

ANA PAULA REPOLÊS TORRES

***A Relação entre Direito e Política em
Hannah Arendt***

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
2011

ANA PAULA REPOLÊS TORRES

***A Relação entre Direito e Política em
Hannah Arendt***

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Social e Política

Orientador: Professor Doutor Newton Bignotto de Souza

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
2011

ESPAÇO PARA A FICHA CATALOGRÁFICA

Tese defendida e _____, com a nota _____, pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) – UFMG

Prof. Dr. Helton Machado Adverse – UFMG

Prof. Dr. Leonardo Avritzer – UFMG

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto – UNB

Prof. Dr. Adriano Correia – UFG

Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 23 de agosto de 2011.

“A imprevisibilidade não é a falta de previsão, e nenhuma administração de engenharia dos negócios humanos jamais poderia eliminá-la... Somente um condicionamento total, ou seja, a abolição da ação, poderia esperar vencer a imprevisibilidade.”

Hannah Arendt

“Talvez não tenhamos conseguido fazer o melhor, mas lutamos para que o melhor fosse feito... Não somos o que deveríamos ser, não somos o que iremos ser. Mas, graças a Deus, não somos o que éramos.”

Martin Luther King

Para Matheus e Chico, com amor.

***À memória de meu Pai,
Luiz Gonzaga Torres.***

AGRADECIMENTOS

Como sempre, a Deus, *“meu refúgio e meu baluarte...”*

Ao Professor Newton Bignotto, pela paciência, pelo profissionalismo, e por ter “republicanamente” acreditado em minha capacidade;

Ao Professor Helton Adverse, pela atenção e disponibilidade ao diálogo;

Ao Professor Leonardo Avritzer, pela leitura e sugestões feitas durante o exame de qualificação;

Ao Professor Menelick de Carvalho Netto, que, desde os tempos da graduação, revelou-se fonte inesgotável de idéias e ensinamentos;

Aos Professores Juliana Neuenschwander Magalhães e Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, meu mais caro reconhecimento, pois os mesmos muito me ensinaram quando dos primeiros passos na vida acadêmica;

À Professora Nádia Souki e aos colegas da FAJE, pelas conversas realizadas e pela atenção;

À Professora Maria Fernanda Salcedo, a qual sempre se mostrou, carinhosamente, receptiva e aberta às minhas dúvidas e questionamentos;

Aos funcionários da Pós-Graduação, especialmente à Andrea Baumgratz, pela “enorme” paciência e gentileza com uma “estrangeira recém chegada...”;

Aos colegas da Pós-Graduação, pelas conversas travadas no projeto compartilhado;

À FAPEMIG e à Universidade Pública e Gratuita, essenciais na trajetória deste trabalho;

Ao Tio Renato e Tia Vanessa, pela inesgotável presença em minha vida...;

À Mãe, pelo esforço realizado quanto à minha educação;

À Cláudia Sternick, pelo carinho e interlocução constante, sempre disposta a me auxiliar nas dúvidas sobre o papel do “simbólico” em nossas vidas;

Ao Daniel Augusto, Bia e Davi, pela sincera amizade demonstrada em todos os momentos;

À Glorinha, por todo apoio, carinho e presença, sem o que este trabalho não teria sido concretizado: Glorinha, muito obrigada por tudo!

RESUMO

A partir da obra de Hannah Arendt, buscamos compreender a tensão entre constitucionalismo e democracia, entre direito e política, tentando demonstrar como estabilidade e inovação, continuidade e ruptura, aparecem interligados e pressupõem-se reciprocamente. O conceito do político como ação plural em Arendt levou-nos às exigências de liberdade e igualdade, a uma normatividade que, antes de se configurar como um obstáculo ao “governo dos vivos”, apresenta-se como condição de possibilidade de sua própria existência. Ressaltamos também a necessidade de se transcender a origem, o momento inaugural de uma República, numa recriação contínua do político e do jurídico, para que as experiências de nossos “pais fundadores” não sejam esquecidas. Em suma, pensamos a tópica da fundação para além de seu próprio mito, o herói criador de uma **obra** perfeita, vendo-a como um processo que se prolonga no tempo, não imune a quedas e tropeços, haja vista a imprevisibilidade inerente a toda ação política.

Palavras-chave: democracia, constitucionalismo, fundação, ação política.

ABSTRACT

Based on Hannah Arendt's thought, we try to comprehend the tension between constitutionalism and democracy, law and politics, trying to shown how stability and motion, continuity and rupture, appear connected and reciprocally dependent. The concept of the political as plural action in Arendt's thought take us to the demands of liberty and equality, to a normativity that, instead of being an obstacle to the “government of the living”, it forms, rather, the condition of possibility of its own existence. In addition, we emphasize the necessity to transcend the origin, the moment of inauguration of a Republic, in a continuous re-creation of the political and the juridical, with the intention to keep alive in memory the experiences of our “founding fathers”. In summary, we think the subject of foundation beyond its own myth, the hero creator of a perfect **work**, seeing it as a process that perpetuates in time, not immune to falldowns and stumbles, because of the unpredictability inherent to all political action.

Key-words: democracy, constitutionalism, foundation, political action.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I – Vivos ou mortos?	22
1 – O filósofo e a morte.....	24
2 – A naturalização do homem.....	38
3 - Perda do passado ou da tradição?.....	56
Capítulo II – Sobre a condição humana: possibilidades e limites	70
1 – A fuga do esquecimento.....	72
2 - O milagre.....	87
3 - A promessa.....	102
Capítulo III – Além do governo e da lei	117
1 – A fabricação da política.....	119
2 – “Imagens” do direito.....	135
3 – Sobre a exceção.....	160
4 – A supremacia da política.....	175
Capítulo IV – O paradoxo da fundação	186
1 – A fundação contínua.....	189
2 – Sobre a autoridade.....	208
3 – O problema social.....	227
Conclusão	241
Referências bibliográficas	249

INTRODUÇÃO

Potencial inovação, ser para a vida e não para a morte é como Arendt define a condição do homem, expressando assim a possibilidade inerente a cada nascimento de surgimento do novo, do espontâneo, pois se o indivíduo é um início *no mundo*, ele também pode ser um iniciador, sendo então capaz de romper com o determinismo da história, revelando assim que esta não se configura como um absoluto, como um processo previsível e irreversível. É partindo então da categoria da natalidade em Arendt que pretendemos levantar alguns questionamentos sobre a relação entre política e direito em sua obra, tentando pensar quais os reflexos da assunção dessa abertura ao devir, da contingência, da temporalidade, nesses domínios até então muitas vezes tidos como antagônicos.

O fato é que, se prestarmos atenção à dificuldade que os franceses tiveram, durante o período revolucionário, de dar efetividade a uma Constituição, podemos perceber a desconfiança que os revolucionários alimentavam com relação a esse produto tido como permanente e duradouro, que por si mesmo iria contra o espírito de inovação que até então lhes inspirava. Apenas a título ilustrativo, basta pensarmos que três Constituições foram elaboradas num curto período de tempo, a de 1791, de 1793 e a de 1795, não tendo a segunda nem sequer entrado em vigor. Parafraseando Arendt, diríamos que o medo aqui era de que a liberdade, na sua acepção mais exaltada, qual seja, a liberdade de agir, fosse o preço a ser pago pela fundação (ARENDR, 1988:186).

A oposição à Constituição justificava-se então por se entender que ela se configuraria como uma restrição à soberania popular, simbolizando o término do processo revolucionário. Dessa forma, o que se receava, com a elaboração de uma Constituição, com a permissão de sua alteração somente por meio dos procedimentos de reforma por ela própria estabelecidos, era que se desvirtuasse o próprio poder constituinte do povo, o qual só se manifestaria nos limites dos poderes constituídos.

Nesse contexto, a política aparecia como a referência ao presente, à vida concreta, ao passo que o direito diria respeito somente ao passado, sendo-lhe atribuído um sentido negativo, de obstáculo, de impedimento ao governo dos vivos, já que exigiria destes obediência às regras elaboradas pelos seus antepassados, ou seja, as gerações atuais abdicariam de sua autonomia ao prestar louvor aos mortos. Nada expressa melhor esse aparente conflito entre direito e política do que o paradoxo da democracia, tal como enunciado por Jon Elster: *“cada geração deseja ser livre para criar vínculos para seus sucessores, e ao mesmo tempo não ser vinculada aos seus predecessores”* (ELSTER, 1993:93).

No contexto da revolução norte-americana, pensadores como Paine e Jefferson, mesmo que não se posicionassem contra a adoção de uma Constituição, ainda assim receavam esse possível engessamento que a adoração de uma Constituição poderia ocasionar, caso ela fosse entendida como uma obra perfeita e imutável. Tais pensadores passaram então não só a denunciar a ilusão de que algo possa perdurar indefinidamente sem se alterar,

mas também a defender enfaticamente que os vivos é que possuem o direito de governar.

Nessa linha, Thomas Jefferson chegou a propor que se emendasse a Constituição a cada dezenove ou vinte anos, período este obtido através de um cálculo de expectativa de vida daqueles que estariam aptos a ter uma atuação política, pois o mesmo entendia não só que a Constituição não estava imune aos efeitos do tempo, mas principalmente não aceitava que uma geração fosse governada por outra. Tal proposta de uma reforma periódica da Constituição foi defendida por Jefferson em uma carta a Samuel Kercheval, datada de 12 de julho de 1816, tendo o mesmo escrito que *“cada geração é tão independente da que a precedeu como esta de todas as outras que passaram antes”* (JEFFERSON, 1964:118).

De forma semelhante, Thomas Paine, em seu famoso “Rights of Man”, texto este elaborado como resposta à crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa, entendia, ao contrário deste último para quem os “direitos dos ingleses” seriam os herdados de seus antepassados, que o governo pertence aos vivos e não aos mortos, haja vista que as *“as circunstâncias do mundo estão se alterando continuamente, e as opiniões do homem também; e como o governo é para os vivos, e não para os mortos, são somente os vivos que possuem aqui qualquer direito”* (PAINE, 2003:s.p.).

Nessa linha, podemos também nos lembrar de Condorcet, o qual, do outro lado do Atlântico, também se referiu à questão geracional em sua teoria constitucional, chegando a defender a necessidade de convenções periódicas, automáticas e obrigatórias, como o fez Jefferson. Em um de seus escritos,

Condorcet afirmou que: *“Um povo tem sempre o direito de rever, de reformar e de mudar sua Constituição. Uma geração não tem o direito de sujeitar às suas leis as gerações futuras...”* (CONDORCET *apud* KLEIN, 1996:136).

Na verdade, o que percebemos é que se tornou um lugar comum considerar como irreconciliáveis a política e o direito, a democracia e o constitucionalismo, o que levou Stephen Holmes a afirmar ser essa tensão *“um dos mitos centrais do pensamento político moderno”* (HOLMES, 1999:219). A questão é que o surgimento de regras fixas, até mesmo de uma Constituição escrita, formal, imune à atuação ordinária do legislativo, dos representantes do povo, fez com que se duvidasse da natureza democrática de um governo constitucional.

Vários foram os nomes e desdobramentos de tal disputa, podemos lembrar da oposição entre soberania popular e direitos humanos, entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, entre autonomia pública e autonomia privada, sendo que o denominador comum de todas essas querelas é a compreensão de uma relação excludente entre os lados de uma mesma distinção.

Dessa forma, partindo de um pensamento não dicotômico, como o elaborado por Arendt, o nosso desafio é refletir sobre a possibilidade de vermos o passado não como uma prisão, os vínculos não como o emudecimento dos vivos, mas sim como uma herança que pode nos ajudar nas lutas que travamos hoje, as quais serão legadas aos que nos sucederão. Reproduzindo a conhecida metáfora utilizada por Jon Elster (ELSTER, 1993) e Stephen Holmes (HOLMES, 1999), diríamos que, tal como Ulisses se amarrou

no mastro de seu navio para não se deixar levar pelo canto apaixonado das sereias, talvez tenhamos que atar nossas próprias mãos para que sejamos realmente livres.

Se Arendt nos mostrou que não estamos mais ligados à tradição por uma relação de autoridade, o que precisamos é conferir novos significados ao nosso passado, é aprender a lidar com o mesmo em sua infinitude, haja vista que sua “inconclusão” representa novas possibilidades para o futuro. Nessa linha, será que podemos continuar relacionando o direito ao passado, como se o mesmo não fosse capaz de dar conta da vida concreta? Será que o direito, não obstante buscar estabilidade, não estaria também sujeito a uma reinvenção permanente?

Com Arendt aprendemos que, no ato da fundação, os elementos de estabilidade e inovação, diríamos, direito e política, *“não eram opostos mutuamente excludentes, mas as duas faces do mesmo acontecimento”* (ARENDDT, 1988:179). O que buscamos então explorar é a idéia de que a permanência, a continuidade de uma fundação somente se dá se ocorre uma transcendência do momento inaugural, tanto em termos políticos quanto jurídicos, o que significa dizermos que por mais perfeita que tenha sido a “obra do fundador”, não há como escaparmos dos efeitos do tempo, sendo a morte a *“tendência natural e inevitável dos governos”* (ROUSSEAU, 1978:102).

Em outros termos, não podemos mais pensar o direito e a política como algo acabado, o que nos leva, não obstante os perigos e riscos que isso possa acarretar, a reconhecer a inserção histórica dos mesmos e a assumir a necessidade de reinventá-los cotidianamente, haja vista que, como nos ilumina

Lefort, *“permanece sensível o enigma de uma sociedade que não possui sua própria definição, que permanece às voltas com sua própria invenção”* (LEFORT, 1987:26).

Todavia, ao trabalharmos o direito e a política a partir do conceito de natalidade, como manifestações datadas da potencialidade criadora do homem, não podemos deixar de perguntar pelas próprias condições de possibilidade do exercício dessa liberdade, ou seja, não podemos deixar de pensar no direito como garantidor do espaço da divergência, o que impõe perguntarmos se existe algo que seria intransponível, que não deveria sofrer a ação do tempo. Há princípios normativos “inalteráveis”, presentes em toda criação de um corpo político? O que é permanente nessa contínua fundação da política e do direito?

Nessa linha, não obstante reconhecermos a legitimidade dos vínculos, das promessas, nos termos de Arendt, também nos perguntamos até onde podemos ir em nosso potencial inovador. Será que podemos ultrapassar a forma constitucional, tão elogiada por Arendt em *Da Revolução*? Onde podemos nos ancorar para que essa busca pelo novo, pela ruptura milagrosa, não desvale na arbitrariedade decisionista?

Desse modo, mesmo que não contemplemos *“as constituições com devota reverência, como se elas fossem a arca da aliança, sagradas demais para serem tocadas”* (JEFFERSON *apud* ARENDT, 1988:186), reconhecendo então a inexorabilidade de sua alteração, ainda assim buscamos explorar o lugar do sacro, haja vista que há uma dimensão simbólica e imaginária subjacente a toda fundação de uma comunidade política.

Por outro lado, se o “espírito revolucionário”, o tesouro da revolução francesa e norte-americana foi perdido, como nos relata Arendt (ARENDR, 1988:176-177), o que fazer para que esse esquecimento não seja irremediável? O que podemos aprender com, e, às vezes, contra Arendt, sobre a experiência fundacional? Que papel podemos conferir aos testamentos, às narrativas que elaboramos e legamos aos que ainda virão?

A princípio, para desenvolvermos todas essas questões em diálogo com Arendt, devemos esclarecer que a pergunta, retirada das formulações de Paine e Jefferson, pelo governo dos “vivos” ou dos “mortos”, pergunta esta que vai perpassar todo o nosso trabalho, ao invés de se apresentar como uma alternativa, como uma escolha entre política **ou** direito, leva-nos antes a pensar em complementaridade. Como nos coloca André Duarte, ao discorrer sobre o caráter relacional das distinções arendtianas, podemos dizer que não há aqui verdadeiras oposições, pois Arendt *“tentou encontrar uma delicada solução estratégica de continuidade entre poder constituinte e poder constituído, entre política e direito, visando a conciliar estabilidade e criatividade como funções jurídicas complementares, não contraditórias”* (DUARTE, 2009:150).

Dessa forma, no Primeiro Capítulo buscamos esclarecer o que significa para Arendt o estar “vivo”, se o mesmo pode ser entendido como a mera existência físico-biológica ou se requer a transcendência de nossa condição natural. Na verdade, constatamos que em Arendt o viver não está só relacionado com o “segundo nascimento” por meio da ação política, mas também já está presente na faculdade de pensar, pois Arendt defende que compreender é maneira especificamente humana de viver.

Nessa linha, se é através da compreensão que podemos nos reconciliar com o mundo no qual fomos lançados como estranhos, o pensar não pode ser visto como a morte, como o alheamento total do reino das aparências, tal como o entendia a tradição do pensamento político-filosófico ocidental. Como estamos também a realizar um exercício de pensamento, começamos então nosso trabalho elaborando um diagnóstico de nosso próprio tempo, lançando luz sobre algumas perplexidades do contexto em que vivemos.

Pensar a partir dos acontecimentos levou-nos, pois, a visualizar, com Arendt, a ascensão do *animal laborans* na sociedade moderna, o que tem ocasionado não só o esquecimento da política, a sua transformação, nos termos de Foucault e Agamben, em biopolítica, mas também a descaracterização das demais atividades humanas, como a fabricação e o pensar. A questão é que a lógica do consumo está acabando por devorar até mesmo os artefatos criados com alguma pretensão de durabilidade. Além disso, nessa sociedade dominada pela preocupação com a mera sobrevivência da espécie humana, não há sequer tempo para pensarmos, para nos localizarmos na fenda entre passado e futuro, o que nos permitiria romper com os automatismos da história, negando assim autoridade à tradição. Advém-nos então o questionamento se de fato estamos “vivos” e se nossos “mortos” estão verdadeiramente mortos.

Ainda neste Capítulo introdutório, explicitamos a diferença realizada por Arendt entre passado e tradição, buscando demonstrar que o passado nem sempre é um peso, configurando-se como uma força na medida em que reconhecemos que sua abertura a novos sentidos gera alternativas incontáveis

para o futuro. Talvez então a questão não seja enterrarmos nossos “mortos”, mas vê-los com novos olhos, pois é melhor assumirmos um diálogo com os mesmos do que acreditar ingenuamente que eles nada mais têm a nos dizer.

No Segundo Capítulo, exploramos, com Arendt, os meandros da condição humana, não só para compreendermos como podemos amenizar a fugacidade de nossas falas e ações, conferindo certa “imortalidade” ao que está destinado ao desaparecimento, mas também, e não em menor importância, para desvendarmos a nossa capacidade de realizar milagres, de instaurar o novo, o que não significa a legitimação da exceção.

É por meio então da explicitação das duas dimensões da ação política, a agonística e a dialógica, que conseguimos perceber a íntima conexão entre natalidade e pluralidade, entre milagre e promessa, entre a transposição de limites que a democracia implica e o estabelecimento de vínculos, a criação de relações. Buscamos então localizar os princípios normativos que seriam correlatos à ontológica abertura ao mundo do fenômeno humano.

No terceiro Capítulo, abordamos a crítica de Arendt à tradição do pensamento filosófico que concebe a política através da atividade da fabricação, tendo essa tradição como pressuposto a separação dos dois momentos da ação política, isto é, o iniciar e a execução, o que teria servido para justificar a dominação daqueles que sabem sobre os que somente devem obedecer, dando concretude às ordens recebidas.

A crítica então se volta contra a redução da política aos *experts*, na medida em que essa compreensão da política representa uma tentativa de se fugir da instabilidade do domínio das relações humanas. Nessa linha, foi

discutida a “solução” que Leo Strauss apresenta ao historicismo moderno, isto é, o retorno à filosofia política clássica, onde buscamos evidenciar a natureza “elitista” da resposta de Strauss. Não desconsideramos, todavia, que o problema colocado por Strauss, o relativismo moderno derivado da ausência da pergunta por um direito natural, por justiça, seja extremamente pertinente e relevante.

Por isso, no segundo ponto do mesmo Capítulo, abordamos as diversas “imagens” do direito em Arendt, procurando demonstrar como ela deixa aberto o caminho para pensarmos além do direito positivo. Refletimos assim sobre a concepção grega da lei como limite, como os muros de uma cidade; a concepção romana da lei como o estabelecimento de alianças; a perplexidade dos direitos humanos, evidenciada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*; bem como sobre a noção de justiça que aparece na sua abordagem do caso Eichmann.

Em prosseguimento, partindo da concepção de Arendt de que as “situações limites” podem nos apontar um direito não institucionalizado, questionamos o recurso de Schmitt à ditadura, à decisão soberana, para lidar com os momentos de crise. Problematizamos também, com base no pressuposto arendtiano da pluralidade da condição humana, a compreensão de Schmitt de que a unidade do corpo político requer homogeneidade, isto é, que seja estabelecido um consenso por exclusão.

Para finalizar esse Capítulo, nossa atenção volta-se para a concepção de direito de Schmitt, onde buscamos, por meio de um contraponto com o pensamento de Arendt, lançar as bases para pensarmos como se constitui uma

comunidade política. Indagamos assim se podemos ver a fundação como a ação de um soberano, o que nos leva a problematizar a própria natureza do poder constituinte originário. Seria ele um poder de fato, ilimitado e incondicionado, ou poderíamos ver já aí configurada a relação intrínseca entre direito e política?

No último Capítulo, buscamos trabalhar com o conceito de fundação, tal como desenvolvido por Arendt, apontando as continuidades e discontinuidades com a experiência romana. Recorremos nesse momento ao conceito de fundação contínua de Maquiavel, haja vista que a idéia de fundação como ação política em Arendt também nos remete para uma transcendência do momento inaugural. Como seres natais, podemos, a todo instante, recriar a comunidade política a qual pertencemos, conferindo vida às instituições. Poder, autoridade e memória são então conceitos chaves para compreendermos como é possível que o legado dos “pais fundadores” não seja coisa do passado, irrelevante para as lutas que travamos hoje e para as que serão deixadas para nossos descendentes.

É pensando então num projeto constituinte que se prolonga no tempo, não imune a quedas e tropeços, que buscamos refletir sobre o que seja realmente o “sucesso” da revolução norte-americana. Faz-se necessário então, além de apontarmos a seletividade da leitura de Arendt da Revolução Francesa, compreendermos de que modo a questão social pode desencadear o político, ao invés de aniquilá-lo.

Por fim, identificada a relação entre fundação e poder, já que é por meio da ação política que fundamos cotidianamente a comunidade à qual

pertencemos, sendo então realizadas sempre novas “reencenações” da origem, buscamos refletir sobre o nosso papel nesse processo constituinte. Se não podemos prescindir da liberdade negativa, da libertação de toda forma de opressão, não podemos também nos esquecer da liberdade positiva, da “felicidade pública” de que nos falou Arendt em *Da Revolução*. O fato é que só podemos gozar de nossa autonomia privada quando nos engajamos e conseguimos formar uma comunidade política onde todos sejam respeitados em suas diferenças.

Antes de iniciarmos a trajetória acima descrita, cabe dizer, seguindo os passos de Arendt, que o que realizamos aqui são exercícios de pensamento político, *“não, decerto, com o fito de encontrar soluções categóricas, mas na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos”* (ARENDR, 2001:42).

CAPÍTULO I:

Vivos ou mortos?

“Romper o mecanismo da repetição requer visitar o passado, despertando-o de seu torpor mítico”.

Olgária Matos

Thomas Paine, no contexto da revolução norte-americana, acreditava ser mera *' vaidade e presunção querer governar o mundo além do túmulo '* (PAINE *apud* ARENDT, 1988:186). Se realmente não podemos controlar o curso dos acontecimentos e nem prever as mudanças que eventualmente advirão, cabendo aos vivos e às gerações vindouras tomar as decisões sobre seu próprio tempo, será que podemos dizer que os nossos mortos estão de fato mortos? Não desejamos e podemos transcender o nosso desaparecimento físico-biológico? Não é também possível que haja mortos em pleno gozo da vida?

Compreender e superar a tradicional oposição entre governo dos mortos ou dos vivos implica que ampliemos nosso campo de investigação não só para esclarecermos o que estamos a denominar “vivos” e “mortos”, mas também para fazermos um exercício de pensamento na contramão dessa mesma tradição, na medida em que não visualizamos essa distinção como sendo composta de alternativas absolutas, de opostos que se excluem mutuamente, configurando-se muito mais como uma tensa relação que se assemelha a muitas outras, como a existente entre passado e futuro ou direito e política. Na verdade, o que buscamos demonstrar é que tal relação pode ser localizada na própria condição humana, representando, simultaneamente, os limites e as possibilidades de criação, o fechamento e a nossa abertura ao novo, a continuidade e a ruptura com o que herdamos de nossos antepassados.

1 – O filósofo e a morte

Quando problematizamos a alternativa “governo dos vivos ou dos mortos”, a primeira indagação que nos advém é justamente a quem podemos chamar, seguindo aqui os passos de Arendt, de “vivo” e “morto”. Se tal pensadora não abandona completamente a posição natural, falando assim em seres que nascem e que morrem no sentido biológico do termo, é somente o reconhecimento da dimensão política da natalidade, isto é, do fato de que um “segundo nascimento”¹ pode acontecer por meio do discurso e da ação, que a torna distante de uma compreensão ingênua de tais termos².

Assim, se a natalidade e a mortalidade são condições mais gerais da vida do homem na Terra, configurando-se como limites que nos foram dados, começo e fim de nossa existência que não estão a nosso dispor enquanto criaturas, ousamos dizer que a relevância que se atribui a uma ou outra pelo pensamento filosófico não é isento de conseqüências.

O fato é que a filosofia política foi concebida, desde seu surgimento no pensamento de Platão, como uma “*contradictio in adjecto*” (ARENDR, 2005c:877), não tendo sido a *polis* vista como o lugar daquele que pensa, mas como uma ameaça a esse ser solitário. Arendt constata então a existência de

¹ “*With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a **second birth**, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance*” (ARENDR, 1958:176/177) (grifos nossos).

² Seguimos a interpretação de Miguel Abensour, o qual diz que: “(...) *le dépassement de la conscience naïve de la part d’Arendt ne consiste-t-il pas à passer de l’attitude naturelle à la conscience transcendante, en transformant l’opposition de la naissance et de la mort en l’unité du processus du naître et du mourir, mais s’effectue-t-il sous forme d’un déplacement de la naissance vers la condition de natalité en posant au coeur de celle-ci la dimension politique. Dans le cas d’Arendt, la conversion du regard, conversion réelle, part du fait de la natalité, à la fois limite et ouverture, pour y reconnaître un élément constitutif de l’être politique des hommes, de telle façon que s’opère un rapprochement entre la condition de natalité et la condition politique, comme si la politique s’avérait être la médiation conceptuelle nécessaire qui permet de rompre avec l’attitude naturelle*” (ABENSOUR, 2006:128-129) (grifos nossos).

um abismo entre a filosofia e política desde o julgamento de Sócrates, tendo passado o filósofo a desprezar e a se evadir da esfera pública, do domínio das relações humanas, do “*hospital de loucos*” nas palavras de Pascal (ARENDR, 1992:22), o que teve seqüelas profundas e duradouras, entre elas a desconsideração da pluralidade e o esquecimento da política³.

O que constatamos então é um alheamento do filósofo do reino da aparência, do espaço *entre* homens, sendo que este distanciamento foi interpretado pelo senso comum, como aprofundaremos adiante, como uma “morte”, uma ausência definitiva, digna até mesmo de riso⁴, daquele que está a pensar. Não obstante ser contrária a essa tradição de pensamento, o que a leva até mesmo a não se definir como filósofa (ARENDR, 2002:123), podemos dizer que Hannah Arendt legamos uma obra de filosofia política “digna do nome”.

Dessa forma, se pretendemos fazer filosofia política após estarmos cientes da “*revolução copernicana*” realizada por Arendt (ABENSOUR, 2006:124), na medida em que a mesma deu ênfase à natalidade/ação política, contrariamente à imemorial preponderância da mortalidade/pensar, o que explica sua desconfiança daqueles a quem Kant denominava “pensadores profissionais”⁵, não podemos nos esquecer desse comprometimento do pensar.

³ “*Comme si l’homme en tant qu’être pensant était tout entier dans le retrait, comme si l’accès à la solitude de l’acte de penser signifiait pour autant l’annulation de la condition de la pluralité*” (ABENSOUR, 2006:52).

⁴ Hannah Arendt nos narra o episódio da jovem da Trácia, que teria sido contado por Platão, o qual receava ser ridicularizado pelo riso da multidão. “*O que aqui é decisivo não são as passagens dos diálogos políticos, as Leis ou a República, contra a poesia e em especial contra os comediantes, mas a maneira inteiramente séria como ele conta a história da jovem camponesa trácia que rebentou a rir quando viu Tales cair num poço enquanto estava a observar os movimentos dos corpos celestes acima dele (...)*” (ARENDR, 1999a:95).

⁵ “*For Kant, the philosopher remains a man like you and me, living among his fellow men, not among his fellow philosophers. Second, the task of evaluating life with respect to pleasure and displeasure – which*

Trabalhar a relação entre vivos e mortos impõe então que reflitamos sobre o mundo em que estamos inseridos, na verdade, qualquer indagação que nos advém só faz sentido se está relacionada com problemas que nos atingem cotidianamente, pois *“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”* (ARENDR, 2001: 41).

Nesse sentido, uma contextualização de nosso tema faz-se necessária na medida em que coadunamos que a postura crítica de Arendt em relação a toda essa tradição de oposição entre filosofia e política, entre contemplação e ação, tradição esta que entedia que o filósofo deveria retirar-se do mundo, do inautêntico domínio público para encontrar a si mesmo, numa atitude solipsista que acaba por negar o próprio *ser-com*, a nossa condição plural.

Reproduzimos aqui a crítica que Arendt faz a Heidegger, pois apesar de Arendt admitir que foi Heidegger quem teria lhe ensinado a pensar, isto é, a tornar o pensar algo vivo, a *“desmontar os edifícios fabricados para descobrir o que foi propriamente pensado”* (ARENDR, 2003:225), o que faz com que os conceitos sejam vistos como meros “pontos de referência” na viagem sem fim do pensar, toda a obra da citada pensadora pode ser vista, como bem coloca Jacques Taminiaux (TAMINIAUX, 1992), como um contraponto, mesmo que não explícito, às teses defendidas por Heidegger.

A questão é que o mero de fato de ser um “pensador profissional” não significa que Heidegger tenha exercitado essa habilidade de pensar em todos os períodos de sua vida, que o pensar tenha lhe preparado para *“dizer não a*

Plato and the others claimed for the philosopher alone, holding that the many are quite satisfied with life as it is – Kant claims can be expected from every ordinary man of good sense who ever reflected on life at all” (ARENDR, 1992:28).

práticas ou narrativas que se apresentavam como necessárias, inquestionáveis, irresistíveis” (VILLA, 1999:90). Devemos observar, também, que a ação e o julgamento políticos não são decorrências necessárias do pensar, não obstante esta atividade essencialmente negativa, destrutiva, que *“nos purga de ‘hábitos fixos do pensar, regras e padrões ossificados’ e ‘convencionais, padronizados códigos de expressões”* (VILLA, 1999:89), estar presente na manifestação dessas atividades humanas.

Nessa linha, podemos dizer que se Arendt se aproxima de Heidegger ao adotar uma perspectiva de desconstrução do pensamento filosófico ocidental, mostrando assim como a tradição teria levado ao “ocultamento”, não do ser, mas da política, ela dele se distancia ao defender que, apesar de toda a decadência da esfera pública na modernidade, o *principium individuationis* se dá na convivência entre homens e não de forma isolada, numa antecipação solitária da morte.

Dessa forma, se conseguimos ver no diagnóstico das modernas sociedades de massa realizado por Arendt, que trabalharemos no ponto a seguir, ecos da crítica heideggeriana à modernidade, principalmente com relação à alienação decorrente do desenvolvimento da técnica⁶ e correlata à subjetivização do real, o que teria levado a uma sociedade planificada e uniformizada, onde as pessoas são facilmente conduzidas por líderes, não concordamos com Dana Villa quando ele atribui a mesma postura pessimista

⁶ Em Arendt, a ascensão moderna do *homo faber* teria levado à diminuição da dor e do sofrimento do trabalho pelo desenvolvimento da técnica, pela automação, mas isso não teria gerado ganhos em termos de durabilidade, haja vista que a lógica do trabalho/consumo acabou por preponderar sobre as demais atividades, tornando o próprio homem supérfluo. Dana Villa nos lembra então que essa transformação do *homo faber* em *animal laborans* passa pelo desenvolvimento da técnica. Nesse sentido, conferir: (VILLA, 1996:199). Sobre o tema, ver o ponto a seguir, especialmente a nota 23.

de Heidegger a Arendt. É como se em Arendt não houvesse alternativa, como se fosse impossível a existência de uma esfera pública genuína na modernidade (VILLA, 1996:269). Esclarecedoras são as seguintes palavras de André Duarte, o qual nos mostra como o espaço público em Arendt não possui somente essa dimensão de obscurecimento.

“Em suma, Arendt é uma crítica radical das democracias de massa e do totalitarismo, sem, entretanto, criticar a própria raiz do espaço público como o espaço aberto para o conflito das opiniões e para o engajamento político, ao contrário de Heidegger, que aí enxergou apenas a banalização da existência e a degradação de sua verdade em mera opinião” (DUARTE, 2000:329).

Nesse sentido, em oposição à postura de recolhimento na morada do pensar adotada por Heidegger, Arendt buscou compreender seu próprio tempo, não se calou diante das atrocidades do sistema totalitário nem se deixou levar pela saída mais fácil que seria dissolver a singularidade do evento nos conceitos já sedimentados, num *“caos de familiaridades e plausibilidades”* (ARENDR, 2008a:336).

Ao contrário daqueles que tentam “encaixar” a realidade dentro de categorias previamente elaboradas, Arendt sempre esteve atenta para os limites da representação, para a ausência de unidade entre pensamento e Ser que a “Coruja de Minerva” nos fez ver, o que talvez explique o fato de tal pensadora ter recorrido à literatura em suas obras e aulas, abrindo espaço assim a uma pluralidade de visões, de perspectivas sobre o mundo compartilhado.

Dessa forma, compreende-se porque o pensar em Arendt não parte de conceitos, de generalizações, mas sim de experiências vividas, o que explicaria

a importância que a imaginação assume em seu trabalho. De fato, pode-se perceber que, para Arendt, a imaginação é uma faculdade que não se restringe ao ato de julgar⁷, haja vista que o próprio pensar é tido como metafórico, nas palavras de Wolfgang Heuer, “*tudo o que deverá ser compreendido, acontecerá representado por imagens no ato de pensar*”(HEUER, 2009:2).

Sendo assim, é a imaginação que, de acordo com Arendt, possibilita a transformação dos objetos-de-sentido em objetos-do-pensamento, ou seja, que permite o alheamento das aparências inerente ao pensar, possibilitando-nos lidar com coisas que estão ausentes, que não são mais, rememorando-se o passado, ou que ainda não são, antecipando-se o futuro, e por isso o pensar, não obstante sua autonomia, configura-se como uma atividade preparatória do julgar e do querer.

Podemos ainda dizer que o pensar, ao buscar a compreensão, o significado, e aqui Arendt se apropria da distinção kantiana entre conhecer e pensar⁸, vai “*além do reino de toda a imaginação possível*” (ARENDDT, 1999a:90), já que também lida com coisas que nunca estiveram presentes na experiência dos sentidos, com coisas que são incognoscíveis, inefáveis, trata-se de perguntas irrespondíveis, as quais nunca nos levarão a uma certeza

⁷ Para Arendt, a faculdade de julgar é uma forma de manifestação do vento do pensamento no mundo das aparências, um “*produto derivado do efeito libertador do pensar*” (ARENDDT, 1999a:211). Arendt pretendia trabalhar o julgar no último volume da *Vida do Espírito*, não tendo realizado esse empreendimento em virtude de seu falecimento. Não obstante essa lacuna em sua obra, em várias passagens de outros livros, bem como nas “*Lições sobre a filosofia política de Kant*” (ARENDDT, 1992), Arendt nos mostra como ela pretendia desenvolver o tema a partir de uma apropriação da terceira crítica kantiana. Como essa questão não é objeto de nosso trabalho, remetemos o leitor à nota 280, onde fazemos algumas observações sucintas sobre o tema.

⁸ A compreensão e o pensar em Arendt estão intimamente vinculados, sendo ambos distintos da faculdade de cognição. “*A distinção, no seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, reside no facto que ‘os conceitos da razão nos servem para conceber [begreifen, compreender], como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções’* (‘*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*’). *Por outras palavras, o intelecto (Verstand) quer apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (Vernunft) quer compreender o seu sentido*” (ARENDDT, 1999a:68).

plena, a uma verdade científica, mas às quais somos impelidos por uma “necessidade da razão”⁹.

Não são poucas as passagens da obra de Arendt em que encontramos imagens que buscam dizer o indizível, o que está além de nossa capacidade de representação, como o oxímoro “*fábricas da morte*” (ARENDDT, 1990:510) que tal pensadora utiliza para se referir à experiência totalitária, experiência esta que não só foi contra o nosso senso-comum devido a seu caráter anti-utilitário, como também significou uma ruptura na linha de continuidade do pensamento ocidental, na medida em que as categorias morais e os conceitos políticos tradicionais não se mostraram mais adequados para captar a singularidade desse imprevisto e imprevisível evento.

Foi também o sistema totalitário que revelou para Arendt os perigos da abstração e do pensamento puramente lógico, já que a aceitação de premissas ideológicas pode ser arma eficaz para a implementação do terror, levando à justificação da violência em nome de uma verdade primeira inquestionável, como a supremacia de uma raça ou classe, como aconteceu nos regimes nazista e stalinista, respectivamente, o que nos permite entender porque Arendt, em seu *Journal de Pensée*, afirma que a lógica ocidental, contrariamente à argumentação discursiva, “é tirânica ‘por definição’” (ARENDDT, 2005c:60), em outros termos, diríamos que tal uso coercitivo da razão pode nos aprisionar em uma cegueira, ocasionando um perigoso distanciamento da realidade.

⁹ A metáfora é a ponte de ligação entre o invisível e o visível, o não-sensível ao sensível, nos termos de Arendt: “A linguagem, ao adaptar-se ao uso metafórico, permite-nos pensar, isto é, ter um comércio com as coisas não sensíveis, porque permite uma passagem, metapherein, para as nossas experiências sensíveis. Não existem dois mundos porque a metáfora os unifica” (ARENDDT, 1999a:122).

Nessa linha, podemos dizer que o alheamento das aparências que a atividade do pensar requer não pode ser visto como algo que permanece, o filósofo não pode no pensar instalar sua morada, pois ele nunca deixa de ser, *“um homem como tu e eu”* (ARENDR, 1999a:93), na verdade, como diz a própria Arendt, até mesmo a aproximação entre filosofia e morte, a idéia de que *“sem a morte certamente que não existiria nenhum filosofar”* (SCHOPENHAUER *apud* ARENDR, 1999a:92), deve-se não tanto à existência de fatos históricos, como o julgamento de Sócrates, mas sim ao senso comum do próprio filósofo, em outras palavras, a suspeita quanto à atividade do pensar, ao deslocamento desta, vem da mesma pessoa que a exerce, já que ela nunca está completamente fora do reino das aparências, possuindo assim as mesmas pré-compreensões dos demais.

Que sentido teria então essa tradição do pensamento ocidental que reiteradamente afirmou que *“Às vezes penso e às vezes sou”* (VALÉRY *apud* ARENDR, 1999a:91)? Como ver a identificação dos romanos da vida do espírito, dessa relação consigo próprio, com a morte, isto é, em sentido contrário, como compreender o fato de que só o *“inter homines esse, estar entre os homens, era para os romanos o sinal de estar vivo”* (ARENDR, 1999a:86)?

Para Arendt, o pensar, por mais que requeira certo alheamento, um distanciamento das evidências, das aparências, é sempre uma atividade temporária, não podendo nunca significar “a morte”, o afastamento completo do mundo, haja vista que o pensar está sempre ancorado nos acontecimentos. Por outro lado, podemos dizer que se a morte para o senso comum tinha um

sentido negativo de desaparecimento, de fim da existência do homem, a tradição filosófica ocidental legou-nos a interpretação de que ela seria a melhor forma de vida, nas palavras de Arendt, *“vista da perspectiva do pensar, a vida na sua pura existência (thereness) é sem sentido, visto da perspectiva da imediatez da vida e do mundo dado aos sentidos, o pensar é, como Platão¹⁰ indicou, uma morte em vida”* (ARENDDT, 1999a:100).

É interessante observar que, indo contra o uso da metáfora da visão para a atividade do pensar, metáfora essa a que se recorria por se acreditar que a verdade seria alcançada de forma imediata e coercitiva, intuitiva, e não através do logos, do discurso, ou seja, que dependeria de uma evidência sensível, tal como o conhecimento científico, Arendt afirma que a única metáfora que nos resta para a vida do espírito é a *“sensação de estar vivo”* (ARENDDT, 1999a:136), na verdade, Arendt chega a defender que uma vida sem reflexão, sem pensar, não obstante ser possível, *“não é meramente sem sentido”*, pois tal vida *“não está inteiramente viva”*, podendo os homens que não pensam serem comparados a *“sonâmbulos”* (ARENDDT, 1999a:210).

Fazendo um pequeno parênteses, partindo da inadequação da metáfora da visão para o pensar, do fato de não termos acesso imediato a uma verdade última, da metafísica apoiar-se num abismo sem fundo, do eu pensante nunca ser *“capaz de alcançar a realidade qua realidade”* (ARENDDT, 1999a:220), isto é, do fato do pensar ter por fundamento a ausência de fundamento¹¹,

¹⁰ Platão assim se pronunciou no *Fédon*: *“Vista da perspectiva da multidão, os filósofos não fazem mais do que perseguir a morte, e a maioria, se se importasse com isso, podia concluir desse facto que era melhor que os filósofos morressem”* (PLATÃO apud ARENDT, 1999a:96).

¹¹ Sobre essa questão, é interessante reproduzirmos aqui a citação que Arendt faz de Merleau-Ponty: *“O pensamento, escreve, é ‘fundamental’ porque não está limitado por nada, mas não é fundamental como*

assentando-se num vazio, ousamos perguntar se não seria justamente esse “fracasso cognitivo” o que garante o “sucesso” da vida do espírito? Não seria esse “fracasso” que nos possibilita ver o pensar como um fim em si mesmo, como um movimento circular, um processo infinito, como uma busca incessante e ilimitada por sentido, que, tal como a *teia de Penélope*¹², pode ser desfeita à noite e recomeçada no dia seguinte?

Por outro lado, voltando ao nosso questionamento sobre a vida ou morte daquele que se detém no vento do pensamento, Arendt também nos lembra que:

“a observação de Valéry – quando pensamos, não somos – estaria certa se o nosso sentido de ser-real (realness) fosse inteiramente determinado pela nossa existência espacial. O por toda a parte do pensamento é na verdade uma região de nenhures. Mas nós não estamos apenas no espaço, estamos também no tempo, rememorando, colhendo e recolhendo do ‘ventre da memória’ o que já não está presente (Agostinho), antecipando e planejando no modo do querer o que ainda não é” (ARENDR, 1999a:223).

Dessa forma, podemos não “estar” no mundo das aparências quando pensamos, mas estamos sim vivos, localizamo-nos no tempo, na lacuna entre passado e futuro, no intervalo entre o “não-mais” e o “ainda-não”, em um *“pequeno espaço de não-tempo no interior do próprio coração do tempo”* (ARENDR, 1999a:232), o que nos permite realizar uma ruptura na sucessão de “agoras” do tempo da vida vulgar, da corrente de mudanças que flui e se perde cotidianamente, e por isso, através de lembranças e antecipação, podemos salvar os acontecimentos da *“ruína do tempo histórico e biográfico”* (ARENDR,

se atingíssemos um fundamento sobre o qual nos devêssemos apoiar e ficar quietos. Por uma questão de princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. É, se quiserem, um abismo” (ARENDR, 1999a:43)

¹² Fazemos aqui uma menção implícita ao texto em homenagem aos oitenta anos de Heidegger (ARENDR, 2003:223-225), onde Arendt atribui a tal filósofo o mérito de ter sido seu mestre na atividade do pensar.

1999a:232), em outras palavras, é nesse portal do “Agora” a que chegou Zarathustra¹³ que podemos, parafraseando Blake citado por Arendt (ARENDR, 1999a:227), agarrar o infinito na palma da mão e a eternidade em uma hora.

É também a localização nesta fenda, o fato de nos colocarmos na linha de combate entre passado e futuro, um empurrando-nos para frente e o outro para trás, respectivamente¹⁴, colocando-nos assim na posição de juiz, realizando o sonho de Kafka descrito por Arendt¹⁵, que nos permite entender porque o pensar é sempre crítico, autodestrutivo, trazendo consigo o “*grandioso poder do negativo*” (ARENDR, 1999a:102) de que nos falava Hegel, haja vista que é

¹³ Sobre a colisão do passado e futuro no Agora presente do pensar, Arendt cita a seguinte história contada por Nietzsche em seu livro *Assim falou Zarathustra*: “Dois caminhos se encontram aqui; ainda ninguém percorreu nenhum deles até ao fim. Esta longa alameda estende-se para trás até à eternidade. E a outra alameda ali, é uma outra eternidade. Elas contradizem-se uma à outra, estas estradas; ofendem-se uma à outra frente à frente – e é aqui, neste portal, que se juntam. O nome do portal está escrito em cima. ‘Agora’ [‘Augenblick’] ... Cuidado com este Agora! Deste portal Agora, uma longa alameda eterna leva para trás; atrás de nós jaz uma eternidade [e outra alameda leva para diante, em direcção a um futuro eterno]” (ARENDR, 1999a:226).

¹⁴ “O homem vive neste intermédio, e aquilo a que ele chama presente é uma luta de uma vida inteira contra o peso morto do passado empurrando-o para frente com a esperança, e o medo de um futuro (cuja única certeza é a morte), puxando-o para trás para ‘a tranquilidade do passado’ com a nostalgia e a recordação da única realidade de que pode estar certo” (ARENDR, 1999a:227).

¹⁵ A parábola de Kafka citada por Arendt é a seguinte: “Ele tem dois antagonistas; o primeiro empurra-o por detrás, a partir de sua origem. O segundo bloqueia a estrada à sua frente. Ele trava batalha com ambos. Na realidade, o primeiro apoia-o na sua luta com o segundo, porque quer empurrá-lo para a frente, e do mesmo modo o segundo apoia-o na sua luta contra o primeiro, dado que o empurra para trás. Mas só teoricamente é que é assim. Porque não são só os dois antagonistas que estão lá, mas também ele próprio, e quem sabe realmente quais são as suas intenções? O seu sonho, todavia, é que porventura num momento de distração – e isto, devemos admiti-lo, exigiria uma noite mais negra do que qualquer noite que já tenha havido – ele saltará para fora da linha de batalha e será promovido, em consequência da sua experiência de luta, à posição de império sobre os seus antagonistas na sua luta de um contra o outro” (KAFKA apud ARENDR, 1999a:224-225). Ressalte-se, todavia, que Arendt vê como problemática a passagem da metáfora de Kafka que fala em saltar para fora da linha de combate, já que é justamente a **inserção** do homem nesse campo de batalha entre passado e futuro que interrompe o fluxo temporal. Cabe lembrar, ainda, que a “*análise arendtiana da parábola de Kafka oferece uma chave importante para o modo como ela se apropriou da concepção heideggeriana da temporalidade originária*” (DUARTE, 2003a:70). De fato, não precisamos ser profundos conhecedores de Heidegger para perceber que a nova relação entre passado, presente e futuro que Arendt adota está presente em sua obra, não obstante as marcantes diferenças entre os dois como, por exemplo, o fato da autenticidade em Heidegger ser correlata a um solipsismo, já que, para tal filósofo, a “*realidade humana só seria verdadeiramente ela mesma se pudesse retirar-se desse Ser-no-mundo para si mesma*” (ARENDR, 2002:30), em outros termos, diríamos que se para Heidegger o reino das aparências, o espaço público, é sinal de decadência, para Arendt é justamente este o domínio onde o indivíduo encontra a si mesmo. Sobre Heidegger, indicamos ao leitor algumas de suas conferências, publicadas em *Sobre a questão do pensamento* (HEIDEGGER, 2009).

esta ruptura do fluxo temporal que nos possibilita problematizar a tradição, que nos permite reler nosso passado ao avaliarmos e resgatarmos seus “fragmentos”, suas “pérolas”, desbravando assim novas possibilidades para o futuro.

Nessa linha, resta-nos dizer que encarar a realidade a fim de compreendê-la, qualquer que seja ela, é uma tarefa imprescindível, pois compreender é a *“maneira especificamente humana de viver”* (ARENDT, 2008a:331), ou seja, é o exercício dessa capacidade de pensar e compreender que possuímos que nos torna aptos a nos sentirmos em casa, a nos reconciliar com o mundo no qual fomos lançados como estranhos. Dessa forma, se o pensar não se equaciona tão simplesmente com a morte, sendo acima de tudo a forma humana de vida, será que podemos identificar o “governo dos vivos” com o “governo dos filósofos”? Ou o “governo dos vivos” é o “governo de todos”, mesmo sabendo que quando todos governam ninguém governa?¹⁶

O que ressaltamos então é a universalização do pensar em Arendt, pois não obstante ser corrente o senso comum opor-se ao pensamento, insistindo na *“falta de sentido”* de toda demanda de sentido (ARENDT, 1999a:93), esta atividade do espírito é oriunda do exercício de uma faculdade que todos possuímos, não sendo, portanto, uma dádiva exclusiva de alguns poucos *especialistas*¹⁷.

¹⁶ Desde já ressaltamos, com Claude Lefort, que a *“democracia alia estes dois princípios aparentemente contraditórios: um, que o poder emana do povo; outro, que esse poder não é de ninguém”* (LEFORT, 1987:76).

¹⁷ Como nos coloca Jeanne Marie Gagnebin, na tradição do pensamento filosófico ocidental houve também uma identificação entre o pensar e o homem, o masculino, tendo havido um *“recalque do feminino”*, o que pode ser exemplificado pela expulsão das flautistas do debate no Banquete de Platão. *“Nesta distribuição, as mulheres teriam recebido a sensibilidade e a natureza, o silêncio e o jogo, mas também a tagarelice, a inércia e a insuficiência, enquanto, do outro lado da divisão, erige-se o sujeito masculino, pleno, autônomo e detentor do discurso verdadeiro”* (GAGNEBIN, 2005:43).

Se sabemos assim que a dimensão humana da vida significa a busca por sentido, por compreensão do mundo compartilhado, e que o pensar não equivale a um distanciamento total do reino das aparências, mas sim um alheamento crítico, com se “de fora”, como um terceiro excluído, pudéssemos ver melhor os nossos hábitos e crenças naturalizadas, para assim sermos capazes de romper com o desenrolar contínuo e esperado dos acontecimentos, então nos tornamos conscientes de que a ausência de pensamento não só nos iguala ao animais, como também já implica responsabilidade.

Na verdade, podemos visualizar a responsabilidade não só como omissão, como aceitação passiva daquilo que necessariamente herdamos quando decidimos não refletir, o que nos faz reféns da causalidade mecânica da natureza, mas também, e isso porque aqui fazemos um acadêmico exercício de pensamento, como fuga deliberada do domínio instável e confuso das relações humanas, como uma busca por estabilidade e segurança que acaba por negar o político, o que se dá com o equacionamento entre filosofia e morte realizado pelos *experts* do pensar.

Dessa forma, não podemos *pensar* a fundação, a relação entre direito e política na modernidade sem atentarmos para o mundo, para as próprias questões políticas e situações ou obstáculos à transcendência de nossa condição natural que a sociedade atual nos apresenta. Nesse sentido, como desenvolveremos a seguir, é a ausência da experiência que nos aflige¹⁸, uma naturalização biopolítica que faz Arendt falar até mesmo na morte do homem,

¹⁸ “If we compare the modern world with that of the past, the loss of human experience involved in this development is extraordinarily striking. It is not only and not even primarily contemplation which has become an entirely meaningless experience. Thought itself, when it became ‘reckoning with consequences’, became a function of the brain, with the result that electronic instruments are found to fulfil these functions much better than we ever could” (ARENDR, 1958:321-322).

“não necessariamente enquanto organismo vivo, mas enquanto homem”
(ARENDDT, 1958:188).

Ressalte-se, todavia, que não se trata aqui da morte do homem prognosticada por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*, isto é, da perda da condição de sujeito que ocorreu quando o homem foi descoberto pelas ciências humanas, mas sim da desconsideração da especificidade do humano, haja vista que corremos o risco *“de reduzir a aspiração humana a ‘viver bem’ ao simples desejo animal de ‘viver’: viver, no sentido de sobreviver, limitando na medida do possível nossas dores e aumentando se possível nossos prazeres...”* (WOLFF, 2009:60)¹⁹. Não obstante Arendt não se utilizar do conceito Aristotélico de “viver bem”, advindo daí sua ruptura com a *práxis* aristotélica, já que não há qualquer fim a alcançar, a comandar a ação, podemos dizer que a vida para tal pensadora vai além da mera sobrevivência²⁰, basta nos engajarmos em *atividades superiores*, como a fala e a ação. Há, porém, como veremos abaixo, um grande desafio, qual seja, o fato de tais atividades estarem sendo relegadas ao esquecimento nas sociedades de consumo atuais.

¹⁹“*Um novo paradigma está se impondo em detrimento das ciências humanas e com ele a onipotência do ‘simbólico’, do inconsciente representativo, da cultura em oposição à natureza ou do ‘social’ em oposição ao biológico; ela não nasce de fora das ciências humanas, mas se deve ao prodigioso desenvolvimento das ciências dos seres vivos e de suas várias dependências: neurociências (apoiadas nas imagens cerebrais digitais e nas novas técnicas da biologia molecular, que permitem observar o cérebro em ação), biologia da evolução, primatologia, etologia, paleoantropologia, assim como disciplinas mais ‘polêmicas’, tais como a sociobiologia, a psicologia evolucionista, etc”* (WOLFF, 2009:51).

²⁰ Arendt utiliza o termo *vitalidade* quando se refere à vida dedicada ao trabalho/consumo, à satisfação das necessidades biológicas, e afirma, ao mesmo tempo, que a capacidade de vida humana não se restringe à tal dimensão. Nesse sentido: *“The fact is that the human capacity for life in the world always implies an ability to transcend and to be alienated from the processes of life itself, while vitality and liveliness can be conserved only to the extent that men are willing to take the burden, the toil and trouble of life, upon themselves”* (ARENDDT, 1958:120/121).

2 – A naturalização do homem

Como apontamos anteriormente, a distinção vivos/mortos impõe-nos a necessidade de problematizarmos qualquer tipo de pensamento dicotômico, o qual entende que os opostos excluem-se mutuamente ao invés de possuírem uma relação de dependência/independência entre si. Desse modo, cabe perguntar: o que significa estar vivo? Trata-se de uma mera existência biológica? Será que os mortos estão mortos e os vivos estão vivos? Os que estão imersos na imediaticidade do presente estão, de fato, livres de seus “fantasmas”, sendo senhores absolutos das decisões tomadas? Por outro lado, o que podemos aprender com a noção de imortalidade dos gregos? Como nos diz Benjamin: *“Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?”*(BENJAMIN, 1994:223) Por fim, os que estão vivos não seriam justamente aqueles que mantêm uma relação com seus mortos, que possuem um passado e, portanto, futuro?

Para compreendermos tais indagações, faz-se necessário ressaltar que o grande problema da modernidade é que as pessoas não estão mais interessadas em reproduzir a vida na imaginação, ou seja, a busca de sentido não faz mais sentido, o *“parar-e-pensar”* (ARENDT, 1999a:91) é cada vez mais visto como perda de tempo, nas palavras de Arendt, o problema *“é que, ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre passado e futuro”* (ARENDT, 2001:40).

Vivemos imersos numa imediaticidade incomensurável, num eterno e vazio presente, não temos memória nem mais elaboramos planos para o

amanhã, nos termos de Benjamin, cujos ecos ressoam na obra de Arendt: *“Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’* (BENJAMIN, 1994:119).

A própria vivência do tempo traz hoje consigo uma feição patológica, trata-se de não perder qualquer parcela de um tempo progressivo, acelerado e contraído, um tempo calculável e retilíneo, um tempo cronológico cujo preenchimento não se faz por qualquer experiência digna de ser narrada. Ao final do dia, temos a sensação de que o tempo é insuficiente e de que nada do que fizemos deu sentido à nossa existência. Tornamo-nos incapazes de criar valores, de distinguir o bem e o mal, não encontramos qualquer exemplaridade nesse tempo vazio e monótono cujo único “valor” que resta é o valor de troca.

Citando Arendt, podemos lembrar o empobrecimento da cultura na sociedade de massas, a perda do gosto na medida em que se prescinde de uma *“alegria desinteressada”* (ARENDR, 2001:263) em nome do utilitarismo, o que ocasiona uma **funcionalização** do belo, haja vista que as obras de arte deixam de possuir um fim em si mesmo, *“o fim único do aparecimento”* (ARENDR, 2001:263), para atender à necessidade de diversão integrante do metabolismo da vida. Dessa forma, as obras de arte perdem a durabilidade característica dos objetos fabricados ao se transformarem em bens de consumo, os quais são devorados para suprir necessidades do processo vital biológico.

“Panis et circensis realmente pertencem a uma mesma categoria; ambos são necessários à vida, para sua preservação e recuperação, e ambos desaparecem no decurso do processo vital – isto é, ambos devem ser constantemente produzidos e proporcionados, para que esse processo não cesse de todo. Os padrões por que ambos devem ser julgados são a novidade e o ineditismo, e o extenso uso que damos a tais padrões hoje em dia para julgar tanto objetos culturais como artísticos, os quais se espera que permaneçam no mundo mesmo depois que nós o deixarmos, indica com clareza o grau com que a necessidade de entretenimento começou a ameaçar o mundo cultural”. (ARENDRT, 2001:258).

Como bem diz o texto acima, presenciamos, o que não se restringe ao âmbito cultural, uma produção ininterrupta de novidades fugazes, de *“uma atualidade que sempre nos escapa”* (GAGNEBIN, 2004: 48), não havendo mais uma linha tão clara de demarcação entre o moderno e o antigo, pois *“o moderno se transforma cada vez mais rapidamente em seu contrário”* (GAGNEBIN, 2004:48). Trata-se de uma produção de artefatos efêmeros que se tornam obsoletos da noite para o dia, que já nascem velhos, restando pouco espaço para algo que dure, que confira segurança e estabilidade à mundanidade.

A questão então é que, como previu Arendt, todas as esferas da ação humana estão sendo apropriadas pela lógica do mercado²¹, pelo *animal laborans*, advindo daí a perda não só de um mundo fabricado destinado a transcender a existência singular de cada homem, mas até mesmo não restando ação política memorável, feitos e palavras que possam ser eternizadas por uma narrativa salvadora, em outros termos, Arendt constata o

²¹ Apenas a título ilustrativo, indo ao encontro da análise arendtiana, podemos lembrar que *“Segundo Benjamin, esta compreensão da temporalidade é inseparável da produção capitalista, em particular do seccionamento do tempo no trabalho industrial e da transformação dos produtos da atividade humana em mercadorias, ‘novidades’ sempre prestes a se transformarem em sucata”* (GAGNEBIN, 2004:50).

“grave perigo de que em algum momento nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo” (ARENDR, 1958:133).

Nesse sentido, percebemos que Arendt chegou a realizar um diagnóstico da modernidade²², o que fica mais explícito em *A Condição Humana*, onde tal pensadora enfatizou a prevalência do *animal laborans*²³ na moderna sociedade de massa, uma sociedade em que a preocupação com a sobrevivência por meio da satisfação das necessidades, relegada na Antiguidade ao domínio privado, ao lar doméstico (*oikia*), adentrou o espaço público. Trata-se do “crescimento não natural do natural” (ARENDR, 1958:47), do que Arendt denomina de surgimento do espaço social, espaço este que ocasionou uma redefinição de limites das esferas pública e privada²⁴, além de ter contribuído para um nivelamento da sociedade, para que o conformismo substituísse o inesperado, enfim, para que o comportamento tomasse o lugar da ação.

²² Sobre a aproximação entre o diagnóstico da modernidade de Arendt com o realizado por Heidegger e Nietzsche, ver: (DUARTE, 2001).

²³ Resta lembrar que a ascensão do *animal laborans* constitui uma segunda inversão dentro da era moderna. Em seus primórdios, o que temos é não só o desaparecimento da contemplação, na medida em que não mais se aceitava a existência de uma verdade eterna e imutável que se revelava ao homem para além do discurso, da fala, mas também a subordinação do conhecimento à experimentação, do pensar à vida ativa, pois na medida em que passou a ser um criador de utensílios e instrumentos, como o telescópio, o homem passou a acreditar que só poderia compreender o que ele mesmo fabricasse. Em um primeiro momento, o que constatamos então é que a vida do espírito passa a ser inferior e condicionada à vida ativa, e, dentro desta, o que a princípio percebemos é uma prevalência da fabricação sobre o trabalho e a ação. É só no século XIX que o *animal laborans* ganha prioridade em relação ao *homo faber*, sendo que tal inflexão resultou da própria ênfase que a modernidade concedeu ao “como”, e não mais ao “o que” ou ao “por que” se produz. A relevância então conferida ao **processo** de produção, desconsiderando-se os fins, o resultado de sua atividade, fez com que o *homo faber* perdesse os padrões e medidas pelos quais se guiava e gradualmente cedesse lugar ao trabalho, integrando assim a produção dos objetos no metabolismo da vida.

²⁴ A descoberta moderna da intimidade é tida por Arendt como correlata e oposta ao surgimento da esfera social; trata-se de uma revolta, tão bem instigada por Rousseau, à dimensão conformadora da sociedade. Senão vejamos: “*The first articulate explorer and to an extent even theorist of intimacy was Jean-Jacques Rousseau who, characteristically enough, is the only great author still frequently cited by his first name alone. He arrived at his discovery through a rebellion not against the oppression of the state but against society’s unheardable perversion of the human heart, its intrusion upon an innermost region in man which until then had needed no special protection*” (ARENDR, 1958:39).

Assim, o que vemos diante de nós é o “último homem” de Nietzsche, o qual assume uma postura reativa diante da vida, configurando-se um aglomerado de indivíduos uniformes, passivos e indiferentes, nas palavras do mesmo pensador, o que temos é: *“Nenhum pastor e um rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é o mesmo, e quem sente diferente vai por sua própria vontade para o asilo de loucos”* (NIETZSCHE *apud* DUARTE, 2001:261). Dessa forma, podemos dizer que a mesma igualdade homogeneizadora que se exigia dos integrantes da família, integrantes estes submissos ao poder despótico de seu respectivo chefe, passou a ser vista como ideal de uma sociedade que assumiu o papel de mera administradora dos assuntos privados²⁵.

O que Arendt nos mostrou, então, é que a glorificação do trabalho na modernidade foi realizada em detrimento das outras dimensões da vida ativa, ou seja, o trabalho que é responsável pela satisfação das necessidades, pela manutenção biológica da vida, estando assim inserido no *“eterno ciclo de esgotamento e regeneração”* (CORREIA, 2006a:335), suplantou e abafou as atividades que transcendem a condição natural do homem, quais sejam, a fabricação, destinada a criar um mundo que sobreviverá à nossa estadia na Terra, e a ação, a qual se dá diretamente entre homens, sem a mediação de qualquer objeto natural ou artefato de uso, equivalendo assim à condição

²⁵ Nesse sentido, esclarecedora é a seguinte afirmação de Arendt: *“Whether a nation consists of equals or non-equals is of no great importance in this respect, for society always demands that its members act as though they were members of one enormous family which has only one opinion and one interest”*(ARENDDT, 1958:39).

humana da pluralidade, isto é, à nossa condição de seres iguais e singulares ao mesmo tempo²⁶.

A questão é que o princípio da abundância que rege a atividade do trabalho está fazendo com que, até mesmo os bens de uso, fabricados para possuírem certa durabilidade, estão se transformando em bens de consumo, parece que nossos desejos estão se transmutando em falsas necessidades, o que explica a exacerbada produção de carros, telefones celulares e outros bens similares e dos mais variados tipos e especificidades que são devorados cotidianamente.

Como bem previu Arendt, diante da criação de novos instrumentos e da técnica sofisticada que presenciamos, mesmo que o ideal de uma sociedade sem trabalho almejada por Marx não se configure mais como uma utopia, não podemos afirmar que tal libertação do penas e fadigas do trabalho por fim à alienação, haja vista que quanto mais tempo livre se possui, mais se adentra o domínio da necessidade, pois *“as horas livres do animal laborans jamais são gastas em outra coisa senão em consumir, e, quanto maior é o tempo disponível, mais ávidos e vorazes são os seus desejos”* (ARENDDT, 1958:133).

Além disso, podemos dizer que essa submissão a-crítica ao consumo, e a concomitante desvalorização das *“atividades superiores”*, explicaria até mesmo a já difusa consciência da existência de um déficit entre o avanço

²⁶ Sobre a distinção entre as atividades da *vita activa*, ver a excelente tradução de Adriano Correia ao texto “Labor, work, action” (ARENDDT, 2006b), o qual foi fruto de uma conferência pronunciada em 1964, na Divinity School of the University of Chicago, onde Arendt resumiu as principais teses de sua obra *The Human Condition*.

tecnológico-científico e o desenvolvimento humanístico das sociedades atuais²⁷.

Nessa linha, desenvolvendo ainda o contexto em que vivemos, do qual não podemos nos esquecer ao realizar qualquer experiência de pensamento, cabe enfatizar que o *animal laborans* não substituiu só o *homo faber*, como vimos acima, mas também o *zoon politicon* foi relegado ao esquecimento na modernidade, passando a política por um processo de naturalização, na medida em que a mesma também está com suas energias voltadas para a mera continuidade do ciclo natural da vida, o que leva a uma **instrumentalização** da ação política, ou seja, ela deixa de ser sinônimo de liberdade²⁸.

O que presenciamos, pois, é a transformação da política em *biopolítica*. Ressalte-se, todavia, que tal termo não foi utilizado por Arendt, mas sim por pensadores contemporâneos como Foucault ou Giorgio Agamben, o que não significa que tais pensadores possuam uma idêntica compreensão sobre biopolítica. Para o primeiro, o que ocorre é uma alteração histórica da natureza do poder soberano na medida em que este, ao invés de “causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1979:128), o que acontecia quando o direito sobre a vida era exercido através da exigência de sacrifício da mesma, passa a “causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 1979:130), ou seja, a morte, a partir dessa inflexão do poder soberano, escapa ao poder, o que explica sua

²⁷ Foi com Arendt que percebemos tão nitidamente esse déficit e sua dimensão já publicizada, sendo que tal pensadora acrescenta que a defasagem também se apresenta “*between the physical sciences, which change and control nature, and the social sciences, which do not yet know how to change and control society*” (ARENDR, 1958:49).

²⁸ “*Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los*” (ARENDR, 2001:198).

desqualificação, sua restrição ao âmbito privado, pois o poder agora está voltado para a sustentação, reforço e multiplicação da vida.

O fato da decisão suprema estar então direcionada para a otimização da vida coaduna-se com a adoção de políticas específicas para o controle da natalidade, das epidemias, da mortalidade, entre outras medidas de gestão planejada da vida, bem como explica a importância da estatística e o surgimento da economia política como ciência. Percebemos assim, na segunda metade do século XVIII, que o poder sobre a vida que já tinha se iniciado no século XVII com o adestramento dos corpos através de técnicas disciplinares que buscavam sujeitar o corpo-máquina por meio da administração dos mesmos em instituições como escolas e prisões, passa a incidir sobre o corpo-espécie, configurando-se um controle e regulação da própria população²⁹.

Podemos dizer que até mesmo na filosofia política do século XVIII é possível constatar essa guinada na concepção do poder soberano, basta pensarmos em Hobbes, pois não é justamente a preservação da vida que justifica o Leviatã? *“Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato?”* (FOUCAULT, 2002:288). Nesse sentido, percebemos que quando o poder soberano tem como fundamento a vida do súdito, a obediência incondicional deixa de existir, haja vista que se configuraria como um contra-senso a exigência de que o súdito morra para preservar a própria vida.

²⁹ Vejamos a definição de biopoder de Foucault: *“(…) le bio-pouvoir, c’est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante, à savoir l’ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l’espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l’intérieur d’une politique, d’une stratégie politique, d’une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIIIe siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l’être humain constitue une espèce humaine”* (FOUCAULT, 2004:3).

Giorgio Agamben, pensador que teve o mérito de tentar aproximar o diagnóstico de Arendt e Foucault sobre a modernidade, diz ser a biopolítica a entrada da *zoe* na polis, a politização da vida nua, da vida matável e insacrificável do *homo sacer*. Nessa linha, todos os fenômenos de nosso século, dos mais excepcionais, como o nazismo, aos mais corriqueiros, como as exclusões nas periferias das cidades e nas denominadas *zonas d'attente* dos aeroportos, podem ser pensados a partir de tal configuração da política, por isso Agamben considera o campo de concentração como o paradigma biopolítico da modernidade, como “o *nómos do espaço político em que ainda vivemos*” (AGAMBEN, 2004:173).

Ressalte-se, todavia, que as análises de Agamben revelam-nos os campos de concentração como a radicalização da estrutura originária da soberania, haja vista que para tal pensador a inclusão da vida na política, ao contrário do que entende Foucault, não é um fenômeno exclusivo da época moderna³⁰. Outro aspecto da biopolítica moderna, tal como a compreende Agamben, que não está presente em Foucault, é a transformação da exceção em regra, como se não mais existisse uma separação entre fatos e normas³¹.

Ocorre que Foucault, ao enfatizar a biopolítica em detrimento da abordagem jurídico-institucional, não nos oferece uma imagem da política na modernidade como um vazio de direito. Antes pelo contrário, invocando a noção de resistência, Foucault mostra-nos que a vida é capaz de rebelar-se contra o sistema que pretende controlá-la, gerando novas demandas de

³⁰ Nesse sentido, conferir: (PAREDES: *s.d.*).

³¹ “Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se regra” (AGAMBEN, 2004:27).

direitos, como, por exemplo, o “*direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades*”, apresentando-se esses direitos como “*réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania*” (FOUCAULT, 1979:136).

Não obstante as distinções conceituais, a questão da biopolítica é aqui resgatada porque a consideração do homem em termos biológicos produz uma situação de indistinção, de amálgama entre o homem e o animal que conduz à idéia de que os homens são supérfluos, mais um espécime “dispensável” dentro do processo natural da vida³².

Arendt, referindo-se aos campos de concentração, ressaltou que os mesmos se estabeleceram como laboratórios que tinham como meta a transformação da própria natureza humana³³, na medida em que tentaram aniquilar a individualidade, a singularidade do homem. Acreditava-se assim que a equalização de todos através da destruição de sua personalidade, não só jurídica e moral, mas também individual, reduzindo-os a simples exemplares de uma espécie animal aos quais restam somente reações mais elementares como as do cão de Pavlov, é requisito para o sucesso de um domínio pleno do homem, de um domínio que elimina qualquer espaço de oposição, de resistência, nas palavras de Arendt, o “*poder total só pode ser conseguido e*

³² A título exemplificativo, podemos citar Arendt: “*No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito*” (ARENDR, 1990:493).

³³ Podemos encontrar a temática da biopolítica em *Origens do Totalitarismo* não só quando Arendt fala dessa tentativa de reduzir a espécie humana a uma simples espécie animal, mas também quando a pensadora trabalha a questão do anti-semitismo e do imperialismo. Com relação ao imperialismo, cabe dizer que para “*o colonizador europeu, os africanos eram simplesmente vida nua, ‘seres humanos naturais’, sem especificidades ou características reconhecíveis como humanas, parte da natureza hostil que deviam enfrentar*” (ORTEGA, 2001:80). Sobre a relação entre biopolítica e anti-semitismo, remetemos o leitor à pág. 82-93; sobre biopolítica e direito humanos, ao Capítulo III.

conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade” (ARENDR, 1990:508).

Para ilustrarmos como esse amálgama aconteceu nos campos de concentração, basta transcrevermos um trecho do depoimento de um, no jargão do campo, “muçulmano”, isto é, um “morto-vivo”, um “cadáver ambulante”, sendo ele nada mais do que a “*testemunha integral*”(LEVI *apud* AGAMBEN, 2008:42) do ambiente concentracionário.

*“Vivi em meu próprio corpo a forma de vida mais atroz do Lager, o horror da condição muçulmana. Fui um dos primeiros muçulmanos; vagava pelo campo como **cão vagabundo**; tudo me era indiferente, contanto que pudesse **viver mais um dia**. (...)O muçulmano não tinha um objetivo, fazia seu trabalho sem pensar; movia-se sem pensar, sonhava apenas em ter na fila um lugar em que pudesse receber **mais sopa e mais densa**.” Bronislaw Goscinski (AGAMBEN, 2008:166/167) (Grifos nossos)³⁴*

Temos assim o relato de uma testemunha que é, a princípio, intestemunhável, não só pela improbabilidade de sua sobrevivência, de seu retorno do mundo dos submersos, mas também porque se trata de uma testemunha da incapacidade de testemunhar, de alguém que fala sobre a mudez que ele mesmo esteve submetido quando chegou ao fundo do poço por não ter conseguido se adaptar ao campo, por não ter conseguido “*ajeitar as coisas*” (LEVI, 1988:90), tendo sido então *afogado* em uma condição de não-homem.

³⁴ Essa condição de não-homem faz-nos, entretanto, questionar a nossa própria humanidade, o que explica a vergonha típica dos sobreviventes, a angústia, o mal-estar dos que puderam suportar o que não deveriam ou poderiam. Nesse sentido, Agamben afirma: “*Essa é precisamente a aporia ética específica de Auschwitz: é o lugar onde não é decente continuar sendo decente, onde os que ainda acreditam que conservam dignidade e respeito de si sentem vergonha dos que de imediato a haviam perdido*” (AGAMBEN, 2008:67).

De fato, essa animalização biopolítica do homem, a invasão da vida na esfera do político não só significa uma tentativa de que o homem perca sua especificidade, qual seja, uma possível transcendência da natureza, o segundo nascimento de que nos fala Arendt, como também revela uma desconsideração do humano, o tratamento do indivíduo como um objeto descartável tal como os bens de consumo destinados à destruição imediata.

Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, já havia percebido que a superfluidade do homem em uma sociedade de massas é um solo fértil para o surgimento do sistema totalitário, haja vista que o isolamento, que por si só não é negativo, pois está presente não somente no indivíduo **enquanto** pensa, mas também no *homo faber*, naquele que produz coisas relativamente duráveis e para isso tende a deixar **transitoriamente** o mundo da política, torna-se insuportável quando se transforma em solidão.

Tal solidão ocorre quando o estar desacompanhado significa a ausência de companhia até de si mesmo, ausência do dois-em-um socrático, pois o indivíduo solitário não é só impotente por ter sido isolado da esfera política, como ocorre nas tiranias, ele vivencia uma experiência desesperadora por não possuir contato social algum, não se sentindo assim pertencente ao mundo, haja vista não ter mais nem mesmo sua identidade confirmada por seus iguais³⁵.

De fato, Arendt ressalta que enquanto as ditaduras se contentam em aniquilar o espaço público, em gerar um indivíduo isolado em termos políticos,

³⁵ “Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os ‘integra’ novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equivocados, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa impermutável” (ARENDR, 1990: 529).

o sistema totalitário adentra a esfera privada, buscando produzir além da impotência típica do isolamento, de um solapamento da capacidade de agir, a destruição de todas as capacidades humanas.

Nesse sentido, o grande problema constatado por Arendt quando de sua análise do sistema totalitário, o que já delimita, de certa forma, o objeto que a pensadora trabalhará posteriormente em *A Condição Humana*, é que as sociedades contemporâneas reduziram todas as atividades humanas ao trabalho, o que tem levado à mencionada transformação do isolamento em solidão³⁶. Em outros termos, diríamos que a já citada *ascensão não natural do natural* pretende aniquilar não só a capacidade humana de agir, mas também de inventar, de produzir um mundo em comum, de pensar.

Isso faz com que a efemeridade e superfluidade do que se produz para consumo, para o atendimento das necessidades biológicas da espécie humana passe a reger todas as relações, desde a política, onde tudo se transforma num cálculo utilitário de meios e fins, de custos e benefícios, não obstante os fins importarem menos do que o próprio processo ininterrupto de produção/consumo³⁷, até as relações particulares onde o relacionamento interpessoal restringe-se a uma questão de necessidades e interesses, vigorando também na “*penumbra da privacidade*” (CORREIA, 2003:240) os mesmos ideais de abundância e “descartabilidade”.

³⁶ “*Cette conjonction desesperante de l’isolement, destructeur des capacités politiques et du déracinement, destructeur des capacités relationnelles, se produit dans un monde où les valeurs majeures sont dictées par le travail et toutes les activités humaines ont été transformées en travail*” (CAROUX, 1980:81).

³⁷ “*É na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para os seus fins, para a vital satisfação de necessidades, que a instrumentalidade da fabricação se lança sobre todas as coisas*” (CORREIA, 2003:235).

Quanto ao pensar, como bem ressalta Arendt, a única capacidade do espírito humano que existe na solidão absoluta é o raciocínio lógico, as verdades irrefutáveis, como o axioma de que dois e dois são quatro, apoiadas em premissas tidas como evidentes por si mesmas, por isso a lógica ideológica serviu muito bem ao sistema totalitário, haja vista que para *“a limitada mobilização das pessoas, que nem ele pode dispensar, o governante totalitário conta com a compulsão que nos impele para frente; essa compulsão interna é a tirania da lógica, contra a qual nada se pode erguer senão a grande capacidade humana de começar algo novo”* (ARENDR, 1990:525).

Ressalte-se, todavia, que não obstante concordarmos com Agamben no que se refere ao diagnóstico da sociedade contemporânea, de que a introdução da vida na política pode conduzir ao extermínio das massas supérfluas e sem raízes, na verdade, como acabamos de ver, a própria Arendt nos advertiu sobre tal perigo³⁸, faz-se necessário afirmar que não acreditamos que a exceção tenha se tornado a regra, de que vivamos em uma situação de indistinção entre fatos e normas, pois, como desenvolveremos ao longo da tese, ainda acreditamos em uma dimensão normativa, nas exigências de igualdade e liberdade que foram escancaradas na modernidade, mas que são correlatas à própria condição humana.

Reconhecer uma dada configuração da sociedade não significa justificá-la, nem mesmo entendê-la como uma necessidade, como a única alternativa possível, até mesmo porque sabemos, com Arendt, que a capacidade de

³⁸ *“Os nazistas e bolchevistas podem estar certos de que as suas fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência”* (ARENDR, 1990:511) (Grifos nossos).

começar algo novo é ineliminável, trata-se de uma habilidade que pode ser ofuscada e obstaculizada por situações adversas, como o sistema totalitário, mas jamais aniquilada.

De toda forma, se nos dispusemos a pensar a política e o direito no contexto em que vivemos, não podemos nos esquecer das questões antes levantadas, as quais podem ser resumidas nas seguintes e elucidativas palavras de André Duarte:

“De qualquer forma, a violência biopolítica subjacente ao fenômeno totalitário e às modernas democracias de massa é o legado mais trágico das concepções naturalizantes do político, as quais se constituem sempre às expensas do artificialismo político igualitário, sem o qual nenhuma vida humana pode ser dignificada e protegida, pois sabemos que tal proteção jamais coube ao mercado de trocas” (DUARTE, 2004:50)³⁹.

Cabe lembrar ainda que esse império das necessidades, que presenciamos hodiernamente, também nos levou ao recalque da morte, como já indicamos sucintamente ao enfocarmos a mudança na concepção do poder soberano realizada pela biopolítica. A questão a ser então enfatizada é que não foi somente nos campos que os rituais de passagem para *um outro mundo* perderam sentido⁴⁰.

Ousamos então dizer que paralelamente à mencionada perda da transmissibilidade de experiências e à própria miséria destas, constatamos que

³⁹ Em sentido semelhante, podemos lembrar a seguinte frase profética de Arendt: *“O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários”* (ARENDR, 1990:510).

⁴⁰ *“A primeira mutação sofrida pelos que foram exterminados já na chegada aos campos de concentração diz respeito ao fato de que a mecanização da morte pelos executores fez com que todos os rituais fossem abolidos de uma só vez. ‘Assim desapareceram em um instante, por traição, nossas mulheres, nossos parentes nossas crianças’, diz Levi. ‘Quase ninguém teve tempo de lhes dizer adeus’. A morte não é privada apenas dos rituais que a acompanharam ao longo dos séculos. Ela é negada ao tempo presente. Os que vão simplesmente desaparecem dos olhos dos que até então os acompanharam”* (BIGNOTTO, 2008:99).

há uma tendência na sociedade atual a naturalizar e banalizar a própria morte, isso porque as pessoas tendem a não mais se angustiar com sua finitude e transitoriedade, quando muito buscam alternativas para prolongar sua estadia na Terra, o que explica a preocupação excessiva com o corpo nas sociedades contemporâneas, todas as inovadoras técnicas de rejuvenescimento e as pesquisas para uma futura criação artificial de órgãos, ou até mesmo, como nos diz Arendt, *“o desejo de escapar da condição humana que talvez esteja presente na esperança de estender a vida do homem além do limite dos cem anos”* (ARENDDT, 1958:2).

Mas que vida é essa que se quer prolongar? Se ao final de nossa existência nada resta a dizer aos que nos sucederão, se não encontramos nesse limiar sequer ouvidos atentos ao que tenhamos aprendido e desejamos legar, qual o sentido de nossas dores, dos sofrimentos pelos quais passamos em nosso percurso na Terra? Nossa existência teria sentido se dela retirássemos a palavra e a memória? Cabe lembrar que, segundo Arendt, o homem que deixou de trabalhar pode viver muito bem, mas um homem sem fala e ação morreu para o mundo, haja vista que sua vida *“deixa de ser uma vida humana na medida em que não é mais vivida entre homens”* (ARENDDT, 1958:176).

Como veremos no próximo ponto do presente Capítulo, se a secularização da modernidade trouxe consigo a universalização da dúvida e o conseqüente abalo de nossas “certezas” imemoriais, o que ocasionou a ruptura do fio da tradição, isso não significa que não mais existam motivos para recordarmos experiências individuais e coletivas. Dessa forma, perguntamo-

nos se ainda há algum parâmetro para nos guiarmos, se há alguma saída ou se nossas mentes estão de fato condenadas a vagar nas trevas, como disse Tocqueville⁴¹? Se a história não é mais *magistra vitae*⁴², de que servem as experiências vividas por aqueles que nasceram antes de nós? Nas palavras de Benjamin: “*Que foi feito de tudo isso? (...)Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração?*” (BENJAMIN, 1994:114).

Ocorre que, como diagnosticamos anteriormente, se algumas esferas da ação humana estão sendo relegadas ao esquecimento em prol do *animal laborans*, se o consumo sem limites e o tempo acelerado não está mais deixando espaço para o pensar e o agir, se vivemos presos no “agora”, incapazes de termos passado e futuro, de termos memória e elaborarmos projetos para o que está por vir, se não há mais histórias transmitidas de “*geração em geração*”, como podemos compreender a fundação de um corpo político/jurídico dentro desse contexto? Devemos algo aos nossos antepassados, aos nossos **pais fundadores** ou o governo pertence unicamente aos **vivos**, como o queria Paine e Jefferson no contexto da revolução norte-americana? Por outro lado, estamos de fato vivos? Os *pais*

⁴¹ Tocqueville assim se pronunciou: “*Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas*” (ARENDDT, 2001:32).

⁴² *Historia Magistra Vitae* é uma expressão cunhada por Cícero, tendo este se baseado na noção helênica de um passado exemplar, na idéia de que podemos aprender com a história, nas palavras de Koselleck, “*la Historie sería una especie de receptáculo de múltiples experiencias ajenas de las que podemos apropiarnos estudiándolas; o, por decirlo como un antiguo, la Historie nos libera de repetir las consecuencias del pasado en vez de incurrir actualmente en faltas anteriores. Así, la Historie hizo las veces de escuela durante cerca de dos milênios, para aprender sin perjuicio*”(KOSELLECK, 1993:42). O mesmo pensador percebe que na modernidade o *horizonte de expectativas* não mais se apóia nas *experiências cotidianas*, havendo um aumento progressivo do distanciamento entre futuro e passado, o que não nos permite mais definir a história como *magistra vitae*.

fundadores dos Estados Unidos da América não estiverem mais vivos em seu próprio tempo do que os zumbis, os *sonâmbulos* de hoje?

A nossa compreensão é de que quanto mais buscamos silenciar nossos mortos, mais eles se fazem presentes, mesmo que não o saibamos. Estarmos vivos implica então dialogarmos com nosso passado, nomear nossos demônios e encarar de frente nossos ancestrais, para que assim possamos dar continuidade ou resistir a eles, e não simplesmente acreditarmos ingenuamente que vivemos unicamente em nosso próprio tempo, que somos soberanos e senhores absolutos de nossas ações e omissões. A existência então de um diálogo entre gerações, entre passado e futuro, vivos e mortos, permite então superarmos o já citado paradoxo da democracia, isto é, a pretensão de criarmos vínculos para nossos descendentes e sermos, ao mesmo tempo, totalmente livres com relação a nossos antepassados.

Dessa forma, se acreditamos, como desenvolveremos posteriormente, que a fundação tem que se reinventar permanentemente, que só uma mudança constante é garantia de sua manutenção, que se trata de processo dinâmico, ininterrupto e árduo de aprendizagem que se desenrola no tempo, não podemos deixar de pensar nesse intercâmbio entre vivos e mortos, na existência de uma tensa e produtiva relação entre passado e futuro, continuidade e ruptura.

Em outras palavras, temos que assumir nossa condição de herdeiros, o que não significa estarmos presos ao que nos foi legado, mas sim buscar nos situar na fenda entre passado e futuro, para que assim possamos não reproduzir irrefletidamente o que nos antecede e nem mesmo ver o passado

como um peso do qual não conseguimos nos desvencilhar. Nessa linha, pensamos que uma maior compreensão da relação entre mortos e vivos, passado e futuro, tradições e inovações, pode nos levar a uma nova abordagem do Direito e de seu vínculo com a Política, o que nos possibilitará a não mais identificá-lo com os *mortos* em oposição ao governo dos *vivos*.

3 – Perda do passado ou da tradição?

O que significa o Deus morto de Nietzsche? Será que há algo ou alguém que permaneça em seu lugar, como talvez um sábio ancestral, uma tradição imemorial ou uma verdade atemporal, fontes de todas as nossas certezas mais imediatas? Como bem colocou Arendt, *“se há algo que esteja morto, só pode ser o pensamento tradicional de Deus”* (ARENDR, 1999a:20).

Em outros termos, se não conseguimos provar, como em vão tentou Descartes, que Deus existe, não somos também capazes de demonstrar cientificamente que ele deixou de existir, sendo sua “morte” nada mais do que o anúncio de uma perda de referências que assola a modernidade, uma “crise” que vem derrubar todas as convicções até então tidas como evidentes por si mesmas, como verdades eternas à espera da passiva e muda atividade contemplativa do homem.

Essa “crise” não se refere, portanto, à diminuição da fé ou ao abandono da busca da verdade⁴³, nem mesmo se esta existe ou não, se pode ou não ser alcançada, mas, sim, trata-se da possibilidade de problematizarmos tudo o que esteja à nossa volta, da possibilidade de colocarmos, como nos diz Husserl, o

⁴³ *“What was lost in the modern age, of course, was not the capacity for truth or reality or faith nor the concomitant inevitable acceptance of the testimony of the senses and of reason, but the certainty that formerly went with it”* (ARENDR, 1958:277).

“mundo entre parênteses”, ou seja, trata-se de uma ausência de certezas que nos devolve a nós mesmos, às nossas próprias escolhas e decisões⁴⁴, nas palavras de Arendt, nada melhor do que os “*raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa*” (ARENDDT, 2004:257).

Nesse sentido, a “morte de Deus” está vinculada a outras supostas “mortes”, haja vista que, concomitantemente com a problematização da verdade revelada, o que surge é a afirmação de que a metafísica e até mesmo a filosofia, com sua distinção entre o sensível e o supra-sensível e a convicção de que existiriam verdades eternas mais verdadeiras do que as advindas da percepção sensível, do reino das aparências, chegaram ao fim. Entretanto, o que percebemos, em seu livro *A vida do espírito*, é que Arendt, não obstante ressaltar que não se trata mais de uma demanda de verdade, mas de sentido, já que a questão da verdade restringe-se ao campo cognitivo, procura reabilitar o pensar⁴⁵, a nossa capacidade de nos movimentar no reino do invisível, do inefável, haja vista que, concordando com Nietzsche, acredita que com “o verdadeiro mundo abolimos também o mundo aparente” (NIETZSCHE apud ARENDT, 1999a:20)⁴⁶.

⁴⁴ Ressalte-se, todavia, que se a universalização da dúvida cartesiana levou-nos a colocar o “mundo entre parênteses”, abalando assim todas as nossas mais arraigadas certezas, ela também trouxe consigo o risco, tão evidente em Hegel, de transportar “*a totalidade do mundo para a consciência (consciousness) como se o mundo não fosse essencialmente mais do que um fenômeno espiritual*” (ARENDDT, 1999a:175). Atentos a tal advertência, entendemos que a volta a nós mesmos implica a nossa inserção no mundo, já que não há liberdade sem responsabilização.

⁴⁵ É importante dizer que Arendt vai além de Kant, pois entendia que o pensar não se restringia às questões incognoscíveis como Deus, Liberdade e Imortalidade da Alma, para tal pensadora, Kant “*continuava a ignorar o facto que a necessidade que o homem tem de reflectir abarca quase tudo o que lhe acontece, as coisas que conhece bem como as que nunca pode conhecer*” (ARENDDT, 1999a:24).

⁴⁶ Nessa linha, Arendt afirma: “*É mais do que provável que os homens, se alguma vez devessem perder o apetite de sentido a que chamamos pensar e cessassem de pôr questões irrespondíveis, perderiam não só a capacidade de produzir essas coisas-do-pensamento a que chamamos obras de arte mas também a capacidade de pôr todas as questões respondíveis sobre as quais são fundadas todas as civilizações*” (ARENDDT, 1999a:72).

Nessa linha, ousamos problematizar o aspecto negativo que a palavra “crise” traz consigo, pois ao invés de ser o seu último estertor, o momento de tormento pelo qual passou e ainda passa a filosofia e a metafísica é justamente seu desabrochar, já que nada é mais propício ao vento do pensamento do que a ausência de parâmetros últimos a lhe guiar, sendo a vertigem, o abismo⁴⁷ que caímos ao pensar o que nos permite uma busca infinita por transitórios e fugidios sentidos. Dessa forma, podemos dizer que é a percepção do caráter falacioso das verdades eternas e imutáveis que nos leva a um *pensar sem amparos*, sem *muletas* ou *arrimos* (ARENDT, 1987:19), a uma inserção no nenhures do tempo sem qualquer preceito a nos limitar, o que nos possibilita *“olhar para o passado com novos olhos, não carregados com e não guiados por nenhuma tradição”* (ARENDT, 1999a:22).

O problema é que, como bem previu Arendt, com o *“descrédito em que caiu tudo o que não é visível, tangível, palpável”* (ARENDT, 1999a:22), e, como de fato vimos anteriormente, os homens modernos não encontram “tempo” para transcender sua condição natural, preocupando-se primordialmente com a mera manutenção do ciclo biológico da espécie, o que faz não só com que a ação e a fabricação sejam descaracterizadas, mas também que a vida do espírito seja relegada ao esquecimento, em suma, com a prisão do indivíduo na imediaticidade do presente, *“estamos em risco de perder o próprio passado juntamente com as nossas tradições”* (ARENDT, 1999a:22).

⁴⁷ Em sentido semelhante, o que talvez revele uma aproximação entre o pensamento de Arendt e Nietzsche, temos: *“A sonda nietzschiana desceu a estes abismos e demorou-se na visão do caos primordial, tomando o caminho da vertigem como a única via que permite pensar o pensamento como o desdobramento dos ardis da sobrevivência daqueles que desejariam esquecer que a montanha em que habitam oculta o vulcão”* (LEOPOLDO E SILVA, 1998:27-28).

Entretanto, é somente quando percebemos essa distinção entre passado e tradição que podemos entender como não paradoxal a exaltação da ruptura e perda das grandes narrativas na modernidade e a simultânea importância que vários pensadores contemporâneos, como Arendt e Walter Benjamin, atribuem ao resgate do passado. Se o esfacelamento da tradição é potencialmente emancipador, já que não estamos mais necessariamente e irreflexivamente vinculados a qualquer assertiva das gerações anteriores, por que voltar nossos olhos ao passado? Trata-se de uma “*nostalgia de certezas desaparecidas*” (GAGNEBIN, 2004:38)⁴⁸? Por que Arendt recorre aos gregos e romanos? Seriam indícios de uma feição tradicionalista de seu pensamento, como o defende, por exemplo, Ferry (FERRY *apud* DUARTE, 2003a:65-66)? O que podemos aprender com a narração arendtiana das Revoluções? Se Arendt é uma pensadora da natalidade⁴⁹, da inovação, como explicar o recolhimento e restauração do passado em sua obra? E ainda, será possível um acesso imediato ao passado, o retorno do mesmo em sua identidade e completude, tal como ingenuamente acredita *Funes, o memorioso*? Será que esse personagem

⁴⁸ “The standard view maintains that Arendt is a political philosopher of nostalgia, an anti-modernist for whom the Greek ‘polis’ remained the quintessential political experience. It is easy then to conclude not only that Arendt’s thought is irrelevant to contemporary concerns but that she is an elitist reactionary when it comes to assessing the prospects of liberal democracies” (BENHABIB, 2003:X). Sheyla Benhabib entende não ser correta essa interpretação da obra arendtiana, chegando a afirmar que “at the very beginnings of Arendt’s career as a thinker we see her presenting an alternative genealogy of modernity and a public sphere radically different from the inegalitarian, exclusive, male, and hierarchical spaces of the Greek polis. Arendt, I claim, never lost sight of this alternative account of modernity, but neither did she fully accept it” (BENHABIB, 2003:XII). Apenas a título ilustrativo, como autor que entende ser Arendt uma pensadora nostálgica e até mesmo romântica, podemos citar Noel O’Sullivan, entendendo o mesmo, entretanto, que se a exaltação da virtude em Arendt lembra-nos o super-homem de Nietzsche, “a vontade criativa que admira não é idêntica à vontade de poder” (O’SULLIVAN, 1979:274).

⁴⁹ Ao contrário de Heidegger, para quem o ser é marcado pela morte, para Arendt o homem “are not born in order to die but in order to begin” (ARENDR, 1958:246). Nesse sentido, são esclarecedoras as seguintes palavras: “Whereas for Heidegger the most authentic form of being is the being-unto-death of self, for Arendt, natality, that every child born is also potentially the initiator of freedom, of new and unprecedented deeds and words, is crucial” (BENHABIB, 2003:XIV).

de Jorge Luis Borges, com sua memória infalível, que capta todos os detalhes do cotidiano, é a representação perfeita e ideal de nós mesmos, enquanto seres constituídos na *“trama da palavra rememoradora e esquecediça”* (GAGNEBIN, 2004:4/5)?

A questão é que a tradição não existiu desde sempre, trata-se de uma invenção romana que apareceu quando os mesmos acolheram o pensamento grego, dotando-o de autoridade suficiente para que ela perdurasse inabalável até a era moderna. Em outros termos, podemos dizer que a civilização ocidental perdeu, ao ganhar uma tradição, a visada direta sobre as coisas, não tendo tido então mais acesso *“às coisas mesmas”*⁵⁰.

Não estamos defendendo que as coisas sejam algo em si e muito menos estamos questionando se podemos ou não ter conhecimento delas, o que falamos aqui é de uma realidade fenomênica aberta à avaliação, haja vista a não mais necessária e natural identificação do presente com o passado, isto é, a ausência de uma cadeia que aprisione *“cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado”* (ARENDDT, 2001:130).

⁵⁰ Essa expressão *“coisas mesmas”* foi utilizada por Heidegger, tendo Gadamer recorrido a seu pensamento na medida em que lhe atribuiu a visualização do sentido ontologicamente positivo do círculo hermenêutico, já que percebeu ser a linguagem o que nos abre ao mundo e a nós mesmos. No entanto, não obstante ser o horizonte de sentidos compartilhados o que nos permite compreender, toda interpretação tem como medida a *“coisa mesma”*, sendo necessária então uma problematização da tradição, dos hábitos imperceptíveis de pensar. *“Toda interpretação autêntica deve se precaver contra a arbitrariedade de idéias barrocas que afluam ao espírito, bem como contra as limitações provenientes de hábitos inconscientes de pensamento. É evidente que, para ser autêntico, o olhar da investigação deve dirigir-se à ‘coisa mesma’, de tal modo que ela seja apreendida, por assim dizer, ‘em pessoa’”* (GADAMER, 1998:60/61). Podemos também lembrar que uma visão direta das coisas, não mediada por uma tradição **autorizada**, é justamente o que distingue, segundo Leo Strauss, a filosofia política clássica da moderna: *“Classical political philosophy is non-traditional, because it belongs to the fertile moment when all political traditions were shaken, and there was not yet in existence a tradition of political philosophy. In all later epochs, the philosopher’s study of political things was mediated by a tradition of political philosophy which acted like a screen between the philosopher and political things, regardless of whether the individual philosopher cherished or rejected that tradition. From this it follows that the classical philosophers see the political things with a freshness and directness which have never been equaled”* (STRAUSS, 1988b:27).

Na verdade, o que temos na modernidade, tal como nos lembra Arendt, é a quebra da trindade romana, da união entre religião, autoridade e tradição, sendo que religião então significava *re-ligare*, isto é, “*ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade*” (ARENDR, 2001:163).

Podemos dizer que esse rompimento da trindade resultou de um processo histórico que começou com o Renascimento e com a Secularização, ocasionando a separação entre religião e política, tendo culminado com o abalo da própria base de legitimidade do corpo político/jurídico, pois não se poderia mais recorrer a qualquer fundamento, padrão ou medida transcendente para justificá-lo. Sabemos que autoridade e legitimidade não se confundem, entretanto, quando nem Deus nem a sabedoria dos ancestrais possuem mais autoridade suficiente para nos convencer a obedecer, somos obrigados a sempre buscar novas razões⁵¹ para legitimar o poder.

Foi Arendt quem nos mostrou como essa quebra da trindade romana levou também à perda da função política do inferno, haja vista que não é mais plausível assegurar a obediência das pessoas às leis politicamente estabelecidas por meio da crença religiosa, mais especificamente, do receio das punições em uma vida após a morte.

⁵¹ Carl Friedrich, indo contra toda uma tradição de oposição entre autoridade e razão, entre tradição e modernidade, afastando assim o pensamento dicotômico, de alternativas absolutas, lembra-nos que “*Raramente tem sido recordado que essa argumentação racional e essas conclusões científicas dependem da autoridade. Os revolucionários, por seu lado, também não compreenderam que sua pretensão ao assentimento e à obediência era uma pretensão altamente autoritária*” (FRIEDRICH, 1974:49). E ainda: “*aquele que obedece à autoridade só o faz pelo fato de aquele que lhe ordena que obedeça lhe parecer ter razões boas e suficientes para fazê-lo. A autoridade não é uma alternativa para a razão, mas baseia-se nela*”(FRIEDRICH, 1974:60). Para uma compreensão maior da questão da autoridade em Arendt, remetemos o leitor ao Capítulo IV.

Na verdade, como nos demonstrou Arendt, essa utilização política da figura do inferno foi concebida por Platão e apropriada pela Igreja, a qual teria transformado as histórias e mitos gregos antigos em certezas dogmáticas. Dessa forma, podemos dizer que foi Platão quem descobriu e demonstrou a utilidade das crenças populares em um futuro de recompensas e sanções como forma de controlar a maioria. Se nem sempre era possível persuadir o povo por meio do discurso, do logos, não tendo também grande parte das pessoas acesso privilegiado à verdade, como acontecia com os filósofos, restava controlá-los pela paixão, pelo medo.

Mas será que a ausência da crença no inferno condena-nos necessariamente ao relativismo? Como pergunta Dostoiévski: *“Mas então, que se tornará o homem, sem Deus, sem imortalidade? Tudo é permitido, por consequência, tudo é lícito?”* (DOSTOIÉVSKI *apud* FERREIRA, 2004:79). Se o medo pode ser útil para a constituição de uma comunidade política, será que ele é indispensável? Será que precisamos de fato de “nobres mentiras”, como nos fala Leo Strauss, ou a “saída” passa pela consciência da ausência de fundamento e de nossa responsabilidade na construção da comunidade político/jurídica?

Apenas a título ilustrativo, com relação ainda à questão da religião, resta lembrar que Arendt diz que tal como o esfacelamento da tradição não significa perda do passado, a problematização das crenças e instituições religiosas não conduz necessariamente à ausência de fé e de religiosidade, não obstante estas terem sido inegavelmente abaladas com a crise daquelas.

Dando prosseguimento, podemos então afirmar que foram romanos que conferiram autoridade a **uma** tradição, isto é, a uma leitura do passado e a legaram à posteridade como se fosse a única alternativa possível, esquecendo-se que o que existem são passados, no plural, ainda que fragmentados, já que há sempre a possibilidade de não só descobrirmos fatos e eventos recalcados, mas também de reavaliarmos e recriarmos, tendo em vista a não existência de uma plenitude de sentido, a nossa própria história, o que nos faz reconhecer o seu não-acabamento essencial. Desse modo, é partindo da distinção entre passado e tradição que Arendt percebeu que com a libertação dos grilhões da tradição poderia ocorrer que *“o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém ainda teve ouvidos para ouvir”* (ARENDR, 2001:130).

Portanto, é possível elaborarmos uma nova relação com o nosso passado, o que implica não mais considerá-lo, como acreditava Faulkner ao afirmar que *“o passado nunca está morto, ele nem sequer é passado”* (FAULKNER *apud* ARENDR, 2001:37), que se trata de um peso do qual não conseguimos nos desvencilhar.

Em sentido contrário, percebemos que pode haver uma recepção não tradicionalista da tradição, na medida em que se preserva o passado após a sua avaliação, ou seja, por meio de uma “ressignificação”. Isso se aproxima da noção hegeliana de *“supraassunção”* (HEGEL, 2008), da idéia da negação da negação, de um movimento dialético de retorno a si a partir do ser-Outro, o que significa dizer que o passado preservado é e não é mais o passado, um passado que permanece como diferente e igual a si mesmo.

Todavia, ao contrário do que acreditava Hegel, nem sempre esse movimento se configura como um desenvolvimento, conduzindo necessariamente ao progresso, em seus termos, ao “absoluto”. Como nos ensina Arendt, fazendo aqui uma crítica expressa a Hegel: *“Hoje nada parece mais discutível que a idéia de que o curso da história esteja, em si e por si mesmo, dirigido à crescente realização da liberdade”* (ARENDDT, 2002:88)

Entretanto, o fato é que entendemos que nem sempre o passado se apresenta como um obstáculo intransponível ao novo, na verdade, como desenvolvermos a seguir, o passado pode ser fonte das mais belas riquezas, pode apresentar-nos novos horizontes, haja vista que sua memória presenteia-nos com possibilidades infinitas para o amanhã, nas palavras de Michael Löwy, não obstante este seguir, com suas especificidades, mais o pensamento de Benjamin do que o de Arendt, poderíamos dizer que *“o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente”* (LÖWY, 2005:61).

Sendo assim, o passado não é um *“fardo com que o homem tem de arcar e de cujo peso morto os vivos podem ou mesmo devem se desfazer em sua marcha para o futuro”* (ARENDDT, 2001:37), ele é uma **força** por apresentar alternativas até então adormecidas, já que é pelo futuro, para visualizarmos a abertura deste, e não por nostalgia ou romantismo, que direcionamos nossa atenção ao passado.

Por outro lado, aprendemos com a literatura de testemunho não somente que o esquecer é correlato ao lembrar, já que toda reunião traz

consigo uma dispersão⁵², mas também que se desvencilhar de um passado que se quer olvidar só se torna uma possibilidade quando se *narra a dor*⁵³, não obstante sempre restar algo de fora, haja vista que *“a linguagem nunca será mais do que um reflexo, uma miragem do vivido”* (SOUKI, 2009:130). Sobre o tema, não podemos deixar de transcrever as belíssimas palavras de Isak Dinesen citadas por Arendt: *“Todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas”* (ARENDR, 2003:95).

Resta então pensarmos uma nova relação entre passado, presente e futuro, e isso é possível, resgatando aqui as idéias desenvolvidas por Benjamin, com o qual Arendt apresenta uma “afinidade eletiva”, quando visualizamos que o passado é constitutivamente inacabado, sempre passível de redescoberta e significação, que há outra temporalidade para além da historiografia oficial, que há tradições que foram ocultadas a espera de uma “redenção”⁵⁴.

⁵² A memória é sempre seleção do passado, existindo então uma perda inerente à recordação, por isso podemos dizer, com Tzvetan Todorov, que *“l’oublie ne s’oppose nullement à la mémoire, puisqu’il en est une partie integrante, indispensable”* (TODOROV, 1993:35).

⁵³ O esquecimento pode significar libertação, basta pensarmos nos traumas causados por violências, como os decorrentes da experiência dos campos de concentração ou mesmo de sistemas ditatoriais, como o ocorrido no Brasil na década de 60/70. O fato é que as vítimas precisam esquecer para continuar vivendo, mas um trauma, supostamente esquecido, isto é, recalçado, apresenta-se incessantemente pela repetição. É necessário então um esquecimento ativo, o qual ocorre após a recordação do evento traumático, o que pode explicar o fato de vários ex-internos de campos de concentração, como Primo Levi, Jean Améry ou Bruno Bettelheim, terem sentido a necessidade de escrever para se purgar da dor, não obstante isso não ter sido suficiente para evitar que eles próprios se retirassem voluntariamente da vida. Sobre o tema, ver: (SOUKI, 2009). No caso brasileiro, vítimas do período ditatorial ainda hoje lutam para que seus relatos adentrem o espaço público, defendendo assim a instalação das denominadas “Comissões de verdade”, tal como ocorreu na África do Sul, após o *apartheid*. Edson Luís de Almeida Teles é um dos defensores dessa memória ativa de nosso passado, tendo afirmado, em sua tese de doutorado, que: *“Anistias que surgiram de transições negociadas, marcadas pela ausência de apuração dos fatos históricos, têm falhado em apostar que o passar do tempo crie o esquecimento do trauma”* (TELES, 2007:16).

⁵⁴ Essa noção de “redenção” revela-nos a forte presença da tradição mística judaica no pensamento de Walter Benjamin, não sendo tal tradição explicitamente assumida por Arendt, por isso termos tais como, “Messias”, “redenção”, “salvação”, não são utilizados por tal pensadora. Benjamin, acompanhado então de G. Scholem e F. Rosenzweig, opõe-se *“ao modelo de pensamento comum à teodicéia cristã, ao Iluminismo e à filosofia da história hegeliana. Por meio do abandono do modelo teológico ocidental, passa-se de um tempo de necessidade para um tempo de possibilidades, um tempo aleatório aberto em*

Podemos então, com um “salto de tigre” (BENJAMIN, 1994:230), como um “exilado do espaço e do tempo oficiais” (MATOS, 2003:93), como “novos Josués” (BENJAMIN, 1994:230), exilados da linearidade do tempo homogêneo e vazio, na intensidade e brevidade do presente, de um “agora” que rompe com a continuidade da história, descobrir *tesouros perdidos* (ARENDRT, 1988:172), os quais são objeto de rememoração, de uma atividade narrativa que, ao invés de nos aprisionar no “não-mais”, numa lamentação sobre aquilo que não está mais em nosso poder, oferece-nos uma abertura incomensurável de possibilidades para o devir.

Sendo assim, a descoberta de semelhanças entre passado e presente⁵⁵ não só mostra como o futuro é necessariamente contingencial⁵⁶, como também prepara o caminho para outros julgamentos da história, para que os vencidos vençam os vencedores, para que os oprimidos e suas lágrimas sejam libertados, para que possamos “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994:225). Isso nos ensinou Arendt por meio da sabedoria de Catão, tendo este afirmado que “A causa vitoriosa agradava aos deuses, mas a perdida agrada a Catão” (ARENDRT, 1999a:239).

Ressalte-se que essa nova visão das dimensões temporais revela-nos também que as promessas de antanho podem ser novamente disseminadas, como “as sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas

todos os momentos à irrupção imprevisível do novo” (LÖWY, 2005:141). Sobre as diferenças entre Benjamin e Arendt, como a visão da história como um aglomerado de catástrofes ou de meras oportunidades perdidas, ver: (DUARTE, 2000:147/148).

⁵⁵ A descoberta de semelhanças entre passado e presente transforma a ambos: “transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre, que ainda pode se perder se não a descobrirmos, inscrita nas linhas do atual” (GAGNEBIN, 1994:16)

⁵⁶ Como nos diz Michael Löwy, “a abertura do passado e a do futuro estão estreitamente associadas” (LÖWY, 2005:158).

hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas” (BENJAMIN, 1994:204).

Devemos frisar, todavia, que esse retorno ao passado é sempre precário, sendo a perda simultânea à restauração, ao recolhimento, nas palavras de Shakespeare, diríamos que tudo o que recolhermos do passado sofre uma *“transformação marinha”* (SHAKESPEARE *apud* ARENDT, 2003:165), ou seja, *“o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo”* (GAGNEBIN, 2004:14). O que visualizamos aqui é o conceito de *origem*⁵⁷ de Walter Benjamin, sendo que tal pensador acredita que, ao contrário da gênese, onde se busca a explicação definitiva dos eventos, inserindo-os em um encadeamento lógico-causal, a origem remete-nos a uma temporalidade não cronológica na qual se realiza uma exploração descritiva do real, onde se resgatam fragmentos sem a pretensão de que eles sejam compreensíveis *“em si e para si”*⁵⁸. Nessa linha, podemos dizer que o pensar de Arendt também procede como

“um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à superfície, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado –

⁵⁷ Segundo Walter Benjamin: *“A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada a ver com a gênese. O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese. O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado”* (BENJAMIN, 1984:67-68) (Grifos nossos).

⁵⁸ Referimo-nos aqui à contraposição feita por Benjamin entre narração e informação, pois enquanto a primeira busca *“evitar explicações”* (BENJAMIN, 1994:203), a segunda *“aspira a uma verificação imediata. Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível ‘em si e para si’”* (BENJAMIN, 1994:2003). Também o romance se opõe à narrativa na medida em que pretende dar ao leitor um sentido para sua existência, por isso a necessidade de concluir a história. *“O romance coloca em cena um herói desorientado (“rathlos”), e toda a ação se constitui como uma busca, seu sucesso ou seu fracasso. O leitor do romance persegue o mesmo objetivo; busca assiduamente na leitura o que já não encontra na sociedade moderna: um sentido explícito e reconhecido”* (GAGNEBIN, 1994:14).

mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas” (ARENDT, 2003:176).

A mencionada exploração descritiva e não explicativa do real somente pode ser alcançada através da narrativa, já que esta nos permite uma amplitude interpretativa que se coaduna com a ausência de um sentido último na modernidade, com o fato da origem ser irremediavelmente perdida. O problema é que, como já vislumbramos anteriormente, *“a arte de narrar está em vias de extinção”* (BENJAMIN, 1994:197) e vem sendo substituída pela informação, pela abundância e excesso de notícias, as quais nos impõem uma leitura autorizada e acabada dos fatos. *“Cada manhã recebemos notícias de todo mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes”* (BENJAMIN, 1994:203).

Histórias surpreendentes são justamente aquelas narradas por Arendt em *Homens em Tempos Sombrios*, são as experiências dos “pais fundadores” no contexto da Revolução Americana relatadas em *On Revolution*, são os resistentes franceses da Segunda Guerra Mundial cuja ausência de testamento Arendt ousa suprir⁵⁹, são os cidadãos da Grécia Antiga e a existência *entre* eles de um espaço de fala e ação, a *polis*, a qual Arendt relembra na contramão de toda uma tradição de pensamento filosófico-político. *“Ela recriou as histórias, sem preocupar-se com a seqüência cronológica dos eventos, numa coleção de significativos objetos de reflexão e entendimento – uma colagem, um móbile”* (YOUNG-BRUEHL, 1977:184).

⁵⁹“Notre heritage n’est precede d’aucun testament – *“Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”*”(ARENDT, 2001:28). Temos aqui o famoso aforismo de René Char citado por Arendt quando de sua análise da quebra entre passado e futuro, sendo que tal frase demonstra a importância da memória por meio da narrativa, já que os próprios membros da resistência francesa perderam seu tesouro por não terem sido capazes de nomeá-lo, de identificá-lo com alguma tradição e legá-lo, assim, à posteridade.

Assim, ainda conforme Benjamin, Arendt adotou a postura de um colecionador, resgatando *tesouros do passado* e dentre estes até mesmo citações, “*o que Vico chamou de ‘ditos de ouro’*” (YOUNG-BRUEHL, 1977:183), os quais poderiam se presentificar em novos futuros, mesmo que haja nesse processo uma alteração do fragmento recolhido. Em suas próprias palavras, poderíamos dizer que a “*transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade*” (Arendt, 2003:166), e nada mais rico e promissor do que um pensar não sistemático que se constrói ininterruptamente como uma colcha de retalhos, como um mosaico sempre passível de rearranjos e apropriações.

Dessa forma, tal como Benjamin, Arendt se recusa a ver o mundo como um amontoado de lixo, de objetos descartáveis, um “*amontoado de coisas precocemente envelhecidas, destinadas a apagar de vez os sinais da sua existência*” (COUTO, 2006:275), ela prefere recolher e guardar coisas, lugares e pessoas, nas quais podemos encontrar nossos rastros e as marcas de nossa identidade, lutando assim contra a dimensão perniciosa do esquecimento⁶⁰.

⁶⁰ Como já ressaltamos anteriormente na nota 53, cabe lembrar que o esquecimento também pode ser libertador, apresentando-se como “*uma possibilidade de sossego ou uma porta que permite a entrada do novo*” (SOUKI, 2009:129), o que nos recorda o perdão em Arendt, pois este nos permite lidar com a irreversibilidade da ação, isto é, com fato de não podemos desfazer o que fizemos, sendo o perdão então o que nos possibilita não ficarmos eternamente presos às conseqüências de nossos atos, sendo assim o oposto da vingança, na medida em que esta é a reação natural e esperada de uma ofensa realizada. O perdão nos traz o novo, o extraordinário, ou seja, ele rompe a cadeia previsível e calculável que sem ele prosseguiria indefinidamente.

CAPÍTULO II:

Sobre a Condição Humana: possibilidades e limites

“Aos que vão nascer

De fato, vivo em tempos sombrios!

...Ah! nós,

Que queríamos preparar o terreno para um mundo amistoso,

Não pudemos ser amistosos.

Mas vocês, quando estiverem aqui,

Quando o homem for um amigo para o homem,

Pensem em nós

Com indulgência.”

Bertold Brecht

Se não somos capazes de *“pular sobre nossa própria sombra”* (ARENDR, 1958:10) para descobrir uma essência ou natureza sem as quais deixaríamos de ser humanos, ainda assim podemos, como nos diz Arendt, descobrir quais são os fatores que nos condicionam em nossa vida terrena. Nessa linha, mesmo que conseguíssemos emigrar para outro planeta, e que nele o trabalho, a fabricação e a ação não mais fizessem sentido, ainda assim seríamos seres *humanos* condicionados em nosso agir, mesmo que essas novas condições fossem criadas por nós mesmos.

Como nos diz Odílio Alves Aguiar, ao visualizar a dimensão não metafísico-substancial da condição humana em Arendt, podemos perceber que estamos aqui no campo das escolhas humanas, e não mais na vizinhança de coisas eternas e imutáveis, haja vista que a humanidade do homem *“se manifesta nas suas ações, palavras, pensamentos e obras. Os homens não são coisas que possam ser definidos de uma vez por todas”* (AGUIAR, 2006:82).

Desse modo, em *A Condição Humana*, Arendt trabalha com as possibilidades abertas e os limites impostos ao homem enquanto estrangeiro em um mundo que lhe precede e que continuará a existir após a sua morte, ou seja, em um mundo de condicionamentos que lhes são legados e que ele próprio irá reproduzir. A questão é que esse compartilhamento de um mundo comum leva Arendt a reconhecer que a liberdade, além de ser espontaneidade, o trazer ao mundo algo que não existia, é também diferente de soberania.

Nessa linha, Arendt atribui sentido político à “boa nova” do Evangelhos: *‘Nasceu uma criança entre nós’*” (ARENDR, 1958:247), fazendo do homem,

enquanto novo início, um iniciador. Por outro lado, é por meio de suas obras que podemos também apreender a dimensão política do “amor ao próximo”, bem como a responsabilidade que temos com relação ao próprio mundo.

Nesse sentido, podemos dizer que a sobrevivência do mundo é justamente uma das preocupações surgidas com a ascensão do *animal laborans*, da qual falamos anteriormente, haja vista que tudo está destinado ao perecimento e substituição nas modernas sociedades de consumo. Resta então explorarmos como podemos conferir alguma permanência à ação política, como podemos tornar imortais atividades tão fugazes como a ação e o discurso.

1 – A fuga do esquecimento

Foi para que os feitos e falas gloriosas não se perdessem com o passar do tempo que Heródoto, o “pai da história”, lançou-se no empreendimento narrativo. Se a natureza, o cosmos, era visto pelos gregos como imortal, somente as coisas que não existiam para sempre, isto é, aquelas produzidas pelo homem, apresentavam uma futilidade tal cuja amenização poderia se dar unicamente pela reminiscência.

O homem, enquanto ser biológico, enquanto membro de uma espécie que se mantém não obstante o desaparecimento individual e recorrente de cada um, fazia parte dessa natureza imortal. Entretanto, enquanto uma *bíos* que emerge da *zoé*, isto é, “com uma história de vida identificável do nascimento à morte” (ARENDDT, 2001:71), o homem deparava-se com sua mortalidade cujos reflexos eram sentidos em suas palavras e ações, as quais

eram tão fugazes quanto ele próprio, o que tornava necessário o recurso a Mnemósine, deusa da recordação, para se conferir alguma permanência ao que estava destinado a perecer.

Nessa linha, cabe esclarecer que, para Arendt, a ação e o discurso são as atividades mais fúteis que existem, até mais que os bens de consumo, já que estes, mesmo que por um curto espaço de tempo, chegam por si a fazer parte do mundo, já a fala e o discurso só se tornam realidade na presença de outros que possam ver, ouvir e lembrar, ou seja, a pluralidade humana é condição para que tais atividades possam adquirir mundanidade. Além disso, a ação e o discurso, tal como o pensamento, por não produzirem nada, por não deixarem qualquer rastro atrás de si, tendem a desaparecer em sua execução se não forem “coisificados”, transformados em algo de tangível, como um livro, uma pintura ou uma escultura, pela atividade da fabricação⁶¹.

Percebe-se, portanto, que os gregos, incluídos aqui não só Heródoto, mas também os poetas, como Homero, buscavam através da reificação, ou seja, da atividade do *homo faber*, adquirir imortalidade ao conferir certa durabilidade ao que consideravam grandioso, aos feitos e palavras que desejavam transmitir para demais gerações.

Ressalte-se, todavia, que Tucídides, considerado como o “primeiro historiador”, opunha-se a Heródoto por não acreditar na autenticidade da memória, por buscar uma visão mais austera e racional dos fatos do passado,

⁶¹ “Without remembrance and without the reification which remembrance needs for its own fulfilment and which makes it, indeed, as the Greeks held, the mother of all arts, the living activities of action, speech, and thought would lose their reality at the end of each process and disappear as though they never had been” (ARENDR, 1958:95).

duvidando assim da postura da “testemunha”⁶², daquele que relata o que viu ou que ouviu dizer, isto é, da postura do cronista que opta pela oralidade e pela apresentação das várias versões dos fatos, levado muito mais pelo gosto de narrar do que pela pretensão de ensinar, de educar.

Como bem nos ensinou Gagnebin, *“Heródoto escrevia para resgatar um passado ilustre; Tucídides escreve no presente sobre o presente para instruir o futuro, confiante que da história do passado possa-se aprender para o presente...”* (GAGNEBIN, 2005:29), ou seja, o que temos em Tucídides é o surgimento da *Historia Magistra Vitae*, haja vista que o autor da *Guerra do Peloponeso* procurou legar-nos uma compreensão acabada dos fatos que relatara, impedindo-nos assim de *“conceber uma outra história que aquela escrita por ele”* (GANGEBIN, 2005:26). Não obstante as diferenças⁶³ entre ambos, Arendt refere-se também a Tucídides, *“por ter escrito sua obra por causa da ‘grandeza’ da guerra e, porque ‘esse foi o maior movimento conhecido da História, não apenas dos helenos, mas de uma grande parte do mundo bárbaro... e praticamente da humanidade”* (ARENDR, 2001:77/78).

Ainda com relação a essa materialização da ação e do discurso realizada pelos gregos, resta dizer que havia então uma igualdade que desapareceu com o desenvolvimento da ciência histórica, isto é, a narrativa centrava-se em torno das ações e discursos memoráveis, sendo irrelevantes os autores dos mesmos, gregos ou bárbaros, vencedores ou vencidos, ou seja,

⁶² Arendt nos dá uma explicação da origem do termo *istoreín*, utilizado por Heródoto, cujas especificidades não nos permite traduzi-la como história: *“Assim como eidénai, conhecer, o vocábulo istória deriva de id-, ver, e ístor significa originalmente ‘testemunha ocular’, e posteriormente aquele que examina testemunhas e obtém a verdade através da indagação. Portanto, istoreín possui um duplo significado: testemunhar e indagar”* (ARENDR, 2001:69).

⁶³ Arendt não desenvolveu as diferenças entre Tucídides e Heródoto, só ressaltou que o primeiro estabeleceu os padrões para a historiografia e que possuía um estilo mais sóbrio. Nesse sentido: (ARENDR, 2001:77).

era a idéia de grandeza que conferia à narrativa certa objetividade, fazendo assim com que qualquer um pudesse adquirir fama imortal.

Há, porém, um risco intrínseco à transformação do inefável e fútil em algo de tangível, qual seja, o fato do brilho do memorável ser ofuscado pela sua reificação, da “*letra morta*” substituir o “*espírito vivo*”⁶⁴, sendo esta justamente a razão da desconfiança de Platão com relação à escrita. Em uma história contada por tal filósofo, ao contrário de se configurar como “*um grande auxiliar para a memória e a sabedoria*” (PLATÃO, 1992:178), como acreditava seu inventor, o Deus Thoth, a escrita é apresentada como responsável pela decadência da memória, ou seja, a escrita não seria “*um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação*” (PLATÃO, 1992:179). Platão denuncia então o risco ineliminável de emudecimento da palavra oral por um simulacro que, “*sob a aparência de vida, só engendra morte*” (GAGNEBIN, 2005:54).

Não podemos esquecer, entretanto, que Platão recusa a escrita, considerada como o *pharmakon* artificial, próprio dos sofistas, os falsos sábios, por ilusoriamente acreditar na existência de um discurso transparente, um *pharmakon* natural, próprio dos filósofos⁶⁵. Entretanto, a questão vai além, pois não se trata propriamente da defesa do *discurso* dos filósofos, mas da

⁶⁴ “*The materialization they have to undergo in order to remain in the world at all is paid for in that always the ‘dead letter’ replaces something which grew out of and for a fleeting moment indeed existed as the ‘living spirit’*” (ARENDETT, 1958:95) (grifos nossos).

⁶⁵ Devemos a Jeanne Marie Gagnebin, em seu texto “*Morte da memória, memória da morte: da escrita em Platão*”, a interpretação da escrita nos citados textos platônicos como uma droga, um *pharmakon* poderoso, mas ambíguo. É tal pensadora que também nos alerta para a falácia de um discurso transparente, senão vejamos: “*Hoje, quando mesmo os deuses se tornaram mortais e pode-se calcular a idade na qual a Terra deverá terminar, o ideal platônico de um discurso luminoso e imperecível parece ser uma bela e sedutora ilusão, mais perigosa que Helena, que impede o discurso filosófico de confrontar-se à sua finitude e imanência radicais*” (GAGNEBIN, 2005:65).

convicção de que a verdade está além do *logos*, por isso tal pensador chegou a afirmar, na *Carta Sétima*, que *“ninguém que tenha juízo ousará expor pela linguagem o seu pensamento, por causa de sua fragilidade, e isso em caracteres imóveis, como acontece com os escritos”* (PLATÃO, 2008:93).

Desse modo, seguindo a interpretação de Arendt, não obstante sabermos que há outras leituras da obra de Platão, podemos afirmar que tal pensador, tendo como pressuposto a preponderância da vida contemplativa sobre a vida ativa, da vida do espírito sobre as demais atividades humanas, refuta a possibilidade de transcendermos a nós mesmos pelas nossas ações e falas, para defender que os filósofos seriam os únicos a terem acesso à “imortalidade”, na medida em que entendia que a mesma significava *“coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras”* (ARENDR, 2001:76/77).

Sendo assim, não obstante sabermos hoje que não há verdade para além do discurso, haja vista que a modernidade trouxe consigo o desaparecimento da vida contemplativa e a inversão da hierarquia entre vida ativa e vida do espírito, sendo esta também uma atividade⁶⁶, não podemos deixar de considerar que a desconfiança de Platão com a escrita ainda possui certa plausibilidade, na medida em que, não obstante reconhecermos que necessitamos da fabricação e da estabilidade e permanência que esta gera,

⁶⁶ Arendt afirma, na introdução da *Vida do Espírito*, que acabou sua obra sobre a *vita activa* com *“uma curiosa frase que Cícero atribui a Catão, que costumava dizer que ‘um homem nunca está mais activo do que quando não faz nada, nunca está menos só do que quando está desacompanhado’* (ARENDR, 1999a:17).

como bem nos disse Paul Valéry, “o espírito se recusa a viver na sua obra” (VALÉRY *apud* NOVAES, 2009:11).

Fazendo um pequeno parêntesis, mesmo arriscando adiantarmos um pouco o que será posteriormente desenvolvido, perguntaríamos desde já como poderíamos então visualizar a fundação de um corpo político-jurídico? Tendo em vista essa desconfiança justificável do tangível, qual seria a importância da atividade da fabricação na tarefa de construção de uma comunidade política? Seria necessária a adoção de uma Constituição escrita e leis positivadas? Seria suficiente? E ainda: Como manter aceso o espírito revolucionário? Como não perder o tesouro nas profundezas abissais do oceano?

Essas são indagações às quais retornaremos ao longo do trabalho, mas que, neste ponto específico de nossa discussão, remete-nos à questão da memória, do resgate narrativo de um passado que nunca retorna tal como foi, mas que, a partir de uma presentificação descontextualizante pode oferecer-nos rastros iluminadores de uma outra ordem. Assim, mesmo que vejamos a história como processo, e que, em razão disso, tenhamos consciência de que não somos “senhores” absolutos de nossos próprios atos⁶⁷, já que a nossa inserção em uma teia de relações só nos permite ser iniciadores de processos imprevisíveis e irreversíveis, o que nos retira a possibilidade de sabermos o fim⁶⁸ ao qual nos dirigimos ou até mesmo o sentido de nossos próprios atos,

⁶⁷ Arendt chega a afirmar que embora a ação seja imprescindível e que a narração dela decorra, não é o autor, mas o narrador que “faz” a história. Sendo assim, ao contrário dos objetos de uso que são fabricados por um homem isoladamente, “*master of his doings from beginning to end*” (ARENDR, 1958:220), a história da humanidade, tal como a biografia de cada um de nós, não pode ser “criada” da mesma forma que se faz uma mesa ou uma fábula, haja vista que percebemos e somos percebidos por aqueles com os quais vivemos, somos “*do mundo e não apenas no mundo*” (DE MAGALHÃES, 2008:75).

⁶⁸ Arendt realiza uma crítica a Marx, Hegel e Kant e, de um modo geral, a toda filosofia da história, mostrando como esta é resultado do moderno processo de alienação do mundo, quando o homem passa a

ainda assim podemos interromper o fluxo linear dos acontecimentos e introduzir o extraordinário, o novo, o que não impede que este seja, na verdade, a transformação de algo que já existiu.

Dessa forma, quando Arendt retoma a experiência da *polis* grega, ela o faz não por acreditar na sua fiel e exata transposição para o mundo moderno, mas por entender que nessa experiência podemos localizar traços reveladores da essência do político. Arendt defende, tal como Benjamin, que o passado esquecido está contido na linguagem, ou seja, as experiências primeiras deixam seus rastros nas palavras que ainda hoje utilizamos, não obstante o ofuscamento desse significado originário, por isso a *“polis grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra “política”* (ARENDR, 2003:174).

E o que significou a *polis* para os gregos? Ainda segundo Arendt, a *polis* constituiu-se como um espaço público de fala e ação entre iguais que funcionou como um substituto para os poetas e historiadores, isto é, não se precisava mais da atividade destes para que os feitos e discursos memoráveis fossem lembrados e assim legados à posteridade⁶⁹. Isso explica porque os gregos olhavam com desprezo a esfera da vida privada, *“cuja ‘idiotice’ consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência”*(ARENDR, 2001:104).

ser a medida de todas as coisas por acreditar que só pode conhecer aquilo que ele próprio produz, ou seja, o homem *“onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo”*(ARENDR, 2001:125). Nessa linha, todas as hipóteses criadas pelo homem passam a ser razoáveis, já que passíveis de comprovação, em outras palavras, *“o axioma do qual partiu a dedução não precisa ser, como supunha a lógica e a metafísica tradicionais, uma verdade auto-evidente; ele não necessita sequer se harmonizar com os fatos dados no mundo objetivo no momento em que a ação começa; o processo da ação, se for coerente, passará a criar um mundo no qual as hipóteses se tornam axiomáticas e auto-evidentes”* (ARENDR, 2001:124).

⁶⁹ Nas palavras de Arendt: *“A obra de Homero fora a imortalização dos feitos humanos, e a polis poderia dispensar os serviços de ‘outros de seu mister’ por oferecer a cada um de seus cidadãos aquele espaço político público que, pressupunha, conferiria imortalidade a seus atos”* (ARENDR, 2001:106).

Esse retorno à *polis* grega e ao passado de um modo geral permite que pensadores, como Sheyla Benhabib, visualizem na obra arendtiana duas abordagens interpretativas, uma que é influenciada por Benjamin e que enfatiza a descontinuidade, o caráter fragmentar da história, e outra, baseada em Heidegger, a qual busca uma linha de continuidade entre presente e passado, por acreditar ser possível encontrar neste movimento de restauração a essência dos fenômenos.

Entendemos, todavia, que não há conflito entre as duas abordagens e que não se trata de uma questão de escolha⁷⁰, como a própria Arendt ressaltou⁷¹, acreditamos que o próprio retorno à origem em Heidegger se dá no agora, não apresentando seu pensamento a vã pretensão de restaurá-la em sua completude, trata-se de uma “*escuta da tradição que não se entrega ao passado, mas pensa sobre o presente*” (HEIDEGGER *apud* ARENDT, 2003:172).

Desse modo, as experiências da *polis* grega e da *res publica* romana⁷² podem ser vistas como “*fragmentos míticos cristalizados*” (DUARTE, 2000:152), tendo havido então um processo de “mineralização”, aberto a

⁷⁰ Benhabib, por sua vez, faz uma escolha: “Whereas the first approach emphasizes creative rupture through which configurations of new meanings can emerge, the second approach views thinking as an exercise in retrieval. Although I recognize the powerful influence of both the fragmentary and the originary strains in Arendt’s thought, my sympathies are with the Benjaminian Arendt rather than with the Heideggerian” (BENHABIB, 2003:XI). Concordamos, entretanto, com André Duarte, quando ele afirma que “Arendt conjuga ambos os princípios de maneira extremamente produtiva e, nesse sentido, os transforma irremediavelmente, não podendo ser filiada a nenhum dos dois pensadores” (DUARTE, 2000:129).

⁷¹ “*Sem percebê-lo, Benjamin realmente tinha mais em comum com o notável senso de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se transformaram em coral e pérolas, e como tal só podiam ser recolhidos e alçados ao presente com uma violência ao seu contexto, interpretando-os com ‘o impacto fatal’ de novos pensamentos, do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas*” (ARENDT, 2003:172).

⁷² Sobre a relevância da *res publica* dos romanos para a definição dos traços essenciais da política em Arendt, já que esta os considerava “*perhaps the most political people we have known*”(ARENDT, 1958:7), remetemos o leitor ao último Capítulo de nosso trabalho.

posteriores atualizações no decorrer da história. Ocorre que toda “presentificação”, não obstante ressaltar as semelhanças, apontando assim os traços essenciais do político, não pode cometer o equívoco de desconsiderar, com relação aos contextos de vida, o enorme fosso que separa irremediavelmente o presente do passado.

Nessa linha, cabe perguntar pela importância da mistificação, pois *“embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização”* (ARENDR, 2003:176), ou seja, embora a razão se afirme em oposição ao pensamento mítico, talvez tenhamos que reconhecer que o simbólico e o imaginário ainda tem algo a nos dizer e um papel a cumprir.

Em outros termos, podemos abdicar de uma dimensão que supere o curso temporal e lhe dê sentido, mesmo que esse sentido não seja perene, mas incessantemente novo? Não é justamente esta a noção de fundação que os gregos tanto prezavam⁷³, como sendo um instante originário que nunca cessa, que transcende o contingente momento histórico de seu aparecimento? Não seriam os mitos que dariam densidade a nosso passado e, portanto, esperança ao futuro? Por outro lado, a força, a vivacidade de um mito não estaria relacionada com a renovação constante de sua significação, com

⁷³ Segundo Newton Bignotto, *“o imaginário político grego estava povoado pelo mito do fundador, a ponto de que teria sido impossível escrever uma teoria da ‘polis’ sem dar conta dessa tópica da cultura antiga”* (BIGNOTTO, 1998a:103). E ainda: *“O que importa, para nós, é compreender que um discurso sobre a fundação de uma cidade, sobretudo de uma cidade como quer Sócrates na República, tem de levar em conta o fato de que não se trata simplesmente de estabelecer um corpo adequado de leis, mas sim de realizar o ato demiúrgico de juntar num corpo político tanto a dimensão propriamente humana da contingência dos atos praticados por seres finitos quando a perfeição dos atos divinos”* (BIGNOTTO, 1998a:105). Nessa linha, ousamos afirmar que mesmo que não acreditemos mais em idéias perenes como as reveladas, a dimensão da permanência e infinitude ainda pode ser freqüentada pelo pensar, basta nos inserirmos na lacuna temporal e visualizarmos o inacabamento do passado e sua sempre passível possibilidade de atualização através da atividade narrativa. Sobre a tópica da fundação, remetemos o leitor ao Capítulo IV, onde aprofundamos o tema.

adoção de novas roupagens, o que faz com que a sua recorrente manifestação não seja uma mera repetição de si mesmo? Devemos falar então em símbolos ou em alegorias⁷⁴? Será que podemos identificar unicamente na imanência o local da construção permanente e falível de nossa identidade político-jurídica?

Essas são indagações às quais retornaremos posteriormente, entretanto, desde já afirmamos que a ausência de mitos, de passado e de memória, ou seja, a falta de vivência do tempo como intensidade, tal como nos diz Benjamin, priva-nos da dimensão de profundidade da existência humana, pois esta *“não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação”* (ARENDDT, 2001:131). Resta saber se podemos existir enquanto comunidade política sem a transmissão reflexiva de experiência entre gerações.

Podemos visualizar a importância desse diálogo entre gerações com a história do povo judeu, tendo o mesmo sobrevivido quase dois mil anos sem um Estado, uma estrutura governamental que o aglutinasse devido ao fato da cultura judaica ter como um de seus imperativos a memória do passado, em

⁷⁴ Segundo Walter Benjamin: *“Se o símbolo, na sua plenitude imediata, indica a utopia de uma evidência do sentido, a alegoria extrai sua vida do abismo entre expressão e significação. Ela não tenta fazer desaparecer a falta de imediaticidade do conhecimento humano, mas se aprofunda ao cavar esta falta, ao tirar daí imagens sempre renovadas, pois nunca acabadas. Enquanto o símbolo aponta para a eternidade da beleza, a alegoria ressalta a impossibilidade de um sentido eterno e a necessidade de perseverar na temporalidade e na historicidade para construir significações transitórias”* (GAGNEBIN, 2004:38). Mesmo que ainda haja um espaço para o símbolo, como a bandeira ou a língua, na construção da identidade nacional, acreditamos que a dimensão alegórica talvez seja a dimensão imaginária mais adequada a uma sociedade que problematiza a todo momento seus próprios fundamentos. Embora esta distinção não tenha sido uma preocupação explícita de Arendt, tal pensadora chegou a dizer que: *“A história das revoluções – do verão de 1776, na Filadélfia, e do verão de 1789, em Paris, ao outono de 1956 em Budapeste -, que decifram politicamente a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada **alegoricamente** como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas”* (ARENDDT, 2001:30) (Grifos nossos).

hebraico, *Zakhor*. Rituais⁷⁵ e vários fragmentos bíblicos⁷⁶ mostram que a lembrança do vivido subjaz ao processo de constituição de identidade do povo judeu, acreditando-se que o esquecimento das catástrofes pode fazer com que elas se repitam, por isso Yossef Hayim Yerushalmi perguntou-se: “*É possível que o antônimo de ‘esquecimento’ não seja ‘lembrança’, mas justiça?*” (YERUSHALMI, 1996:117)⁷⁷.

Nessa linha, cabe dizer que Arendt, quando analisa os elementos que se cristalizaram no sistema totalitário, apresenta a assimilação, isto é, quando os judeus se tornaram alemães, franceses, holandeses, etc, como um dos fatores relevantes para o surgimento do anti-semitismo moderno⁷⁸. De fato, com a assimilação os judeus adquiriram uma almejada, mas ambígua, igualdade, já que junto a esta adveio um recrudescimento da hostilidade social. Desse modo, possibilitando-nos mais uma vez constatar a feição biopolítica do totalitarismo, Arendt critica

“a posição dos judeus assimilados que definiram sua ‘judeicidade’ (Jewishness) em termos biológicos ou psicológicos como uma ‘qualidade inata’, atributos

⁷⁵“Um exemplo é a festa de Purim, em que o livro de Ester é lido, no qual se conta como ela salvou o povo judeu do extermínio que Haman pretendia perpetrar; outro exemplo é a quebra de pratos pelos pais dos noivos no casamento judaico, para se lembrar, em meio à comemoração, da destruição do Templo e pelo luto pela impossibilidade de reparo” (LILENBAUM, 2007:6).

⁷⁶“Only in Israel and nowhere else is the injunctio to remember felt as a religious imperative to an entire people. Its reverberations are everywhere, but the reach a crescendo in the Deuteronomic history and in the prophets. ‘Remember the days of old, consider the years of ages past’ (Deut. 32:7). ‘Remember these things, O Jacob, for you, O Israel, are My servant; I have fashioned you, you are My servant; O Israel, never forget Me’ (Is. 44:21). ‘Remember what Amalek did to you’ (Deut. 25:17). ‘O My people, remember now what Balak king of Moab plotted against you’ (Micah 6:5). And, with a hammering insistence: ‘Remember that you were a slave in Egypt...’” (YERUSHALMI, 1996:9/10).

⁷⁷ Tzvedan Todorov afirma que pode haver um uso abusivo da memória, quando ela é utilizada para vingança, mas também um uso admirável, quando a memória passa a servir à justiça. Sendo assim: “*Ceux qui, à un titre ou à un autre, connaissent l’horreur du passé ont le devoir d’élever leur voix contre une horreur autre, mais bien présente, se déroulant à quelques centaines de kilomètres de chez eux. Loin de rester prisonniers du passé, nous l’aurons mis au service du présent, comme la mémoire – et l’oubli – doivent se mettre au service de la justice*” (TODOROV, 1993:44).

⁷⁸“O aparecimento e o crescimento do anti-semitismo moderno foram concomitantes e interligados à assimilação judaica, e ao processo de secularização e fenecimento dos antigos valores religiosos e espirituais do judaísmo” (ARENDR, 1990:27).

psicológicos, como um conjunto de qualidades naturais e não como um engajamento político ou religioso, contribuindo involuntariamente para o anti-semitismo assassínio que acabaria por aniquilá-los” (ORTEGA, 2001:80).

Nesse sentido, podemos perceber que um resgate não tradicionalista de nosso passado, que a criação de narrativas se apresenta como um fator determinante na manutenção/construção de nossa identidade individual e coletiva. Na verdade, mesmo que problematizemos a tradição, ainda assim o fazemos de dentro de um mundo que já existia antes e que, provavelmente, sobreviverá à nossa morte, haja vista que o homem, por ser um início *no* mundo, e não *do* mundo, não pode começar nada *ab ovo*, não pode criar nada *ex nihilo* (ARENDR, 2004:15).

“Somos livres para reformar o mundo e começar algo novo sobre ele” (ARENDR, 2004:15), mas há sempre algo que nos antecede, queiramos ou não reconhecê-lo, ou seja, somos seres condicionados pelo mundo criado por nós e por aqueles que nos precederam. Apenas a título ilustrativo, resta lembrar que Arendt, quando fala da crise da educação moderna, ressalta que a escola deve possuir uma dimensão conservadora, apresentando às crianças, “*que ainda estão no estágio em que o simples fato da vida e do crescimento prepondera sobre o fator personalidade*” (ARENDR, 2001:238), o mundo já existente e que lhes é estrangeiro, preparando-as assim para que um dia possam ser capazes de exercitar sua capacidade de ação, de trazer o novo ao mundo⁷⁹.

⁷⁹ Nas palavras de Arendt: “*A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum*” (ARENDR, 2001:247).

Percebe-se então, como já apontamos anteriormente, que a relação entre vivos e mortos está mais presente nas diversas dimensões de nossa existência do que acreditamos, e se os vivos podem estar mortos, perambulando por aí como zumbis, os mortos, apesar de não possuírem mais o poder de decisão, podem estar mais vivos do que supomos. A questão é que não precisamos ser arrastados pela tempestade do “progresso”, como o anjo de Benjamin, haja vista que temos a alternativa de dirigir um novo olhar para os escombros e também tesouros do passado, o que só é possível a partir de outra compreensão da temporalidade e da história e da assunção de nossa condição de herdeiros.

No entanto, como bem lembra Derrida, *“um herdeiro não é apenas alguém que recebe, é alguém que escolhe, e que se empenha em decidir”* (DERRIDA, ROUDINESCO, 2004:17). Ser herdeiro significa então assumir uma postura ativa e dizer “sim” ou “não” àquilo que nos foi legado por nossos antepassados, significa sermos capazes de nos situar na mencionada ruptura entre o passado e o futuro, isto é, sermos capazes de *pensar e julgar* por nós mesmos e reinventar, através de nossas escolhas, aquilo que somos e o mundo que *queremos* deixar para aqueles que nos sucederão, não obstante sabermos que as gerações futuras, assim como nós, farão suas próprias escolhas e serão por elas responsabilizadas. Nas palavras de René Char citadas por Arendt: *“A ação que possui sentido para os vivos somente tem valor para os mortos e só é completa nas mentes que a herdaram e **questionam**”* (ARENDR, 2001:31) (grifos nossos).

Resta acrescentar que o que constatamos com o esfacelamento da tradição na modernidade não é o surgimento da lacuna temporal em que nos situamos ao pensar. Seguindo os passos de Arendt, temos que assumir a natureza ontológica dessa abertura do passado e do futuro, sendo ela “*coeva da existência do homem sobre a terra*” (ARENDT, 2001:39), na verdade, essa brecha reflete a própria condição humana, na medida em que também nós somos constitutivamente incompletos e nos construímos permanentemente enquanto seres singulares ao travarmos um combate sem fim entre passado e futuro. O que acontece na modernidade é que essa lacuna deixa de ser restrita à atividade do pensamento e torna-se “*realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política*” (ARENDT, 2001:40).

Realmente, quando não há mais uma tradição autorizada a ligar o presente ao passado, a justificação torna-se um problema, por isso aflora a questão da legitimidade dos regimes políticos e todas as demais problematizações da autoridade, como na família, na escola, nas relações de gênero, etc. É óbvio que podemos nos livrar dessa angústia que a busca de sentido nos coloca se recusamos a vivenciar essa temporalidade não linear, adotando assim uma postura passiva diante da herança que recebemos, como se essa ainda fosse portadora de uma sabedoria ancestral inquestionável, ou podemos, de modo contrário, já que houve um esfacelamento do fio da tradição, viver apenas o presente, como se não devêssemos nada aos nossos antepassados.

Todavia, como procuramos demonstrar, é a vivência dessa temporalidade não cronológica como uma tensão constitutiva entre passado e

futuro que nos permite buscar compreender o mundo e a nós mesmos a partir de certo distanciamento, de um alheamento das aparências que não significa a morte, o desaparecimento físico-biológico daquele que está a pensar, nem mesmo sua omissão ou fuga, mas sim uma “*interrupção do cotidiano*”⁸⁰, o aparecer de uma descontinuidade que nos traz o novo, o extraordinário, pois, mesmo que junto a este encontremos a contingência⁸¹, é melhor correr o risco de nossas próprias escolhas do que se iludir com a falsa segurança de não precisar tomá-las.

Assim, diante dessa contingência do novo, surgem-nos as seguintes indagações: o que significa a abertura do passado e do futuro? Será que tudo é possível? Tudo é aceitável? Há algum limite normativo para a criatividade humana? Há algum fechamento, algo de intransponível nessa capacidade inovadora do homem? Se a ação política em Arendt não visa nada além de si mesma, será que poderemos considerá-la como mera *performatividade*? Não existe, além da dimensão agonística dos gregos, uma dimensão dialógica na ação política em Arendt? O que ela representa? “*Como os cidadãos podem ser competitivos e cooperativos ao mesmo tempo? Como pode existir uma ‘pluralidade de seres únicos’ e porque ela é desejável?*” (EUBEN, 2000:156).

Essas são questões que desenvolveremos a seguir, pois se a brecha entre passado e futuro é inerente à condição humana, resta perguntarmos

⁸⁰ Devemos à Professora Dra. Nádia Souki essa interpretação do alheamento típico do pensar como *interrupção do cotidiano*, como um distanciamento do mundo sem deixar de estar nele, o que nos permite olhar para as coisas com novos olhos. A idéia foi apresentada em sua palestra “Hannah Arendt: um pensamento para além do gênero”, proferida na PUC/MINAS, em 17/04/2010.

⁸¹ “*Ao afirmar o caráter contingente do novo, ela (Arendt) nos mostra que o homem possui a capacidade de reinventar constantemente sua condição. Isso não quer dizer que sempre o fazemos de forma positiva e nem mesmo que continuamos a fazê-lo em todas as circunstâncias. O que ela nos ensina é que a história é fruto de uma liberdade que se exprime por meio de ações cujo produto é sempre indeterminado. Os momentos de anulação da contingência são aqueles de maior racionalidade, mas os de esgotamento das energias humanas e de sua capacidade criativa*” (BIGNOTTO, 2009:238).

quais seriam os reflexos e o alcance dessa abertura na constituição do homem enquanto indivíduo e naquilo que ele faz, no mundo que ele cria para si e para outros. Com Margaret Canovan lembramos que, para Arendt, “*o futuro está aberto e não é necessariamente tranqüilizador*” (CANOVAN, 2008:74).

2 – O milagre

Por que Deus criou o homem? Segundo Arendt, essa é uma pergunta que Santo Agostinho se coloca ao constatar que as coisas vivas foram criadas antes do homem, sendo que a resposta apresentada foi que as criaturas vivas não são nada mais do que membros de uma espécie, tendo sido criadas “*em quantidade*” (ARENDR, 1999b:117), ao passo que o homem foi criado no singular. Nesse sentido, Agostinho chegou à conclusão de que o homem foi criado para que pudesse existir novidade⁸², haja vista que, como todo nascimento é um evento único, como a partir dele surge um ser diferente de qualquer outro, o homem representa um início no mundo, sendo, pois, um iniciador. Dando assim conseqüências políticas ao pensamento agostiniano, Arendt afirma que “*ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade*” (ARENDR, 2001:216).

Para compreendermos tal afirmação em suas múltiplas facetas, e os conceitos aí implicados de natalidade, ação política e liberdade, o que nos permitirá esclarecer mais a quem podemos chamar de “vivo” ou “morto”,

⁸² “*Para que, diz ele (Agostinho), possa existir novidade, tem de existir começo: ‘e este começo nunca existira antes’, isto é, não antes da criação do Homem. Por isso, para que um tal começo ‘pudesse ser, foi criado o homem antes do qual ninguém existiu’ (‘quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit’)*” (ARENDR, 1999b:116-117).

precisamos primeiro lembrar que, seguindo ainda Agostinho, Arendt nos diz que o homem, diferentemente dos animais, conhece sua condição de ser criado, sabe que vai morrer, que “o seu começo é o começo de seu fim” (ARENDR, 1999b:117), ou seja, tem consciência de que tem começo e fim, e por isso podemos dizer que ele é “essencialmente temporal” (ARENDR, 1999b:117). Nesse sentido, a grande questão que se nos apresenta é como nos desvencilharmos da lei da mortalidade, como escaparmos ao inexorável perecimento e destruição a que estão sujeitas todas as coisas humanas.

“A vida do homem correndo em direção à morte iria inevitavelmente levar consigo todas as coisas humanas para a ruína e destruição se não fosse a faculdade de interromper e iniciar algo novo, faculdade que é inerente à ação como uma perene lembrança de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”(ARENDR, 1958:246).

O que temos então é o conceito de natalidade que Arendt desenvolve a partir da obra *A Cidade de Deus* de Agostinho, trata-se da faculdade humana de começar, de reinventar o mundo e a si próprio, sendo que a mesma está relacionada ao fato de que, ao nascermos somos, todos e cada um de nós, novos inícios no mundo. “Cada nascimento porta a esperança de que o poder do passado sobre o futuro parcialmente se desfça na ruptura instaurada por cada novo início” (CORREIA, 2006b:232).

Estar “vivo” significa então o exercício da faculdade da natalidade, remete-nos ao advento de um “segundo nascimento”, à transcendência de nossa condição biológico/natural, haja vista que é por meio da atualização na ação política dessa nossa potencialidade de recomeçar que podemos,

localizando-nos na brecha entre passado e futuro, estilhaçar o contínuo temporal e recriar não só o que reunimos, o que restauramos por meio da memória, mas simultaneamente o que esperamos e desejamos para o amanhã.

Fazendo um pequeno parêntese, podemos dizer que tal conceito de natalidade já estava implícito na obra de doutoramento de Arendt, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, na medida em que o homem é aí apresentado como um ser temporal, marcado pelo devir, pela mudança e contingência. O homem é então um ser-no-mundo, “*que começou por tornar-se, que nem sempre foi, também tem um fim, e um dia já não será*” (ARENDR, 1997:72), ao contrário do Criador, ser eterno e imutável, origem de todos os entes.

Ressalte-se, porém, que é só posteriormente, em obras como *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito*, que Arendt desenvolve e explora a potencialidade política dessa idéia do homem enquanto criatura, enquanto começo que é capaz de criar, de gerar novos inícios, tornando-se imagem e semelhança do Criador. O homem passa a ser visto como constituidor do mundo, mas não o é de forma absoluta, como Deus, por isso Agostinho distingue o *principium* do mundo, origem do céu e da terra, e o *initium*, a criação do homem⁸³.

Ressalte-se também que nessa sua obra de juventude, Arendt, não obstante nem sequer mencionar a existência da ação política, já realiza uma

⁸³ “*Só há mundo, em primeiro lugar, no acto de constituir o mundo, mas ele não é criado como na criação ex nihilo: a partir da criação de Deus (fabrica Dei), a partir da criação que lhe é anterior, o homem faz o mundo e faz-se a si mesmo pertencendo ao mundo*” (ARENDR, 1997:79).

crítica à atividade da fabricação⁸⁴, na medida em que por meio desta o homem não consegue sentir-se em casa no mundo. O que ocorre é que na fabricação o homem permanece um estrangeiro, pois estranho à sua própria produção “- o fabricare deixa sempre o homem, quanto à sua essência, no exterior do fabricatum –” (ARENDDT, 1997:81). Nessa linha, percebemos, na obra de maturidade de Arendt, que a alienação original só consegue ser superada pelo fato do homem habitar e amar **o mundo**, e não amar a Deus, ou a si mesmo e o próximo no Criador. Por isso, após a sua tese, Arendt só se remete a Agostinho em questões pontuais, como a dos seres humanos como novos inícios, haja vista que toda a sua atenção se volta para a “*cidade dos homens*”, o que a leva a resgatar a dignidade da política.

Na verdade, o que percebemos é que houve uma relevante ruptura na obra de Arendt com relação à tese sobre Agostinho, na verdade, o despertar de sua preocupação com a política⁸⁵ fez não só com que a pensadora em questão mudasse sua forma de escrever e pensar o mundo, chegando a defender um pensamento “*puro de toda filosofia*”⁸⁶, distante da abstração típica dessa sua

⁸⁴ Em sua obra, *A Condição Humana*, Arendt afirma que a atividade de fabricação leva-nos a recorrer a uma atividade superior, qual seja, a ação política, para que consigamos sair da cadeia interminável de meio e fins. “*Because work only pays attention to relations between means and ends, it is inclined to turn each end into a means for further ends, thereby devaluating all values and rendering the world meaningless. Here again redemption has to come from an activity of a higher level*” (TAMINIAUX, 2000:169-170)

⁸⁵ Em entrevista televisionada em 28 de outubro de 1964, Hannah Arendt disse a Günter Gaus que seu engajamento político se iniciou em 27 de fevereiro de 1923, data do incêndio do Reichstag e do desencadeamento de “*detenções preventivas*”. Arendt afirmou que “*a partir daquele momento me senti responsável. Isso significa que tomei consciência do fato de que não era mais possível contentar-se em ser espectador*” (ARENDDT, 2002:126).

⁸⁶ Arendt disse a seguinte frase na entrevista televisionada mencionada na nota precedente: “*Eu quero focalizar a política com olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia*” (ARENDDT, 2002:124) (grifos nossos). O que podemos perceber nessa afirmação é a ruptura de Arendt com relação à sua formação acadêmica, ruptura esta que, como já abordamos anteriormente, é repleta de continuidades. Miguel Abensour nos mostra como Arendt não abandona a filosofia, guiando-se pelo *thaumatizein*, pelo espanto filosófico, elaborando assim uma filosofia política original, na contramão de toda a tradição do pensamento filosófico-político ocidental. E ainda, sobre a frase citada, Abensour nos diz: “*Seule le mise*

obra de doutoramento, mas também fez com que temas antes abordados, como, por exemplo, o *amor mundi*, sofresse uma transformação significativa.

Assim, cabe lembrar que no pensamento de Agostinho apresentado pela jovem Arendt o que temos é uma oposição entre o amor ao mundo e o *amor Dei*, com uma clara opção pelo último, na medida em que somente este dura para sempre, ao passo que o amor mundano, em sua transitividade, como o desejo de um objeto, pode se perder a qualquer momento, o que causa angústia e medo.

Desse modo, se o *amor mundi* na obra de Arendt sobre o citado filósofo romano leva a um desprezo pelas coisas mundanas, pelos desejos transitórios e artefatos efêmeros fabricados por seres finitos, na medida em que é equacionado à cobiça e corruptibilidade⁸⁷, o desenvolvimento posterior de seu pensamento o transforma em preocupação, em cuidado com o mundo. “*Na ausência de qualquer critério moral, o princípio enunciado por Arendt é, então, o de assumir suas responsabilidades, de responder pelo mundo, inventando para ele um sentido*” (COURTINE-DENAMY, 2004:178).

Ressalte-se, todavia, que mesmo levando a uma desconsideração pelas coisas mundanas, a abordagem agostiniana trabalhada por Arendt em sua juventude já nos permite antever um duplo conceito de mundo, aquele criado por Deus, que demonstra ser não absoluta a nossa liberdade criativa, e aquele que nós próprios construímos enquanto novos incícios no mundo. “*Advindo pela*

entre parenthèses de la philosophie permettrait d’avoir accès aux choses politiques mêmes, de les considérer avec des ‘yeux purs de toute philosophie’, non troublés par le souci de la philosophie profondément antipolitique...” (ABENSOUR, 2006:20).

⁸⁷ “*O amor justo, que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, Agostinho denomina-o ‘caridade’ (caritas); o amor mundano e mundanizante, ele o denomina ‘cobiça’ (cupiditas). Decidindo-se pela cobiça, pelo amor das coisas mundanas, o homem decidiu por sua própria corruptibilidade, assim como pela corruptibilidade das coisas do mundo; decidindo-se pela caridade, o homem volta as costas para o mundo, que se transforma num deserto, e visa à eternidade*” (DUARTE, 2003b:37).

criação a um mundo que lhe é preexistente, todo homem é necessariamente “do” mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do instante em que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejante” (DUARTE, 2003b:36)⁸⁸.

Nesse sentido, quando a ação política e até mesmo a atividade da fabricação estão sendo, nas sociedades de consumo atuais, relegadas ao esquecimento em prol do *animal laborans*, como ressaltamos anteriormente, o que estamos colocando em risco é justamente esse mundo que criamos e que nos transcende enquanto seres meramente biológicos, um mundo de relações e artefatos que nos confere certa estabilidade e permanência.

O *amor mundi* como o cuidado com o mundo leva-nos então a amarmos no próximo a nossa semelhança ao Criador, já que podemos tornar o mundo mundano ao exercermos nosso potencial de invenção e inovação. Nas belas palavras de Françoise Collin: “O ser humano não contribui com o mundo fabricando, mas amando. (...) ‘Não habites na obra feita, mas naquele que a fez’: situa-te no movimento da criação, não na coisa criada” (COLLIN, 2000:84)

Ousamos então afirmar que talvez a estabilidade que tanto almejamos esteja ancorada na instabilidade, a segurança na insegurança⁸⁹, pois o que importa não é a criação de um mundo perfeito para todo o sempre, de artefatos, instituições ou leis tão boas que sejam imutáveis, mas sim que nosso potencial de inovação é ineliminável, fazendo parte da condição humana, ou

⁸⁸ Em outras palavras: “*Produto do amor mundi do homem, o mundo é sempre e em alguma medida ‘um deserto que precisa daqueles que começam para poder, uma outra vez, recomeçar’*” (COURTINE-DENAMY, 2004:178).

⁸⁹ Por uma questão de honestidade acadêmica, devemos dizer essa compreensão de que a nossa segurança está na insegurança foi-nos apresentada pelo Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto, em suas aulas ministradas na Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG.

seja, trata-se de uma faculdade que ninguém pode nos retirar, nem mesmo o mais draconiano dos regimes⁹⁰.

Cabe lembrar, ainda, que a associação do *amor mundi* com a fraternidade, com o “amor ao próximo”, é o que tentou a jovem Arendt compreender na obra de Agostinho, na verdade, ela tentou lidar com a aparente contradição existente entre o fato de tal pensador afirmar que a criatura encontra a si mesma numa relação retrospectiva com a sua origem, isto é, num isolamento absoluto face a Deus, e ao mesmo tempo defender um amor fraterno, perguntando-se assim como é possível que “o outro possa ser compreendido como sempre próximo, ou seja, numa reciprocidade específica” (ARENDR, 1997:115)⁹¹.

Para além da resposta agostiniana⁹², o que nos interessa aqui é que Arendt tenha ficado intrigada com essa questão, ou seja, essa pergunta por uma relação não reificante entre o eu e o outro, pela conciliação da particularidade com a universalidade, o que nos levaria a tratarmos todos como

⁹⁰ “Mesmo o pior regime, ainda é um regime humano e sujeito à indeterminação de nossas ações. Nesse território aberto pode vicejar a liberdade. Assim do simples fato de que nascemos podemos esperar o novo, tanto porque somos seres condenados à liberdade quanto pelo fato de que essa condenação implica que vivemos num mundo cuja natureza é indeterminada e indeterminável para todo o sempre” (BIGNOTTO, 2003a:121).

⁹¹ Sobre o suposto paradoxo, é esclarecedora a seguinte passagem: “(...) o amor ao próximo, enquanto mandamento de renunciar a si, nunca permite compreender como é que pode haver aí ainda um próximo para a criatura absolutamente isolada” (ARENDR, 1997:114).

⁹² Na interpretação arendtiana, o paradoxo anunciado é aparente, pois, segundo Agostinho, amar o próximo significa querer que ele seja, isto é, não amar nele o que ele é, mas sim “o provocar para avançar em direcção ao seu ser verdadeiro, tal como tinha renunciado a si proprio na procura de si” (ARENDR, 1997:116). Apenas a título ilustrativo, a frase “quero que seja” foi utilizada por Heidegger para declarar, em uma carta de 13 de maio de 1925, seu amor por Hannah. Resta também dizer que Arendt assistiu ao curso de Heidegger sobre Santo Agostinho em 1921, em Friburgo, e que seu contemporâneo e amigo, Hans Jonas, também fez uma obra sobre tal filósofo romano no mesmo período. Para um maior esclarecimento, sua tese de doutoramento, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, foi publicada em 1929.

um fim e não como um meio, tal como afirmava Kant⁹³, tenha estado presente, mesmo que de forma indireta, nessa sua obra de juventude. Na verdade, o que Arendt tentou encontrar na obra de Agostinho foi um fundamento extramundano, um “*laço universal*”, um “*princípio ontológico*”⁹⁴ para a convivência respeitosa entre homens.

O tema do “amor ao próximo”, portanto, possibilita-nos afirmar que juntamente com a natalidade, a questão da pluralidade, de que somos paradoxalmente “*uma pluralidade de seres singulares*” (ARENDDT, 1958:176) já se encontrava presente, mesmo que de forma incipiente e não expressa, na obra de doutoramento de Arendt. Na verdade, como tal pensadora desenvolve posteriormente, o mundo em comum que criamos e que nos une é o mesmo que nos separa⁹⁵, que possibilita a cada um de nós se afirmar como indivíduo, como uma singularidade, dando continuidade assim à unicidade de nosso próprio nascimento e existência. Nessa linha, utilizando, mais uma vez, as

⁹³ É interessante observar que essa tensão entre a ideia de universalidade e o respeito devido a cada um já estava presente na formulação secundária do imperativo categórico kantiano. Segundo Paul Ricoeur, “*le second impératif kantien se révèle être le siège d’une tension entre les deux termes clés: celui d’humanité et celui de personne comme fin en soi. L’idée d’humanité, en tant que terme singulier, est introduite dans le prolongement de l’université abstraite qui régit le principe d’autonomie, sans acception des personnes; en revanche, l’idée des personnes comme fins en elles-mêmes demande que soit prise en compte la pluralité des personnes, sans toutefois que l’on puisse conduire cette idée jusqu’à celle d’alterité. Or, tout dans l’argumentation explicite de Kant vise à privilégier la continuité, assurée par l’idée d’humanité, avec le principe d’autonomie, aux dépens de la discontinuité inaccouée que marque l’introduction soudaine de l’idée de fin en soi et des personnes comme fins en elles-mêmes*” (RICOEUR, 1990:258-259)

⁹⁴ “*Arendt estivera procurando um laço universal entre os homens, um fundamento ontológico, um princípio transcendente guiando os homens que estão no mundo, mas não são do mundo. Ela continuou procurando tal princípio universal ou transcendente e defendendo a autonomia da filosofia até que sua experiência lhe ensinou que a filosofia, a filosofia pura, pode ser perigosamente cega em relação à história, ao terreno político; até que sua associação com o sionismo lhe ensinou a questionar o fundamento do ‘amor ao próximo’ em termos políticos*” (YOUNG-BRUEHL, 1997:434).

⁹⁵ Ao fazer uma crítica à sociedade moderna onde o homem encontra somente a si mesmo onde quer que vá, o que leva a uma dominação irrestrita da natureza e ao conseqüente risco de destruição de nosso próprio planeta, Arendt assim se pronunciou: “*Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa*” (ARENDDT, 2001:126) (grifos nossos).

palavras de Françoise Collin, podemos dizer que “*Cada um é alguém e na medida em que é alguém está também com os outros*” (COLLIN, 2000:86)⁹⁶.

Dando prosseguimento, cabe também enfatizar que Arendt desenvolve uma noção de liberdade a partir desse conceito de natalidade, da concepção dos homens como “*seres natais*” (ABENSOUR, 2006:130). Resta então compreendermos o que seja essa liberdade associada à natalidade, sendo que, a princípio, devemos dizer que ela se diferencia do livre arbítrio, isto é, da mera escolha entre alternativas dadas⁹⁷.

Nesse sentido, não obstante Arendt considerar a *proairesis* aristotélica precursora da vontade, na medida em que confere certo espaço de autonomia ao espírito, não o deixando meramente entregue às forças compulsivas da razão e da paixão, pois permite a escolha dos meios para atingir um fim estabelecido, qual seja, a felicidade, não podemos dizer que a liberdade para tal pensadora possa ser compreendida como essa eleição entre objetos apresentados, trata-se antes de trazer à existência algo que não existia e que poderia nunca vir a ser.

Para chegar à sua concepção de liberdade, Arendt demonstra que na história do pensamento filosófico encontramos uma vinculação entre a liberdade e a faculdade da vontade, sendo este o órgão do espírito voltado

⁹⁶ “*Así, en la obra de Arendt se elabora posteriormente la idea de la comunidad plural inscrita en el tiempo como comunidad de excepciones, de los cada-uno, esa elección del particular o del único en el seno mismo de la fraternidad generacional*”(COLLIN, 2000:85). Nos termos agostinianos, historicamente e por geração todos somos descendentes de Adão, assim somos todos pecadores e mortais, sujeitos à graça divina. Em termos simbólicos, por sua vez, somos imitação de Deus, criadores já que seres singularmente criados.

⁹⁷ “*Arendt sharpens her point by drawing a philosophical distinction between a faculty for deciding between two or more existing choices – the liberum arbitrium of antiquity (as when a person facing a fork in the road decides which branch to take, or a diner at a restaurant decides which item on the menu to choose) – and the more impressive faculty for initiating some inexistent, fresh course of action (as when someone writes a poem, or launches a project with others)*” (SCHELL, 2002:465).

para o futuro, para o ainda-não, tal como o pensar apresenta-se como o órgão do espírito direcionado para o passado, que torna presente o ausente, haja vista que todo pensar é uma reflexão, um repensar, um recordar. Realmente, como constatou Agostinho, uma vontade não livre é uma contradição em termos, pois “*Se tenho necessariamente que querer, porque é que preciso sequer de falar na vontade*” (ARENDT, 1999b:13).

O fato é que, como bem colocou Arendt, essa vinculação entre liberdade e vontade fez com que os filósofos desconfiassem dessa faculdade de nosso espírito, chegando até mesmo a considerá-la como ilusão. Por vezes afirmou-se que ela seria um pressuposto necessário de qualquer ética⁹⁸, mas sua existência sempre foi posta em dúvida não obstante ela não ser “*menos um ‘dado imediato da consciência’ (nas palavras de Bergson) do que o eu-penso em Kant ou o Cogito em Descartes*” (ARENDT, 1999b:13). Ainda segundo Arendt, trata-se a vontade de uma faculdade cuja liberdade é até maior do que a do pensar, na medida em que este está submetido pelo menos ao princípio da não-contradição. Mas qual a razão dessa repulsa do eu pensante com relação ao eu que quer?

O que temos aqui é mais uma manifestação da fuga do mundo do filósofo, do equacionamento do pensar com a morte, haja vista que nada mais amedronta o pensamento filosófico desde os seus primórdios do que o

⁹⁸ Para exemplificar, podemos lembrar que Arendt cita Wittgenstein como um filósofo que duvidou da existência do eu pensante, mas não do eu que quer. “*Como justificação da sua tese, Wittgenstein reitera os argumentos comumente apresentados no século XVII contra a negação da vontade em Espinosa, a saber, ‘Se a Vontade não existisse, também não existiria ...o sujeito da ética’*” (ARENDT, 1999b:32).

acidental, a contingência que a liberdade imprime a tudo o que toca⁹⁹. A busca então por segurança, por quietude e tranqüilidade¹⁰⁰, fez com que os filósofos se retirassem do reino instável das relações humanas, do espaço conflituoso da política, haja vista que no mundo há sempre algo que escapa à razão, uma pluralidade que desestabiliza a unidade, uma descontinuidade que fissa o tempo cronológico, um outro que impede o domínio hegemônico do eu.

A faculdade da vontade, dessa forma, conduz à inquietação na medida em que está relacionada com um futuro em aberto, não dependendo somente do eu que quer a satisfação, a realização no mundo daquilo que se deseja. Por isso é melhor negar o futuro e dar ênfase ao passado, ver o ainda não como uma repetição do que já foi, pois se o que aconteceu não pode ser desfeito, se a Vontade *“não pode querer retrospectivamente”* (ARENDT, 1999b:43), é na aceitação e afirmação do passado que o eu pensante encontra a necessidade e ausência de perturbação que tanto almeja.

Nessa linha, Arendt mostra-nos que a questão da liberdade revela-nos a existência de uma lacuna na filosofia grega, não tendo nem mesmo Platão e Aristóteles trabalhado com a mesma, na medida em que ela não podia ser conciliada com a concepção de tempo cíclico dos antigos, isto é, com a noção de seres finitos habitando um mundo imortal.

O fato é que *“a novidade não pode ocorrer em ciclos”* (ARENDT, 1999b: 116), sendo então necessário um conceito de tempo retilíneo para que a

⁹⁹ *“Aos olhos dos filósofos que falaram em nome do eu pensante, foi sempre a maldição da contingência quem condenou o reino dos assuntos humanos a um estatuto bastante baixo na hierarquia ontológica”* (ARENDT, 1999b:34).

¹⁰⁰ *“A disposição predominante da Vontade é a tensão, que traz a ruína da ‘tranquilidade do espírito’, a ‘anima tranquillitas’ de Leibniz, na qual, segundo ele, todos os ‘filósofos sérios’ insistem e que ele próprio encontrou nos raciocínios que demonstram que esse é o ‘melhor de todos os mundos possíveis’”* (ARENDT, 1999b:45).

ruptura possa advir, para que a capacidade de querer e recusar do homem possa ser exercida, por isso autores contemporâneos acabam por também negar a nossa faculdade da vontade ao retornar à concepção cíclica do tempo. Para exemplificar, podemos dizer que isso o fez Nietzsche com seu conceito de Eterno Retorno¹⁰¹.

Nesse sentido, cabe ressaltar que a liberdade somente surgiu quando o mundo passou a ter um início e um fim, quando a noção de tempo retilinear foi adotada pelos cristãos juntamente com a idéia de seres finitos cuja imortalidade era concebida como a vida após a morte, como a salvação conferida pela providência divina. A liberdade tornou-se, então, objeto do pensamento na medida em que o homem se colocou como um problema para si mesmo, tendo isso sido explicitado pela experiência de conversão religiosa de Paulo e, posteriormente, Agostinho, experiência esta que os levaram a perceber a existência de um conflito interno na vontade humana.

Dessa forma, tais pensadores cristãos constataram a divisão da vontade entre um eu-querer e um eu-recuso, o que a torna semelhante ao dois-em-um do pensamento socrático, com a diferença de que aqui não se trata mais de dois amigos ou companheiros, mas sim de inimigos que se encontram em luta permanente. O grande mérito de Agostinho foi o de ter explicitado que também o não-querer faz parte do querer, ou seja, que *nolle* e *volle* integram a vontade,

¹⁰¹ O conceito de eterno retorno em Nietzsche remete-nos a uma experiência de pensamento onde “o *Devir* aparece como justificado em todos os momentos (ou incapaz de ser avaliado; o que vem a dar no mesmo)” (ARENDR, 1999b:188). Desse modo, não havendo qualquer estado final como meta, o que temos é um tempo cíclico onde o que passou retorna, tal como um dia segue a outro. Sem qualquer valor para medir o devir, o homem pode se superar numa afirmação irrestrita da vida, pois se a vontade factualmente revela-se impotente, sua força advém do querer o que acontece, nada mais restando “além do ‘desejo de ser alguém que diz Sim’, de abençoar tudo o que existe por ser, ‘abençoar e dizer Amém’” (ARENDR, 1999b:189).

não se configurando assim o poder de dizer “não” como ausência de vontade, como “*vontade-de-não-querer*” (ARENDT, 1999b:97).

Para entendermos essa diferença entre o recusar e a “*vontade-de-não-querer*” basta pensarmos em Epicteto, filósofo estóico citado por Arendt que considerava a vontade como onipotente, mas que para isso acreditava que só podemos querer o que está em nosso poder, e como as coisas exteriores não estão em nosso poder, então devemos querer o que é, pois somente assim nunca estaremos contrariados em nossa vontade. Trata-se de uma afirmação suprema da vontade que acaba por negá-la, significando essa aceitação plena do mundo um voltar as costas para o mesmo, um desinteresse pela dor e sofrimento que passam a não existir para mim na medida em que não os considero como reais¹⁰². Segundo Agostinho, os estóicos “*descobriram a artimanha de como fingir ser feliz: ‘já que um homem não pode ter o que ele quer, ele quer o que consegue ter’* (‘Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest’)” (ARENDT, 1999b:88).

Mais uma vez atenta ao mundo em que estamos inseridos, ciente assim de sua responsabilidade enquanto pensadora, de que colocar o mundo entre parênteses não significa negar a sua realidade, Arendt não compreende a liberdade como essa vontade interiorizada, haja vista que para que sejamos livres não é suficiente querer, devemos também considerar se podemos fazer o que desejamos, ou seja, o eu-quiero deve ser conjugado com o eu-posso.

¹⁰² ““Tenho de morrer. Tenho de ser preso. Tenho de suportar o exílio. Mas: tenho de morrer gemendo? Tenho também de lamuriar-me? Pode alguém impedir-me de ir para o exílio com um sorriso?” *O meu senhor ameaça acorrentar-me*: “Que dizes? Acorrentar-me? Sim, acorrentarás a minha perna – sim, mas não a minha vontade – não, nem mesmo Zeus pode conquistar isso” (ARENDT, 1999b:87).

Nessa linha, Arendt refuta o conceito filosófico de liberdade na medida em que ele implica um solipsismo, o desejo de domínio absoluto que desconsidera o fato de vivermos em comunidade, de que somos seres plurais. De modo contrário, a pensadora acima citada resgata a experiência grega pré-filosófica de liberdade política, a qual não significa soberania, mas sim o reconhecimento de que ninguém pode agir isoladamente. Nesse sentido, podemos compreender porque a liberdade absoluta é a negação da própria liberdade, e ainda, como já o sabia La Boétie, porque a servidão é sempre voluntária, haja vista que até mesmo o poder de um tirano se sustenta no apoio de seus súditos¹⁰³.

Dessa forma, antes de trabalharmos mais pormenorizadamente a relação entre liberdade e ação política, a qual deriva da constatação de que a liberdade não se equaciona com a vontade ou o livre-arbítrio¹⁰⁴, isto é, não surge no espaço interior onde o homem se retira do mundo, sendo então diferente de um mero sentir-se livre, devemos esclarecer em que consiste esse começo que o homem, enquanto novo início no mundo, pode realizar a todo instante.

Dando então prosseguimento, podemos dizer que esse começo em Arendt assemelha-se à noção de liberdade que Kant desenvolve na *Crítica da*

¹⁰³ “Ora, o tirano ao ocupar o poder o faz às expensas da liberdade de todos, o faz à custa da destruição do espaço público. Mas aí está sua perdição. Ao abandonar o mundo restrito da vida privada, ele passa a conviver com pessoas que lhe são inteiramente exteriores. Como a solidão é a condição de sua existência, ele continua a recusar a presença dos outros convertidos em escravos. O poder, no entanto, depende da alteridade, depende de contatos mútuos e de leis, que são a garantia contra a violência privada. O tirano, sendo sua própria lei, não pode recorrer ao espaço público para sua defesa” (BIGNOTTO, 1998a:133).

¹⁰⁴ “Só posso aqui aludir as fatais conseqüências, para a teoria política, desse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade, foi ele uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre outros” (ARENDR, 2001:210).

Razão Pura, a “*faculdade de iniciar espontaneamente uma série no tempo*” (ARENDT, 1999b:118), configurando-se a novidade como a transcendência do domínio da necessidade e da causalidade, o que nos permite conceber nossas ações não mais como simples efeitos de acontecimentos anteriores ou até mesmo como atos que já existiam pelo menos em potência, trata-se antes do advento do improvável e do inesperado, o surgimento do *milagre* no mundo.

Arendt então nos diz que tal como o surgimento da vida orgânica a partir da inorgânica, o aparecimento da terra a partir dos processos cósmicos e a evolução do homem emergindo da vida animal são eventos milagrosos, já que inesperados, configurando-se como “*improbabilidades infinitas*” (ARENDT, 2001:218), como rupturas nos processos automáticos da natureza, também os homens, enquanto iniciadores, são capazes de resistir e interromper os automatismos da história, fazendo assim com que o novo surja, haja vista que o que “*permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas*” (ARENDT, 2001:217-218).

O homem pode fazer assim com que um dia não seja como o outro, com que o futuro não seja uma mera repetição do passado e com que ele próprio também seja um tornar-se, um recomeço incessante. Nós podemos realizar milagres em nossa vida, almejar o imprevisível, o extraordinário, configurando-se então a liberdade enquanto espontaneidade como essa abertura, como uma

imperfectibilidade infinita do mundo e de nós mesmos, o que nos traz esperança¹⁰⁵ quanto ao amanhã.

Ressalte-se, todavia, que não obstante tudo ser possível¹⁰⁶, será que qualquer fissura, qualquer quebra no fluxo retilíneo do tempo é aceitável? Se a novidade é sempre contingente, podendo assumir qualquer configuração, será que ela se justifica por si mesma? Em outros termos, o que estamos a indagar é se essa abertura ao mundo não pressupõe um fechamento, um limite, sob pena de negar a si própria.

3 – A promessa

Para respondermos às indagações acima levantadas, faz-se necessário que percebamos que existe outra face da natalidade, tão importante quanto a sua dimensão de inovação, que é justamente a questão da pluralidade, o fato de que nós morremos, partimos, sós, mas nascemos entre homens¹⁰⁷. Nessa linha, Arendt nos lembra que tal pluralidade está implícita até mesmo no Gênese, quando se lê que Deus criou simultaneamente o macho e a fêmea, interpretação esta que diverge da realizada por Paulo, o qual entendia que a

¹⁰⁵ “Hannah was deeply imbued with the **hope** that springs from natality” (JONAS, 1977:31) (grifos nossos).

¹⁰⁶ Com Arendt, sabemos que o sistema totalitário é algo novo, isso porque não só opera uma **ruptura** com relação ao pensamento político tradicional, tornando inadequada a aplicação de conceitos assentados como o de tirania ou ditadura, mas, principalmente, porque seu caráter anti-utilitário contraria nosso senso comum, desafia “*todas as regras do juízo ‘normal’*” (ARENDR, 2008a:337). Ocorre, entretanto, que acreditar, tal como o faz David Rousset, que “*tudo é possível*” (ARENDR, 1990:337), não implica aceitarmos qualquer novidade por si mesma. Nesse sentido, podemos dizer que: “*A fórmula de H. Arendt: ‘O poder do homem é tão grande que ele pode ser o que quiser ser’, concerne ao historicismo ou ao que Léo Strauss chama de nihilismo, que, por outro lado, H. Arendt combate*” (LEFORT, 1991:74). Sobre a contraposição entre o pensamento de Arendt e Leo Strauss, remetemos o leitor ao Capítulo III.

¹⁰⁷ Segundo Miguel Abensour, “*le fait de la natalité est déjà expérience de la pluralité, de la condition ontologique de pluralité, sans laquelle l’agir politique n’aurait pas vu le jour*” (ABENSOUR, 2006:133).

pluralidade de seres humanos não seria originária, mas sim advinda da multiplicação.

Desse modo, a menos que façamos como Robison Crusoe ou que nos transportemos sozinhos para outro planeta, nós nascemos e crescemos em companhia de outras pessoas, nós criamos nossa própria identidade justamente devido ao fato de vermos e sermos vistos, sendo então a pluralidade um dado que nos condiciona em nossa capacidade criativa, o que nos leva a dizer, com a própria Arendt, que existe um limite à inventividade humana.

*“A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão freqüentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas **esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano**”* (grifos nossos) (ARENDDT, 1990:335).

Nessa linha, podemos dizer que a análise que Arendt realiza da compreensão da política como administração de assuntos privados, como se constituíssemos uma grande família, pode ser vista como uma crítica da tentativa de ultrapassar tal limite, pois na esfera privada, doméstica, voltada para a satisfação das necessidades biológicas, a pluralidade é muitas vezes desconsiderada em prol da homogeneidade, ou seja, abandona-se o risco da vida pública em nome da segurança equalizadora e anti-política do lar¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Sobre a família, Hannah Arendt assim se pronuncia: *“As famílias são fundadas como abrigos e castelos sólidos num mundo inóspito e estranho, no qual se precisa ter parentesco. Esse desejo leva à perversão fundamental da coisa política, porque anula a qualidade básica da pluralidade ou a perde através da introdução do conceito de parentesco”* (ARENDDT, 2006a:22).

Entendemos que é por isso que até mesmo o sentido de *família* vem sendo atualmente problematizado, na medida em que as pessoas não estão mais dispostas a abdicar de sua autonomia enquanto indivíduo. Em outros termos, não nos contentamos mais somente com a libertação, queremos ser livres¹⁰⁹, e isso implica substituir a fraternidade pela amizade¹¹⁰. É importante, portanto, repensarmos todas as formas de sociabilidade, pois, além de nenhum vínculo social se sustentar unicamente em bases biológico-naturais, sendo construção e não dado, o apagar das diferenças pode se configurar, ao contrário do que se pretende, como um fator desagregador.

Dando então prosseguimento à explicitação da relação entre natalidade, liberdade e ação, resta concluir que se a natalidade implica simultaneamente inovação e pluralidade, o conceito de liberdade a ela vinculada, como já expusemos acima, ao mesmo tempo em que significa espontaneidade, é também liberdade **política**, e não mais liberdade interior como a filosófica, haja vista que ela se dá entre homens. Por outro lado, se podemos encontrar a espontaneidade, enquanto livre iniciativa, em todas as faculdades e atividades humanas, desde o pensar até a fabricação, o trabalho e a ação política, não podemos dizer o mesmo quanto à pluralidade.

¹⁰⁹ É necessário desde já esclarecer que Arendt entende a libertação como o fim da opressão e/ou satisfação das necessidades, ao passo que a liberdade refere-se à “felicidade pública”, a qual consiste “no direito de acesso do cidadão à esfera pública, em sua participação no poder público – em ‘ser um participante na gestão do governo’, segundo a expressão sugestiva de Jefferson - , em contraposição aos direitos, amplamente reconhecidos, de serem os súditos protegidos pelo governo em sua busca de felicidade pessoal” (ARENDR, 1988:102).

¹¹⁰ “É nesse sentido que Hannah Arendt contrapõe a amizade à fraternidade no ensaio sobre Lessing em Homens em Tempos Sombrios, pois a amizade exprime mais a humanidade do que a fraternidade, precisamente por estar voltada para o público. Ela é um fenômeno político, enquanto a fraternidade suprime a distância dos homens, transformando a diversidade em singularidade e anulando a pluralidade. A fraternidade é, no fundo, uma forma de comunidade identificatória, na qual, na condição de irmãos, somos todos iguais” (ORTEGA, 2003:25).

De fato, como vimos anteriormente, o pensar requer um alheamento, mesmo que temporário, do reino das aparências, e mesmo que em pensamento nos dividamos em dois, tal pluralidade é só uma antecipação da vida compartilhada com outros. De forma semelhante, o trabalho e a fabricação são atividades que podem ser realizadas por indivíduos isoladamente, mas “*só a ação depende inteiramente da constante presença de outros*” (ARENDT, 1958:23).

Ressalta-se, todavia, que o fato da ação política necessitar da presença de outros nos leva a não mais definir o homem, singularmente considerado, como um animal político, tal como o fazia Aristóteles, pois a política, segundo Arendt, não é uma essência inata ao homem, surgindo antes *fora* do mesmo, no espaço *entre* homens¹¹¹. Desse modo, não obstante a pluralidade ser um dado da condição humana, já que fomos criados no plural, a política requer engajamento, implica que o homem seja capaz de estabelecer relações com os demais habitantes da terra. Nesse sentido, sem a natalidade e a natural pluralidade não poderíamos sequer pensar na política¹¹², mas isso não significa dizer que a mera existência de seres humanos na terra faça surgir uma comunidade política.

Nessa linha, após termos constatado uma íntima vinculação entre a natalidade enquanto faculdade e a ação política em Arendt, devemos lembrar que nessa atividade humana também presenciamos duas dimensões correlatas, a referente à novidade, aos começos que o homem enquanto novo

¹¹¹ Nesse sentido, ver: (ARENDT, 2006a:23).

¹¹² Nas palavras de Abensour: “*Car c’est bien dans la condition de natalité que sont contenues à la fois l’expérience de la pluralité et la possibilité de la politique*”(ABENSOUR, 2006:134) (grifos nossos).

início no mundo pode gerar, e a referente à pluralidade, na medida em que percebemos que a ação é sempre realizada em conjunto.

Assim, cabe dizer que podemos desencadear novos e sem precedentes processos, mas não podemos controlá-los, haja vista que estamos inseridos numa teia de relações, o que não nos faz assim senhores absolutos daquilo que pretendemos criar¹¹³. *“Isso equivale à divisão da ação em duas partes: o início, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘direcionar’ e ‘finalizar’ o empreendimento, vendo-o como um todo”* (ARENDDT, 1958:189)¹¹⁴.

Arendt ainda nos diz que não podemos calcular nem saber as conseqüências de nossas próprias ações não só porque o resultado das mesmas não depende unicamente de nós, mas também porque a ação não possui sequer um fim, trata-se antes de um *virtuosismo*, uma *performance*, tal como a existente nas artes de desempenho, como o dançar ou o tocar flauta, onde a perfeição apresenta-se na execução e não no resultado porventura alcançado¹¹⁵. Dessa forma, a ação encontra seu fim em si mesma, não se caracterizando como um meio para atingir qualquer objetivo, nem mesmo a liberdade, sendo, antes, sinônima desta, já que somos livres na medida em que

¹¹³ Arendt chega a dizer que não somos nem mesmo os autores de nossa própria vida, por isso nossa biografia não depende unicamente de nós. *“Although everybody started his life by inserting himself into the human world through action and speech, nobody is the author or producer of his own life story. In other words, the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author”* (ARENDDT, 1958:184).

¹¹⁴ Arendt lembra-nos que o grego e o latim *“contain two altogether different and yet interrelated words with to designate the verb ‘to act’*. *To the two Greek verbs archein (‘to begin’, ‘to lead’, finally ‘to rule’) and prattein (‘to pass through’, ‘to achieve’ and ‘to finish’) correspond the two Latin verbs agere (‘to set into motion’, ‘to lead’) and gerere (whose original meaning is ‘to bear’)”* (ARENDDT, 1958:189).

¹¹⁵ Visualizamos aqui uma aproximação entre a ação em Arendt e o conceito de virtú de Maquiavel. *“Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de virtú, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de fortuna”* (ARENDDT, 2001:199). Sobre a ação política como liberdade, remetemos o leitor ao primeiro ponto do último Capítulo.

agimos. Não estaríamos então “vivos” nesse momento de liberdade, no instante em que agimos?

Adiantando um pouco o que desenvolveremos posteriormente, entendemos que quando pensamos a fundação de um corpo político na modernidade ou, mais especificamente, a criação de uma República, de um regime de liberdade, temos que recorrer ao conceito de ação¹¹⁶. Devemos, entretanto, desde já ressaltar que a ação é fundadora não só porque é capaz de gerar novos inícios, fazendo assim com que haja reencenações do evento inaugural, mas também, e isso nos leva a pensar numa relação constitutiva entre política e direito, porque a ação e, conseqüentemente, a fundação, nunca é obra de um único homem, significando o reconhecimento e criação de relações, de vínculos, de **promessas**.

Nas esclarecedoras palavras de Hannah Arendt, a *“ilimitação da ação é somente o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica”* (ARENDR, 1958:191). Nessa linha, diríamos que se estamos “vivos” enquanto agimos, na medida em que desencadeamos novos processos, o fazemos já inseridos no mundo, numa intrincada teia que nos vincula, querendo-o ou não, com aqueles que nos antecederam e com os que nos sucederão. Como dissemos anteriormente, talvez estejamos mais “vivos” quando percebemos e assumimos nossa condição de seres plurais, quando não silenciemos nossos “mortos” nem

¹¹⁶“*In politics, the capacity to begin something new is exhibited most clearly, she (Hannah Arendt) asserts, in the foundation of bodies politics*” (SCHELL, 2002:465). Nas palavras de outro intérprete de Arendt: *“Dito de outro modo, a natalidade na sua dimensão ontológica, somente se revela no mundo quando completada pela efetivação da ação de fundação que ocorre na História”* (OLIVEIRA, 2007:272). Trabalhamos o conceito de fundação em Arendt no último Capítulo do presente trabalho.

buscamos aniquilar os demais vivos, quando aceitamos que não somos os únicos habitantes da Terra.

Ocorre que a ação política é frágil devido à sua irreversibilidade e imprevisibilidade, mas é redimida por si mesma, haja vista que o perdão¹¹⁷ e a promessa se configuram como novas ações, como o advento do inesperado, como a ruptura do curso automático e natural dos acontecimentos. Desse modo, podemos dizer que as promessas, essas *“ilhas de certeza num oceano de incertezas”* (ARENDT, 1958:244), que são os vínculos que criamos com nossos iguais ao agir em conjunto, são o mínimo de previsibilidade que podemos alcançar quando não podemos assegurar “quem” seremos amanhã e nem controlar o desenrolar de nossas próprias ações, haja vista que elas não dependem somente de nós.

Ressalte-se que os conceitos de milagre, perdão e promessa remetem-nos à influência das tradições judaica e cristã na obra de Arendt, não obstante a citada pensadora ter dado ênfase à dimensão política e não à dimensão propriamente religiosa de tais termos. Assim, em *A Condição Humana*, Jesus aparece como o descobridor do significado do perdão nos negócios humanos e Abraão como um homem inclinado à formação de pactos, à realização de promessas. O milagre, por sua vez, não é atribuído à atuação divina, à interferência direta de Deus no mundo, mas sim à ação humana.

Especificamente com relação à faculdade de prometer, afirmamos, com Arendt, que tal faculdade *“corresponde exatamente à existência de uma*

¹¹⁷ *“In contrast to revenge, which is the natural, automatic reaction to transgression and which because of the irreversibility of the action process can be expected and even calculated, the act of forgiving can never be predicated; it is the only reaction that acts in an unexpected way and thus retains, though being a reaction, something of the original character of action”* (ARENDT, 1958:241). Sobre o perdão em Arendt, ver: (MAGALHÃES, 2003), (MOISÉS, 2006).

liberdade dada sob a condição de não-soberania” (ARENDT, 1958:244). Na verdade, supomos haver uma promessa em cada novo início, uma promessa implícita em toda ação política, qual seja, a de que nos dispomos a formar uma comunidade político/jurídica guiada pela igualdade na diferença, pois abdicamos da pretensão de domínio absoluto, seja sobre nós mesmos, seja sobre outros. Assim, como em toda promessa¹¹⁸, não precisamos esperar por resultados, a ação é já realização do prometido¹¹⁹, pois ao agirmos politicamente admitimos que *“a soberania só é possível na imaginação, pagando-se o preço da realidade”* (ARENDT, 1958:235). Nesse sentido, poderíamos dizer que a ação política não nos dá nenhum solo firme nem qualquer fundamento último, mas se configura, em si mesma, como promessa de fundação.

É necessário então dizermos que a mencionada vinculação entre direito e política será trabalhada ao longo de toda a tese, mas o que pretendemos nesta parte evidenciar é que talvez ela esteja ancorada na própria condição humana, haja vista que os nossos próprios recomeços, o nosso vir-a-ser, a nossa abertura pressupõe um fechamento, o reconhecimento ético/político e, ousaríamos dizer, jurídico, do outro, pois só possuímos a certeza de nós mesmos, não obstante a mudança incessante a que nos lançamos, quando

¹¹⁸ A partir da Teoria dos Atos de Fala de Austin, sabemos que a promessa é um *ato performativo*, ou seja, ela é um ato que se realiza pela fala. *“Dire: ‘je promets’, c’est promettre effectivement, c’est-à-dire s’engager à faire plus tard et – disons-le tout de suite – à faire pour autrui ce que je dis maintenant que je ferai”* (RICOUER, 1990:57). É interessante lembrarmos também, com Paul Ricoeur, que na promessa a enunciação é interlocução, pois o *“eu prometo que”* é igual ao *“eu te prometo que”* (RICOUER, 1990:59).

¹¹⁹ Nas palavras de Claude Lefort, diríamos que a ação política é já fundação, pois *“a política, de algum modo, existe ou não existe; seu surgimento aqui e ali é inexplicável; é sinal de um começo radical(...)”* (LEFORT, 1991:74). Nessa linha, perguntamos: o que significa *Constituição*? Trata-se simplesmente de um documento escrito ou referimo-nos ao fato de nos *constituirmos* ou não enquanto comunidade político/jurídica? Remetemos o leitor ao último Capítulo, onde desenvolvemos tais questões.

temos nossa identidade confirmada por nossos iguais. É assim, porque existem outros a nos olhar, porque somos objeto da atenção de alguém que conseguimos aparecer como “um”, não obstante a divisão interna do pensar e até mesmo as diversas configurações históricas que essa mesma identidade pode apresentar.

Precisamos então que o mundo comum e nós mesmos sejamos percebidos de diversas perspectivas, que todos possam ver e serem vistos, e isso nos faz afirmar a necessidade de uma igualdade artificial, diríamos, normativa, imposta como condição de possibilidade da própria abertura da condição humana. *“Por isso ela (Arendt) privilegiou os princípios ‘republicanos’ da ‘solidariedade’ para com os outros, do ‘amor à igualdade’ e da ‘felicidade pública’, sem os quais a liberdade como engajamento político ativo em um mundo plural não pode vir a existir”* (DUARTE, 2000:226)¹²⁰.

Para entendermos melhor essa relação entre política e ética¹²¹, devemos lembrar que Arendt nos diz que é através do fala e da ação, por meio da aparição no espaço público que revelamos aos outros e a nós mesmos o “quem” somos, que nos distinguimos, que nos constituímos como seres únicos,

¹²⁰ Sobre o conceito de igualdade em Arendt, é esclarecedora a seguinte passagem: *“A igualdade não é, por exemplo, a descoberta feita em dado momento da história de que os homens são iguais por nascimento; é uma invenção: é o efeito ou simplesmente o sinal do movimento que eleva os homens acima da vida e os encaminha para o mundo comum”* (LEFORT, 1991:70).

¹²¹ Não obstante as diferenças entre Arendt e Aristóteles, como a questão do homem não ser um animal político, já que a política se dá *entre* homens, não podemos nos esquecer da influência que tal pensador tem em seu pensamento. Sobre a ligação entre ética e política, cabe transcrevermos a seguinte passagem sobre o pensamento de Aristóteles, o qual enfatiza a razão, o *logos*, o discurso, como o fator que aproxima esses dois domínios: *“A unidade dos domínios ético e político se manifesta no fato de que, segundo Aristóteles, o homem tal como ele o considerava em sua expressão acabada, isto é, o homem helênico, é essencialmente destinado à vida em comum na polis e somente aí se realiza como ser racional. Ele é um zoon politikón por ser exatamente um zoon logikón, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (katà tòn lógon zen)”* (VAZ, 2004:38-39).

singulares¹²². Na verdade, poderíamos dizer que só nos tornamos alguém quando aparecemos através de nossos feitos e palavras, por isso, não obstante o pensar ser a maneira especificamente humana de viver, como ressaltamos anteriormente, é necessário que além de compreender o mundo, de abrir os olhos para a realidade que nos cerca, sejamos também capazes de agir, de cuidar do mundo e de nós mesmos na medida em que assumimos nossa condição de *seres natais*.

“Em contraste com a existência (thereness) inorgânica da matéria sem vida, os seres vivos não são meras aparências. Estar vivo significa estar possuído de um impulso de automostração (sic) que responde ao fato da nossa dimensão de aparência. As coisas vivas fazem a sua aparição à maneira de atores num palco criado para eles”(ARENDT, 1999a:31).

É óbvio que não podemos estar todo momento no palco, e nem sempre, portanto, estamos “vivos”, haja vista que temos também necessidades físico-biológicas a seres satisfeitas. Na verdade, a crítica realizada por Arendt às sociedades modernas refere-se não ao trabalho em si, mas sim à ascensão do *animal laborans* em detrimento das demais atividades e à correlata difusão dos ideais de abundância e “descartabilidade” inerentes à produção/consumo.

O fato é que possuímos faculdades e podemos realizar atividades superiores que são essenciais para a ininterrupta construção, não imune a quedas e tropeços, do mundo e de nós mesmos, o que precisamos é passar

¹²² É esta revelação do “quem” somos que nos permite perceber porque Arendt considera indissociáveis a ação e o discurso, pois, para tal pensadora, a ação desacompanhada de fala equivale à ausência de agente, de sujeito do ato, em suas próprias palavras: “*The action he begins is humanly disclosed by the word, and though his deed can be perceived in its brute physical appearance without verbal accompaniment, it becomes relevant only through the spoken word in which he identifies himself as the actor, announcing what he does, has done, and intends to do*” (ARENDT, 1958:179).

com facilidade de uma faculdade/atividade para a outra, tal como o fazia Sócrates, um pensador que nunca deixou de ser um cidadão como os demais. Sobre essa passagem do pensar à ação, é importante lembrar, retomando e realizando uma crítica ao diagnóstico da sociedade moderna que antes apresentamos, que na *“lógica arendtiana, uma vida sem pensamento é também uma vida sem política, ou melhor, sem uma referência ao que é comum, ao que nos humaniza. Daí que a solidão e futilidade são faces da mesma moeda”* (BIGNOTTO, 2009:232)¹²³.

Ressalte-se, todavia, que esse elogio que Arendt realiza, ao equiparar metaforicamente a *polis* a um palco, ao espírito agonístico dos gregos, à dimensão teatral e *performativa* da democracia ateniense, não significa que ela identifique a ação à arbitrariedade, à luta sem limites por glória, por fama imortal. Ocorre que muitos intérpretes de Arendt alegam existir uma contradição, até mesmo uma incompatibilidade, entre essa concepção competitiva dos gregos e a dimensão deliberativa, cooperativa, que seria necessária para a formação de uma comunidade política. Alguns chegam a visualizar em tal impasse uma questão de escolha interpretativa, dando então maior ênfase ou ao virtuosismo grego ou diálogo romano.

Para exemplificar, podemos nos lembrar de Bonnie Honig, o qual, por meio de uma aproximação entre Arendt e Nietzsche¹²⁴, dá prioridade à dimensão *performativa* dos gregos, chegando a defender a existência de uma

¹²³ Por outro lado, deve-se lembrar que o pensar, por dizer respeito aos invisíveis, por não produzir nada de tangível, precisa de outras atividades, como a escrita ou a fala para se materializar, daí sua enorme fragilidade. Nas palavras de Hans Jonas: *“Thinking has the will to communicate itself, and communication is action into the world”* (JONAS, 1977:42).

¹²⁴ *“Arendt agrees with Nietzsche that we have no essence, no given unity awaiting discovery or realization. ‘There is no ‘being’ behind the doing’. And, like Nietzsche, Arendt believes that we should adopt an artistic approach to our multiplicity; for Arendt, our action is our art and identity the reward for a virtuoso performance”* (HONIG, 1988:88).

“*democracia radical*”¹²⁵. Jacques Taminiaux, por sua vez, a fim de refutar a alegação da existência de uma *Graecomania* em Arendt, menospreza o conceito de ação dos gregos, alegando que Arendt teria evidenciado sua ambivalência e debilidade e optado pelo paradigma romano¹²⁶.

Ocorre que todas essas interpretações que defendem a necessidade de escolha entre a influência de Atenas ou Roma no pensamento de Arendt não compreendem que essa duas dimensões, a agonística e a dialógica, já estão presentes, como demonstramos anteriormente, no próprio conceito de ação política em Arendt, o qual foi desenvolvido a partir da experiência política grega, mas que também pode ser exemplificado pelas práticas *da res publica* romana.

Em outros termos, diríamos que o fato da ação não poder ser julgada por princípios exteriores a si não significa que ela não possua critérios, que

¹²⁵ Segundo Dana Villa, Honig faria uma crítica a Arendt acusando-a de ter naturalizado a distinção público/privado, de ter assim estabelecido limites à ação. Desse modo, “*Honig suggests that action as theorized by Arendt is essentially destabilizing, boundless, and unpredictable. It mirrors the movement of Derridian differance. Hence, the public/private distinction as deployed by Arendt arbitrarily confines the unconfineable: it seeks to put the genie (disruptive, ‘excessive’ action) back in the bottle. Arendt is blind to her own insight. Radical democrats must save her from herself*” (VILLA, 1999:117) (grifos nossos). Resta dizer que discordamos de Sheyla Benhabib (BENHABIB, 1996:XIV) quando ela considera Dana Villa como um pensador que teria enfatizado a dimensão *performativa* dos gregos em detrimento da dimensão deliberativa. Em *Politics, Philosophy, Terror*, Villa realiza uma crítica aos agonistas radicais, demonstrando que as distinções realizadas por Arendt entre público e privado, político e social, e o conceito dramaturgico de ação e a esfera pública que ele subscreve, “*serve to focus attention on the central role that impersonality and self-distance play in the preservation of a (genuinely) agonistic ethos*” (VILLA, 1999:118). Nesse sentido, a política democrática é agonística, mas é “*importantly limited to public issues and terms of discourse*” (VILLA, 1999:119).

¹²⁶ “*It is indeed indubitable that Arendt elaborated her analysis of active life and her phenomenology of politics thanks to a meditation which was primarily focused on Greek sources, epic, tragic, historical, philosophical. But it would be wrong to base an accusation of Graecomania on that indubitable fact, since a careful scrutiny of her text not only reveals several strong reservations regarding the Greek concept of action, and the way the polis conceived of itself, but also reveals that those reservations turn to the advantage of Rome over Athens*” (TAMINIAUX, 2000:173). Tal pensador argumenta que Arendt apresenta a ação política concebida pelos gregos de modo ambíguo, já que a elogia, mas, também, enfatiza suas deficiências, quais sejam, a irreversibilidade e imprevisibilidade, as quais podem ser redimidas pelo perdão e promessa. No entender de Taminiaux, essas debilidades da ação teriam sido trabalhadas de uma forma melhor pelos romanos, os quais possuíam a experiência do perdão por fazerem alianças, acordos, com os inimigos vencidos, além de terem adotado uma concepção de lei como vínculo, como o estabelecimento de relações. Sobre o conceito de lei na Grécia e em Roma, remetemos o leitor ao próximo Capítulo.

Arendt considere qualquer movimento voluntário como ação, como se essa pudesse assumir qualquer configuração. Nessa linha, ousamos afirmar que o próprio conceito de ação política, como ação plural, implica então parâmetros que nos permitem distingui-la da violência, apresentando-nos simultaneamente exigências normativas, quais sejam, a liberdade e igualdade de todos. Sobre o tema, são esclarecedoras as seguintes palavras:

“Se o homem vai longe demais e falha em reconhecer qualquer limite em sua busca por glória, ele irá perder tudo, incluindo a polis e sua chance de imortalidade terrena que o levou inicialmente a agir. Paradoxalmente, é o próprio agonismo que faz essa mitigação possível porque com ela cada um está intensamente alerta com os demais e com os pressupostos que sua luta por glória exige” (EUBEN, 2000:157).

O que percebemos assim é que há um limite interno, inerente ao próprio conceito de ação política em Arendt. Desse modo, se a política, como ação em conjunto, é sempre democrática, e se esta se configura como uma reinvenção permanente, o romper barreiras, o excesso até mesmo com relação ao Estado de Direito, às leis positivadas, há um limite intransponível em qualquer democracia que é justamente a garantia de sua própria existência.

Diríamos então que a política, enquanto ação em conjunto, traz em si uma normatividade que se configura como condição de possibilidade do advento da novidade no mundo. Dessa forma, percebemos mais uma vez, abandonando os dualismos opositivos, como toda abertura pressupõe um fechamento, como a ruptura se dá numa linha de continuidade, como os “vivos” são aqueles que dialogam com seus “mortos”, como o futuro em aberto se apóia num passado inconcluso, como a instabilidade se relaciona com a

estabilidade, a política com o direito, a soberania popular com os direitos humanos¹²⁷.

Todavia, devemos ressaltar que, tal como nos afirma Sheyla Benhabib¹²⁸, Arendt não desenvolve o argumento normativo paralelamente à sua concepção de ação política. O que buscamos então fazer é justamente trabalhar essa relação entre direito e política em sua obra realizando uma “apropriação” da mesma, ou seja, entramos em diálogo com Arendt, assumindo alguns de seus conceitos e apresentando as “imagens” do direito em sua obra, o que não nos impede de ir além ou até mesmo contra suas colocações.

São muitas as questões implicadas nessa relação entre política e direito, assim, para compreendermos o objeto de nosso trabalho, a amplitude e as diversas facetas em que essa relação pode se apresentar, procuramos trabalhá-lo desde a perspectiva da relação “vivos” e “mortos”, natalidade e mortalidade, passado e futuro, milagre e promessa, até a dimensão ontológica da condição humana, para realizarmos a seguir, no próximo Capítulo, uma delimitação mais específica da Política e do Direito. Desde já fica a idéia de que *“as lutas democráticas passadas e presentes evidenciam que o desejo de liberdade e de igualdade pode ser bloqueado, reprimido e impedido pelas instituições existentes, mas não pode ser destruído por elas, a menos que nisto*

¹²⁷ Essa correlação entre soberania popular e direitos humanos, autonomia pública e privada, é trabalhada também por Jürgen Habermas, a partir da Teoria do Discurso. Em suas palavras: *“A interdependência de democracia e Estado de direito transparece na relação de complementariedade existente entre autonomia privada (cidadão da sociedade) e pública ou cidadã (cidadão do Estado): uma serve de fonte para a outra”* (HABERMAS, 2003:173).

¹²⁸ *“Although Hannah Arendt’s conception of politics and of the political is quite inconceivable, unintelligible even, without a strongly grounded normative position in universalistic human rights, equality, and respect, one does not find her engaging in any such exercises of normative justification in her writings”* (BENHABIB, 2003:194).

consintamos, abdicando desses direitos e aceitando a servidão voluntária”
(CHAUÍ, 1987:7).

Capítulo III:

Além do governo e da lei

“A palavra república não pode significar simplesmente o reino da lei igual para todos. República é um termo cheio de equívocos, trabalhado pela tensão que implica a vontade de incluir nas formas instituídas do político o excesso da política”.

Jacques Rancière

Pensar numa relação constitutiva entre a política democrática e o Direito impõe-nos compreender este último não como lei, mas, conforme mencionamos anteriormente, como exigência de liberdade e igualdade de todos. O fato é que as duas dimensões da ação política levam-nos a indagar até onde a democracia pode ir sob pena de não negar a si própria. Será que podemos ser tolerantes com os intolerantes? A democracia, como o regime do excesso, que *“não cessa de expor os poderes estabelecidos aos conflitos que os desestabilizam e transformam, numa recriação contínua da política”* (CHAUÍ, 1987:7), pode ser equiparada à soberania? Como podemos pensar o estado de exceção? Há Direito e Política num Estado Totalitário? O nosso direito de estar “vivo”, de renascer através de nossas falas e ações, não impõe que reconheçamos a todos esse mesmo direito?

Em suma, partimos do pressuposto de que a possibilidade de questionarmos, de rompermos com os padrões e práticas estabelecidas, de nos situarmos na lacuna entre passado e futuro, dizendo sim ou não àquilo que queremos herdar, e de exercitarmos essa espontaneidade por meio da ação política, implica que a palavra não nos seja cassada, que todos tenham *“direito a ter direitos”* (ARENDT, 1990:330).

Desse modo, resta reconhecermos e explorarmos a idéia de que a Política, como essa abertura compartilhada ao novo, conduz-nos a um fechamento normativo, a uma concepção de Direito que não mais se reduz ao passado, aos “mortos”, mas que, ao contrário, também assume a natalidade, indo além da mera positividade. Nesse sentido, dispomo-nos a levar até as últimas conseqüências a noção de que em Arendt *“a comunidade é uma*

comunidade ‘desobrada’ ou, em todo caso, irredutível à suas obras” (COLLIN, 2000:95).

1 – A fabricação da política

Se podemos, como percebemos no Capítulo anterior, renascer a todo momento, é porque encontramos olhos e ouvidos atentos aos nossos feitos e palavras, o que implica dizer que a natalidade, enquanto faculdade, precisa de um ambiente propício para a sua manifestação, precisa de um espaço para que a espontaneidade que carregamos conosco desde o nosso nascimento possa aparecer, uma arena onde o conflito, a divergência que nos constitui, possa se expressar.

Ocorre que na tradição de nosso pensamento político muitos acreditaram que tal espaço pudesse ser realizado do mesmo modo como se faz uma mesa, que seria suficiente recorrer a um modelo anteriormente elaborado e aplicá-lo às diversas situações fáticas, pensaram assim que bastava alguns governantes ditarem ordens e criarem leis como parâmetros a seres seguidos que o palco estaria montado, que o *locus*¹²⁹ que nos aproxima e distancia estaria garantido.

Nesse sentido, Arendt nos relata que, na tradição do pensamento filosófico-político ocidental, a *praxis* cedeu lugar à *poièsis*, a ação à fabricação, pois a política passou a depender de um “saber-fazer” anterior à execução, da mesma forma que um produto, uma obra, pressupõe um planejamento, um

¹²⁹ Ressalte-se que, não obstante os gregos adotarem, como veremos adiante, uma concepção da lei como produto de fabricação, eles não concebiam a *polis* como um lugar determinado, como algo construído e acabado. “*The polis, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be*” (ARENDDT, 1958:211).

arquétipo ou modelo, o qual existe de antemão na mente do artesão¹³⁰. Isso significou a substituição, como veremos adiante, da ação política pelo governo, tendo havido então uma separação entre as duas dimensões da ação, como se houvesse aqueles que sabem e que mandam, que se encarregam da dimensão inicial da ação, e aqueles que dão prosseguimento, que somente executam o que lhes foi determinado.

Nessa linha, Arendt nos diz que Platão foi o precursor dessa substituição da ação pelo governo, principalmente em sua obra o *Político*. *“Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, no lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, de modo que saber o que fazer e fazê-lo tornaram-se dois desempenhos inteiramente diferentes”* (ARENDR, 1958:223).

Antes de explicarmos melhor essa substituição da ação política pelo governo, resta adiantarmos alguns questionamentos que subjazem a nossa investigação, quais sejam: Até que ponto se justifica essa distinção governantes/governados? Será que podemos dizer que “alguns” têm o direito de estarem mais “vivos” do que outros? Será que somos, em grande maioria, reles “zumbis” que obedecem ordens? Quais as implicações políticas dessa radical separação entre pensamento e ação? Não levaria ela necessariamente à legitimação de certos regimes políticos, onde um ou alguns poucos

¹³⁰ *“Il est frappant en tout cas que, parmi les fondateurs de la tradition de la métaphysique, ceux qui, comme Platon, majorent l'excellence du bios théorético soient enclins à oblitérer la distinction entre le phénomène de l'activité de poïésis et celui de l'activité de praxis, et à interpréter l'activité politique à la lumière de l'activité de l'artisan, du technitès, qui oeuvre conformément à un modèle préconçu et s'efforce de le réaliser à l'aide de moyens adéquats. Du même coup, Platon subordonne la praxis à la poïésis, cette subordination étant elle-même régie par le primat de la contemplation en ce sens que l'artisan, pour une part importante de son activité, est lui aussi un contemplatif: il prend en vue au préalable un modèle, un archétype, une idée, et son regard s'y tient tout au long du processus de façonnement et de finition de son produit”* (TAMINIAUX, 1992:40).

“escolhidos” seriam os governantes/legisladores? Não estaria ela por detrás do equacionamento entre política e domínio/violência? Não seria também um dos fatores responsáveis pela moderna redução do público ao Estatal, ou até mesmo pela natural privatização do espaço público?

O que percebemos, como nos demonstra Arendt, é que Platão buscou transpor a experiência da vida doméstica, onde o senhor sabe o que fazer mas não age, cabendo aos escravos a execução das ordens, para o domínio da *polis*. Procurou assim tratar a comunidade política como uma grande família, fazendo com que todos se tornassem Um sob o comando de um soberano, sendo este o único responsável pela condução dos negócios públicos¹³¹. O que vemos aparecer então é a figura do “Rei Filósofo”, daquele que “sabe” e que por isso está apto a governar, a ditar leis aos súditos, àqueles que não conseguem sair da obscuridade da caverna para participar do luminoso Mundo das Idéias.

Dessa forma, Arendt nos lembra que é na *República* que ocorre a transposição do “belo” ao “bem” como idéia mais elevada, pois ao sentir a necessidade de retornar para o domínio da política, já que não pode habitar para sempre o “céu das idéias” (ARENDR, 1958:226), o filósofo tem que adaptar seu conhecimento para que ele possa servir como padrão de comportamento para os assuntos humanos¹³². Visualizamos aqui, com Miguel

¹³¹ “*La démarcation politique de la praxis et de la poïesis devrait donc être abolie, comme devrait l’être d’autre part celle du public et du privé, puisque la Cité platonicienne – c’est à quoi vise la fameuse mise en commun des femmes – est aussi caractérisée comme une sorte de grande famille idéalement soumise au gouvernement d’un seul*” (TAMINIAUX, 1992:140-141).

¹³² Ressalte-se que Arendt se utiliza da análise realizada por Heidegger (HEIDEGGER, 1990) sobre o Mito da Caverna, onde o mencionado filósofo constata uma mudança na concepção de verdade correlata à transposição do belo para o bem, sendo a verdade como “desvelamento”, como *alétheia*, substituída pela formação, pela paidéia. Diríamos que Arendt descobriu e trabalhou os aspectos políticos que não teriam sido visualizados por Heidegger. Segundo Eduardo Jardim de Moraes: “*Hannah Arendt percebe que*

Abensour (ABENSOUR, 2006:69), uma ambivalência no pensamento de Platão, pois ao mesmo tempo em que despreza o “asilo de loucos”, tal filósofo realiza uma transformação de sua própria teoria para aplicá-la à política, passando assim a se perguntar como “fazer” uma cidade bem ordenada, em outros termos, qual seria o “melhor regime”¹³³.

Ressalte-se, todavia, que esse retorno ao mundo das relações humanas, à *polis*, é realizado de forma a tentar eliminar a instabilidade e fragilidade da mesma, descaracterizando-a, violentando-a, e isto é feito por meio da citada substituição da ação pela fabricação, pois se acreditava que as normas e medidas estabelecidas previamente funcionariam como parâmetro seguro e objetivo para julgamento dos negócios humanos¹³⁴.

Cabe dizer, ainda, que não obstante realizar essa separação entre saber e ação, o próprio Platão visualizou as limitações do modelo que estabeleceu na República, quando afirmou no *Político* que “na realidade as cidades não se assemelham a uma colméia, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e alma” (PLATÃO, 1991:421), sendo, portanto, necessário o recurso às leis, o que significa dizer que nem sempre a cidade saberia reconhecer um sábio para fazer dele seu governante.

Nessa linha, também nas *Leis*, ao adotar uma perspectiva mais pragmática, o que fez com que muitos considerassem tal texto pouco filosófico,

Heidegger indicou o momento preciso em que a alteração na compreensão da verdade se deu, mas não teria explorado toda a riqueza da sua descoberta” (MORAES, 2003:38).

¹³³ Para Miguel Abensour, essa ambivalência seria mais uma manifestação do paradoxo “*de l’appartenance et du retrait*”, ou seja, do fato do filósofo pertencer e não pertencer à cidade (ABENSOUR, 2006:69).

¹³⁴ “*It is only when he returns to the dark cave of human affairs to live once more with his fellow men that he needs the ideas for guidance as standards and rules by which to measure and under which to subsume the varied multitude of human deeds and words with the same absolute, ‘objective’ certainty with which the craftsman can be guided in making and the layman in judging individual beds by using the unwavering ever-present model, the ‘idea’ of bed in general*” (ARENDT, 1958:226) (Grifos nossos).

Platão conferiu um tratamento mais nuançado à questão da construção das leis de uma cidade, pois sua atenção voltou-se para a criação de um regime político concreto, o que o levou a enfatizar *“as relações efetivas que a racionalidade pode entreter com o mundo imperfeito da vida política e da história”* (OLIVEIRA, 2006:41).

Não obstante essas ressalvas, Arendt está correta ao dizer que foi Platão quem realizou inicialmente essa separação entre a *“arte de pastorear homens”* (PLATÃO, 1991), a política, que diria respeito aos poucos sábios, e as ciências práticas, estas relegadas às “massas” que se encarregariam da materialização dos empreendimentos, obedecendo assim às ordens recebidas. Segundo Platão, as “massas” não poderiam governar, pois não tinham acesso à verdadeira ciência, quando muito, somente imitavam, como faziam os sofistas, o verdadeiro político.

Dando prosseguimento, diríamos então que, tal como nos ensinou Arendt, esse governo do rei filósofo, mesmo que modelo limite da vida política, apresentado como essência ou natureza das coisas políticas, acaba por legitimar a substituição da *praxis* pela *poièsis*, a aplicação das idéias como normas de conduta, configurando-se como uma tentativa de busca de *“abrigo contra as calamidades da ação numa atividade em que um homem, isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim”* (ARENDR, 1958:220).

Ocorre que, como vimos no Capítulo anterior, não podemos mais ingenuamente acreditar que agimos isoladamente, que não há limites à nossa liberdade, que somos capazes de governar soberanamente a nós mesmos e a outros. Mesmo que não o queiramos, somos cotidianamente interpelados por

“vivos” e “mortos”. Não conseguimos nem mesmo ser “autores” da nossa vida, segundo Arendt, não podemos sequer “fazer” a nossa história como o desejamos¹³⁵.

Na verdade, o que está subjacente à concepção da política como fabricação, ao seu equacionamento com o saber, é um pensamento “elitista”, contrário à inclusão, já que se pretende negar a pluralidade humana, a alteridade, atribuindo-se a cada indivíduo uma função, um papel determinado numa fechada e unificada sociedade¹³⁶. Desse modo, torna-se natural alguns mandarem e outros obedecerem, perpassando a lógica senhor/escravo toda a tessitura social. *“Qual imenso Narciso, servidão e tirania se espelham varrendo a sociedade de ponta a ponta”* (CHAUÍ, 1982:188).

Todavia, ressalte-se que, como veremos posteriormente, o que a democracia moderna vem justamente fazer é estilhaçar essa petrificação do social e, simultaneamente, do político e do jurídico, desfazendo assim *“as imagens da boa sociedade e do bom governo, da ‘comunidade ideal’ transparente, virtuosa, sem conflitos, plenamente reconciliada consigo mesma, una e invencível. Imóvel, mais do que corpo, mineral”* (CHAUÍ, 1987:11).

Nessa linha, para melhor compreendermos a hierarquização natural subjacente à concepção da política como fabricação, o que leva à consideração dos problemas de ação como questão de cognição, resta-nos

¹³⁵ *“The distinction between a real and a fictional story is precisely that the latter was ‘made up’ and the former not made at all. The real story in which we are engaged as long as we live has no visible or invisible maker because it is not made. The only ‘somebody’ it reveals is its hero, and it is the only medium in which the originally intangible manifestation of a uniquely distinct ‘who’ can become tangible ex post facto through action and speech”* (ARENDT, 1958:186).

¹³⁶ *“Dans la Cité idéale, les affaires humaines devraient être organisées sur le modèle de la poésis. Chacun y remplirait une activité définie et contrôlable. Chacun y serait comme un bon ouvrier dans l’atelier de l’artisan, conformément à la règle ‘un homme, une fonction’ comme disai L. Strauss”* (ABENSOUR, 2006:42) (Grifos nossos).

realizar um pequeno diálogo com Leo Strauss, o qual defende explicitamente o retorno à filosofia política clássica, mais especificamente, ao direito natural clássico, como alternativa ao nihilismo das sociedades modernas¹³⁷.

Em *Direito Natural e História*, Strauss fala que a afirmação, constante da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América, de que todos os homens foram criados iguais e que possuem direitos inalienáveis não se configura mais como uma verdade auto-evidente, nem mesmo para os americanos. Prossegue lembrando-nos que isso tem levado ao abandono da noção de direito natural e ao concomitante relativismo da sociedade moderna, haja vista que não há mais qualquer parâmetro de julgamento, o que faz com que todos os ideais sejam defensáveis. Por conseguinte, não seria mais possível distinguir uma sociedade civilizada de uma “*canibalista*” (STRAUSS, 1953:3), haja vista que os princípios desta tornaram-se tão válidos quanto os daquela.

Nessa linha, a tolerância, que era pensada pelos primeiros filósofos liberais, como John Locke, como um direito natural que implicaria a não aceitação das “*posições absolutistas*” (STRAUSS, 1953:5), já que estas afirmavam saber a verdade, o que é “bom”, negando assim a diversidade de opiniões, passa a conviver em igualdade de importância com seu oposto. Em consequência, a intolerância torna-se um valor digno como qualquer outro¹³⁸.

¹³⁷ “If our principles have no other support than our blind preferences, everything a man is willing to dare will be permissible. The contemporary rejection of natural right leads to nihilism – nay, it is identical with nihilism” (STRAUSS, 1953:4-5)

¹³⁸ *El pensamiento moderno niega que podamos poseer un saber último respecto de los principios últimos de nuestras elecciones: éstas no tienen otro soporte que nuestras preferencias arbitrarias – individuales, culturales, epocales-. La consecuencia que el liberalismo moderno, hijo legítimo del igualitarismo de la Ilustración, extrae de esta afirmación, entiende Strauss, es la promoción de la tolerancia de todas las preferencias: para ser coherente con su rechazo de todo estándar, la tolerancia debe abarcar incluso la tolerancia de la intolerancia*” (HILB, 2005:14-15).

Então nos perguntamos: Será que realmente podemos ser tolerantes com os intolerantes? A democracia, a abertura ao novo, às diferenças, não implica um limite, sob pena de negar a si própria? Os “vivos” conseguem governar sem diálogo, seja com seus contemporâneos ou com seus antepassados? O fato é que não são somente as posições “absolutistas” que negam o diálogo, mas a própria concepção de política como fabricação, como técnica, implica o “emudecimento” da polis. Como nos disse Taminiaux, “*nós não discutimos com experts, nós nos inclinamos diante de seu saber-fazer*” (TAMINIAUX, 1992:131). Será então que a “solução” de Strauss, de retorno ao direito natural clássico, é a alternativa mais plausível ao relativismo da sociedade moderna?

Para respondermos a tal indagação, devemos dar prosseguimento à apresentação do pensamento de Leo Strauss. Cabe enfatizar, assim, que, não obstante o citado filósofo tornar explícito que a rejeição moderna do direito natural levou à redução do Direito ao direito positivo, o mesmo ressalta que as pessoas ainda continuam falando em decisões e leis ‘justas’ ou ‘injustas’. Isso faz com que Strauss conclua que a referência a um direito natural, a um padrão para julgamento até do direito positivo, seja uma *necessidade* de todas as sociedades¹³⁹.

Strauss então apresenta o direito natural clássico, segundo o qual a justiça estaria relacionada com a perfeição da natureza humana. Realizando uma leitura da *República* de Platão, Strauss afirma que há diferenças naturais

¹³⁹ Segundo Strauss, “*the need for natural right is as evident today as it has been for centuries and even millennia*” (STRAUSS, 1953:2). E ainda: “*the mere fact that we can raise the question of the worth of the ideal of our society shows that there is something in man that is not altogether in slavery to his society, and therefore that we are able, and hence, to look for a standard with reference to which we can judge of the ideals of our own as well as of any other society*” (STRAUSS, 1953:3).

nas capacidades humanas. Desse modo, tratar igualmente pessoas naturalmente desiguais seria uma “*injustiça*” para os clássicos. Em suas palavras, “*nem todos os homens estão igualmente equipados, por natureza, para progredir em direção à perfeição, ou nem todas as ‘naturezas’ são ‘boas naturezas’*” (STRAUSS, 1953:134). Isso justificaria, pois, que os superiores governassem os inferiores, que os mais “sábios”, os filósofos, se tornassem reis ou fossem auxiliares dos aristocratas no poder¹⁴⁰.

Na verdade, o que Strauss acaba por dizer é que o filósofo só volta à caverna dos negócios humanos “a contragosto”, sendo ele “*compelido*” a legislar, pois a perfeição de sua natureza não pode ser alcançada na cidade. Todavia, como o filósofo vive entre homens, ele necessita retornar e governar para proteger a si mesmo. Afirma então Strauss que a justiça, tal como compreendida pelos clássicos¹⁴¹, está “*além da política*”, por isso o direito natural apresenta-se como uma “*dinamite*” para a sociedade civil. Dessa forma, para ser aplicável à cidade, a sabedoria tem que ser diluída, o “*simplesmente bom*” deve ser transformado no “*politicamente bom*”, sendo, por conseguinte, necessariamente imperfeita a justiça realizável na polis¹⁴².

¹⁴⁰ “*To summarize, one may say that it is characteristic of the classic natural right teaching to culminate in a twofold answer to the question of the best regime: the simply best regime would be the absolute rule of the wise; the practically best regime is the rule, under law, of gentlemen, or the mixed regime*” (STRAUSS, 1953:142-143). E ainda: “*The gentleman is not identical with the wise man. He is the political reflection, or imitation, of the wise man*” (STRAUSS, 1953:142).

¹⁴¹ Apenas para esclarecimento, devemos lembrar que a justiça para Strauss se identificava com a noção clássica de direito natural. “*The justice of the city may be said to consist in acting according to the principle ‘from everyone according to his capacity and to everyone according to his merits’*” (STRAUSS, 1953:148).

¹⁴² Sobre o tema, ver: (STRAUSS, 1953:120-164).

Nesse sentido, de acordo com a leitura straussiana de Platão, o “melhor regime” apresentado na *República* é impossível¹⁴³, o que nos leva a reconhecer que o direito natural clássico também o é. Em que bases então pode Strauss afirmar a superioridade da filosofia clássica sobre a moderna? Se o citado pensador ressalta a natureza zetética da filosofia, afirmando que esta é “busca” de conhecimento¹⁴⁴, que um saber sobre o todo não está disponível, nem mesmo para os clássicos, como não reconhecer em seu pensamento o mesmo dogmatismo que diz existir nos filósofos modernos?¹⁴⁵

O que se percebe é que Strauss defende *exotericamente*¹⁴⁶ a superioridade da filosofia política clássica porque acredita na valia dessa “nobre mentira” (HILB, 2005:18) para a existência e estabilidade da comunidade política. Mesmo que *esotericamente* não tenha certeza sobre a existência do direito natural clássico, isso não é um empecilho para considerar

¹⁴³ “As Strauss himself puts it, concluding his major analysis of Plato: ‘Socrates makes clear in the Republic of what character the city would have to be in order to satisfy the highest need of man. By letting us see that the city constructed in accordance with this requirement is not possible, he lets us see the essential limits, the nature, of the city’ (PANGLE, 2006:46).

¹⁴⁴ Sobre o tema, ver: (STRAUSS, 1988b:11), (HILB, 2005:15-16, 326-329) e (PANGLE, 2006:32-42).

¹⁴⁵ Strauss critica, por exemplo, Hobbes e Maquiavel, argumentando que os pressupostos de suas teorias foram apresentados de forma dogmática. Nessa linha, Claudia Hilb nos esclarece que, segundo Strauss, “*el dogmatismo de Maquiavelo residiria en la negación tajante de la posibilidad de suplementación supramoral de la moral, el dogmatismo de Hobbes se mostraría por el contrario en la afirmación de la posibilidad de fundar la moralidad sobre las pasiones de hombres igualados en su maldad natural*” (HILB, 2005:319). Em termos mais amplos, Leo Strauss também refuta, taxando-as de dogmáticas, algumas premissas do pensamento moderno, como a separação entre fatos e valores e a refutação pelo conhecimento científico, dominado pela ciência natural, de um saber pré-científico. Nessa linha, Strauss chega a afirmar que “*Le résultat ultime de la philosophie politique moderne est la desintégration de l’idée même de philosophie politique*” (STRAUSS, 2004:82). Isso porque tal pensador entende que todo conhecimento se inicia a partir da opinião, sendo então a filosofia a transcendência desse pensamento pré-filosófico de onde necessariamente parte.

¹⁴⁶ Segundo Strauss, a possibilidade de perseguição aos pensadores deu origem a um tipo de escrita na qual as questões cruciais seriam apresentadas “entrelinhas”, sendo que somente poucos leitores “atentos” conseguiriam perceber essa diferenciação entre o “exotérico”, o que é dito de forma direta, e o “esotérico”, o que está subentendido no texto. “*Un livre exotérique contient par conséquent deux enseignements: un enseignement populaire au caractère édifiant, au premier plan; et un enseignement philosophique sur les sujets les plus importants, indiqué seulement entre les lignes*” (STRAUSS, 1989: 69). Esse método, utilizado por Strauss em suas leituras filosóficas, é também o que nos permite compreender as aparentes contradições que aparecem em sua própria escrita.

a crença em sua existência útil para a cidade. Na verdade, como nos alerta Claudia Hilb, talvez ele esteja pensando principalmente em si mesmo, nas condições de possibilidade do próprio *eros filosófico*¹⁴⁷.

Apenas a título ilustrativo, para compreendermos melhor como Strauss aborda a questão do direito natural, podemos nos lembrar da crítica que tal filósofo faz a Maquiavel. Na visão de Strauss, Maquiavel “foi um homem mal” (STRAUSS, 1984:9) por ter escancarado o que deve ser ocultado, isto é, a natureza infundada da moralidade, da justiça, haja vista que se o referido pensador florentino explicita que não há “o justo por natureza” (HILB, 2005:80), o mesmo não recorre ao suplemento divino ou sobre-humano, como faziam os cristãos, ou ao suplemento natural/filosófico, como faziam os clássicos e, ousaríamos dizer, como fez o próprio Strauss, para esconder o caráter indemonstrável dos parâmetros basilares da cidade.

Em outros termos, o que Strauss argumenta é que teria faltado ao filósofo renascentista a prudência dos antigos, em outras palavras, o que está afirmando é a necessidade do filósofo assumir uma responsabilidade política, haja vista o aspecto subversivo da filosofia, isto é, o fato dela criar perigos para a cidade e para o próprio filósofo. Ressalte-se, todavia, que, em nosso entendimento, Strauss não conseguiu ler Maquiavel nas “entrelinhas”, pois ele

¹⁴⁷ “Por nuestra parte, seguimos entendiendo que la afirmación de la posibilidad de la filosofía está puesta, en última instancia, al servicio del filosofar. Esta afirmación parece adoptar, en la obra de Strauss, el carácter de una decisión, de un acto de voluntad, que apuesta, al apostar a la posibilidad de la filosofía, no sólo a un mundo que para Strauss sería inhabitable sin la mentira noble de la existencia del derecho natural – y sabemos que la posibilidad de la filosofía es condición necesaria de ello – sino también a través de él a la perpetuación de la actividad que el filósofo Strauss conoce como la más placentera, la perpetuación de la pasión experimentada como la pasión más pura: el eros filosófico. Pero de la superioridad de esta pasión, la filosofía en sentido clásico ya no puede responder” (HILB, 2005:333)

não foi capaz de perceber a dimensão republicana subjacente ao pensamento maquiaveliano¹⁴⁸.

Não podemos, entretanto, retirar o mérito de Strauss de ter problematizado a falta de referências, de parâmetros da sociedade moderna. Diríamos que Strauss estava correto ao localizar na ausência da pergunta por valores, pela justiça, em seus termos, pelo “*direito natural*”, a explicação do relativismo das sociedades atuais. O fato é que temos aqui uma lacuna perigosa, pois, se não há mais uma justificativa para a obediência, se devemos respeitar a lei pela lei, independentemente de qual seja seu conteúdo, nada impede que incorporem, tal como o fez Eichmann, as regras de um Estado Totalitário.

Por outro lado, temos sérias dúvidas quanto à resposta straussiana, pois, mesmo afirmando que não afeta o direito natural a existência de diversas opiniões sobre a justiça¹⁴⁹, o fato é que essas opiniões não contam muito na medida em que o poder é transferido dos cidadãos para os *experts*. Na verdade, o que está subtendido no pensamento de Strauss é que a discussão e divergência das pessoas sobre o “melhor regime” servem somente para sustentar sua própria mentira, qual seja, a possibilidade do direito natural e a

¹⁴⁸ Nas palavras de Newton Bignotto, diríamos com relação a Maquiavel: “*Sua posição política e sua dedicação à causa republicana não o impediram de ver que para o analista da política nem sempre é possível afirmar que a melhor escolha é aquela de um regime livre. Algumas ocasiões são tão desfavoráveis para os povos que a afirmação da preferência pela república pode soar como um desejo utópico, que Maquiavel tão fortemente condena em autores do passado e em muitos de seus contemporâneos*” (BIGNOTTO, 2003b:38-39). Ou seja, o fato de falar que em determinadas circunstâncias o regime republicano não é o mais aconselhável, não diminui a preferência que Maquiavel possui por tal regime.

¹⁴⁹ Segundo Strauss, “*the variety of opinions about right or justice not only is compatible with the existence of natural right or the idea of justice but is required by it. The variety of notions of justice could be said to refute the contention that there is natural right, if the existence of natural right required actual consent of all men in regard to the principles of right. But we learn from Socrates, or from Plato, that what is required is not more than potential consent*” (STRAUSS, 1953:124-125)

correlata superioridade da filosofia política clássica e de seus pressupostos, como a hierarquia natural e a diferenciação dos homens de acordo com a perfeição de cada um em relação aos fins que o transcende.

No final das contas, só o filósofo tem acesso ao conhecimento de que não há saber último, somente ele é capaz de ultrapassar o domínio das opiniões e visualizar a impossibilidade do direito natural. Entretanto, ao defender *exotericamente* o direito natural clássico, Strauss acaba por justificar o governo de poucos, de uma aristocracia de espírito, em oposição ao igualitarismo moderno.

Outra questão controversa, que mostra ser fecundo o diálogo com Strauss, é a identificação da justiça com a noção substancial de *bem*, com *uma* concepção de vida, com a *politeia* grega¹⁵⁰, pois mesmo que se admita a existência de diversas opiniões sobre o tema, que a disputa sobre o “melhor regime” esteja aberta, a possível identificação da justiça com uma única e determinada forma de vida é algo problemático quando temos em vista a condição de pluralidade contemporânea.

Na verdade, entendemos que só há um “regime político” legítimo na modernidade, qual seja, o que admite a pluralidade de visões de mundo, ou seja, o que não se identifica com uma determinada concepção de “vida boa”, sendo o reflexo de uma sociedade aberta e cindida, em que a divergência, o conflito, não é prejudicial, mas sua maior riqueza.

¹⁵⁰ Traduz-se, frequentemente, *politeia* como constituição, entretanto, como bem nos lembra Strauss, “*the politeia is more fundamental than any laws; it is the source of all laws*” (STRAUSS, 1953:136). E ainda: “*When speaking of politeia, the classics thought of the way of life of a community as essentially determined by its ‘form of government’*” (STRAUSS, 1953:136) (Grifos nossos).

De fato, se prestarmos atenção ao exemplo inglês, veremos que a Monarquia atualmente possui somente um papel simbólico, já que a rainha reina, mas não governa. Diríamos então que na modernidade o único regime aceitável, tendo em vista o desvelar da natureza do político, é a República democrática, isto é, um governo que, paradoxalmente, pertence a todos e a ninguém ao mesmo tempo¹⁵¹.

Nessa linha, se François Furet afirma que a Revolução Francesa criou uma cultura democrática, concordamos com Lefort quando o mesmo declara que *“Furet sugere algo que nos parece ser muito mais precioso e muito enigmático ao pensar. Sugere o **momento de descoberta do político** – entendamos como o momento em que se difunde a questão do fundamento do poder e da ordem social...”*(LEFORT, 1991:130).

De fato, é a partir de então que se passa a não mais aceitar que alguém se coloque como “dono” do poder, permanecendo este como um lugar “vazio”. Temos, portanto, uma desincorporação do poder e, simultaneamente, do saber e da lei¹⁵². Nesses termos, ao contrário do que defende Strauss, a política não pode estar legitimamente vinculada ao saber, trata-se este de um registro da cultura, não se configurando mais como um requisito necessário à tomada das decisões coletivamente vinculantes ou à elaboração das leis do país.

Nessa linha, podemos pensar a democracia, a universalização da igualdade dos homens não obstante a singularidade de cada um, não como

¹⁵¹ É por isso que até mesmo um regime autoritário, como a ditadura brasileira das décadas de 60/70, buscou, intitulado-se “revolução”, falar em nome do “povo”.

¹⁵² Segundo Lefort, o fenômeno da desincorporação *“acompanha uma desintração entre a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento. Quando o poder deixa de manifestar o princípio de geração e de organização de um corpo social, quando deixa de condensar em si as virtudes derivadas de uma razão e de uma justiça transcendente, o direito e o saber afirmam-se, face ao poder, através de uma exterioridade e de uma irredutibilidade novas”* (LEFORT, 1991:33).

uma criação ultrapassada das revoluções burguesas, a despeito de toda crítica que possamos fazer aos ideais revolucionários, crítica esta que a própria Arendt realiza, como veremos adiante, mas sim como o regime mais adequado à condição humana e correlato à própria concepção do político¹⁵³.

Realmente, a abertura que o ser humano traz consigo, a potencial espontaneidade que lhe é inata, somente pode gerar frutos em uma comunidade político-jurídica que está disposta a se reinventar cotidianamente, tratando-se a democracia nada mais do que essa *“criação ininterrupta de novos direitos, a subversão contínua do estabelecido, a reinstuição permanente do social e do político”* (CHAUÍ, 1987:11).

Antes de finalizarmos este ponto, resta lembrar, com Arendt, que a concepção da política como fabricação foi agravada na modernidade, tendo ficado mais evidente sua dimensão de dominação e violência pelo fato de ter havido uma ascensão do *homo faber*, na medida em que o homem passou a conhecer somente aquilo que ele “faz”¹⁵⁴. Isso está subjacente à afirmação de Marx de que a violência é a parteira da história, bem como explica a dimensão de violência presente nas revoluções modernas, com exceção da norte-americana. Tal como precisamos “destruir” a natureza para fazer uma cadeira

¹⁵³ *“This attempt to replace acting with making is manifest in the whole body of argument against ‘democracy’, which, the more consistently and better reasoned it is, will turn into an argument against the essentials of politics”* (ARENDT, 1958:220) (Grifos nossos). Partimos assim da identificação entre democracia e política em Arendt, como uma releitura moderna da noção de isonomia grega. Não utilizamos, portanto, o sentido de democracia que aparece em *Da Revolução*, ou seja, da democracia como o *“governo da maioria”* (ARENDT, 1988:131), que requer homogeneidade, aniquilação política, ou até mesmo física, das minorias.

¹⁵⁴ Segundo Arendt, apesar da violência estar ligada à fabricação, é só na modernidade que há uma glorificação da mesma, haja vista que tal glorificação era *“impossible as long as contemplation and reason were supposed to be the highest capacities of man, because under this assumption all articulations of the vita activa, fabrication no less than action and let alone labor, remained themselves secondary and instrumental”* (ARENDT, 1958:228).

ou uma escultura, também necessitaríamos da violência para fundar, ou melhor, “fazer” um novo corpo político.

Ocorre que, na modernidade, além dessa valorização da violência na política vista como “obra”, o que percebemos também é uma perda de todos os valores, haja vista que os fins sempre se tornam novos meios, numa cadeia infinita em que se elimina qualquer estabilidade que se supunha vinculada à atividade da fabricação. Nas palavras de Taminioux, diríamos que *“na medida em que é generalizada, a instrumentalidade priva toda coisa de sua dignidade intrínseca, destrói toda significação permanente e corrói, por conseguinte, a objetividade e a consistência desse habitat que é o mundo”* (TAMINIAUX, 1992:43).

Nessa linha, se a compreensão da política como fabricação não afasta o relativismo característico da sociedade moderna, antes o agrava, temos mais uma razão para duvidar da “solução” straussiana. Devemos então buscar resgatar, na experiência política grega pré-filosófica, tal como o faz Arendt, a própria natureza da atividade política, antes ligada à possibilidade de todos falarem e agir do que ao governo dos mais “sábios”.

Assim, por sabemos que o pensar não é atributo exclusivo dos *“pensadores profissionais”*, e que o agir não é mera execução de ordens, mas o exercício da espontaneidade que carregamos conosco por sermos novos inícios no mundo, temos que reconhecer que a política é o lugar dos cidadãos e não dos *experts*, que ela é sinônimo de ação e liberdade, e não de domínio e violência.

Desse modo, por mais angustiante e perturbadora que seja a “verdade” filosófica, isto é, a ausência de uma resposta última que nos oriente e dê segurança, é esse abismo por onde anda o “*vento do pensamento*” e de onde surge a novidade o nosso único apoio. A questão é que o poço sem fundo onde nos lançamos ao pensar apresenta-se como uma garantia maior para a convivência digna e respeitosa entre homens do que as “*nobres mentiras*”. Pelo menos, não somos *a priori* excluídos do diálogo por uma suposta imperfeição natural.

Por fim, resta dizer, com Arendt, que a fragilidade de nossas leis e instituições é espelho de nossa condição de seres natais, isso explica porque os limites e fronteiras que existem na esfera dos negócios humanos “*jámais oferecem uma estrutura que possa resistir com segurança ao impacto com que cada geração insere-se no mundo*” (ARENDR, 1958:191). Cabe então tirarmos proveito dessa abertura que a natalidade nos lega, criando ao mesmo tempo o espaço para que ela possa se manifestar.

2 – “Imagens” do Direito

Semelhantemente à tradicional substituição da ação política pela fabricação, da *praxis* pela *poësis*, percebemos uma tendência moderna a reduzir o direito à lei positivada. Em outros termos, entendemos que existe um hábito em considerar que são as leis criadas, diríamos, “fabricadas” em determinado momento histórico por alguns poucos cidadãos, os “sábios” legisladores, que garantiria o espaço da liberdade. Temos assim, com essa redução do direito à atividade do *homo faber*, mais um artifício para se fugir da

instabilidade e fragilidade das relações humanas, com o intuito de se criar estabilidade, pois se acredita que o direito assim considerado nos traria certeza e segurança.

Nessa linha, o que constatamos é uma profissionalização da política, como se essa dissesse respeito somente aos “especialistas” do jogo político, os quais seriam encarregados de estabelecer as leis que regeriam todos os conflitos da sociedade. Aos cidadãos nada restaria a fazer senão obedecer, ou seja, os “vivos” deveriam silenciar-se. Por outro lado, aos encarregados da aplicação do direito caberia, tão-somente, encontrar, silogisticamente, a lei anteriormente estabelecida para cada caso concreto que venha a surgir, nada restando à atividade criativa do juiz, na medida em que este se depararia com um ordenamento jurídico tido como completo, perfeito, “produto” acabado da racionalidade humana.

Ressalte-se, todavia, que a concepção do *direito positivo*¹⁵⁵ como direito criado, e por isso mutável, contingente, remonta à Antiguidade, à “*distinção entre aquilo que é por natureza (physis) e aquilo que é por convenção ou posto pelos homens (thésis)*” (BOBBIO, 1995:15). Tal distinção esteve subjacente à contraposição dos filósofos aos sofistas na obra de Platão, principalmente na *República*, perpassou o pensamento de Aristóteles¹⁵⁶ e ganhou novas bases na Idade Média, quando ao direito positivo passou a se contrapor não só o direito

¹⁵⁵ “*Toda a tradição do pensamento jurídico ocidental é dominada pela distinção entre ‘direito positivo’ e ‘direito natural’, distinção que, quanto ao conteúdo conceitual, já se encontra no pensamento grego e latino; o uso da expressão ‘direito positivo’ é, entretanto, relativamente recente, de vez que se encontra apenas nos textos latinos medievais*” (BOBBIO, 1995:15).

¹⁵⁶ Ressalte-se que há uma especificidade do direito natural em Aristóteles, na medida em que esse filósofo acredita na mutabilidade de tal direito. Segundo Leo Strauss, o que explicaria a possibilidade de alteração no tempo do direito natural em Aristóteles seria o fato do direito natural, da justiça, ser localizada mais nos casos concretos do que em regras gerais. Sobre o tema, ver: (STRAUSS, 1953:157-161).

natural, fruto da razão, mas também um direito divino que nos teria sido legado por Deus.

Nessa linha, é necessário frisar que na Antiguidade o direito positivo não se referia ao Estado, haja vista que este, como hoje o compreendemos, nem sequer existia. Tratava-se antes de um direito posto, uma convenção criada pela própria sociedade, por isso o costume era passível de ser considerado, por si mesmo, como direito. É somente na modernidade, com a formação dos Estados Nacionais, que o direito positivo passa a ser direito posto pelo Estado, seja pelo Estado Absolutista, seja pelo Estado Liberal, pois em ambos ocorre a monopolização da produção de normas jurídicas com a correlata crença na onipotência do legislador¹⁵⁷.

Ressalte-se, todavia, que a redução do direito ao direito positivo só ocorreu após a crítica historicista ao pensamento jusnaturalista do séc. XVII e XVIII¹⁵⁸, isso porque, não obstante os jusnaturalistas acreditarem que direito positivo é direito estatal, eles ainda fundamentavam os direitos positivados nos direitos naturais, anteriores ao próprio Estado, direitos estes inatos e inalienáveis, os quais poderiam ser resgatados nas hipóteses de “lacuna da lei”.

¹⁵⁷ “Na verdade, a concepção liberal acolhe a solução dada pela concepção absolutista ao problema das relações entre legislador e juiz, a saber, o assim dito dogma da onipotência do legislador (a teoria da monopolização da produção jurídica por parte do legislador); as codificações, que representam o máximo triunfo celebrado por este dogma, não são um produto do absolutismo, mas do iluminismo e da concepção liberal do Estado” (BOBBIO, 1995:38).

¹⁵⁸ “Direitos inatos, estado de natureza e contrato social foram os conceitos que, embora utilizados com acepções variadas, permitiram a elaboração de uma doutrina do Direito e do Estado a partir da concepção individualista de sociedade e de história, que marca o aparecimento do mundo moderno. São estes conceitos os que caracterizam o jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII, que encontrou o seu apogeu na Ilustração” (LAFER, 1988:38). Como jusnaturalistas, apenas para exemplificar, podemos citar: Grócio, Locke, Rousseau e Hobbes. O historicismo, por sua vez, surge no século XIX, como uma crítica à idéia de direito natural em virtude da variabilidade das noções de direito e justiça no decorrer da história. No âmbito jurídico, como maior expressão da Escola Histórica do Direito, podemos citar Savigny. Para um maior aprofundamento do tema, remetemos o leitor ao já citado *Direito Natural e História* de Leo Strauss, o qual explicita a distinção entre convencionalismo e historicismo.

Apenas a título ilustrativo, cabe nos lembrarmos de Hobbes, considerado um precursor do positivismo jurídico por entender que é a autoridade, e não o saber, a razão, o que põe a lei, por isso a lei da natureza só seria obrigatória depois de seu reconhecimento pelo Poder Supremo, o qual zelaria para que todos a cumprissem¹⁵⁹. Típico jusnaturalista, tal pensador também acreditava que o direito natural podia eventualmente aflorar pelo fato do legislador não conseguir prever *todas* as controvérsias a surgir¹⁶⁰.

É então, a partir do abalo da crença jusnaturalista na existência de um direito universal e imutável, expressão da natureza humana, crença esta apoiada no mito iluminista de uma razão infalível, resquício da filosofia cartesiana, que o positivismo jurídico passa a dominar o cenário de compreensão do direito, fazendo com que se acredite que não há direito senão o direito positivo. Utilizando-nos das análises de Max Weber, diríamos que é num cenário de “desencantamento” do mundo que temos a formação de uma estrutura burocrática de poder, onde o domínio se dá por meio de normas gerais e abstratas, de uma ordem legal racionalmente estabelecida.

Diante desse contexto, indagamo-nos: Será que o fenômeno jurídico se reduz às leis? Nós, na medida em que estamos “vivos”, falando e agindo no espaço público, não participamos também da elaboração e concretização das

¹⁵⁹ Assim, para Hobbes, “*a lei de natureza sempre e em toda a parte obriga em foro interno, ou na corte da consciência, mas nem sempre em foro externo, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança*” (HOBBS, 1998:70). O fato é que o indivíduo pode, no estado de natureza, em nome da auto-preservação, desrespeitar a lei de natureza, quando essa mesma lei não for observada pelos demais. Segundo Leo Strauss, a lei de natureza em Hobbes, na medida em que não cria um dever incondicional, mas somente direitos absolutos, não seria propriamente uma lei. Nesse sentido, ver: (STRAUSS, 1953:181-182).

¹⁶⁰ “*Considerando assim que é impossível prescrever tantas regras universais que possam determinar todas as pendências que venham a surgir no futuro (e que podem ser em número infinito), é de entender que em todos os casos não mencionados nas leis escritas devemos seguir a lei da equidade natural, que nos ordena distribuir igualmente entre iguais; e isso em virtude da lei civil, que também pune aqueles que de maneira consciente e deliberada transgridem as leis da natureza*” (HOBBS, 1998:227).

normas que regem nosso cotidiano? Por outro lado, mesmo que não mais acreditemos na existência de uma verdade última e atemporal, como a subjacente ao conceito de direito natural, será que podemos pensar o direito somente como lei positivada? Podemos ainda falar em nome da Justiça? E os direitos humanos, será que são falácias, que só existem enquanto direitos fundamentais?¹⁶¹

É a partir de uma discussão sobre as imagens do direito na obra de Hannah Arendt¹⁶² que buscamos refletir sobre as questões acima levantadas, cientes de que às vezes somos levados a nos contrapor às suas afirmações, *apropriando-nos* de suas idéias, até mesmo porque o fenômeno do direito não foi objeto central de suas investigações, tendo a mesma se referido ao mesmo de forma esporádica e assistemática. Ressalte-se, desde já, que as diversas imagens do direito apresentadas por Arendt não se excluem, haja vista que revelam diversos aspectos de um mesmo fenômeno.

A primeira imagem do direito que já está presente no livro *Origens do Totalitarismo*, mas que será resgatada posteriormente e lembrada como a concepção grega da lei, é a metáfora espacial, da lei como limite, como fronteira, como as muralhas que circundavam as cidades antigas, mas que

¹⁶¹ Para esclarecimento, devemos lembrar que a doutrina constitucional considera que os direitos fundamentais são os direitos humanos positivados, inseridos em documentos constitucionais escritos. Nessa linha, José Afonso da Silva afirma que “Direitos Humanos é expressão preferida nos documentos internacionais” (SILVA, 1997:175). Direitos Fundamentais do homem, por sua vez, “além de referir-se a princípios que resumem a concepção do mundo e informem a ideologia política de cada ordenamento jurídico, é reservada para designar, no nível do direito positivo, aquelas prerrogativas de instituições que ele concretiza em garantias de uma convivência digna, livre e igual de todas as pessoas” (SILVA, 1997:176-177).

¹⁶² Essa busca por *imagens* do direito, tendo em vista a ausência de uma abordagem direta desse objeto na obra de Arendt, é semelhante à realizada por Márcio Alves da Fonseca com relação à obra de Foucault. Sobre seu trabalho, o citado filósofo diz: “O ‘objeto’ considerado não pode ser uniforme, ou seja, não há um objeto chamado ‘direito’ a ser pesquisado em Foucault. Daí tal pesquisa procurar identificar imagens, algumas figuras do direito que aparecem em seus trabalhos e apontar para o funcionamento de elas assumem no interior dos diferentes contextos em que aparecem” (FONSECA, 2002:26).

eram anteriores ao seu próprio surgimento. Nessa linha, o fato dos gregos atribuírem a atividade legislativa a estrangeiros, vindo o legislador de fora da comunidade, demonstra a natureza pré-política de tal atividade, isto é, o fato dela ser anterior ao estabelecimento da polis.

Nesse sentido espacial, o legislador era visto como um arquiteto ou artesão, o qual devia realizar seu trabalho e deixá-lo pronto à posteridade, o que significa dizer que as leis, para os gregos, era produto da fabricação e não da ação política¹⁶³. Ocorre que, para além de ser resultado da ação de um *homo faber*, a lei, tal como compreendida pelos gregos, revela-nos também o papel do legislador com relação ao corpo político, o que nos remete à tópica da fundação.

De fato, ser o legislador estrangeiro pode ser visto como a não propriedade daquele lugar, como a posse transitória do poder de dizer a lei, o que nos revela a própria natureza da política, já que esta pertence a todos e a ninguém ao mesmo tempo, configurando-se o lugar do soberano, na medida em que se assume a soberania popular, como um lugar vazio¹⁶⁴. O legislador então seria um fundador, aquele que lançaria as bases para a existência de uma comunidade política, que definiria as condições para que possamos “viver”, renascer a todo momento em companhia de nossos iguais.

Arendt nos diz que Robespierre foi o único que nos deixou vestígios desse papel do legislador grego, pois chegou a propor que os “*membros da*

¹⁶³ “Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place, the space being the public realm of the polis and its structure the law; legislator and architect belonged in the same category” (ARENDDT, 1958:194-195).

¹⁶⁴ “A legitimidade do poder funda-se sobre o povo; mas à imagem da soberania popular se junta a de um lugar vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam apropriar-se dela” (LEFORT, 1987:76).

Assembléia Constituinte se empenhem formalmente em deixar aos outros o encargo de construir o templo da Liberdade, cujos fundamentos haviam lançado; e que gloriosamente deixem de se qualificar para a próxima eleição” (ROBESPIERRE *apud* ARENDT, 1988:150).

Para uma maior compreensão do lugar do legislador na Grécia, podemos também nos lembrar de Sólon, o legislador de Atenas do século VI a.C, um estrangeiro que se colocou no meio das facções em luta, que não assumiu partido na disputa interna da cidade, lutando para que o lugar do poder permanecesse vazio, isto é, não fosse apoderado por qualquer dos lados em disputa¹⁶⁵.

Dessa forma, ciente da crise política e econômica pela qual passava Atenas, crise esta marcada por um conflito entre nobres e o povo e pelo abalo dos valores tradicionais herdados do mundo homérico, Sólon se colocou como um árbitro da disputa, preferindo a solidão por atrair o ódio de ambos os lados em conflito do que a adoção de más leis. Nas palavras de Newton Bignotto, diríamos que sua *“solidão é fundamental, pois é nela que se elaboram as raízes de uma sociedade que não mais se guiará pelos marcos do passado, mas terá em seu fundador um novo marco a ligar a tradição e os deuses ao que é inteiramente novo”* (BIGNOTTO, 1999:35).

Nessa linha, cabe lembrar, com Arendt, que as *“leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a*

¹⁶⁵ *“Loroux oferece uma leitura que nos parece extremamente pertinente sobre o significado do lugar ocupado por Sólon. Depois de análises cuidadosas, ela afirma, referindo-se ao espaço entre os dois exércitos: ‘tal espaço deriva-se, evidentemente, do político, único domínio no qual podemos admitir que uma terra disputada não terá proprietário, porque ela pertence à cidade’. Quanto ao fato de Sólon ocupá-la, a intérprete completa: ‘Sólon significa tanto que o centro deve estar vazio quanto que ele não pode: ele deve estar vazio no sentido de que não é a propriedade de ninguém, facção ou indivíduo; mas como a stasis ameaça sempre, é preciso evitar que esse vazio atraia os desejos, despertando a guerra ou suscitando um tirano’”* (BIGNOTTO, 1999:30).

potencialidade de algo novo e imprevisível” (ARENDDT, 1990:517), ou seja, as leis não possuem somente um sentido negativo, de limite ao “governo dos vivos”, como se fossem um obstáculo à soberania das gerações atuais e futuras, antes pelo contrário, as leis configuram-se como condição de possibilidade da própria soberania popular.

Nesse sentido, como resposta a Jefferson, James Madison, na controvérsia explicitada na introdução do nosso trabalho, entre democracia e constitucionalismo, “governo dos vivos” ou “governo dos mortos”, *“negou essencialmente que uma Constituição fosse um peso morto ou uma obstrução. Os vínculos não necessariamente formam uma atadura; as limitações podem promover a liberdade”* (HOLMES, 1999:237). Em outros termos, se o direito tende à estabilidade, ao passado, ele também é abertura para o futuro, haja vista que não somente se renova a cada dia, como também possibilita a criação contínua de nós mesmos e do mundo na medida em que busca estabelecer o espaço de diálogo entre homens.

Dessa forma, se a divergência, o conflito, é algo positivo, por ser manifestação de nossa condição de seres plurais, é necessário que tenhamos o direito como mediador dessas diferenças, sob pena de trocarmos a riqueza da diversidade pela crueldade da violência. Nessa linha, podemos nos lembrar de Maquiavel, o qual foi perspicaz ao ter notado que os conflitos somente realizam seu potencial engrandecedor se os mesmos ocorrem dentro de parâmetros normativos, ou seja, se a vingança privada cede lugar à mediação legal.

Como disse o citado pensador florentino, “*não há nada que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis*” (MAQUIAVEL, 2007:33), por isso a existência de instituições onde se possa acusar é vista como benéfica, pois se a acusação de cidadãos pode ser proveitosa para uma República quando se prova a veracidade da mesma, a comprovação da falsidade e sua conseqüente punição não trazem os mesmos perigos que a calúnia, haja vista que não há no caso risco de ruptura do corpo político, o que ocorreria se o impasse, motivado por inveja ou qualquer outro motivo, tivesse de ser resolvido por meios extraordinários.

Nessa linha, sabemos que Arendt também defende a positividade dos conflitos em uma República, o que pode ser mais claramente percebido quando ela afirma que se todo governo está baseado na opinião, esta somente pode se formar em um ambiente que não negue a pluralidade, num espaço no qual todos potencialmente possam falar e agir.

Ou seja, devemos dar mais atenção a Madison¹⁶⁶ do que a Robespierre, em outros termos, a unanimidade da *opinião pública* deve ceder lugar à divergência das *facções*, divergência esta que requer, para produzir seus frutos, para não ser silenciada, canais de filtragem, de mediação das opiniões, tendo sido este o grande mérito da Revolução Americana em comparação com a Francesa, já que ela “*soube criar uma instituição duradoura para a formação*

¹⁶⁶ James Madison, no Capítulo 10 de *O Federalista*, assim se pronunciou: “*Enquanto a razão do homem não for infalível e ele tiver a faculdade de exercitá-la, há de haver diversidade de opiniões; e, enquanto existirem relações entre a sua razão e o seu amor próprio, as suas opiniões e as suas paixões hão de ter umas sobre as outras uma influência recíproca*” (MADISON, 2003:61).

pública das opiniões dentro da própria estrutura da República” (ARENDT, 1988:182).

Na verdade, todo o “sucesso” que Arendt atribui à Revolução Norte-Americana está relacionado com o fato de que ela foi capaz de não localizar na mesma fonte o poder e autoridade¹⁶⁷, isto é, de ter criado uma Constituição, uma Lei Suprema, que seria um limite ao poder permanente e absoluto do povo, mas também, e não de forma secundária, seria um instrumento, e não um obstáculo ao poder, haja vista que estabeleceria o próprio modo como os poderes seriam exercidos.

Percebemos aqui a importância da distinção entre poder constituinte originário e derivado¹⁶⁸, pois foi o estabelecimento de uma Constituição, no sentido formal do termo, como um documento escrito que não poderia ser alterado a seu bel prazer pelos poderes constituídos, que gerou certa estabilidade no movimento revolucionário norte-americano, permitindo a criação de uma *nova ordem secular* (ARENDT, 1988). Na França, ao contrário, o que temos é a convicção de que o poder constituinte do povo é ilimitado¹⁶⁹,

¹⁶⁷ Sobre a autoridade, remetemos o leitor ao último capítulo, onde analisamos mais pormenorizadamente o tema.

¹⁶⁸ Cabe lembrar que Sieyès, ao discutir a legitimidade da votação nos Estados Gerais na França, cunhou a distinção entre poder constituinte e poderes constituídos, mas não foi capaz de perceber a importância da limitação do poder de criar uma nova ordem, isto é, do poder constituinte originário, o que se daria através da previsão, pelo próprio poder constituinte originário, de um poder constituinte derivado, isto é, do poder de reformar a Constituição através de um procedimento mais rigoroso do que o existente para a elaboração das leis infra-constitucionais. Diríamos então que o abade Sieyès concebeu a *nação* francesa como um poder constituinte permanente. Nesse sentido, Sieyès disse: “*Em cada parte, a Constituição não é obra do poder constituído, mas do poder constituinte. Nenhuma espécie de poder delegado pode mudar nada nas condições de sua delegação*” (SIEYÈS, 2001:49). E ainda: “*Uma nação nunca sai do estado de natureza e, em meio a tantos perigos, todas as maneiras possíveis de expressar sua vontade nunca são demais. Repetindo: uma nação é independente de qualquer formalização positiva, basta que sua vontade apareça para que todo direito político cesse, como se estivesse diante da fonte e do mestre supremo de todo o direito positivo*” (SIEYÈS, 2001:51).

¹⁶⁹ Segundo o art. 28 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793: “*Un peuple a toujours le droit de changer sa constitution. Une génération n’a pas le droit d’assujettir à ses lois les générations futures*” (KLEIN, 1996:137).

configurando-se como um poder constituinte permanente, o que significava dizer que a qualquer momento poderia ser criada outra ordem jurídico-política.

Desse modo, podemos dizer que, por sua natureza contra-majoritária, a Constituição Norte-Americana era vista como um obstáculo à instabilidade e violência geradas pelo governo de maiorias apaixonadas, como também representava a possibilidade de que as minorias pudessem, no futuro, ocupar o lugar, essencialmente despersonalizado, do poder. Contrariamente, na Revolução Francesa, o que tivemos foi um “governo de maioria”, ou seja, houve uma reificação do povo, criando-se o “*fantasma*” do Uno (LEFORT, 1987:84), unidade esta buscada através da exclusão, da eliminação dos dissidentes, dos hipócritas, dos inimigos da Nação.

A fase do Terror pode ser assim explicada pela ausência de limites ao poder do “povo”, o que significa afirmar uma continuidade da concepção de poder absoluto do Antigo Regime, levando-nos a defender que os girondinos teriam sido mais revolucionários que os jacobinos¹⁷⁰. O fato é que a “*liberdade*” na França foi substituída pela “*liberação*”, pela busca de satisfação das necessidades vitais, pois os revolucionários de então não foram capazes de agir politicamente, de romper com as suas estruturas tradicionais de pensamento, isto é, não buscaram dizer “sim” ou “não” àquilo que estavam herdando, deixando-se levar pelo curso dos acontecimentos, como se estivessem imersos num processo histórico irresistível, o que fez com que os

¹⁷⁰ Os debates em torno do processo de execução do monarca na França revolucionária demonstram a diferença, com relação à consciência da necessidade de limites formais ao poder, em contraste com toda uma tradição absolutista, entre jacobinos e girondinos, pois estes últimos, e dentre eles podemos citar Condorcet, defendiam o respeito das leis, a submissão do rei ao juízo de uma corte jurisdicional como um cidadão entre outros, dessacralizando a figura do rei, ao passo que os jacobinos defendiam a execução sem qualquer tipo de mediação, abrindo então um precedente para seus atos posteriores, diríamos, “*Louis, in their eyes, was only the first of their enemies*” (WALZER, 1992:239).

próprios participantes de tal movimento, *“por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente não mais acreditavam que estivessem agindo livremente”* (ARENDT, 1988:40).

Reafirmando então essa dimensão do direito como condição de possibilidade de uma política democrática, termo este que é pleonástico em Arendt, pois para tal pensadora não há política que não seja democrática, podemos dizer que no *“governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem”* (ARENDT, 1990:517) (grifos nossos).

Devemos, todavia, fazer aqui uma ressalva, já que a própria Arendt percebeu que nem sempre as leis positivas garantem realmente o espaço da liberdade. O que constatamos é que, tal como as leis de Sólon não foram capazes de impedir a instalação da tirania¹⁷¹, a Constituição dos Estados Unidos da América, tão elogiada por Arendt, não foi capaz de evitar a “perda do tesouro”, isto é, do espírito revolucionário.

Por outro lado, temos que lembrar que o fato de Hitler ter aprovado várias leis não o tornou garantidor do espaço de manifestação da espontaneidade humana. Na verdade, podemos dizer que o regime totalitário levou tão a sério o positivismo jurídico que acabou por aniquilar a própria legalidade¹⁷² em nome de uma norma superior, a lei da história ou da

¹⁷¹ *“O tirano é, assim, aquele que tenta romper a solidão do métaichmion impondo como lei uma palavra, que deveria ser silenciada na medida em que a instauração das novas leis se tornasse efetiva. Ou seja, o tirano é a recusa do vazio e a incompreensão de seu papel na sociedade meditada por Sólon em seu isolamento de poeta fundador”* (BIGNOTTO, 1999:35-36).

¹⁷² *“Nos primeiros anos de poder, os nazistas desencadearam uma avalanche de leis e decretos, mas nunca se deram ao trabalho de abolir oficialmente a Constituição de Weimar; chegaram até a deixar*

natureza¹⁷³, buscando assim eliminar, ao substituir a proteção jurídica pela vontade do *Führer*, a dimensão de estabilidade que até mesmo leis injustas propiciam¹⁷⁴.

Nessa linha, cabe lembrar que esse amorfismo jurídico do governo totalitário ocasionou uma redefinição da própria noção de culpabilidade, pois os homens não eram mais responsabilizados pelo que fizeram ou deixaram de fazer, haja vista que passou a ser considerado culpado “*quem estorva o caminho do processo natural ou histórico que já emitiu julgamento quanto às raças inferiores, quanto a quem é indigno de viver, quanto a classes agonizantes e povos decadentes*” (LAFER, 1988:102).

Dando prosseguimento, somos então levados a reconhecer que, se não podemos prescindir da dimensão de fabricação no direito, das leis positivadas, já que as leis gerais e abstratas por si só são um ganho da modernidade, na medida em que buscam nos proteger contra as arbitrariedades do poder, indo

mais ou menos intactos os serviços públicos – fato que levou muitos observadores locais e estrangeiros a esperar que o partido mostrasse comedimento e que o novo regime caminhasse rapidamente para a normalização. Mas, após a promulgação das Leis de Nuremberg, verificou-se que os nazistas não tinham o menor respeito sequer pelas suas próprias leis” (ARENDDT, 1990:444).

¹⁷³ “*Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. Embora os nazistas falassem da lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para a ação dos mortais; elas próprias tornam-se movimentos”* (ARENDDT, 1990:515). Segundo Arendt, o terror totalitário é um meio de se acelerar o movimento da natureza e da história. “*Na prática, isso significa que o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são ‘indignos de viver’, ou que a História decretou contra as ‘classes agonizantes’, sem esperar pelos processos mais lerdos e menos eficazes da própria história ou natureza”* (ARENDDT, 1990:518-519).

¹⁷⁴ “*Com efeito, a estabilização, por pior que seja, pode criar um modo de vida regular, o que contribuiria para impedir uma dominação total dos indivíduos”* (LAFER, 1988:95). É importante lembrar que o domínio total dos indivíduos no regime totalitário começa pela morte da personalidade jurídica, passando o indivíduo a não mais ter qualquer proteção, por não ser cidadão de um Estado. Sua situação passa a ser pior do que a do criminoso, na medida em que este possui direitos e é julgado por suas ações, não sendo condenado antecipadamente, simplesmente por se enquadrar na descrição objetiva do inimigo. Sobre os demais passos da dominação totalitária dos indivíduos, quais sejam, a destruição da personalidade moral e a eliminação da singularidade da pessoa humana, ver: (LAFER, 1988:109-111).

assim contra tradicionais ordens de privilégio¹⁷⁵, o fato é que também não podemos reduzir o direito a essa dimensão formal, sob pena de sermos obrigados, por uma dedução lógica, a considerar, tal como o fez Kelsen, um Estado Totalitário como Estado de Direito¹⁷⁶.

Desse modo, se Arendt, em *Da Revolução*, atribui grandes méritos à Constituição Norte-Americana, não é só pelo fato dela ser um documento formal, imune assim à fúria de paixões momentâneas, mas também por ser uma materialização de todo o ideário republicano subjacente à revolução. Tanto é assim que Arendt critica as “*constituições dos especialistas*” (ARENDR, 1988:116), como as européias após a Primeira Guerra Mundial, afirmando, nas palavras de Thomas Paine, que: “*Uma constituição não é o ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo*” (PAINE *apud* ARENDR, 1988:116).

Retornando à noção grega de lei, podemos, portanto, reafirmar que o direito possui uma dimensão de fabricação, mas que essa é só uma faceta do fenômeno jurídico, cabendo-nos então explorar, seguindo as pistas de Arendt, os domínios além da lei positivada. Os próprios gregos já nos mostraram um caminho, qual seja, o da fundação, a qual trabalharemos no próximo Capítulo, a fim de melhor compreender a natureza da política e de seu vínculo com o

¹⁷⁵ De acordo com Menelick de Carvalho Netto, o que temos na modernidade, em oposição ao paradigma antigo medieval, é o surgimento do paradigma do Estado de Direito, quando a sociedade se maravilha com o fato de que “(...) *pela primeira vez na história é possível um ordenamento jurídico único constituído de leis gerais e abstratas, válidas para toda a sociedade como um todo, precisamente porque todos devem ser iguais diante da lei, todos são proprietários. Diz Locke: eu posso ver que os homens diferentes são altos, baixos, gordos, magros, ricos, pobres, mas, na verdade, quando digo que todos são iguais, pretendo dizer que todos são iguais diante da lei, diante das oportunidades da vida. A lei não deve obrigar ninguém em razão da condição de nascimento, deve exatamente terminar com os privilégios de nascimento. É essa a grande função da idéia de igualdade formal, colocar fim às ordens escalonadas de privilégios das castas, à rígida hierarquia e imobilidade sociais*” (CARVALHO NETTO, 2001:51-52).

¹⁷⁶ “*Segundo o Direito dos Estados totalitários, o governo tem poder para encerrar em campos de concentração, forçar a quaisquer trabalhos e até matar os indivíduos de opinião, religião ou raça indesejável. Podemos condenar com a maior veemência tais medidas, mas o que não podemos é considerá-las como situando-se fora da ordem jurídica desses Estados*” (KELSEN, 1996:44).

direito, o que nos permitirá também esclarecer se há como garantirmos o espaço da liberdade ou se lhe é inerente a ameaça da perda.

Passando a mais uma imagem do direito em Arendt, podemos dizer que, contrariamente à Grécia, o conceito romano de lei não nos remete ao momento de fundação da cidade, nem se refere a uma atividade pré-política. Inserida dentro do sistema romano de alianças, o qual estabelecia que os vencidos numa guerra se tornavam ‘amigos’ de Roma, a lei romana significava a formação de pactos, de relações, as quais não eram naturais, advindas de unidades orgânicas como as étnicas, mas sim de circunstâncias externas¹⁷⁷.

Parece-nos, portanto, que o conceito romano de lei aproxima-se da segunda dimensão da ação política, qual seja, a deliberativa, a qual nos revela que nunca agimos sozinhos, já que nos encontramos inseridos numa intrincada teia de relações. Ocorre que o fato de Arendt ter dito ser a fundação e a legislação o “*gênio político de Roma*” (ARENDR, 1958:195) não significa afirmar que a ação política para os gregos não possuía essa dimensão dialógica.

Nesse sentido, cabe ressaltar que Arendt baseia sua concepção de ação política grega na experiência pré-filosófica, e não nas idéias desenvolvidas, por exemplo, por Platão e Aristóteles¹⁷⁸. Se estes filósofos se posicionaram contra a pluralidade humana ao considerar a atividade legislativa como fabricação,

¹⁷⁷ “O sentido original da palavra *lex* é ‘conexão íntima’, ou relacionamento, isto é, algo que vincula duas coisas ou parceiros que foram levados a se unir por força de circunstâncias externas” (ARENDR, 1988:150)

¹⁷⁸ “Though it is true that Plato and Aristotle elevated lawmaking and city-building to the highest rank in political life, this does not indicate that they enlarged the fundamental Greek experiences of action and politics to comprehend what later turned out to be the political genius of Rome: legislation and foundation. The Socratic school, on the contrary, turned to these activities, which to the Greeks were prepolitical, because they wished to turn against politics and against action” (ARENDR, 1958:195).

como produto do *homo faber*, eles não conseguiram apagar toda a vivência da *polis*, a qual ensinou a Arendt que o falar e o agir se dá sempre “entre iguais”.

Todavia, como vimos no Capítulo II, alguns autores chegam a eliminar a perspectiva dialógica do conceito de ação política vigente na Grécia, na medida em que teriam visualizado unicamente a sua dimensão agonística, atribuindo, por conseguinte, aos gregos, um “*déficit de institucionalização*”, “*entendendo por institucionalização um resultado capaz de sobreviver aos seus atores e ser renovado por outras gerações*” (AVRITZER, 2006:156).

Segundo Jacques Taminiaux, os gregos só teriam pensado na instituição da *polis* como forma de dar alguma permanência aos grandes feitos, ou seja, eles não teriam sido capazes de visualizar outros remédios para a fragilidade da ação política. Teriam sido os romanos, com o perdão e a promessa, ao perdoarem os vencidos e adotarem a prática de elaboração de contratos, os responsáveis pela descoberta da possibilidade de transcendência por meio da própria ação política¹⁷⁹.

Entendemos, todavia, que se partimos do pressuposto de que a ação política para os gregos possuía a dimensão deliberativa, dialógica, podemos ver ali já presente a possibilidade intrínseca à ação de ir além da inovação e da criação, de ser capaz de criar vínculos com o futuro, isso porque, se a ação política nos leva a transpor barreiras, a questionar o estabelecido, a derrubar o direito posto, é ela também que nos possibilita estabelecer novas relações. Não podemos, assim, atribuir aos gregos a abertura ao futuro e aos romanos a

¹⁷⁹ “Arendt makes clear that by confining legislation within the same category as architecture, the Greeks recognized that it is a factor of durability and permanence; but that they ignored, by the same token, that **legislation can also belong to action itself** and provide, on the basis of the power of promising, a remedy for its frailty”(TAMINIAUX, 2000:172) (Grifos nossos).

prisão do passado, se estes últimos voltam sempre às origens, aos tempos imemoriais, também eles não deixam de inovar, mudando e ampliando as bases de sua própria fundação.

Dessa forma, talvez tenhamos que reconhecer que toda institucionalização é *falha*, que toda estabilidade é provisória, que a permanência anda lado a lado com a inovação, que o passado re-significado é abertura de futuro, que “mortos” e “vivos”, direito e política, se pressupõem reciprocamente. Tal como a política, diríamos que a *“experiência jurídica é, estruturalmente, uma composição de estabilidade e movimento”* (LAFER, 1988:213).

Outra imagem do direito em Arendt que também nos revela o limite da institucionalização é a questão dos direitos humanos. Os direitos naturais, defendidos pelos jusnaturalistas, universais e inalienáveis, descobertos pela razão humana, foram positivados, a partir do séc. XVIII, não só em declarações de direitos humanos, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, mas também nas próprias Constituições que surgiram a partir de então, já que se passou a considerar ser parte indispensável de toda Constituição a garantia de direitos e a separação dos poderes¹⁸⁰.

O que tais declarações afirmam é que todo homem, pelo simples fato de seu nascimento, possui direitos, como nos diz Agamben, as *“declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”* (AGAMBEN, 2002:134).

¹⁸⁰ Segundo o artigo 16 da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789: *“Toute société dans laquelle la garantie des droits n’est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n’a pas de Constitution”* (PASQUINO, 1998:16).

Ocorre que, quando visualizamos o paradoxo dos direitos humanos tal como explicitado por Arendt, isto é, o fato de tais direitos, tidos como natos, não terem sido aplicados quando os indivíduos se encontraram “nus”, sem cidadania, sem qualquer qualificativo a não ser o de pertencerem à raça humana¹⁸¹, percebemos que não existe tal relação imediata entre nascimento e nacionalidade/nação, tratando-se antes de uma ficção, como nos alerta Agamben¹⁸².

De fato, Arendt nos mostra que as minorias, que surgiram após os tratados de paz que colocaram fim à Primeira Guerra Mundial, precisaram recorrer à proteção da Liga das Nações para terem seus direitos humanos protegidos. De forma semelhante, os apátridas, aqueles indivíduos que não pertenciam a qualquer Estado, tendo perdido a cidadania originária, por algum motivo político ou até mesmo pela desnacionalização, como aconteceu com os judeus na Alemanha nazista, não tiveram acesso a seus direitos em virtude de não mais pertencerem a qualquer comunidade político-jurídica. Nas palavras de Arendt, diríamos então que o *“homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”* (ARENDR, 1990:331).

Nessa linha, podemos dizer que o que está subjacente à crítica de Arendt aos direitos humanos como direitos naturais é a idéia de que *“não*

¹⁸¹ *“O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado”* (ARENDR, 1990:335-336).

¹⁸² *“A ficção aqui implícita é a de que o nascimento torne-se imediatamente nação, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum”* (AGAMBEN, 2002:135).

nascemos iguais” (ARENDDT, 1990:335), que os direitos não são dados, mas sim constructos, como a própria criação do corpo político. Tal como ressaltamos antes, o que é natural no homem é a diversidade, o fato de cada um ser um evento único, um ser singular, um *novo início*, sendo a igualdade, portanto, um artifício criado juntamente com a comunidade política que permite a convivência pacífica entre homens, tornando possível, assim, a existência de uma igualdade na diferença¹⁸³.

Por outro lado, podemos afirmar que o que Arendt tenta responder são problemas já colocados por Kant quando este propõe a criação de uma *“liga de povos”* (KANT, 1989:38), em outros termos, diríamos que o impasse sobre os direitos humanos estaria ainda relacionado com o paradoxo da necessidade de não abdicar da soberania dos povos e ao mesmo tempo defender os direitos da humanidade em cada indivíduo, ou seja, trata-se de conciliar o particular com o universal, a possibilidade de diferenciação, de autodeterminação de cada povo, com os princípios dos direitos humanos¹⁸⁴.

A questão é que o próprio Kant, apesar de defender o direito de hospitalidade, de permanência provisória, segundo o qual cada Estado seria moralmente obrigado a receber o estrangeiro, também acreditava que a permanência definitiva, isto é, o fazer parte, o ser membro de uma República Constitucional, com todos os direitos que essa condição implica, ainda

¹⁸³ “*Daí a conclusão de Hannah Arendt, calcada na realidade das displaced persons e na experiência do totalitarismo, de que a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso ao espaço público. É este acesso ao espaço público que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos*” (LAFER, 1988:22).

¹⁸⁴ “*The sovereign people becomes one by declaring its allegiance to universal principles; but this declaration can only be concretized through the specific legal, political, economic, and cultural framework of a specific human community. This is the root tension between the universal and the particular, the principles of human rights and that of popular sovereignty*” (BENHABIB, 2004:181-182).

dependeria da aquiescência do ente soberano, tratando-se antes de um “ato de beneficência”. É por isso que o citado filósofo não propõe a criação de um “governo mundial”, o qual destruiria a soberania dos Estados, mas sim a formação de uma “federação mundial”, na medida em que esta regulamentaria o relacionamento entre Estados soberanos e não a submissão de todos a um único e despótico poder soberano.

Seguindo a linha de Kant e de Karl Jaspers, Arendt também acredita que a criação de um Estado Global, no qual os indivíduos seriam cidadãos do mundo, não seria a solução adequada para a questão da efetividade dos direitos humanos, pois entende que toda soberania deve ser limitada.

“Qualquer que fosse a forma que pudesse assumir um governo mundial com poder centralizado sobre todo o planeta, a própria noção de uma força soberana a governar toda a Terra, com o monopólio de todos os meios de violência, sem controle e verificação por parte de outros poderes soberanos, não é apenas um pesadelo ameaçador de tirania, mas seria o fim de toda vida política, tal como a conhecemos” (ARENDR, 1987:75).

Desse modo, Arendt deixa em aberto a problemática de como dar concretude aos direitos humanos¹⁸⁵, principalmente com relação aos por ela denominados *displaced persons*¹⁸⁶, pessoas deslocadas, sem raízes, sem qualquer proteção jurídico-política, chegando somente a indicar a possibilidade

¹⁸⁵ “Esta nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. **Nada nos assegura que isso seja possível.** Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa idéia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. Além disso, **o dilema não seria resolvido pela criação de um ‘governo mundial’**” (ARENDR, 1990:332) (Grifos nossos).

¹⁸⁶ Na interpretação desse termo arendtiano, Sheyla Benhabib nos diz que “one is a displaced person if, having been once rendered a refugee, stateless, or a minority, one cannot find another polity to recognize one as its member, and remains in a condition of limbo, caught between territories, none of which desire one to be its resident” (BENHABIB, 2004:178).

de criação de uma Confederação Mundial, tal como o fez Kant e o próprio Jaspers¹⁸⁷.

Ressalte-se, todavia, que Arendt não é contrária aos direitos humanos, o que ela faz é um diagnóstico de sua inefetividade na modernidade, sendo legítima toda tentativa de reconstrução da noção de direitos humanos com base em sua obra, tal como a realizada por Celso Lafer (LAFER, 1988), apostando este na internacionalização como ferramenta para se otimizar a aplicação efetiva dos direitos humanos.

Por outro lado, mesmo que ainda seja deficitária a proteção institucional dos direitos humanos, na medida em que uma aplicação plena encontra barreira na soberania dos Estados, já há uma consciência difusa da importância de tais direitos, o que por si só é um ganho, pois obriga os Estados soberanos a não só justificarem seus atos, como também a “voluntariamente” recuar em determinados casos de repercussão mundial.

Nessa linha, devemos ressaltar que não obstante o diagnóstico da crise dos direitos humanos em Arendt se aproximar do realizado por Giorgio Agamben, como antes sugerimos, tais pensadores partem de pressupostos diferentes e tomam direcionamentos opostos, haja vista que Agamben acredita ser “*estrutural e incontornável*” (GIACCOIA JUNIOR, 2008a:299) o problema dos direitos humanos, não havendo possibilidade alguma de resgate desses direitos universais do homem.

O fato é que, ao perceber que as Declarações de Direitos Humanos representam a captura biopolítica da vida pelo Estado, Agamben acaba por

¹⁸⁷ Sobre a posição de Karl Jaspers, ver: (ARENDDT, 1987:75-85).

desconsiderar a dimensão emancipatória dos direitos humanos, haja vista que os considera unicamente como mecanismo de domínio do poder soberano sobre a vida dos indivíduos, domínio este que, em sua compreensão, somente poderia ser barrado pela superação do paradigma da soberania, já que esta seria necessariamente arbitrária¹⁸⁸.

Em nossa compreensão, Agamben não conseguiu visualizar que a soberania na modernidade só se justifica enquanto soberania popular, e por mais que a realidade nos mostre um exercício do poder como violência, como exclusão, como *abandono*, não devemos abdicar de nossa busca de uma soberania sem soberanos, o que só é possível, como ressaltamos anteriormente, através da mediação dos direitos humanos¹⁸⁹. Como o faz Lefort, talvez tenhamos, mais do que nunca, de “(...) pôr em evidência a **dimensão simbólica dos direitos do homem e levar a reconhecer que ela se tornou constitutiva da sociedade política**” (LEFORT, 1987:56).

De fato, é por meio da relação tensa, mas produtiva, entre política e direito, soberania popular e direitos humanos, vivos e mortos, que podemos alcançar uma compreensão da política como não violência e como não restrita

¹⁸⁸ Nesse sentido, Benhabib nos lembra que, “for Agamben the paradoxes of ‘the right to have rights’ reveal the arbitrariness in modern constructions of sovereignty” (BENHABIB, 2004:188). Sobre o tema, Oswaldo Giacoia Junior diz: “Justamente essa constitui a preocupação medular de Agamben, em *O Poder Soberano e a Vida Nua I, assim como em Estado de Exceção: sua crítica radical da doutrina dos direitos humanos tem em vista liberar a política do paradigma do bio-poder, separá-la de sua vinculação sempiterna com o Estado e com o Direito. Essa preocupação se desdobra num exame minucioso sobre o laço entre soberania e vida nua, sobre a lógica paradoxal do abandono da vida ao poder soberano, que pretende dissolver o vínculo mítico e ancestral entre Direito e violência*” (GIACOIA JUNIOR, 2008a:288-289).

¹⁸⁹ Em sentido semelhante, tentando conciliar a “soberania dos antigos” com a “soberania dos modernos”, a autonomia pública com a privada, o filósofo Jürgen Habermas busca demonstrar a interdependência entre soberania popular e direitos humanos, democracia e Estado de Direito. Nesse sentido, afirma: “Para provar que a democracia e o Estado de Direito não se encontram numa relação paradoxal, é necessário explicar em que sentido os direitos fundamentais na sua totalidade, portanto não apenas os direitos políticos dos cidadãos, são constitutivos para o processo de autolegislação” (HABERMAS, 2003:167-168).

ao Estado¹⁹⁰, e do direito como uma normatividade que não é fruto do trabalho de *experts*, como algo estagnado e que diz respeito unicamente ao passado.

Como veremos no próximo ponto do presente Capítulo, uma tal compreensão do direito e da política, representando ambos as duas dimensões da ação política, promessa e milagre, diálogo e inovação, pluralidade e natalidade, permite-nos compreender porque, ao contrário do que entende Agamben, o direito não precisa ser suspenso para dar conta da vida¹⁹¹, basta simplesmente compreendê-lo para além da positividade, para além de sua dimensão formal.

Por fim, cabe apresentarmos outra imagem do direito em Arendt, a qual nos remete às denominadas “situações limite”, categoria de inspiração jasperiana, que é a questão da justiça. É à mesma demanda de justiça que levou Antígona a enterrar seu irmão Polinices, violando as leis de Creonte, que Arendt se refere quando analisa a criminalidade legalizada pelo Totalitarismo, indo assim contra toda tentativa de ontologização do direito positivo.

“Pois, nesses casos (nos momentos de crise e exceção), os homens que agiram mal estavam muito bem familiarizados com a letra e o espírito da lei do país em que viviam, e hoje, quando são considerados responsáveis, o que realmente exigimos deles é um ‘sentimento de legalidade’ profundo

¹⁹⁰ Nessa linha, a leitura arendtiana da política como ação em conjunto aproxima-se da concepção da política como não restrita ao Estado e como não violência, tal como propõe Foucault ao falar num “direito novo”. Ocorre que para Foucault o “direito novo” requer liberação do princípio da soberania e dos mecanismos de normalização, o que se deve ao fato dele partir de uma compreensão de política como domínio do soberano, como violência. Agamben chega a indicar esse caminho “*ao fazer uso dessa mesma expressão ‘direito novo’*” (GIACOIA JUNIOR, 2008a:302), mas talvez a questão não seja superar o paradigma da soberania, mas sim ver a soberania a partir de novos olhos, como o lugar vazio do poder, como nos diz Lefort, o que nos remete para toda uma tradição de pensamento jusfilosófico que busca, por meio da figura do contrato social, refletir sobre a coexistência entre liberdade e autoridade, entre política e direito. Sobre o “direito novo” em Foucault, ver: (FONSECA, 2002:241-299).

¹⁹¹ Ao falar que a soberania “*é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão*” (AGAMBEN, 2002:35), Agamben acaba por dizer que vivemos em um Estado de Exceção permanente, no qual o direito, ao se referir à vida, cederia lugar à política, ao domínio arbitrário do soberano. Sobre o tema, remetemos o leitor ao próximo ponto, onde discutimos a questão a partir da obra de Carl Schmitt.

dentro de si próprio, para contradizer a lei de seu país e o conhecimento que dela possuem” (ARENDR, 2004:103).

Na verdade, o que Arendt nos mostrou é que as pessoas que apoiaram os regimes nazista e stalinista o fizeram sem convicção, estando dispostas a obedecer as leis qualquer que fosse o seu mandamento. Tratava-se de pessoas normais, cujo repertório lingüístico era constituído por clichês, que não “paravam para pensar”, sendo que essa ausência de profundidade explicaria como estavam dispostas a trocar de valores e parâmetros como trocavam de roupa, deixando para trás até mesmo amizades de uma vida inteira. Não agiram, assim, movidos por motivos egoísticos, como aqueles que abrem uma exceção em nome próprio, nem podiam ser vistos como demônios¹⁹², tratava-se antes de pessoas comuns que simplesmente não pensavam e julgavam por si mesmos.

Nesse sentido, ao relatar o julgamento do criminoso Adolf Eichmann em Jerusalém, o qual se defendia afirmando ter somente cumprido ordens, aplicando as regras então existentes, vendo-se assim como uma peça qualquer de uma engrenagem, Arendt fez-nos ver como não podemos nos deixar levar pelo estabelecido, pelas leis instituídas, como se elas se justificassem por si mesmas. Como nos diz Celso Lafer, devemos estabelecer *“uma interação entre pensar o Direito e conhecer as leis em novos termos”* (LAFER, 1988:94), pois nem sempre é suficiente, para levarmos a sério o Direito, conhecermos os códigos e leis positivadas.

¹⁹² O que temos aqui é o conceito de “banalidade do mal” de Arendt, o qual *“interditamente, de fato, toda dimensão demoníaca, toda maldade essencial, toda maldade inata e, mais amplamente, todo móvel ancorado na depravação, na cobiça e em outras paixões obscuras”* (SOUKI, 2006:95).

Por outro lado, há situações que nos revelam os limites do princípio da legalidade, isto é, da idéia de que não podemos punir se não há lei anterior que tipifique determinada conduta como crime. Nesse sentido, perguntaríamos: Como podemos, pois, legitimar o Tribunal de Nuremberg? Trata-se de fato de um tribunal de exceção? O direito ali está suspenso ou está sendo realmente aplicado? O fato é que, como nos diz Sheyla Benhabib, nessas situações-limite a justiça demanda a criação de um direito novo e sem precedentes¹⁹³, sendo estes momentos de ruptura propícios ao exercício da capacidade de invenção, de criação até mesmo de novos parâmetros que sejam condizentes e não aniquiladores da condição humana.

Como nos diz Arendt, é o exercício do pensamento nesses momentos de descontinuidade, em que não podemos recorrer a padrões estabelecidos, o que nos prepara para julgar. Ocorre que pensar a justiça não é defini-la, dar um conceito universal e atemporalmente válido para a mesma, haja vista que o pensar não produz resultados tangíveis e duráveis, sendo todo conceito um *“pensamento congelado”* (ARENDR, 1999a:190). Isso Arendt aprendeu com Sócrates, com a natureza aporética de seus questionamentos, nunca tendo o mesmo apresentado uma resposta cabal para as indagações que levantava.

Nesse sentido, o que importa é partilharmos perplexidades, é sermos sensíveis às injustiças e capazes de apontá-las, nas palavras de Arendt, diríamos: *“Como é maravilhoso que os homens possam praticar actos*

¹⁹³ “Arendt’s observations on the principle ‘nullum crimen, nulla poena sine lege’ (no crime, no wrongdoing without the law) are interesting. She observes that the principle of retroactivity, that no one can be condemned for an act that was not against the law at the time it was committed, only ‘meaningfully applies to acts known to the legislator’. If a crime that was unknown before makes its appearance in human history, such as the crime of genocide perpetrated by the Holocaust, **justice in this instance demands a new and unprecedented law**” (BENHABIB, 2003:182) (grifos nossos).

corajosos ou justos embora não saibam, não possam dar uma definição de, o que são a coragem e a justiça” (ARENDDT, 1999a:184).

Portanto, o nosso grande desafio talvez não seja captar o escorregadio significado da justiça, mas sim criar o espaço para os que os que se considerem injustiçados possam falar, possam lutar pelos seus direitos, sendo esta justamente a nossa interpretação do “direito a ter direitos” defendido por Arendt, ou seja, como nos ensina Lefort, a *“partir do momento que os direitos do homem são postos como referência última, o direito estabelecido está destinado ao questionamento”* (LEFORT, 1987:55).

3 – Sobre a exceção

Ao se referir às situações limites, Arendt aponta assim para uma dimensão jurídica que não se reduz às leis positivadas, haja vista que reconhece as limitações da institucionalização para controlar a contingência da vida. Nessa linha, seja por meio da noção de justiça, dos direitos humanos como o direito a ter direitos, da análise do caso Eichmann, da pergunta pela legitimidade ou não do Tribunal de Nuremberg, ou mesmo do reconhecimento de exigências normativas correlatas ao conceito do político, podemos, com Arendt, indicar a existência de uma normatividade até mesmo nos momentos de exceção.

Assim, mais uma vez situamos o pensamento de Arendt na contramão da tradição da filosofia política ocidental, tradição esta que entende que a alternativa para se lidar com situações extraordinárias, que escapam ao cálculo racional, à previsão do legislador, é o recurso à ditadura. Desse modo, em

oposição à ditadura e ao totalitarismo¹⁹⁴, Arendt afirma a liberdade, sendo este um sustentáculo que a impede de cair nas garras de um pensamento decisionista.

Carl Schmitt, por ter se inserido nessa tradição de defesa da ditadura, pode então ser lembrado como um contraponto à Arendt. Na verdade, como veremos a seguir, diversas questões trabalhadas por Schmitt, como a unidade do corpo político, a decisão, a soberania, a distinção amigo/inimigo, auxiliá-nos-ão na compreensão das idéias de Arendt, na medida em que nos propomos a revelar as aproximações e os distanciamentos entre estes dois pensadores.

Sobre a ditadura, cabe dizer antes de tudo que Schmitt faz uma leitura seletiva da tradição, pois, por exemplo, ao citar Maquiavel e Rousseau como adeptos da ditadura, tal pensador não consegue perceber as salvaguardas que a noção de República subjacente ao pensamento dos citados filósofos pode nos oferecer, não nos deixando assim entregues de maneira indefesa ao poder ilimitado de um soberano. Feita essa ressalva, resta compreendermos como se justificava esse recurso à ditadura.

Maquiavel nos diz que *“as repúblicas que, nos perigos urgentes, não encontram refúgio num ditador ou em autoridade semelhante sempre se*

¹⁹⁴ Cabe ressaltar que Arendt distingue ditadura e totalitarismo, pois o que há aqui não é apenas uma distinção de grau de violação da liberdade, sendo o sistema totalitário algo novo, que realiza uma ruptura com a tradição, haja vista que não só destrói a nossa capacidade política, o espaço público, mas também adentra a esfera privada, buscando eliminar a própria espontaneidade humana. *“O que é importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e ditaduras; a distinção entre eles 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”* (ARENDR, 1990:343).

arruinarão nos graves acontecimentos” (MAQUIAVEL, 2007:108)¹⁹⁵. Na verdade, o que temos aqui é a idéia de governabilidade, entendendo-se que ao ditador deve-se dar poder suficiente para agir de forma ágil em situações de crise, as quais demandam rapidez na tomada de decisões.

Desse modo, as violações das ordenações são realizadas para o bem da República, especialmente quando são as próprias ordenações públicas que prevêm o recurso a essa autoridade extraordinária, na verdade, como nos diz Carl Schmitt, a ditadura aqui é uma *“instituição constitucional da República”* (SCHMITT, 1999:37).

Em sua análise sobre o tema, Schmitt então nos afirma que o recurso à ditadura pode ser justificado como um mecanismo de preservação da ordem jurídica, a qual se vê ameaçada de desmoronamento em virtude de um esfacelamento de sua condição de possibilidade, qual seja, a unidade política do povo. O direito seria suspenso, excepcionando-se, com o intuito de serem produzidas as condições fáticas para sua própria existência. Por conseguinte, *“a ação do ditador deve criar uma situação na qual pode realizar-se o direito, porque cada norma jurídica pressupõe, como meio homogêneo, uma situação normal na qual possui validade”* (SCHMITT, 1999:182) (grifos nossos)¹⁹⁶.

Desse modo, não importa se a autoridade extraordinária irá simplesmente suspender a ordem jurídica para a sua própria manutenção, ou

¹⁹⁵ Apenas a título ilustrativo, podemos lembrar que Rousseau também vê a ditadura como uma possibilidade legítima no Livro IV do *Contrato Social*. Segundo Schmitt, em Rousseau: “Tanto el legislador como el dictador son algo excepcional, extraordinário. Pero, según Rousseau, el legislador está fuera y antes de la Constitución, mientras que la dictadura es una suspensión de la situación jurídica existente, prevista con arreglo a la Constitución” (SCHMITT, 1999:170).

¹⁹⁶ Em sua obra *Teologia Política I*, Schmitt nos diz que: “Toute norme générale exige une organisation normale des conditions de vie, où elle pourra s’appliquer conformément aux réalités existantes et qu’elle soumet à sa réglementation normative. La norme a besoin d’un milieu homogène. Cette normalité de fait n’est pas un simple ‘préalable externe’ que le juriste puisse ignorer; elle appartient, bien au contraire, à sa validité immanente” (SCHMITT, 1988:23).

se irá instaurar uma nova ordem, totalmente diferente e independente da anterior, como se houvesse a manifestação de um poder constituinte originário¹⁹⁷, o que nos interessa na compreensão do fenômeno ditatorial em Schmitt é que ele parte de uma fundação política do direito, o que justifica uma ação soberana, sem qualquer limite moral ou jurídico, em virtude de uma compreensão inadequada do direito e de seus pressupostos.

O que estamos aqui problematizando, apoiando-nos na análise da condição humana realizada por Arendt, a qual nos mostrou que somos seres plurais, é a noção do corpo político como um corpo homogêneo, onde a diferença deve ser aniquilada como condição de possibilidade para a formação da identidade. Como nos mostrou Arendt, não nascemos iguais uns aos outros, e por isso a igualdade é um artifício necessário por permitir a todos se tornarem únicos, singulares. Na verdade, como ressaltamos anteriormente, a tentativa de criação de uma sociedade homogênea apresenta-se como um limite da condição humana, sendo ilusório todo esforço despendido nessa direção.

Nesse sentido, Arendt chega a afirmar que a pluralidade humana possui duas facetas, quais sejam, a igualdade, sem a qual não conseguiríamos nos comunicar uns com os outros, e a diferença, pois sem esta nem sequer precisaríamos do discurso e da ação para nos entendermos, haja vista que com simples sinais e sons, poderíamos comunicar nossas necessidades imediatas e idênticas (ARENDR, 1958:175-176).

¹⁹⁷ O que está subjacente aqui é a distinção realizada por Schmitt entre *ditadura comissarial* que suspende a Constituição para mantê-la, e a *ditadura soberana*. Esta última “*ve ahora en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera*” (SCHMITT, 1999:182-183).

A questão é que o grande desafio do direito e da política na modernidade é estabelecer o espaço para a configuração da uma unidade na diferença, ou seja, devemos conviver com uma tensão entre a lógica da identidade e a da diferença, pois “*é no reconhecimento da impossibilidade de sua conquista total que a democracia moderna atesta que seu projeto se encontra permanentemente vivo e que o pluralismo a habita*” (MOUFFE, 1994:107).

Ressalte-se que, para Schmitt, democracia refere-se à igualdade e não à liberdade, significando uma identificação imediata entre governantes e governados¹⁹⁸. Trata-se de uma inclusão total, baseada numa homogeneidade falsa, fabricada, pois obtida pela manipulação ideológica, que gera a exclusão daqueles que se encontram fora desse “todo”.

Sabemos, com Arendt, quais os perigos e até onde pode nos levar esse domínio pleno das massas, esse controle por meio de uma idéia aceita irrefletidamente como premissa lógica, haja vista que podemos perder assim o contato com a realidade, considerando natural e até mesmo necessário o extermínio físico daqueles que não se enquadram na nossa definição de “povo” ou “nação”.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos mostrou assim como o homem-de-massa das sociedades modernas, em seu isolamento e indiferença, foi presa fácil do sistema totalitário, não tendo sequer sido necessária a manutenção da propaganda totalitária a partir do momento em que a massa deixou-se engolfar pela tirania da lógica, tornando-se, na verdade, totalmente

¹⁹⁸ Essa identificação entre governantes e governados seria obtida pela aclamação, pois nesta “*o povo alcançaria o mais alto grau de identidade possível*” (FERREIRA, 2004:202). Sobre o conceito de democracia em Schmitt, ver: (SCHMITT, 1996 e 1971).

doutrinada. Como nos diz Arendt, a propaganda só faz sentido quando há resistência, seja interna ou externa.

Desse modo, quando se admite uma premissa como verdadeira, qualquer desenrolar é aceito, pois tido como conseqüência lógica dessa premissa. *“Quem concordasse com a existência de ‘classes agonizantes’ e não chegasse à conseqüência de matar os seus membros, ou com o fato de que o direito de viver tinha algo a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as ‘raças incapazes’, evidentemente era ou estúpido ou covarde”* (ARENDR, 1990:524).

Resta claro, portanto, que, segundo Arendt, a pretensão de se criar um povo homogêneo só pode dar-se por meio da violência, da desconsideração da condição humana, sendo então correlata a regimes ditatoriais, tirânicos ou totalitários e não a regimes democráticos, como o defende Schmitt. Se a política em Arendt também parte da não distinção entre governantes e governados, o que temos aqui é uma inclusão *a priori* de todos, o reconhecimento de que o poder não é atributo de ninguém, e não uma justificativa, como em Schmitt, para que os desiguais, os que não se identifiquem imediatamente com o soberano, sejam excluídos de antemão.

Vamos a seguir expor mais pormenorizadamente algumas passagens da obra de Schmitt, as quais se encontram, de diversas maneiras, relacionadas com esse pressuposto da “homogeneidade” do corpo político. Articularemos assim, de forma sucinta, já que cada um desses tópicos pode ser objeto de uma tese, a crítica ao formalismo liberal, a tópica do soberano, da decisão e da

exceção, o conceito do político, para assim explicitarmos melhor de que modo Arendt se opõe a Schmitt.

Todavia, cabe antes dizer que devemos reconhecer os esforços de Schmitt para resgatar a dignidade da política, pois, tal como o fez Arendt¹⁹⁹, o citado pensador buscou estabelecer os contornos do político, demonstrando sua autonomia em face da economia e dos demais âmbitos sociais, como a cultura e a religião.

Nessa linha, podemos lembrar que Arendt criticou a experiência totalitária, na medida em que esta não se satisfaz, como ocorre nas tiranias, com a destruição do espaço público, pois adentra todas as dimensões sociais, alcançando o homem até mesmo em sua esfera mais íntima. O fato é que tal politização total busca eliminar a espontaneidade humana e com ela a nossa capacidade de ação, negando assim o político, o que acaba por tornar problemática a afirmação da existência de uma política totalitária (ARENDR, 2008b:163).

Schmitt fez crítica semelhante ao Estado Total, ao Estado Providência, na medida em que neste há supressão da autonomia das diversas esferas sociais, sendo todas englobadas pelo Estado. Desse modo, se Schmitt reivindica um Estado forte, o faz em termos qualitativos, e não quantitativo, não propondo assim uma maior interferência do Estado, uma politização plena de toda a existência social, mas sim que o Estado não seja impotente, que não lhe sejam subtraídos os poderes de um ente soberano.

¹⁹⁹ “Arendt’s project of conceptualizing the authentically political bears a superficial resemblance to the comparable efforts of two somewhat earlier German writers, Max Weber and Carl Schmitt. All three are devoted to the dignity of politics; to restore it, in Arendt’s case, after the experience of world war and totalitarian horrors; and to maintain it in a time of despondency, after German defeat and humiliation in the First World War, with the other two” (KATEB, 2000:131).

Na verdade, Schmitt acredita que a desconfiança liberal, fundamentada nas arbitrariedades do anterior regime absolutista, fez com que fossem adotados mecanismos que acabaram por solapar o poder do Estado, tais como a separação de poderes ou a prioridade dos direitos individuais. A própria decisão política, que Schmitt acredita estar por detrás de toda norma jurídica, seja durante a instauração de uma ordem positiva ou durante a aplicação da mesma, é desconsiderada pelo liberalismo em nome de um formalismo extremo, passando a se dar ênfase à norma positivada e não à vontade que a fez surgir.

Assim, com o progressivo abandono das premissas metafísicas e jusnaturalistas, Schmitt constatou a transformação do direito em legalidade, a qual não mais dependeria de justificações, sendo a validade da norma mera factualidade, expressão da lógica da imanência que caracteriza o pensamento técnico-científico e econômico moderno. Nessa linha, o direito se reduziria a um complexo normativo, o qual se configuraria como um ordenamento jurídico perfeito, fruto da razão humana, onde estariam previamente “calculadas” respostas para todas as eventuais situações conflituosas futuras.

De maneira correta, Schmitt percebeu então que dentro desse sistema a exceção não encontrava guarita, na medida em que se esquecia todas as vicissitudes do real em nome de uma abstração, de uma concepção formal e ideal do direito. Nessa linha, Schmitt nos lembra que o Estado de Direito surgiu negando a atuação do soberano nas situações de exceção, “*onde suspender a*

lei reproduz a faculdade divina de suspender as leis da natureza” (DYMETMAN, 2001:120)²⁰⁰.

Como principal representante dessa concepção positivista normativista, Schmitt faz referência a Hans Kelsen, o qual considera o direito como um sistema escalonado de normas, obtendo as normas inferiores sua validade nas normas superiores, até se chegar à norma fundamental, que seria um pressuposto lógico-formal, pensada como artifício para se evitar o paradoxo constitutivo do direito, isto é, a pergunta pela juridicidade ou não do próprio direito²⁰¹.

É devido à sua opção metodológica, de evitar qualquer abordagem sociológica, política ou filosófica do direito, mantendo a “pureza” de seu objeto, que Kelsen teria desconsiderado as situações concretas de vida, que teria reduzido o direito a mero procedimento racional. Contra a abstração e neutralidade da norma kelseniana, a qual poderia assumir qualquer conteúdo, Schmitt teria então postulado a necessidade da decisão. Todavia, como nos alerta William Scheuerman, não teria Schmitt caído em erro semelhante ao de Kelsen, ao falar em uma “decisão pura”?²⁰²

²⁰⁰ Segundo Schmitt: “*La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie*” (SCHMITT, 1988:46).

²⁰¹ Ressalte-se que, apesar de Schmitt não fazer essa distinção, o positivismo normativista de Kelsen difere-se do positivismo liberal, na medida em que Kelsen não identifica lei e norma, como o fazem aqueles que acreditam na onipotência do legislador. Como nos lembra Bittar, a norma para Kelsen “*não é a simples expressão de vontade de legislador, porque são muitas as possíveis vontades do legislador, o que torna a pesquisa da norma um dado fluido. A norma está sempre sujeita à interpretação, e é isto que permite que diversos sentidos jurídicos convivam num só ordenamento*” (BITTAR, 2005:339). Todavia, não obstante reconhecer a abertura do direito à interpretação, Kelsen busca um “fechamento” ao dizer que caberia à Ciência do Direito estabelecer quais as leituras possíveis das normas jurídicas.

²⁰² “*Schmitt criticizes Kelsen’s value relativism and worries about its alleged nihilistic overtones. But is Schmitt not far more vulnerable to nihilism in light of his uncritical endorsement of the ‘pure decision not based on reason or discussion and not justifying itself’? Schmitt believes that Kelsen’s conception of the legal system in terms of ‘pure normativity’ smacks of the realm of make-believe. But what about Schmitt’s own ‘pure’ decision, his ‘will’ free of all conceivable normative restraints?*” (SCHEUERMAN, 1999:79).

Ainda no contexto do liberalismo, Schmitt também contesta a subjetividade liberal, apontando sua natureza anti-política, já que lhe caracteriza a dilação da decisão. Nesse sentido, tal como o sujeito romântico, o qual vê o mundo somente como uma *“ocasião para a manifestação da subjetividade”* (ADVERSE, 2008:372), esquivando-se assim de adotar qualquer postura política ao evadir-se para o domínio da fruição estética, o indivíduo liberal também posterga a decisão ao se inserir num debate sem fim, pois a interrupção da discussão é vista como ilegítima por si só.

A decisão é então substituída pela negociação e pelo compromisso, o que explicaria, além das contradições e debilidade da Constituição de Weimar²⁰³, a própria irresponsabilidade dos grupos que fazem valer seus interesses nesse “vazio de poder”²⁰⁴. O parlamento, segundo Schmitt, seria o lugar dessa discussão sem fim, sendo que, na ausência de uma decisão, outros agentes, como as forças do mercado ou interesses corporativos, passam a guiar os assuntos políticos a partir dos bastidores. É por isso que Schmitt nos diz que, atualmente, o parlamento *“parece mais uma antecâmara diante dos gabinetes ou comissões de pessoas poderosas invisíveis”* (SCHMITT, 1996:9).

Schmitt acredita então que o liberalismo mascara a conflituosidade do político, haja vista que inocentemente confia que o debate livre possa, por si só, gerar harmonia, ordem e estabilidade, o que não impede que a violência e a

²⁰³ Schmitt nos diz que a Constituição de Weimar *“está literalmente escindida entre la neutralidade axiológica de su primera parte y la abundancia de valores de su segunda parte”* (SCHMITT, 1971:78), pois enquanto a primeira parte trata da organização de um estado legislativo parlamentar, a segunda busca estabelecer uma ordem substancial. Sua debilidade adviria então da existência de duas constituições, ou seja, da ausência de uma decisão.

²⁰⁴ Como nos diz Rodrigo Páez Canosa: *“En la renuncia a decidir, el espacio de poder vacante nunca queda vacío”* (CANOSA, 2008:394).

dominação sejam a marca dessa fragmentada sociedade política, uma sociedade pluralista que, segundo Schmitt, não consegue encontrar sua própria identidade existencial²⁰⁵.

Na análise de Schmitt sobre Hobbes, podemos não só perceber a influência que tal filósofo tem em seu pensamento, como, por exemplo, na questão da autoridade, da decisão, da vontade que instaura a ordem, pondo fim ao estado de natureza²⁰⁶, ou na suposta ligação entre obediência e proteção²⁰⁷, como também podemos constatar certa repulsa de Schmitt ao pluralismo liberal, haja vista sua tendência desagregadora. Nessa linha, Schmitt acredita que foram as reservas individualistas de Hobbes, ao permitir a liberdade de crença, que teriam enfraquecido o Leviatã, destruindo-o por dentro²⁰⁸.

Desse modo, devemos dizer que é dentro de um contexto de instabilidade “entre guerras”, de conflitos que ameaçavam o ordenamento jurídico-político existente, o qual corria risco de desmoronamento, que Schmitt

²⁰⁵ Ressalte-se que, como nos diz Chantal Mouffe, a crítica de Schmitt ao liberalismo é pertinente e não pode ser ignorada, haja vista a impossibilidade de se alcançar coesão social através do mero acordo de interesses. “*What Schmitt fears most is the loss of common premises and the consequent destruction of the political unity which he sees as inherent in the pluralism that accompanies mass democracy. There is certainly a danger of this happening, and his warning should be taken seriously. But this is not a reason to reject all forms of pluralism*” (MOUFFE, 1998:172) (Grifos nossos).

²⁰⁶ Ressalte-se, todavia, que, como nos ensina Leo Strauss, Schmitt atribui um sentido positivo ao estado de natureza, por ser a eventualidade da luta “entre grupos” caracterizador do político. Ao contrário de Hobbes, para quem a possibilidade de combate se dá “entre indivíduos”, os quais obedecem ao Estado até o momento em que este não lhes exija o sacrifício da própria vida, Schmitt entende que os grupos têm que estar dispostos a morrer para a defesa de sua identidade existencial. Como veremos adiante, mesmo atribuindo um sentido positivo ao estado de natureza, Schmitt acaba por também propor a sua eliminação do ponto de vista interno. Segundo Leo Strauss: “*Pour Schmitt, les sujets de l'état de nature ne sont pas des individus, mais des collectivités; et en outre, toute collectivité n'est pas l'ennemie de toute autre, mais il existe, outre l'éventualité de l'antagonisme, également celles de l'alliance et de la neutralité (p. 74). L'état de nature compris en ce sens est en lui-même possible. Qu'il soit aussi réel, toute l'histoire de l'humanité jusqu'à nos jours le démontre*” (STRAUSS, 1988a:200).

²⁰⁷ “*Schmitt pensa, como Hobbes, que é na mutual relation between Protection and Obedience que se radica o fundamento da obrigação política e é aí que reside essencialmente a possibilidade de existência do Estado e do Direito. Protego, ergo obbligo, afirma ele, é o verdadeiro cogito, ergo sum do Estado (BO, 53)*” (ARRUDA, 2003:75).

²⁰⁸ Sobre o tema, ver: (SCHMITT, 2004a:51).

clama pela decisão soberana, por quem decida sobre o estado de exceção, o que significa, tendo em vista seu conceito do político, que o soberano é aquele que vai apontar o amigo e o inimigo, construindo ou mantendo a identidade da nação a partir desta distinção.

Assim, dependendo do grau de intensidade da união ou desunião gerada pelos diversos setores da vida, como a economia, a religião, a moral, etc²⁰⁹, o político pode surgir como uma categoria existencial, que aglutina os amigos em oposição aos inimigos, estando presente a possibilidade de um combate de vida e morte entre eles, ou seja, nos conflitos políticos a eliminação física do outro é uma possibilidade real, sendo essa potencial aniquilação um elemento essencial para caracterização do político em Schmitt.

Ressalte-se, portanto, que o inimigo aqui não é um simples adversário ou um concorrente na esfera econômica, mas sim alguém que coloca em risco a existência política de todo um grupo. Nesse sentido, separando *“de forma absoluta a dimensão do público e do privado, para o cristão Schmitt o ‘Ami-vos uns aos outros’ refere-se ao inimigo privado, ao inimicus, e não ao público, o hostes”* (DYMETMAN, 2001:118-119).

Constatamos então que Schmitt, para evitar a guerra civil, desloca a distinção amigo/inimigo para o âmbito externo, pois, para que haja uma unidade política, o inimigo interno tem que ser eliminado, sendo necessária a formação de um *consenso por exclusão*²¹⁰. Evocando, portanto, o Leviatã

²⁰⁹ Ressalte-se que o político não tem substância para Schmitt, sendo que qualquer motivo pode dar origem a um conflito intenso ao ocasionar a diferenciação amigo/inimigo. *“Não localizável, o político é potencialmente onipresente”* (KERVÉGAN, 2006:353).

²¹⁰ *“A eliminação do inimigo e a construção de um consenso por exclusão acabam por se apresentar como condições de criação da própria normalidade”* (FERREIRA, 2004:117). E ainda: *“No interior do Estado, todas as oposições e conflitos devem permanecer aquém do grau de intensidade máximo*

contra Behemoth, Schmitt defende a coesão interna por meio da negação do político, o qual passa a existir somente na relação entre Estados, entre unidades soberanas homogêneas.

A grande perplexidade na obra de Schmitt pode então ser vista nesse esvaziamento do político, pois se ele mesmo definiu que o conflito é essencial à caracterização do político, porque eliminá-lo internamente em nome de uma suposta ordem?²¹¹ Será que não estamos mais seguros, enquanto indivíduos singulares, que desejamos fazer valer nossa condição de seres natais, numa sociedade que está sempre à busca de sua própria identidade, a qual nunca é plenamente alcançada? Por outro lado, se Schmitt foi perspicaz ao nos mostrar a necessidade de pensarmos a política em termos de unidade²¹², será que essa identificação não seria muito mais simbólica e imaginária do que substancial?

Podemos lembrar que, tal como Schmitt, Arendt criticou o liberalismo, na medida em que este considerava a liberdade como *“liberdade da política”* (ARENDR, 2001:195), como se fôssemos livres somente quando ausentes da esfera pública, quando gozando de nossa autonomia privada, sendo a política então vista como reles *“meio de proteção dos recursos vitais da sociedade e da produtividade de seu desenvolvimento livre e aberto”* (ARENDR, 2008b:163). Ocorre que, se Arendt se posicionou contra a passividade e apatia liberais, em momento algum tal pensadora sacrificou, como o fez Schmitt, a liberdade dos indivíduos em prol de uma falsa segurança.

configurado na tensão amigo/inimigo, isto significa que todos os grupos sociais se submetem à ordem pacificamente e o reconhecem como detentor legítimo do poder e como fonte do direito” (ARRUDA, 2003:66).

²¹¹ “El nervio conceptual de la tarea que la constitución asigna a esta autoridad decisionista es, precisamente, **evitar el conflicto**” (DOTTI, 2008:324) (Grifos nossos).

²¹² “De fato, a preocupação central de Schmitt é a da unidade política; ele acredita que sem ela não pode existir o Estado” (MOUFFE, 1994:100).

Como veremos no próximo Capítulo, a fundação de um corpo político, antes de ser um fenômeno individual, fruto de uma decisão personalista sobre quem serão os inimigos, quem serão os excluídos, é, acima de tudo, assunção da pluralidade da condição humana, o que requer a mediação do direito para que a intensidade das divergências, dos conflitos, não venha a colocar em risco o projeto de construção de uma vida em comum.

Nessa linha, seguindo os ensinamentos de Newton Bignotto, podemos dizer que a genialidade de Sólon foi, contrariamente a Schmitt, não recorrer à ditadura, mas à figura do legislador/fundador, para lidar com uma situação de crise, com a ameaça de uma guerra civil (BIGNOTTO, 2008:407-408). Em vez de assumir partido e apontar seus amigos e inimigos, Sólon soube desvincular-se da figura do soberano ao deixar em aberto o lugar que ocupou, e para isso a referência à lei, ao direito, foi-lhe essencial, pois o soberano é aquele que não reconhece vínculos, que não é limitado nem mesmo pelas promessas que ele próprio faz.

Dando prosseguimento, podemos dizer que, além de reconhecer a complementaridade e a co-originariedade entre o político e o jurídico²¹³, Arendt, ao adotar uma concepção de política que traz em si elementos de igualdade e diversidade, de identidade e diferença, permite-nos visualizar a possibilidade de ultrapassar, indo na contramão do pensamento de Schmitt, a alternativa entre ordem e estado de natureza.

*“Para Schmitt, todo pensamento é, em última instância, confrontado com uma **alternativa intransponível**, nesse caso:*

²¹³ Referindo-se especificamente à obra de Arendt, André Duarte assim se pronuncia sobre o tema: *“Pensar a complementariedade entre política e direito é pensar a tensão entre o poder capaz de instituir a novidade radical e o poder constituído que visa a regerar e delimitar o campo da inovação, sem jamais poder circunscrevê-lo de maneira absoluta”* (DUARTE, 2009:150)

*ou o Estado impõe sua ordem e sua racionalidade a uma sociedade civil destinada à pluralidade, à competição, à desordem, ou, como no caso da democracia liberal contemporânea, o pluralismo social tira o sentido da instituição política e a restabelece ao seu outro, o estado de natureza. Tal procedimento dá uma importância absoluta ao esquema jusnaturalista que opõe a ordem da *societas civilis* e da razão política ao caos hipotético de um reinado das paixões”* (KERVÉGAN, 2006:273) (grifos nossos).

Nessa linha, se toda inclusão gera necessariamente exclusão²¹⁴, talvez Jean-François Kervégan esteja certo quando afirma que o problema de Schmitt está na absolutização do positivo e do negativo, do amigo e do inimigo, o que o levou a elaborar uma filosofia da positividade, tal como o fez Kelsen²¹⁵.

Desse modo, não obstante Arendt se recusar a pensar em termos dialéticos, como se fosse possível encontrar uma síntese, onde os opostos “*se transformam em algo outro que não eles mesmos*” (DUARTE, 2009:133), temos que lembrar que a mesma pensadora parte de um pensamento não dicotômico, no qual as distinções não são consideradas como estanques e excludentes umas das outras, o que “*implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre ténue e sujeito à contaminação e ao deslocamento*” (DUARTE, 2009:134).

Parafraseando Nietzsche, diríamos então que talvez seja preciso um caos dentro de nós para dar à luz uma estrela dançante²¹⁶. Nesse sentido, ao invés de buscarmos uma identidade estabilizadora, devemos reconhecer que

²¹⁴ Baseado na Lógica das Formas de George Spencer Brown, Niklas Luhmann afirma que a exclusão e inclusão são lados de uma mesma distinção. Nesse sentido, ver: (LUHMANN, 1993, 2002), (NEUENSCHWANDER MAGALHÃES, 1998) e (DE GIORGI, 1997, 1998).

²¹⁵ “*A absolutização do negativo, assim como a do ‘positivo morto, em repouso’, mostra a limitação que é a do entendimento se permanecer fechado nele mesmo, se a sua positividade não for retrabalhada pela razão dialética*” (KERVÉGAN, 2006:354).

²¹⁶ “*Digo-vos: é preciso ter ainda em si um caos para poder dar à luz uma estrela bailarina. Digo-vos: vós ainda tendes caos em vós*” (NIETZSCHE *apud* GIACÓIA JUNIOR, 2008b:163).

estamos imersos em um processo sempre sujeito a novos inícios, em um movimento sem fim, o que significa assumirmos que o caos, o conflito, não é algo a ser eliminado, pois encontra abrigo dentro da própria ordem.

4 – A supremacia da política

É polemizando ainda com Schmitt que a seguir começamos a pensar o que faz com que um poder seja constituinte, isto é, seja capaz de fundar uma comunidade política. A questão que nos advém então é se poderíamos atribuir esse momento inaugural ao ditador soberano. Será que o direito não possui qualquer papel nesse início da comunidade política, sendo necessariamente de fato o poder constituinte originário? Tendo como base os conceitos elaborados por Schmitt que apresentamos anteriormente, vamos então refletir sobre a sua concepção de direito, o papel do legislador e do aplicador, a questão da natureza do poder constituinte, continuando assim a apontar as proximidades e rupturas com o pensamento de Arendt.

Em primeiro lugar, não podemos retirar os méritos de Schmitt por ter identificado as deficiências do normativismo liberal, mais especificamente, seu formalismo exacerbado. Realmente, tal pensamento jurídico, sob a proteção do princípio da legalidade, acaba deixando sem resposta algumas situações concretas, as exceções, que não se encaixam dentro das regras positivadas, além de não perceber os limites da própria lei geral e abstrata, na medida em que esta não consegue regular plenamente a situação de aplicação, o que, em

nosso entendimento, explicaria o fato do próprio Kelsen ter caído num decisionismo²¹⁷.

O fato é que a cegueira do liberalismo jurídico com relação às peculiaridades da vida não o permitiu reconhecer que nem mesmo o onipotente legislador podia controlar o sentido das normas que criava. Hoje sabemos, depois da virada hermenêutica-filosófica²¹⁸, que o significado de todo texto só pode ser apreendido no contexto, por isso nenhuma lei, por mais clara que seja, estabelece por si só os requisitos de sua própria aplicação²¹⁹.

Schmitt então nos diz que nos momentos normais é mínima a autonomia da decisão, mas na situação de exceção a norma se reduz a nada (SCHMITT, 1988:23), ou seja, a *“decisão se libera de toda obrigação normativa e torna-se absoluta em sentido próprio”* (SCHMITT, 1988:22). Ocorre, entretanto, que a tessitura aberta do direito não legitima, por si só, a arbitrariedade decisionista, seja na atividade de aplicação do direito, seja no momento de fundação de uma nova ordem jurídico-política.

Na verdade, com o intuito de elaborar uma *“filosofia da vida concreta”* (SCHMITT, 1988:25), Schmitt entende que o direito, no sentido formal burguês, isto é, a Constituição escrita, pode ser suspensa para que a verdadeira Constituição, como decisão política fundamental de um povo, possa vir a ter

²¹⁷ Apesar de ter afirmado, na primeira edição (1934) da *Teoria Pura do Direito*, que a Ciência do Direito estabeleceria o quadro das leituras possíveis da norma jurídica, Kelsen, na edição de 1960 da mesma obra, reconheceu a abertura do direito, ao defender que o aplicador não estava preso à mencionada moldura.

²¹⁸ Nesse sentido, ver: (GADAMER, 1999).

²¹⁹ *“Toute décision juridique concrète contient un momento d’indifférence du contenu, parce que la conclusion juridique n’est pas déductible de ses prémisses jusque dans ses ultimes conséquences et que la circonstance rendant nécessaire une décision demeure un momento déterminante autonome”*(SCHMITT, 1988:41).

existência²²⁰. Trata-se de trocar o dever-ser da norma pelo ser de uma vontade que se impõe, haja vista que a unidade de povo não está ancorada nas leis ou regras, mas na própria existência política do Estado.

Diríamos então que Schmitt parte da mesma compreensão do direito como positividade que Kelsen, pois pensa o direito como normatividade abstrata, como algo estabelecido em determinado momento de nosso passado que não daria conta da vida concreta. A alternativa a esse direito que considera “ideal” não seria mais direito, mas sim política, uma decisão desvinculada de qualquer parâmetro normativo.

Ao invés então de visualizar que texto/contexto, ideal/real, forma/conteúdo, se pressupõem antes de se excluírem, Schmitt elabora um pensamento unilateral, privilegiando a faticidade da política em nome do direito de auto-conservação do Estado²²¹. Devemos também frisar que a referência de Schmitt à teoria institucionalista do direito, presente na nota à segunda edição de *Teologia Política I* e posteriormente inserida em seu pensamento, apesar de significar a tentativa de atenuar sua perspectiva decisionista, ao se referir a uma normatividade concreta, ao *nomos*²²², não retira o caráter factual de sua teoria, pois, em última instância, ainda continua sendo a decisão **soberana** que

²²⁰ O que vemos aqui é a distinção entre Constituição e leis constitucionais: “*La distinción entre Constitución y ley constitucional es sólo posible, sin embargo, porque la esencia de la Constitución no está contenida en una ley o en una norma. En el fondo de toda normación reside una decisión política del titular del poder constituyente, es decir, del Pueblo en la Democracia y del Monarca en la Monarquía auténtica*” (SCHMITT, 1956:27).

²²¹ “*Dans le cas d’exception, l’État suspend le droit en vertu d’un droit d’autoconservation, comme on dit*” (SCHMITT, 1988:22). Sobre a unilateralidade do pensamento de Schmitt e de Kelsen, ver: (CALDWELL, 1997) e (FIORAVANTI, 2001).

²²² “*La categoría del orden concreto es expresión de una concepción realista del Derecho, y se haya muy influida por el institucionalismo francés e italiano (Hauriou, Santi Romano), ya que el Derecho remite a la realidad de un orden de la vida de un pueblo, formando parte de él. La misma noción de Derecho se encuentra prefijada originariamente por un orden concreto previo, es decir, el Derecho presupone la existencia de un ‘nomos’. El Derecho se encuentra socialmente preordenado, como integrante de una comunidad humana articulada dentro de un espacio, de modo que la norma es expresión formal de ese orden comunitario*” (PÉREZ, 2004:XIII-XV).

estabelece qual das normatividades existentes será considerada como válida, juridicamente aceitável²²³.

Nessa linha, cabe lembrarmos que há outras compreensões do direito, como a elaborada atualmente por Ronald Dworkin, que, ao não reduzir o fenômeno jurídico a um sistema de regras, vendo-o antes como um aglomerado de princípios, torna possível que seja encontrada, dentro do próprio ordenamento jurídico, uma “*resposta correta*” para cada caso concreto. Desse modo, dentro de um ordenamento principiológico, até mesmo as “exceções” encontrariam soluções não arbitrárias, já que fundamentadas deontologicamente²²⁴.

Em oposição a Kelsen, típico representante de um “modelo de regras”, as quais funcionam segundo a lógica do “*tudo-ou-nada*”²²⁵, Dworkin defende assim a adoção de um “modelo de princípios”, os quais não são considerados como opostos que se excluem reciprocamente em caso de conflito, mantendo ambos a validade, já que o que guiaria a aplicação seria a escolha do princípio mais adequado à unicidade do caso concreto²²⁶.

²²³ Sobre o tema, Ronaldo Porto Macedo Júnior esclarece-nos que “*para Schmitt, o institucionalismo depende do decisionismo não quanto ao conteúdo, mas quanto à validade*” (MACEDO JÚNIOR, 1994:215).

²²⁴ “*Se as pessoas aceitam que são governadas não apenas por regras explícitas, estabelecidas por decisões políticas tomadas no passado, mas por quaisquer outras regras que decorrem dos princípios que essas decisões pressupõem, então o conjunto de normas públicas reconhecidas pode expandir-se e contrair-se organicamente, à medida que as pessoas se tornem mais sofisticadas em perceber e explorar aquilo que esses princípios exigem sob novas circunstâncias, sem a necessidade de um detalhamento da legislação ou da jurisprudência de cada um dos possíveis pontos de conflito*” (DWORKIN, 1999:229).

²²⁵ “*A diferença entre princípios jurídicos e regras jurídicas é de natureza lógica. Os dois conjuntos de padrões apontam para decisões particulares acerca da obrigação jurídica em circunstâncias específicas, mas distinguem-se quanto à natureza da orientação que oferecem. As regras são aplicáveis à maneira do tudo-ou-nada. Dados os fatos que uma regra estipula, então ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e neste caso em nada contribui para a decisão*” (DWORKIN, 2002:39). E ainda: “*Se duas regras entram em conflito, uma delas não pode ser válida*” (DWORKIN, 2002:43).

²²⁶ Sobre o tema, conferir a distinção realizada por Klaus Günther entre “discurso de justificação” e “discurso de aplicação”. Ver: (GÜNTHER, 1992, 1993 e 2000).

Reconhecendo então a normatividade dos princípios jurídicos e a limitação do modelo de regras, Dworkin nos permite realizar uma crítica ao imperativo categórico Kantiano, o qual, em sua universalidade abstrata, desconsidera as especificidades da vida concreta. Como nos diz Menelick de Carvalho Netto:

“A crença na bondade da universalidade da regra fazia com que os homens cometessem tremendas injustiças por se fazerem cegos às distintas situações de aplicação. E essas injustiças decorriam do fato de eles serem, efetivamente, incapazes de ver que os princípios, distintamente das regras, requerem aplicação concorrente, balizada por outros princípios, sobretudo os de sentido contrário” (CARVALHO NETTO, 1999:485)

O exemplo de injustiça sempre citado para demonstrar as limitações do imperativo categórico é dado pelo próprio Kant, quando menciona, em seu texto, “Sobre um pretense direito de mentir por amor à humanidade” (KANT, 1995), o caso do inocente que é entregue, por aquele que o abriga, a um assassino em decorrência da validade universal do princípio “não mentir”.

Ressalte-se que a própria Arendt realiza uma crítica ao imperativo categórico, não só ao recorrer ao juízo reflexivo quando trata da questão do julgar, mas também por colocar em evidência a sua natureza absoluta, contrária assim à relatividade fundamental do âmbito inter-humano. Arendt questiona, portanto, o pressuposto de uma verdade única subjacente à razão prática kantiana, afirmando que é como se Kant, *“que indicara tão inexoravelmente os limites cognitivos do homem, não conseguisse suportar a idéia de que, também na ação, o homem não pode se comportar como um deus”* (ARENDR, 1987:33).

Retornando a Schmitt, diríamos então que é o fato deste considerar o direito somente em seu aspecto formal, como um sistema de regras, de leis positivadas, que o faz reduzir o fenômeno jurídico a um passado que não daria conta do presente, da vida concreta, sendo então necessário recorrer à decisão meramente política. Desse modo, quando, com Arendt, compreendemos o direito como um processo aberto, inserido na dimensão histórica, não restrito às leis fabricadas, mas como uma exigência normativa de igualdade e liberdade, conseguimos pensar a contingência dentro do âmbito jurídico.

Na verdade, com esses pressupostos, certas violações da lei podem até mesmo ser vistas não como negação do Estado de Direito, como licenciosidade, abertura para arbitrariedades, mas sim, como nos diz Vladimir Safatle, *“como condições para que exigências mais amplas de justiça se façam sentir”* (SAFATLE, 2009:44). Nessa linha, Safatle afirma que

“a suspensão da lei em nome do sofrimento social e do bloqueio de reconhecimento é qualitativamente distinta da suspensão da lei feita por práticas totalitárias. Pois a suspensão política é a maneira de dizer que o direito se enfraquece quando não é mais capaz de reconhecer suas próprias limitações. E isso é feito a partir de uma outra espécie de ‘direito’ (as aspas são de rigor) cujo fundamento, como dizia Lefort, ‘não tem figura’, é marcado por um ‘excesso face a toda formulação efetivada’, o que significa que sua formulação contém a exigência de sua reformulação. É só assumindo esse excesso que a democracia pode existir”. (SAFATLE, 2009:44).

Ressalte-se, todavia, que esse excesso que a democracia tem de assumir não significa a aceitação de um poder constituinte permanente, tal como o proposto por Carl Schmitt. Este pensador, apoiado na noção do poder constituinte da “nação” elaborada por Sieyès, ressalta a inalienabilidade, bem

como a natureza incondicionada e absoluta desse poder²²⁷. Ocorre que o próprio Sieyès relativiza essa idéia de um poder constituinte irrestrito, ilimitado, ao fazer referência ao direito natural²²⁸. Nessa linha, em oposição a Carl Schmitt, mesmo sem pressupormos a existência de um direito universal e imutável, com Arendt podemos pensar em um poder constituinte permanente sem ser permanente, haja vista que há algo intransponível que é responsável pela própria natureza constituinte do poder.

Podemos pensar assim em princípios intrínsecos à fundação, os quais delimitariam o próprio poder constituinte originário, o que significa dizer que estamos assumindo que para nos constituirmos como uma comunidade político-jurídica há um pressuposto que é imprescindível, qual seja, o respeito à diferença, que não haja um consenso excludente, que o único consenso que deve ser buscado é o da possibilidade de que todos possam discordar, em outras palavras, estamos defendendo, com Hannah Arendt, e em oposição a Carl Schmitt, que a violência nada constitui.

Ressalte-se, todavia, que o fato de Arendt fazer a distinção entre poder e violência não a leva a desconsiderar que a ação instrumental, estratégica, seja uma realidade da política, antes, o que tal pensadora afirma é que um regime

²²⁷ Segundo Schmitt, o “*Poder constituyente se ejerce mediante el acto de la decisión política fundamental*” (SCHMITT, 1956:105), representando sua permanência a continuidade da própria unidade política, o que implica com que não seja “*susceptible de traspaso, enajenación, absorción o consunción*” (SCHMITT, 1956:106), podendo assim, a qualquer momento, ser reativado **em detrimento das “leyes constitucionales”** (SCHMITT, 1956:107).

²²⁸ “*In stark contrast to the unfettered arbitrariness of Schmitt’s pouvoir constituent, the constituent power within Sieyès’s theory, in fact, is limited by the imperatives of natural law*” (SCHEUERMAN, 1998:260). De forma semelhante, o citado pensador revela-nos que Schmitt também teria feito uma interpretação seletiva de Rousseau, interpretando a “vontade geral” como homogeneidade, como negação dos interesses individuais. “*For Schmitt, Sieyès, Rousseau, and the Jacobins ultimately represent precursors to his own idiosyncratic brand of political existentialism*” (SCHEUERMAN, 1998:260). Sobre a leitura seletiva de Arendt com relação à Revolução Francesa e seus pensadores, remetemos o leitor ao último capítulo, onde lidamos com o tema.

político não se sustenta pela violência, na verdade, até mesmo esta precisa do poder para ser implementada²²⁹. Como bem coloca André Duarte, poder e violência são conceitos distintos que se interagem nas situações concretas, havendo entre eles uma relação de proporcionalidade, isto é, *“quanto mais poder menos violência e quanto mais violência menos poder”* (DUARTE, 2009:135).

Arendt entende assim que nem a forma extrema do poder, o “Todos contra Um”, nem a forma extrema da violência, o “Um contra Todos”, aparecem em sua forma pura, haja vista que não há sociedade onde esteja ausente a violência nem há sociedade sem a estruturação mínima do poder. O que ocorre é que quando predomina a violência, onde a instrumentalização passa a comandar as relações da política, pode ser que se consiga estruturar um sistema de mando, mas nunca um regime livre, ou seja, uma República. Poderíamos dizer então que na estruturação do mando não haveria fundação e ação política, mas sim governo, domínio, governantes e governados, senhores e súditos.

Desse modo, adiantando um pouco o que desenvolveremos no próximo Capítulo, devemos nos perguntar se a fundação é obra da decisão política de um só indivíduo, o qual “representa” um povo idêntico a si mesmo, ou se ela se desenvolve no tempo, ultrapassando então a figura de um mítico e heróico fundador. Por outro lado, devemos também nos indagar se é compatível com a existência de um corpo político a tolerância de todas as convicções, mesmo

²²⁹ *“Jamais existiu um governo baseado exclusivamente nos meios da violência. Mesmo o mandante totalitário, cujo maior instrumento de domínio é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes. (...) Homens sozinhos, sem outros que o apoiem, nunca têm suficiente poder para usar a violência com sucesso”* (ARENDR, 2004b:128).

que sejam “sérias”, que assumam a conflituosidade da política e neguem a passividade e indiferença liberais²³⁰.

Como colocamos anteriormente, mais especificamente quando refletimos sobre o pensamento de Leo Strauss, a tolerância da intolerância encontra acolhimento já no liberalismo e é perigosa para a democracia, entendida esta não no uso retórico de Schmitt, mas como efetiva abertura para o governo dos vivos. O que Strauss nos indica então é a necessidade de resgatarmos a pergunta pelos valores, pelos fundamentos, não sendo, ao contrário do que entende Schmitt, irrelevante o conteúdo da decisão.

Nessa linha, podemos dizer que a decisão não é suficiente, que ela não basta a si mesma, importando então se a escolha é por Cristo ou Barrabás. Desse modo, se à apatia, indiferença e passividade do sujeito liberal e romântico, Schmitt ressalta a necessidade da decisão, da adoção de um posicionamento ativo quanto às questões definidoras da vida política, somos levados a admitir que sua irresponsabilidade não é a mesma do pensamento romântico ou liberal, mas, entretanto, ela não deixa de existir.

Ressalte-se que tal irresponsabilidade também não é a irresponsabilidade dos denominados “poderes indiretos” do liberalismo, daqueles que decidem sem risco próprio no espaço de poder deixado pelo indivíduo liberal (SCHMITT, 2004a:70), mas sim uma irresponsabilidade decorrente da ausência de reconhecimento de vínculos por parte de quem

²³⁰ “*Qui consent à la politique respecte tous ceux qui désirent l’affrontement; il est tout aussi tolérant que les libéraux – sauf qu’il l’est avec la visée opposée: alors que le liberal respecte et tolere toutes les convictions ‘honnêtes’, tant qu’elles se contentent de reconnaître le sacro-saint ordre juridique établi et le sacro-saint paix, celui qui consent au politique respecte et tolere toutes les convictions ‘sérieuses’, c’est-à-dire toutes les décisions orientées vers l’éventualité effective de la guerre. C’est ainsi que le consentement au politique se revele être un libéralisme de signe inverse*” (STRAUSS, 1988a:212-213).

decide²³¹, haja vista que Schmitt faz “*da ordem jurídica uma decisão de uma vontade libertada dos constrangimentos impostos por acordos prévios, ou por valores aceitos pela tradição*” (BIGNOTTO, 2008:414).

Em suma, Schmitt, ao adotar uma compreensão meramente formal da decisão, localizando a origem do direito na ação de um soberano, nega que a fundação seja um fenômeno político e jurídico ao mesmo tempo, não reconhecendo, pois, que a presença de elementos normativos na própria configuração de um poder constituinte originário é requisito essencial para construção de uma comunidade político-jurídica marcada pela pluralidade. Se a exceção, a ditadura, a guerra, a violência, são riscos que rondam a democracia, conceitos que apontam para os limites da vida política, nada mais perigoso do que a subversão da natureza contingencial dos mesmos, do que transformá-los, não só em regra, como o faz Agamben, mas em fundamento de toda ordem.

Com Arendt, podemos então tentar visualizar a exceção, o novo, o milagre, não como a intervenção direta de um soberano ilimitado e absoluto como Deus²³², mas sim como atualizações de um momento inaugural em que exercemos o nosso potencial inovador juntamente com nossos iguais, não

²³¹ Karl Löwith denomina o pensamento de Schmitt como um “*nihilismo ativo*”, haja vista a indiferença da decisão política com relação ao conteúdo, o que estaria vinculado à própria ausência de substância do conceito do político em Schmitt. Löwith ressalta que nem mesmo o decisionismo de Donoso Cortés pode ser equiparado a esse *ocasional decisionismo* de Schmitt, pois Donoso Cortés subordinava suas próprias decisões aos ditados do papa. Sobre o tema, ver: (LÖWITH, 1995). Sobre o diálogo oculto entre Carl Schmitt e Leo Strauss, ressaltando os pressupostos teológicos, e não antropológicos, do decisionismo de Schmitt, ver: (MEIER, 1995). Discordamos, todavia, dessa tentativa de Meier de encontrar um fundamento para o político em Schmitt, pois, como nos diz Cássio Corrêa Benjamin, o “*problema é que não está tão evidente esse comprometimento material de Schmitt e é essa uma das principais fontes da crítica de Strauss*” (CORRÊA BENJAMIN, 2008:447).

²³² “*Enquanto em Carl Schmitt o soberano e a soberania jogam um papel decisivo numa política preocupada com a exceção, com a decisão e com a distinção amigo e inimigo, em Hannah Arendt a liberdade, portanto, a política, só pode se manifestar na ausência de soberania*” (CATTONI DE OLIVEIRA, MACHADO, GOMES, 2009:128).

obstante as irreduzíveis e substanciais diferenças que nos constituem. Por isso Schmitt representou aqui nosso “inimigo”, o que não nos impediu de escutá-lo, pois foi no confronto com suas idéias que lançamos as bases para levarmos a sério o pluralismo das sociedades atuais, tentando assim compreender como podemos formar um corpo político que se configura como uma unidade na diversidade.

CAPÍTULO IV:

O paradoxo da fundação

“É aí, nesse espaço sempre precário desse intermédio, que a experiência da democracia moderna pode encontrar curso, ou seja, essa democracia será sempre um devir, um à venir, para retomar a expressão de Derrida, insistindo não apenas nas potencialidades a realizar, mas também, na radical impossibilidade de um ponto de chegada final.”

Chantal Mouffe

Vimos que a soberania não é por si só capaz de instaurar um regime de liberdade, que a supremacia da política sobre o direito pode, quando muito, dar origem a um sistema de mando, por isso devemos buscar compreender a relação intrínseca entre política e direito, democracia e constitucionalismo, em outras palavras, entre “governo do povo e pelo povo” e o “governo de leis, e não de homens” (MICHELMAN, 1988:1493).

Com Arendt podemos visualizar a Constituição como um novo início, como a materialização do espírito libertário da fundação, pois, como mencionamos anteriormente, trata-se de um produto natural da Revolução e não de um obstáculo, de um mecanismo de natureza contramajoritária que interromperia o seu movimento. Nesse sentido, Arendt constatou que foi a instauração de uma nova ordem por meio da institucionalização do exercício da soberania popular o que garantiu o esplendor da revolução norte-americana, em oposição à infundável e sangrenta busca de satisfação das necessidades na França revolucionária.

Ocorre que a mera existência de um documento escrito não nos garante que haja realmente um respeito à diferença, o que nos levou a perguntar se a relação constitutiva entre direito e política não estaria localizada muito mais na exigência normativa, principiológica, de um reconhecimento recíproco do *direito a ter direitos* que seria correlato a uma concepção de política como ação em conjunto do que na formalização em leis.

Se não podemos negar que a Constituição em termos formais é uma “*aquisição evolutiva*” (LUHMANN, 1996) da modernidade, que a supremacia e a rigidez a ela agregadas podem contribuir para o não esquecimento das

práticas da fundação, não é possível afirmarmos que a simples elaboração de um documento constitucional ou criação de uma lei possa significar a existência efetiva de uma “*igualdade na diferença*”²³³. Como antes ressaltamos, a ditadura pode ser imposta por meios ordinários²³⁴, não sendo a lei então, por si só, instrumento adequado para servir como fundamento do político na modernidade, como legitimadora das decisões coletivamente vinculantes.

Por outro lado, não podemos pensar que a política contribui com o direito unicamente com a disponibilização do aparato coercitivo estatal, haja vista que se admitimos que o direito e a política são abertos para o futuro, as lutas políticas do dia-a-dia não só são essenciais para a conquista de novos direitos, como também são responsáveis pela efetivação dos já positivados. Como vimos, é por meio da ação política que podemos gerar novos inícios e, ao mesmo tempo, estabelecer relações, criar vínculos com nossos iguais.

O que buscamos então no presente Capítulo é pensar os reflexos do conceito do político em Arendt, pois é ele que nos remete para as relações cotidianas, negando legitimidade exclusiva aos *experts*, aos profissionais, tanto da política quanto do direito, permitindo-nos assim transcender o momento inaugural e compreender o papel dos “constituintes”. Em suma, diríamos que a pergunta que nos guia é: além de respeito e gratidão por sua sabedoria, o que devemos a nossos pais fundadores? (MICHELMAN, 1998:1629)

²³³ “*We are creatures immersed in a condition of plurality: we are sufficiently like other members of our species so that we can always in some sense or other communicate with them; yet, through speech and action, we individuate ourselves, we reveal how distinctive we are. Plurality is a condition of equality and difference, or a condition of equality-in-difference* (BENHABIB, 2003:196) (Grifos nossos).

²³⁴ Referindo-se à experiência romana, Maquiavel disse: “*E vê-se que o ditador, enquanto foi designado segundo as ordenações públicas, e não por autoridade própria, sempre fez bem à cidade*” (MAQUIAVEL, 2007:106) (Grifos nossos). Sobre os regimes de exceção, remetemos o leitor ao ponto 3 do Capítulo anterior.

1 – A fundação contínua

Antes de abordarmos nosso problema a partir dos escritos de Arendt, é interessante nos lembrarmos de *“um pensador político em cuja obra o conceito de fundação é central, se não o mais importante”* (ARENDR, 2001:181). Trata-se de Maquiavel, o qual foi o primeiro filósofo a defender a separação entre o domínio secular e a esfera religiosa, argumentando assim que os homens deviam se preocupar mais com a vida de sua cidade do que com a salvação da própria alma.

O fato é que Maquiavel já havia pensado, no século XV, na necessidade de retorno ao começo, ao momento inicial da fundação do regime, a fim de se *“refazer sua rede simbólica”* (BIGNOTTO, 1998b:401), como única alternativa ao inexorável desgaste que o decurso do tempo traz consigo, pois subjaz o entendimento de que a razão humana não está apta a produzir nada, por mais excelência que esse processo revele, capaz de evitar a *“doença”*, a *“corrupção”*, os efeitos maléficos que a vida política ordinária naturalmente ocasiona, em seus próprios termos, diríamos que a *“virtù”* não consegue vencer a *“fortuna”*, isto é, devemos aceitar que em política não há como se prever todos os eventos futuros, sendo inextirpável o acaso, a contingência.

Tal filósofo então propõe, baseando-se no exemplo de Roma, dois modos de *“recondução ao princípio”*, que seriam: a partir de um *“acontecimento extrínseco”*, isto é, por obra da fortuna, como ocorreu quando Roma foi invadida pelos gauleses; ou por *“prudência intrínseca”*, referindo-se, nesse último caso, à virtuosidade presente na elaboração de novas leis ou no exemplo de alguns cidadãos que, por meio de seus atos, produziam o mesmo

efeito das novas ordenações, qual seja, de se colocar “*contra a ambição e a insolência dos homens*” (MAQUIAVEL, 2007:307).

Desse modo, de acordo com o pensador florentino, se Roma não teve um Licurgo, se suas leis originais não foram tão “boas” como as de Esparta, apesar de ter tido um princípio livre, isto é, que tinha “*em si alguma bondade*” (MAQUIAVEL, 2007:305), foram justamente as mudanças, as transformações posteriores que pretendiam reviver o espírito do começo que foram responsáveis por sua potência e estabilidade.

Cabe afirmar, entretanto, que não obstante o “*acontecimento extrínseco*” mencionado ter sido saudável para os romanos, Maquiavel não o reconhece como o melhor artifício para o retorno ao início, por acreditar que os perigos em tais ocasiões imprevistas são maiores, o que se coaduna com a argumentação desenvolvida ao longo dos *Discorsi* sobre a preferência dos meios ordinários, e não dos extraordinários, para a resolução dos conflitos, isto é, com a defesa de uma resolução pública e não privada dos naturais impasses que uma sociedade cívica necessariamente apresenta.

Na verdade, uma das grandes contribuições dessa obra de Maquiavel é a de ter demonstrado que os conflitos, ao contrário do que pensavam os florentinos da Renascença, não são responsáveis pela ruína de uma República, mas sim fator de sua grandeza, o que pode ser mais uma vez comprovado pelo exemplo romano, haja vista que os tumultos derivados da “*assimetria dos desejos*”²³⁵ do Senado e da plebe foram causa primeira de sua liberdade.

²³⁵ “Maquiavel mostra no quarto capítulo do primeiro livro dos Discursos que na cidade existem dois ‘humores’ diferentes: o dos ‘grandes’ e o do ‘povo’. (...) O que ele pretende mostrar é que os habitantes

Essa referência a Maquiavel torna-se então relevante não só por ter sido o mesmo quem primeiro falou em uma “*fundação contínua*”²³⁶, mas também por ter tal filósofo ressaltado que a conflituosidade da sociedade é positiva, já que as “*boas leis*” nascem dos tumultos, ou seja, é a assimetria que está por detrás da não passividade, do engajamento responsável pela vitalidade da própria fundação, permitindo assim que esta não siga o destino de todas as coisas naturais.

Em termos arendtianos, desde já lembraríamos que o fato de sermos *naturalmente* diferentes uns dos outros é um aspecto positivo para a existência de uma República, pois é justamente essa não uniformização, a alteridade, a potencial espontaneidade que o indivíduo carrega consigo que pode fazer com que a fundação perdure ao ser constantemente reinventada.

Ressalte-se que, no entendimento de Arendt, a fundação em Maquiavel ligava-se ainda ao sentido antigo, cosmológico, de revolução, onde o que há não é a criação de algo novo, mas restauração, como se imitássemos na terra o movimento cíclico das estrelas. “*Em outras palavras, o pathos especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que*

*de uma cidade não encaram o poder de um mesmo ponto de vista. Os chamados ‘grandes’ são aqueles que efetivamente disputam o poder e querem ocupá-lo de toda maneira; o ‘povo’ é a parte maior da população, que não quer governar diretamente, mas não quer ser oprimida pelos que governam. A **assimetria dos desejos** faz com que a descrição das lutas mude completamente. Se nem todos visam a posse do mesmo objeto, o fato de alguém chegar ao poder, mesmo que de forma legítima, **não é suficiente para contentar os desejos de boa parte da população.** (...) **O corpo político está sempre partido, e esse é um dado que não pode ser mudado pelo apelo à paz**” (BIGNOTTO, 2007:XXXIV-XXXV) (grifos nossos).*

²³⁶ O nosso pressuposto, que desenvolveremos nesse tópico de nosso trabalho, é que: “*What Leo Strauss says of Machiavelli applies equally to Arendt: ‘Foundation is, as it were, continuous foundation’*” (HONIG, 1991:111).

justificasse começar a contar o tempo a partir do evento revolucionário, era-lha totalmente estranho” (ARENDR, 1988:30)²³⁷.

Todavia, há outras leituras de Maquiavel que nos revelam um pensador em ruptura com a tradição, na medida em que buscava se distanciar do sentido romano de fundação como restauração, como imitação dos sábios, dos heróis do passado. A fundação contínua, desse modo, tal como nos alerta Lefort, não se configuraria como *“um retorno ao passado, mas uma resposta, no presente, análoga à que foi dada no passado”* (LEFORT *apud* BIGNOTTO, 2005:165). Seguindo os ensinamentos de Newton Bignotto, poderíamos então dizer que Maquiavel enfatiza que as nossas ações devem ser da mesma natureza que as de nossos antepassados, advindo daí a exemplaridade dos mesmos. Por fundação contínua pode-se, pois, entender esse gesto de recriação ininterrupta do político, o qual se baseia na força imaginária de uma fundação que permite aos homens, não só conservar, mas transgredir as próprias leis em nome do princípio originário de organização do povo²³⁸.

Por outro lado, Arendt argumenta que há um aspecto no pensamento de Maquiavel que o afastaria da própria tradição romana que ele busca

²³⁷ *“Olhar o futuro e estar preso à Antiguidade parece ser uma característica daqueles que viveram o Renascimento. É nesse sentido que Arendt não considera Maquiavel um revolucionário, embora o considere o ‘pai espiritual das revoluções’, o primeiro a associar as idéias de fundação e de violência, em que pese o desconhecimento por parte desse pensador do sentido político da palavra ‘revolução’, conotação que encontrou lugar apenas com a Revolução Francesa”* (WAGNER, 2006:106).

²³⁸ *“Ao fim do primeiro capítulo, estamos em condições de compreender por que Maquiavel insistiu tanto, nos dois primeiros livros dos Discorsi, na importância dos grandes homens para a conservação de uma república. O grande capitão republicano não é admirado nem por sua personalidade, nem pelo espetacular de suas ações, mas por compreender que as leis são fruto da ação humana e, assim, que devemos muitas vezes violá-las para recuperar sua força imaginária. Não é, portanto, do bom cidadão que depende, no limite, a conservação de um regime, mas daquele que, compreendendo o caráter humano das leis, as transgride, quando necessário, para que o comum dos homens continue a tratá-las como universais”* (BIGNOTTO, 2005:165).

resgatar²³⁹. Trata-se do entendimento de que a fundação é “feita”, fabricada, o que justificaria a utilização de todos os meios da violência para se atingir um fim supremo, qual seja, uma Itália unificada. Como nos diz Arendt, em Roma era a autoridade, e não a violência, o que guiava a conduta dos homens. Nesse sentido, Maquiavel se aproximaria de Platão, em razão da noção de fabricação da política, a qual também estaria por detrás do pensamento de Marx, na medida em que neste aparece a pretensão de se “fazer” a própria história²⁴⁰.

Há que se por aqui uma ressalva ao pensamento de Arendt, pois não obstante Maquiavel, principalmente em *O Príncipe*, colocar em relevo a presença da violência na política, o que o leva a criticar os profetas desarmados, como Savonarola, haja vista que possui *virtù* aquele que “*sabe migrar do território do convencimento para o da força sem tergiversar*” (BIGNOTTO, 1998b:381), é o mesmo pensador quem nos ensina que nem toda fundação é resultado da violência e que, por outro lado, a força, a conquista, a destruição, a mera negatividade, não é suficiente para a fundação, para a instauração do social²⁴¹.

²³⁹ Há também outros aspectos nos quais Arendt constata uma descontinuidade entre Maquiavel e a tradição, como o distanciamento com relação à concepção de virtude para os gregos e para os romanos, e a própria oposição à Igreja, na medida em que tal filósofo tinha em mente que “*todo contato entre religião e política necessariamente corrompe a ambas*” (ARENDDT, 2001:183), não obstante ele ressaltar, como veremos adiante, a utilidade política das crenças religiosas.

²⁴⁰ “*A relutância de Marx em levar a sério ‘o que cada época diz sobre si e imagina ser’ derivava de sua convicção de que a ação política era basicamente violência, e que a violência era a parteira da história. Tal convicção não se devia à ferocidade gratuita de um temperamento revolucionário, mas tem seu lugar na filosofia da história de Marx, que sustenta que a história, representada pelos homens na modalidade da falsa consciência, isto é, na modalidade das ideologias, pode ser feita pelos homens, tendo eles plena consciência do que estão fazendo*” (ARENDDT, 2002:62). Sobre a crítica de Arendt a Marx, remetemos o leitor ao ponto 3 do presente Capítulo.

²⁴¹ “*Maquiavel combate os jovens de seu tempo, que viam na força o único elemento motriz da política, mostrando que nem mesmo uma conquista levada a cabo pela força das armas se esgota no momento da invasão. Ao contrário, os problemas militares são o sinal inequívoco dos problemas políticos, que o conquistador terá de enfrentar se quiser garantir a durabilidade das novas instituições. Devemos, pois, distinguir a conquista – momento da pura negatividade – da fundação – momento de criação do social*” (BIGNOTTO, 2005:127).

O fato é que Maquiavel percebeu que até mesmo a instauração de um regime de não liberdade, como uma monarquia, onde há súditos e príncipe, não pode ser realizada unicamente pela força, tendo em vista os obstáculos, a resistência que pode vir a surgir, ainda mais se a cidade conquistada tiver anteriormente sido uma República. A violência pode destruir, mas ela não consegue, por si só, estruturar um regime, seja este livre ou não. Há, assim, uma dimensão simbólica e imaginária que nem mesmo o príncipe pode abdicar, pois, como nos diz Merleau-Ponty: “*É, pois, uma condição fundamental da política desenvolver-se na aparência*” (MERLEAU-PONTY *apud* BIGNOTTO, 2005:140)²⁴².

De forma semelhante, não obstante se recusar a pensar a fundação no seu caso limite, pois para ela um regime de não liberdade não poderia ser denominado de político, Arendt nos diz que “*esse mundo verdadeiramente humano, que em sentido estrito forma a esfera política, pode, sim, ser destruído pela força bruta, mas não surgiu da força, e seu destino inerente não é perecer pela força*” (ARENDR, 2008b:222).

Colocadas essas ressalvas com relação à interpretação de Maquiavel realizada por Arendt, cabe dizer que o que nos interessa é que quando ela se opõe a toda espécie de elogio da violência, à compreensão da política à imagem do fazer, o que nos revela é que existe um significado de revolução e fundação que nos envia para além da instrumentalidade, isto é, para a sua

²⁴² Por isso, a preocupação com a imagem está presente em *O Príncipe*, onde Maquiavel chega a dizer: “*Deve um príncipe, contudo, ter grande cuidado para que jamais saia da boca algo que não esteja prenhe daquelas cinco qualidades, parecendo, assim, aos que os vêem e ouvem, todo piedade, toda lealdade, toda integridade, toda humanidade, toda religião*” (MAQUIAVEL, 1995:113) (Grifos nossos). Sobre a relação entre ética e política em Maquiavel, ver: (BIGNOTTO, 2002). Com relação à importância da imagem na política, também a partir da obra de Maquiavel, conferir: (ADVERSE, 2009).

compreensão como liberdade. Nessa linha, por mais que a violência seja um fator presente em todas as revoluções, só na medida em que se consegue ultrapassá-la, criando algo novo por meio do estabelecimento de novas relações, é que podemos falar em fundação.

Arendt então nos lembra que os colonos da América do Norte souberam explorar o significado do *potestas in populo* dos romanos, o que só foi possível em virtude de uma postura de passividade negligente dos ingleses, os quais não exerceram um amplo controle sobre as colônias nos primeiros cem anos de domínio. Desse modo, as manifestações da metrópole, como as cartas régias, serviam somente para conferir autoridade às práticas de auto-governo local, situação esta que só se alterou quando a Inglaterra passou a adotar medidas despóticas com relação aos colonos, já que começou a impor punições e cobrar impostos que violavam o assentado princípio inglês: “nenhuma taxação sem representação”. Por isso Arendt nos diz que, “o principal problema da Revolução Americana, após essa fonte de autoridade ter sido estancada do corpo político colonial do Novo Mundo, veio a ser o estabelecimento e a fundação, não do poder, mas da autoridade” (ARENDR, 1988:143).

Nesse sentido, podemos dizer que a ruptura, a novidade da Revolução Americana é que ela conseguiu criar uma Constituição como essa nova fonte de autoridade ao poder. Todavia, como ressaltamos anteriormente, o “sucesso” da Revolução Norte-Americana não se deve somente a essa institucionalização, a essa nova organização estrutural do poder, mas a uma revolução que começou antes mesmo da Guerra da Independência, das

práticas violentas para a libertação do domínio Inglês, já que desde cedo os colonos ingleses na América do Norte souberam agir em conjunto, criando promessas e acordos para regular a vida no Novo Mundo.

O famoso Pacto de Mayflower²⁴³, realizado a bordo do navio em direção ao empreendimento desconhecido, representa muito bem a sabedoria política dos colonos, os quais buscaram alcançar, por meio do esforço conjunto, alguma “*estabilidade para o oceano de incertezas futuras*” (ARENDT, 1988:140), o que os levou a compreender a própria gramática da ação política.

Na verdade, o que aprendemos da concepção de revolução e fundação em *Da Revolução* é que Arendt busca desvincular o início de um corpo político de um ato violento, de um crime, tal como os existentes nos relatos dos primórdios de nossa história: Caim matou Abel, como nos diz a Bíblia, ou Rômulo matou Remo, conforme a lenda do surgimento de Roma. Ao contrário de violência, o que é revolucionário e funda uma nova comunidade política é a ação política, compreendida por Arendt como sinônimo de liberdade.

Ocorre que esse vínculo entre ação política e liberdade não é óbvio, sendo até mesmo contrário a toda uma tradição que identifica política com violência. O que está em questão aqui é a já mencionada concepção da política

²⁴³ “O que induziu os colonos a ‘comprometerem-se, solene e mutuamente, na presença de Deus, a congregar-se num corpo político civil [...] – e, em virtude disso, formular, constituir e estruturar, de tempos em tempos, leis, ordenanças, atos, constituições e cargos justos e equânimes, tais como sejam julgados mais consentâneos e convenientes para o bem geral da Colônia; aos quais prometemos toda submissão e obediência’ (como estabelece o Pacto de Mayflower) – foram ‘as dificuldades e os desalentos que, com toda probabilidade, encontrariam na execução desse empreendimento’. É claro que os colonos, antes mesmo do embarque, tinham refletido maduramente e julgado, com razão, ‘que toda essa aventura se estriba na confiança mútua que depositamos na fidelidade e determinação uns dos outros, de sorte que nenhum de nós teria ousado enfrentá-la sem a adesão segura dos demais’” (ARENDT, 1988:138). Ressalte-se que Arendt cita vários outros pactos como exemplos dessa auto-organização colonial. Temos assim, entre outros, o Acordo de Cambridge de 1629, elaborado por alguns membros da Massachusetts Bay Company, antes do embarque para a América; o Acordo de Colonização de Providence, de 1640; as Ordenações Fundamentais de Connecticut, de 1639.

como fabricação, como domínio daqueles que sabem sobre os que devem somente executar ordens, que surgiu em Platão e que ecoa ainda hoje quando se considera a política como uma questão restrita a profissionais especializados.

“A idéia é limitar tanto quanto possível a esfera do governo para que a liberdade se realize fora do alcance do governo. Não se trata tanto, pelo menos não primordialmente, de tornar possível a liberdade de agir e a de ser politicamente ativo. Estas seguem sendo prerrogativas do governo e dos políticos profissionais que se oferecem, pela via indireta do sistema partidário, às pessoas como seus delegados e que representam os seus interesses junto ao Estado e, eventualmente, contra ele” (ARENDDT, 2008b:201-202).

Tal como a satisfação das necessidades no âmbito familiar era vista pelos gregos como um pré-requisito para a liberdade, para a participação na *polis*, a política a partir de Platão passou assim a ser compreendida como uma condição, um mal necessário, para que a liberdade pudesse ser alcançada em domínios exteriores à política. Dessa forma, como nos lembra Arendt, a liberdade da ágora foi substituída, naqueles tempos de surgimento da filosofia política, pela liberdade de busca do conhecimento pelo conhecimento, único domínio em que o discurso e o debate ainda podia se desenvolver²⁴⁴.

Nessa linha, cabe dizer que se Arendt estiver correta na sua afirmação de que a noção do rei filósofo de Platão *“não foi assumida por nenhum filósofo posterior e não teve jamais qualquer impacto político”* (ARENDDT, 2008b:189), o

²⁴⁴ Como nos diz Arendt, *“a Academia garantiu à minoria o espaço institucionalizado de uma liberdade entendida desde o começo como contraposta à liberdade da praça do mercado. Ao mundo das falsas opiniões e dos discursos enganosos se deveria opor o seu correlato, o mundo da verdade e do discurso compatível com a verdade, a ciência da dialética em oposição à arte da retórica. O que prevaleceu, e ainda hoje define nossa idéia de liberdade acadêmica, não foi a esperança platônica de uma polis governada pela Academia, ou de uma política moldada pela filosofia, mas uma academia distanciada da polis, por assim dizer uma a-politia, ou indiferença em relação à política”* (ARENDDT, 2008b:190).

que temos dúvidas, basta pensarmos em Heidegger e seu envolvimento com o regime nazista²⁴⁵, isso não anula o fato de que esse juízo, essa compreensão negativa da política elaborada por Platão, como um meio oneroso para se alcançar fins mais elevados, esteja relacionado com o ainda hoje existente preconceito contra a política.

Podemos então dizer que o que Arendt fez foi localizar a origem do atual preconceito contra a política, da idéia de que ela é sempre domínio, violência, um ônus do qual deveríamos nos desvencilhar para sermos realmente livres. Lançando luz sobre esse pré-conceito, Arendt nos possibilita então questionarmos versões contemporâneas dessa compreensão instrumental da política, como a concepção liberal de que a política, o Estado, deve garantir-nos um espaço de liberdade não-política, como a liberdade de crença religiosa ou a liberdade econômica. Em suma, nos termos de Arendt, devemos superar a noção de que a liberdade equivale à liberdade da política.

Nesse sentido, podemos também problematizar a atual transformação da política, que trabalhamos anteriormente, em biopolítica²⁴⁶, isto é, em meio para se garantir a manutenção da espécie humana. Ressalte-se que, se a pretensão da política é a preservação da vida, a experiência da bomba atômica e as possíveis guerras de aniquilação modernas fazem-nos questionar se a

²⁴⁵ Ressalte-se que a própria Arendt faz essa associação entre Heidegger e a figura do rei filósofo, já que tanto ele quanto Platão teriam se inserido no mundo dos afazeres humanos, com o intuito de “aconselhar” os tiranos. Se não podemos localizar em outros filósofos essa tentativa de influenciar diretamente o governo, podemos, entretanto, visualizar a herança platônica no que os franceses denominam de “*deformação profissional*”, isto é, a tendência ao tirânico de quase todos os pensadores, com exceção de Kant. Nesse sentido, ver: (ARENDR, 1987:229-230).

²⁴⁶ Nesse sentido, Arendt nos lembra que na era moderna o “*que mudou foram as arenas para as quais a política parecia necessária. A esfera religiosa refugiou-se na esfera privada, ao passo que a esfera da vida e de suas necessidades práticas, que na Antiguidade como na Idade Média fora considerada a esfera privada por excelência, ganhou uma nova dignidade e adentrou a arena pública em forma de sociedade*” (ARENDR, 2008b:199).

política ainda possui algum sentido, pois se “*é verdade que a política nada mais é que um mal necessário para a sustentação da vida humana, então ela de fato começou a banir a si própria do mundo e a transformar seu significado em falta de significado*” (ARENDR, 2008b:164).

Também não conseguiríamos encontrar um significado para a política se a identificássemos com o Totalitarismo, haja vista que Arendt nos faz perceber que não se trata aqui de uma manifestação normal do político, mas sim de sua própria negação, já que o que temos em tais regimes é a tentativa de se anular o potencial criativo do homem. O sistema totalitário só pode ser considerado como resultado da política se partirmos do equacionamento desta com a violência, considerando-a como um meio para se atingir fins considerados superiores, como a purificação da raça. Nessa linha, entendemos porque Arendt nos diz que a espontaneidade é pré-política²⁴⁷, pois o fato de não encontrarmos o político no totalitarismo não significa que esse fenômeno não seja uma descontinuidade, um novo início.

Cabe então dizer que em Arendt a política é um fim em si mesmo, e não um meio para a conquista de algo maior, como a felicidade própria, sendo, por isso, sinônima de liberdade. Arendt chega a nos dizer, em seu *Journal du Pensée*, que o fato do homem passar a ser visto como um fim em si pode ter

²⁴⁷ “*Embora toda liberdade política perca seu melhor e mais profundo significado sem a liberdade da espontaneidade, esta é, por assim dizer, pré-política; a espontaneidade só depende das formas organizacionais da vida em comum na medida em que somente o mundo pode, em última instância, organizá-la. Mas como em última análise surge do indivíduo, mesmo em condições muito desfavoráveis – o ataque de um tirano, por exemplo -, a espontaneidade ainda consegue se preservar. Ela se revela na produtividade do artista, como de todos os que produzem coisas do mundo isolados dos demais, e pode-se dizer que nenhuma produção é possível sem primeiramente ter sido criada por essa capacidade de agir*” (ARENDR, 2008b:184).

levado à consideração de tudo o mais como meio²⁴⁸. Todavia, entender inadequada a “reificação” do homem, o tratamento do mesmo como objeto de troca, não nos impede de também considerar como ilegítima qualquer abordagem instrumental da política, tal como o fez Arendt ao buscar recuperar sua dignidade em face da fabricação e do trabalho.

A ação política em Arendt assemelha-se então à *virtù* de Maquiavel, haja vista que o que conta, como nas artes de desempenho, como o tocar flauta, dançar, pilotar, é a “performance”, a própria ação. Todavia, o que temos aqui é uma metáfora, pois se nas artes há um *produto* que permanece, que possui existência própria independente de quem o fez, a política não deixa nenhum resultado tangível, que torne dispensável a ação de onde surgiu. Por isso Arendt nos diz que as *“instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência”* (ARENDR, 2001:200).

Desse modo, o conceito de ação política em Arendt nos releva que só podemos pensar a fundação de uma comunidade política como um processo contínuo, como algo que se prolonga no tempo, não imune a tropeços e quedas, pois se os homens são livres somente *enquanto* agem²⁴⁹, há a necessidade de um engajamento permanente, do exercício da faculdade de inovar que o indivíduo carrega consigo, para que o *“espírito revolucionário”* não

²⁴⁸ “C’est précisément lorsque, pour échapper à l’enchaînement moyen-fin, on pose l’homme comme fin en soi qu’on fait dégénérer tout ce qui existait jusqu’à présent, la nature tout entière, au rang de moyen. On ne pouvait pas pousser plus loin la dédivinisation du monde, la vulgarisation du monde” (ARENDR, 2005c:73).

²⁴⁹ “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDR, 2001:199).

seja esquecido. Nas palavras de Celso Lafer, diríamos que é “*exercício contínuo da liberdade pública, que faz avançar e viver as instituições*” (LAFER, 2003:64).

Assim, é a partir desse entendimento da liberdade como ação que podemos compreender porque Lefort, interpretando a obra de Arendt, disse-nos que a “*política, de algum modo, existe ou não existe*” (LEFORT, 1991:74). Fazendo um pequeno parêntese, cabe dizer, portanto, que não seria coerente concordarmos com Bruce Ackerman quando o mesmo defende a existência de uma “*democracia dualista*”, que se daria pela convivência de uma “*política constitucional*”, que seria aquela em que há a participação do povo em raros momentos de exaltação da consciência política, e a “*política normal*”, na qual as decisões são tomadas pelos profissionais da política, o que permitiria aos “*cidadãos privados*” cuidar de seus interesses particulares, sendo suficiente a participação destes no processo eleitoral de escolha de seus representantes²⁵⁰.

O próprio Ackerman, ao assumir sua “*dívida*” com o pensamento de Arendt, afirma que esta não concordaria com sua concepção de uma “*cidadania privada*” (ACKERMAN, 1999:181). O fato é que, apesar de Arendt reconhecer que há altos e baixos na movimentação política, que a ação política

²⁵⁰ “*Above all else, a dualist Constitution seeks to distinguish between two different decisions that may be made in a democracy. The first is a decision by the American people; the second, by their government. Decisions by the People occur rarely, and under special constitutional conditions. (...) Decisions made by government occur daily, and also under special conditions. (...) Even when this system of ‘normal lawmaking’ is operating well, however, the dualist Constitution prevents elected politicians from exaggerating their authority. They are not to assert that a normal electoral victory has given them a mandate to enact an ordinary statute that overturns the considered judgments previously reached by the People*” (ACKERMAN, 1993:6). Constata-se que a concepção dualista de Constituição de Ackerman fundamenta-se na distinção entre poder constituinte e poderes constituídos, sendo o controle de constitucionalidade apresentado como um mecanismo de garantia para o “povo”, na medida em que assegura que, na sua ausência, os seus representantes não se colocam em seu lugar. Assim, o *judicial review* é que permitiria as pessoas se preocuparem primordialmente com seus interesses privados, e só em raras ocasiões se ocuparem da coisa pública.

como tal só existe em “*raros e felizes acasos históricos*” (ARENDDT, 2008b:174), isso não a leva a distinguir de modo estanque, **justificando-as**, dois tipos de política. Diríamos que a política, tal como a define Arendt, ou é constitucional ou não existe.

Na verdade, a “*política normal*” de Ackerman não seria para Arendt política, mas mando, governo, domínio, e foi justamente a perda da “*felicidade pública*”²⁵¹ que Arendt criticou na história do constitucionalismo norte-americano, o qual não teria sido capaz de dar continuidade a esse sentimento presente desde a época da colonização. Parece-nos, assim, que o esquecimento da política que subjaz ao esforço narrativo de Arendt de resgate das revoluções é tido por Ackerman como incontornável e sem conseqüências perniciosas para nossa vivência democrática, já que teria sido compensado por ganhos institucionais.

Na verdade, Ackerman afirma que a nova organização estrutural do poder, realizada pela Constituição de 1787 e defendida pelos *Federalistas*, ao estabelecer mecanismos como a referida distinção entre política normal e constitucional, a separação de poderes e o *judicial review*, dá origem a uma “*economia de virtude*”, não precisando mais os indivíduos de arcar com o ônus da cidadania pública²⁵².

²⁵¹ “A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e que as atividades ligadas a essa gestão não constituíam, de forma alguma, um **ônus**, mas davam àqueles que as exerciam em público um sentimento de felicidade que não usufruíam em nenhum outro lugar” (ARENDDT, 1988:95) (Grifos nossos).

²⁵² “Como respuesta a la idea de que la virtud con respecto al público está escaseando, El Federalista propone una Constitución democrática que trate de economizar virtud. La primera gran economía se logra, desde luego, mediante la distinción entre política constitucional y política normal. La segunda, mediante un esquema de separación constitucional de poderes, que normalmente da a los funcionarios elegidos unos incentivos poderosos para cuestionar el triunfo con el cual los ‘representantes’ rivales han encarnado la voluntad política de nosotros, el pueblo de los Estados Unidos. La tercera economía se obtiene formando una institución de revisión judicial que dé incentivos especiales a los jueces para

Ocorre que, como ressaltamos anteriormente, em Arendt a ação política não é um peso, um encargo que nos é imposto, mas sim a realização da liberdade. O problema é que os próprios americanos substituíram, imediatamente após a revolução e a fundação da nova ordem, a liberdade pela prosperidade. Nessa linha, como nos alerta Arendt, devemos lembrar que a riqueza é o outro lado da miséria, haja vista que *“os grilhões da necessidade não precisam ser de ferro, podem ser feitos de seda”* (ARENDR, 1988:111), por isso os americanos deixaram, em certa medida, de ser senhores de seus destinos ao serem também engolfados pela necessidade, de forma semelhante ao que ocorreu durante o processo revolucionário francês²⁵³.

Dando continuidade à refutação da noção de *“democracia dualista”*, cabe dizer que quando se refere à Constituição em *Da Revolução*, Arendt, diz-nos que ela seria tanto um *“documento escrito”* quanto o *“ato de constituir”* (ARENDR, 1988:116). Ocorre que nenhum texto é capaz de constituir algo por si só, por isso não podemos reduzir o direito às leis positivadas, à atividade de fabricação. É à ação política que devemos recorrer se queremos dar alguma permanência, estabilidade à fundação. A manutenção da fundação requer então a recorrência do poder constituinte, dando-se novo sentido a este, já que somos todos intérpretes, autores e destinatários das normas constitucionais.

Isso não significa dizer que estamos eliminando a distinção entre poder constituinte e poderes constituídos, como se o poder legislativo, o executivo e o

sostener la integridad de antiguas soluciones constitucionales contra el estira y afloja de la política normal” (ACKERMAN, 1999:195).

²⁵³ Nas palavras de Arendt, diríamos que *“isso, naturalmente, é apenas uma outra maneira de dizer que a questão social interferiu no curso da Revolução Americana com a mesma força, embora com muito menos dramaticidade, do que na Revolução Francesa”* (ARENDR, 1988:110). Sobre a questão social nas Revoluções Americana e Francesa, ver o ponto 3 do presente Capítulo.

judiciário pudessem desconsiderar a Constituição que os estabeleceu e regulamentou; ou que estamos apagando a distinção entre poder constituinte originário e derivado. O que buscamos enfatizar, a partir do conceito de política como liberdade em Arendt, é que o que nos funda não é só uma Convenção ou Assembléia constituinte originária ou de reforma, mas a “permanência” do poder constituinte que se dá por meio do não esquecimento das práticas da fundação, ou seja, da própria da ação política.

Nessa linha, como bem disse Ackerman, se cada geração luta as suas próprias batalhas por reconhecimento de direitos, devemos assumir “a *Constituição histórica como o ponto inicial para os esforços de auto-definição democrática de nossa própria geração*” (ACKERMAN, 1993:304) (Grifos nossos).

Todavia, se concordamos com Ackerman quando ele diz que há momentos em que a mobilização política pode levar-nos além da própria ordem jurídica positivada, em momentos de criatividade constitucional, como o ocorreu quando da elaboração da Constituição dos Estados Unidos da América ou da implantação do *New Deal*, podendo haver então uma sobreposição da substância sobre a forma²⁵⁴, discordamos do mesmo quando ele exclui a “*política constitucional*” de nosso dia a dia.

O fato é que, se a Constituição é a materialização da fundação, dos princípios que a nortearam, ela somente irá nos “constituir” se for vivenciada,

²⁵⁴ Para exemplificar, podemos citar a própria Constituição de 1787, a qual foi ratificada por nove Estados, indo contra a regra dos Artigos da Confederação que exigia aprovação explícita dos 13 Estados soberanos. A aceitação pela Suprema Corte das políticas criadas por Roosevelt para a criação de um Estado Social, bem como a sua atuação no período de *Chief Justice* Warren, são outros momentos analisados por Ackerman onde não haveria propriamente “ativismo” por parte dos juízes, mas manifestação do “We, the people”.

se deixar de ser uma mera “folha de papel”²⁵⁵, adquirindo sempre novos significados na vida política normal.

“Em síntese, e nas palavras de John Adams, ‘uma constituição é um padrão, um sustentáculo e um vínculo, quando é entendida, aprovada e apreciada. Mas sem essa compreensão e cometimento, terá tanto efeito como um papagaio de papel ou um balão flutuante no ar’” (ARENDR, 1988:117).

Ocorre que a Constituição, como materialização datada dos princípios de igualdade e liberdade inerentes a toda fundação, somente ganha sentido nas situações concretas e mais corriqueiras da vida, ou seja, não é só quando surge uma lacuna, um hiato normativo em situações excepcionais que a questão constitucional vem à tona²⁵⁶. Na verdade, constituímos-nos como uma comunidade político-jurídica quando dialogamos sem excluir, quando agimos sem discriminar, quando conferimos a todos o poder de falar e lutar por seus próprios direitos, e isso pode ocorrer a todo momento. Aonde for podemos formar uma “polis”, tornando públicas até mesmo questões privadas, na medida em que as colocamos em debate.

Podemos dizer que a raridade é uma adjetivação das ocasiões em que a participação política adquire proporção tão significativa que a permite até

²⁵⁵ Segundo Ferdinand Lassale, a consideração da Constituição como uma “folha de papel”, em virtude da ausência de efetividade das normas constitucionais, tem sua origem na seguinte frase de Frederico Guilherme IV, antigo rei prussiano (1840-1861): “Julgo-me obrigado a fazer agora, solenemente, a declaração de que nem no presente nem para o futuro permitirei que entre Deus do céu e o meu país se interponha uma **folha de papel** escrita como se fosse uma segunda Providência” (Grifos Nossos) (LASSALE, 1998:37).

²⁵⁶ Em Teoria Constitucional costuma-se falar em “hard cases”, em “casos difíceis”, quando não há uma regra de direito clara, estabelecida de antemão, para solucionar determinado conflito, o que faz com o que a decisão seja, ou fundamentada em princípios, como o defende Ronald Dworkin (DWORKIN, 2002:127-132), ou decidida pelo arbítrio do magistrado. Ressalte-se que, após o giro hermenêutico-filosófico, costuma-se argumentar que todo conflito jurídico é um “hard case”, haja vista que nenhum texto legal traz consigo os requisitos de sua própria aplicação. Todo texto precisa ser interpretado e, por isso, não faz sentido, como nos diz Dworkin (DWORKIN, 1992:386-391), a distinção entre “direitos implícitos” e “direitos explícitos”, distinção esta adotada por certos constitucionalistas norte-americanos quando se trata do reconhecimento pelos tribunais, como verdadeiros direitos constitucionais, de direitos não elencados no documento constitucional.

mesmo ir contra o estabelecido, o institucionalizado. Todavia, sem engajamento, sem ação política, sem *virtù*, não há que se falar em Constituição e em liberdade. A própria Arendt disse-nos que a felicidade pública nunca desapareceu totalmente do cenário americano, tendo sido incorporada à estrutura da República. Entendemos, assim, que é em razão de um projeto constituinte sem fim, de um longo processo de luta, no qual os americanos sempre buscaram publicamente o reconhecimento de novos direitos, que um presidente negro pode, em pleno século XXI, ainda invocar o legado dos “pais fundadores”.

“Se essa estrutura possui base granítica, capaz de suportar as fúteis artimanhas de uma sociedade voltada para a abundância e para o consumo, ou se ela cederá ante a pressão da riqueza, como as comunidades européias capitularam sob o jugo da desgraça e do infortúnio, é algo que só o futuro poderá dizer. Existem hoje tantos sinais que justificam a esperança, como há indícios que infundem o medo” (ARENDDT, 1988:110).

Por fim, resta afirmar que devemos então repensar a tópica da fundação para além de seu próprio mito, qual seja, a do herói fundador, haja vista que a República não pode ser mais pensada em termos de uma fundação ideal, de uma obra perfeita fabricada pelo mais sábio dos homens, mas sim por meio de uma ação contínua. Não é outro o significado que podemos hoje atribuir à noção de não-mando da isonomia grega²⁵⁷, pois se não há governantes nem governados, é porque todos somos responsáveis pelo mundo que queremos compartilhar, o que se coaduna com a afirmação de Catão de “que a constitutio

²⁵⁷ “Essa noção de não-mando era expressa pela palavra isonomia, cuja característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando (a ‘arquia’, de ἀρχειν, em monarquia e oligarquia, ou a ‘cracia’, de κρατειν, em democracia), estava inteiramente ausente dela” (ARENDDT, 1988:24).

rei publicae *‘não era obra de um só homem e de uma só época’*” (ARENDR, 1988:161).

O que se pode então concluir é que apesar da importância do momento inaugural de fundação de uma República, é o exercício cotidiano da ação política que garante a vitalidade do espírito fundacional, ou seja, é necessária uma rememoração constante, uma atualização da ação com a qual se formou a comunidade política para a estabilidade e permanência da mesma, tendo sido esta consciência da importância da participação política dos “vivos” que constatamos estar por detrás tanto da defesa da mencionada “fundação contínua” em Maquiavel, quanto da necessidade de previsão de emendas periódicas, como pensou Jefferson e Condorcet²⁵⁸.

Nesse sentido, por meio do conceito de ação política em Arendt podemos aproximá-la de Maquiavel, na medida em que para este *“uma república não é apenas o conjunto de suas instituições, mas sim o fruto de uma ‘virtù’, que se exerce constantemente no espaço público”* (BIGNOTTO, 1991:162). Ressalte-se, como colocamos anteriormente, que Arendt não possui essa leitura da obra do citado pensador florentino, vendo-a antes como mera repetição dos antigos, como se a fundação para Maquiavel fosse somente restauração do passado, de um início grandioso. Arendt, assim, não percebe que ela não foi a primeira a visualizar que a fundação é transcendência do momento original, requerendo, para sua conservação, a continuidade de uma

²⁵⁸ Ressalte-se que o próprio Maquiavel chegou a falar em uma periodicidade para a renovação das Repúblicas. Vejamos: *“Os homens que, em Roma, particularmente, produziram tais bons efeitos foram Horácio Cocles, Cévola, Fabrício, os dois Décios, Régulo Atilio e alguns outros que, com exemplos raros e virtuosos, produziam em Roma quase o mesmo efeito que produzem as leis e as ordenações. E, se as execuções acima citadas, aliadas a esses exemplos particulares, ocorressem pelo menos a cada dez anos naquela cidade, ela, necessariamente, nunca se teria corrompido: mas, como essas duas coisas começaram a rarear, também começaram a multiplicar-se as corrupções”* (MAQUIAVEL, 2007:309) (Grifos nossos).

prática de liberdade que não se traduz na simples manutenção das instituições criadas por nossos antepassados.

Para finalizar, resta dizer que veremos a seguir que, ao trabalhar a idéia de autoridade, principalmente em *Da Revolução*, Arendt enfatiza mais uma vez a existência de uma ruptura radical com o conceito romano de fundação, ruptura esta realizada pelos revolucionários do século XVIII ao se proporem a resgatar essa esquecida tradição. Cabe então explorarmos as continuidades e descontinuidades, os legados dos “mortos” e as fraturas que os “vivos” podem gerar, descortinando assim qual seria nossa relação com aqueles que estabeleceram as bases do regime político em que vivemos.

2 – Sobre a autoridade

É também a Roma que Arendt recorre ao analisar o conceito de autoridade, o qual se vincula com a experiência da fundação da “cidade eterna”, experiência esta que teria sido perdida pelos próprios romanos ao conferirem autoridade espiritual aos gregos. Na verdade, Arendt chega a nos dizer que esse foi o preço que os romanos pagaram pela ausência de uma teoria e pensamento próprios, pela criação de uma tradição baseada nos ensinamentos dos filósofos da Grécia Antiga. Entendemos então qual a importância que Arendt atribui a Maquiavel, já que ele foi o primeiro a buscar expressar em conceitos a desarticulada experiência fundacional dos romanos.

Se Platão e Aristóteles já haviam pensado em algo parecido com a autoridade, que pudesse dar fundamento às decisões políticas dotando-as de obrigatoriedade, eles sempre o fizeram recorrendo ou à esfera doméstica ou à

noção de perícia dominante nas artes e na fabricação de objetos. Tratava-se de encontrar uma alternativa para a persuasão que vigorava na *polis*, uma alternativa que também se diferenciava da violência que reinava nas relações com os estrangeiros²⁵⁹.

O fato é que nem mesmo a transposição da noção do belo como o que mais brilha para o bem na *República*, buscando-se assim no mundo das idéias um parâmetro para medida das ações humanas, foi suficiente para conferir autoridade às decisões políticas. Como ressaltamos antes ao trabalhar a distinção entre passado e tradição, a questão é que a maioria não têm acesso à verdade, à idéias, e por isso Platão recorreu aos mitos de recompensas e punições em outra vida como tentativa de fazer com que as pessoas não afeitas à atividade filosófica se auto-persuadissem a obedecer. Platão acabou assim por descobrir a função política do inferno ao buscar algo que se assemelhasse ao que a partir dos romanos chamamos de autoridade. Se nos gregos temos então uma tentativa de se fundamentar a autoridade na razão ou no medo, é somente com os romanos, como nos diz Nádia Souki, que a autoridade passa a ser primordialmente política (SOUKI, 2003:132).

Realmente, como nos lembra Arendt, autoridade é um termo de origem romana que não se confunde com a violência nem com a persuasão, mas se baseia numa hierarquia, em algo externo e superior ao poder. Nas palavras de Mommsen, diríamos que ela é *“mais que conselho e menos que uma ordem;*

²⁵⁹ “Em todos esses casos, ou o conhecimento especializado infunde confiança, de modo que nem a força nem a persuasão sejam necessárias para obter aquiescência, ou o regente e o regido pertencem a duas categorias de seres completamente diferentes, um dos quais já é, por implicação, sujeito ao outro, como nos casos do pastor e seu rebanho e do senhor e seus escravos. Todos esses exemplos são tomados daquilo que era para os gregos a esfera privada da vida, e ocorrem aqui e acolá em todos os grandes diálogos políticos, *A República, o Político e As Leis*” (ARENDR, 2001:148). Aristóteles, por sua vez, utilizou o exemplo das diferenças naturais entre jovens e velhos. Sobre o tema, ver: (ARENDR, 2001:160).

um conselho que não se pode ignorar sem risco” (ARENDR, 2001:165). Em Roma, ela estava assentada nos antepassados, nos anciãos, os quais deveriam ser lembrados por sua grandeza e sabedoria.

Assim, se o Senado era a instituição romana que representava a autoridade, já que, como dizia Cícero, “Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit, *‘enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado’*” (ARENDR, 2001:164), a ele nada mais incumbia que preservar o passado, do que tornar presentes aqueles que não mais viviam. “A autoridade, em *contraposição ao poder (potestas), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos*” (ARENDR, 2001:164).

Temos aqui justamente o sentido antigo de religião, isto é, *re-ligare*, de ligar novamente o presente ao passado, os vivos aos mortos, fazendo assim com que as gerações permaneçam sempre vinculadas a uma origem considerada sagrada, a qual não pode ser esquecida, mas sempre renovada, isto é, restaurada. Ressalte-se que esse sentido de restauração é tão importante para o conceito romano de autoridade que está presente até mesmo na lenda de fundação da cidade, tal como relatada por Virgílio na Eneida, onde percebemos que o que se realiza não é a fundação de uma nova cidade, mas sim a “refundação” de Tróia em solo italiano.

A própria palavra autoridade, por derivar de *augere*, que significa “aumentar”, remete-nos a essa idéia de que se trata de ampliar algo que já foi estabelecido, que já foi fundado. Na verdade, a autoridade nada mais faz do que preservar, do que conservar através do aumento, o que em Roma se

traduziu na realização de contínuas alianças, como as resultantes dos acordos que tal Império realizava com os povos que conquistava, haja vista que, ao invés de servos, estes se tornavam seus aliados, o que contribuía para sua durabilidade, para sua permanência.

Arendt nos diz que esta durabilidade somente seria comparável à do domínio da Igreja Católica na história do ocidente. Na verdade, a história ocidental teria presenciado uma nova fundação semelhante à fundação de Roma, uma nova ruptura da cronologia, a morte e ressurreição de Cristo, que passa a ser vista como novo início a conferir autoridade milenar a uma instituição, qual seja, à Igreja, em oposição ao poder secular pertencente aos reis. Ressalte-se que a cristandade conseguiu realizar uma proeza ainda maior, pois aliou, ao conceito romano de autoridade política, os padrões transcendentais de Platão, transformando então as verdades dogmáticas derivadas das revelações divinas em regras para o comportamento humano²⁶⁰.

O fato é que Arendt termina seu texto “O que é Autoridade?” em *Entre o passado e o futuro* falando-nos que a autoridade, seja como a entendiam os romanos, como a permanência de um passado grandioso, ou os gregos e cristãos, como a crença no inferno ou nas verdades evidentes ou reveladas a servir como parâmetros absolutos para o agir humano, não mais existe em uma modernidade que passou pelo crivo da secularização, não tendo sido restabelecida nem mesmo pelas revoluções do século XVIII. Sem autoridade, sem parâmetros absolutos para nos guiar, seríamos então como que

²⁶⁰ Nesse sentido, ver: (ARENDR, 2001:167-171).

confrontados “com os problemas elementares da convivência humana” (ARENDR, 2001:187).

Mas será que realmente não há mais nada exterior ao poder capaz de limitá-lo? A própria Arendt nos ensinou, a partir da análise da Revolução Francesa, que a indistinção entre origem do poder e fonte da autoridade é altamente perniciosa para os rumos da comunidade política, haja vista que se prescinde de qualquer obstáculo ao domínio das maiorias apaixonadas. Sem algo que transcenda o poder, como poderíamos garantir o direito das minorias, como poderíamos impedir que o povo se constitua como um novo soberano, tão sedento e ilimitado como o do *Ancien Régime*?²⁶¹.

Se não há mais nenhum parâmetro transcendente para fundamentar as decisões humanas, nenhuma verdade ou ponto de Arquimedes onde poderíamos ancorar nossas angústias, se a dúvida dilacerou todas as nossas certezas, será que podemos abdicar do “transcendente”, de algo que, mesmo que não venha do “além”, esteja sempre presente em nossas práticas políticas? Será que a autoridade não é um fenômeno necessário, estruturante de qualquer fundação? Se a ação política é intrinsecamente ilimitada, tendendo a se expandir irrefreadamente, será que não há qualquer contraponto à mesma, responsável pela durabilidade e estabilidade de nosso mundo comum?

²⁶¹ “Que outra coisa fez o próprio Sieyès senão colocar simplesmente a soberania da nação no lugar antes ocupado por um rei soberano? O que poderia ter sido mais natural para ele do que colocar a nação acima da lei, já que a soberania do rei francês há muito deixara de significar independência de pactos e obrigações feudais, e, pelo menos desde a época de Bodin, passara a traduzir o verdadeiro absolutismo do poder real, uma potestas legibus soluta, um poder isento de leis? E já que a pessoa do rei não apenas fora a fonte de todo poder terreno, como também a sua vontade, a origem de toda lei terrena, obviamente a vontade da nação, teria de ser, a partir de então, a própria lei” (ARENDR, 1988:125). Nesse sentido, Arendt nos diz que: “Teoricamente, o grave e funesto erro da Revolução Francesa consistiu em sua quase automática e ingênua convicção de que a lei e o poder emanam de uma só e mesma fonte” (ARENDR, 1988:132).

Em psicanálise, essa crise da autoridade moderna se expressa na não mais existência do grande Outro, ou, em termos freudianos, na *“falência da metáfora paterna”* (SOUKI, 2003:127). Todavia, concordamos com Nádia Souki quando a mesma diz que a autoridade, seja na política ou na psicanálise, não desapareceu, tendo adquirido novas roupagens, haja vista que *“a função simbólica como tal continua a existir”* (SOUKI, 2003:128). O que nos resta, com Arendt, é encontrar uma nova espécie de autoridade que, parafraseando Celso Lafer, impeça o tudo conceber e proíba o tudo ousar (LAFER, 1988:207).

Em primeiro lugar, diríamos que Arendt foi perspicaz ao constatar que a questão do começo, de uma ruptura na história nos confronta com o problema do absoluto, haja vista que há sempre a pergunta pela autoridade daqueles que estão a iniciar um novo empreendimento. Apropriando-nos do pensamento de Derrida (DERRIDA, 1986), o qual questiona o fato dos signatários se constituírem como tal no ato da assinatura, perguntaríamos: quem constituiu os constituintes? Como pensar o governo e as leis sem recorrermos ao transcendente? Por que alguns podem falar em nome do povo?

Jefferson, na Declaração da Independência dos EUA, recorreu ao *“Deus da natureza”* e fez menção às *“verdades evidentes por si mesmas”*, não obstante ele depois se auto-contradizer²⁶². Os franceses não ficaram atrás nessa busca por um absoluto, basta pensarmos no culto ao *“Ser Supremo”* de Robespierre; no direito natural a legitimar uma Nação em permanente estado

²⁶² *“As famosas palavras de Jefferson – ‘Acreditamos que essas verdades sejam evidentes por si mesmas’- combinam, numa forma historicamente única, o fundamento do acordo entre os que encetaram a revolução, um acordo necessariamente relativo, porque relacionado aos que dele participaram, com um absoluto, ou seja, com uma verdade que prescinde de qualquer acordo, pois, em virtude de seu caráter axiomático, compele sem necessidade de demonstração argumentativa ou de persuasão política”* (ARENDR, 1988:154).

de natureza, como o entendia Sieyès; ou na necessidade de deuses para ratificar a validade das leis humanas, conforme Rousseau²⁶³.

Nessa linha, se as revoluções foram narradas por Arendt como momentos de manifestação da natalidade, onde o hiato, a ruptura entre passado e futuro, como nos lembra Claudia Drucker (DRUCKER, 2003:210), deixou de ser apenas uma experiência do pensamento, já que se transformou numa realidade mundana, cabe indagarmos qual o sentido dessa quebra, o que de novo surge com as revoluções.

A princípio devemos ressaltar que a idéia de fundação como “refundação”, como restauração do passado, esteve presente em ambas as revoluções do século XVIII, haja vista que tanto os americanos quanto os franceses não ingressaram no processo revolucionário buscando conscientemente a criação de algo novo. Os americanos nada mais desejavam do que o respeito aos direitos dos ingleses dos quais também se julgavam titulares, queriam assim que o Parlamento inglês não adotasse medidas despóticas, haja vista a tradicional existência de um governo limitado, cujos primórdios remontam à Magna Carta de 1215. Os franceses, por sua vez, nem mesmo extinguiram a monarquia em sua primeira Constituição Revolucionária, a de 1791, não obstante terem conseguido impor limitações ao rei, eliminando, pois, sua soberania²⁶⁴.

²⁶³ “A questão era – para citar Rousseau uma vez mais – que, para colocar a lei acima do homem, e, por conseguinte, ratificar a validade das leis humanas, il faudrait des dieux, ‘seriam necessários deuses’ (ARENDR, 1988:148).

²⁶⁴ Não obstante ter existido a discussão sobre o poder de veto do monarca à Constituição, de um veto absoluto ou um veto suspensivo, isto é, que poderia ser exercido caso o rei desconfiasse da Assembléia, abrindo assim oportunidade para a manifestação da Nação, foi a ausência de veto, defendida por Sieyès, o que acabou prevalecendo, pois o citado abade compreendia a Constituição como um ato de fundação realizado pela Nação soberana, a qual seria representada pela Assembléia. O rei não teve assim qualquer

Ocorre que, apesar dos franceses terem rompido com a linearidade da história ao destruir as ordens de privilégio, criando até mesmo um novo calendário, cujo marco inicial foi a própria revolução, para Arendt a ruptura, a novidade, foi trazida pelos americanos, na medida em que foram eles que descobriram um novo fundamento para a autoridade em uma sociedade na qual a tradição fora rompida, na qual não poderíamos mais ingenuamente acreditar na recorrente atualização de um passado santificado, tal como faziam os romanos. Cabe mais uma vez lembrar que a ruptura do fio da tradição trouxe consigo a certeza de que toda volta à origem é um novo início, ou seja, de que toda reunião e restauração é também perda e dispersão.

Diríamos então, com Arendt, que a novidade da revolução americana é que, não obstante no início os revolucionários ainda buscarem um absoluto no qual basear suas leis e instituições, como as mencionadas *“verdades evidentes por si mesmas”* de Jefferson, eles acabaram por depositar a autoridade no próprio ato da fundação, transferindo essa mesma autoridade para o produto do processo revolucionário, qual seja, a Constituição.

“Para eles, o fundamento do poder era o povo, mas a fonte da lei devia ser a constituição, um documento escrito, uma coisa objetiva durável, a qual, certamente, podia ser abordada de diferentes ângulos e estar sujeita a muitas interpretações diferentes, e que podia ser mudada e reformulada segundo as circunstâncias, mas que, no entanto, jamais seria um estado de espírito subjetivo, como a vontade” (ARENDR, 1988:126-127).

Arendt chega a dizer, seguindo, em certa medida, os romanos, que a autoridade da Constituição seria derivada de sua capacidade de ser alterada e emendada, ou seja, as inovações e mudanças permanentes seriam uma forma

participação deliberativa na feitura da Constituição de 1791, ficando submetido à mesma, tendo então sido estabelecida na França uma Monarquia Constitucional.

de preservação da própria fundação. Por outro lado, o conceito de autoridade também nos permite compreender a própria idéia de rigidez e supremacia constitucional, da Constituição como uma Lei Maior a conferir validade às leis ordinárias, não podendo ser alterada senão por um processo formal, em que se exigiriam maiorias qualificadas. Até mesmo o caráter sagrado que alguns atribuem à Constituição pode ser pensado como reflexo dessa sua moderna “corporificação” da autoridade.

Discordamos, todavia, de Arendt, quando a mesma diz que a sede da autoridade nos EUA passou a ser então a Suprema Corte. Se esta é uma instituição à qual cabe zelar pela preservação da Constituição, ela não se configura como *“uma espécie de assembléia constitucional em sessão permanente”*, como pensava Woodrow Wilson, citado por Arendt em *Da Revolução* (ARENDR, 1988:161), pois, como órgão de um poder constituído, o judiciário, a própria Suprema Corte está subordinada à Constituição. Se há uma formulação contínua da Constituição via interpretação, essa não é uma tarefa exclusiva das cortes constitucionais, nem equivale a uma autorização em branco para os membros de tais tribunais se arvorarem em “donos” da Constituição²⁶⁵.

A questão que não pode ser aqui esquecida é que a própria autoridade da Constituição é derivada, advindo da fundação, haja vista que o fundador, sabendo do perigo representado por seu lugar, do risco de usurpação e

²⁶⁵ *“Essa postura transparece no já conhecido ditado: ‘A lei vincula seus destinatários, não seus intérpretes’”* (MAUS, 2000:198). Ingeborg Maus, fazendo uma crítica à atuação do Tribunal Constitucional Federal Alemão, questiona assim a assunção pelo judiciário do papel de *“superego da sociedade”*, o que equivale a nos considerar menores de idade à espera da proteção paterna. Quando se coloca como a mais alta instância moral da sociedade, o judiciário passa, em nome de *“valores suprapositivos”*, da *“Constituição material”*, nos termos de Schmitt, a se considerar imune a qualquer controle, desobrigando-se perante o próprio direito.

apropriação, ou seja, da possibilidade de surgimento de um tirano, de um soberano, transfere a autoridade que possuía para as leis, no caso, para a Constituição²⁶⁶. Assim, se as leis “são o receptáculo objetivo dos segredos do primeiro momento” (BIGNOTTO, 1998b:397), o que é absoluto é esse primeiro momento, no qual se fundamenta todas as leis, todos os produtos fabricados, até mesmo a Constituição como um documento escrito.

Com Arendt, diríamos então que daí “se segue que é inútil a busca de um absoluto para romper o círculo vicioso no qual todo princípio inevitavelmente se enreda, porque esse “absoluto” está no próprio ato de iniciação” (ARENDDT, 1988:164). Na verdade, o termo “absoluto” está entre aspas porque não há absoluto algum, porque a fundação só funda a possibilidade de fundar, nada mais do que isso. Tal é o paradoxo da fundação, ou seja, ela só se perfaz quando não se realiza plenamente, quando somente estabelece as condições para que as futuras gerações possam participar desse projeto constituinte.

Em nossa compreensão, a autoridade então não está simplesmente em uma Constituição positivada, em uma obra tangível, mas no Direito, entendido este como exigência normativa de liberdade e igualdade inerente a qualquer fundação da uma comunidade política. Se a ação política é que dá vitalidade às instituições, que as fazem se expandir ilimitadamente ao criar sempre novas relações, é necessário um limite normativo para que elas não neguem a si

²⁶⁶ Devemos essa idéia da autoridade das leis como derivada do ato fundacional à interpretação da obra de Maquiavel realizada por Newton Bignotto. Nesse sentido, ver: (BIGNOTTO, 1998b:397-398). Sobre o tema, é instrutiva a seguinte passagem de Maquiavel: “*Deve o ordenador, porém, ser prudente e virtuoso, e não deve deixar por herança a outro a autoridade que tomou: porque, visto que os homens são mais propensos ao mal que ao bem, seu sucessor poderia usar ambiciosamente aquilo que ele virtuosamente tivesse usado. Além disso, ainda que um só seja capaz de ordenar, a coisa ordenada não durará muito se repousar sobre os ombros de um só, mas apenas quando for entregue aos cuidados de muitos, e a muitos couber mantê-la*” (MAQUIAVEL, 2007:41-42).

próprias. Esse limite faz com que seja reforçada a idéia de igualdade na diferença já presente na própria dupla dimensão da ação política, na sua compreensão como natalidade e pluralidade, como milagre e promessa²⁶⁷.

Arendt nos diz que foi justamente a falta dessa noção de autoridade da lei, do *nomos* dos gregos, da fronteira a delimitar o espaço das ações humanas, o que está por detrás da decadência de Roma, pois ao compreender a lei somente como estabelecimento de novas relações, a cidade que se pretendia imortal teria sido destruída por sua própria insaciabilidade, por um desejo descomedido de expansão, tendo transformado a República em um Império marcado pelo domínio²⁶⁸. Em termos modernos, diríamos que há então um mínimo normativo que seria intransponível nessa permanente reinvenção da política e do direito pela ação política.

Ressalte-se, todavia, que esse mínimo normativo não nos remete a nenhuma essencialidade, a qualquer substancialidade, haja vista que o que seja liberdade e igualdade adquire configurações diferentes de acordo com o desenrolar histórico. O que ultrapassa os tempos, por sua vez, é a afirmação de que a liberdade é política, de que ela pressupõe a assunção da pluralidade,

²⁶⁷ “Política e Direito são, portanto, para Hannah Arendt, como aponta Enégren, **complementares**: a primeira favorece a diversificação da ação e o segundo **protege e preserva a sua especificidade**. A legalidade impõe uma duração às vicissitudes da ação e a constituição cumpre o papel de delimitar o espaço público igualitário que torna possível a criatividade da ação, pois sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso” (LAFER, 1988:217). E ainda poderíamos dizer, com Celso Lafer, que “é essa complementariedade, em virtude de suas características próprias, que impede a redução do Direito a uma atividade exclusiva do homo faber” ((LAFER, 1988:218) (Grifos nossos).

²⁶⁸ “O que os romanos de fato não conheciam e, dada a experiência original que do início ao fim inspirou a sua existência política, não tinham como conhecer eram precisamente as características próprias da ação que haviam inspirado os gregos a lhe colocar limites por meio do *nomos* e interpretar a lei não como laço e relação, mas como limite circundante que não devia ser transposto por ninguém” (ARENDDT, 2008b:249).

de que a práxis inicial dos fundadores, isto é, a liberdade pública, é a regra a ser seguida.

Nessa linha, Arendt nos diz que o *“modo pelo qual o iniciador principia o que quer que pretenda fazer determina a lei da ação a ser observada por todos os que a ele se unirem, para partilhar de seu empreendimento e levá-lo à concretização”* (ARENDR, 1988:170). Em outras palavras, o que permanece da fundação e vira padrão é justamente a experiência da liberdade política, a qual nos remete tanto à autoridade dos princípios normativos de liberdade e igualdade quanto à práxis cotidiana da ação política.

Bonnie Honnig (HONNIG, 1991) nos mostra muito bem, ao ressaltar o caráter performativo da fundação, do início ser também princípio, como Arendt se posiciona contra a ancoragem da política em absolutos, haja vista que esta se caracteriza como o espaço das relações, do diálogo, da persuasão, sendo, portanto, distinta da violência, de qualquer forma de coerção. O fato é que verdades axiomáticas não seriam menos coercivas por serem derivadas da razão ou da crença em Deus. Não é à toa que Maquiavel previu como recurso para preservação de uma fundação que não podia se valer da religião a repetição do terror original²⁶⁹.

Em Arendt, como vimos, a política é ação em conjunto que pressupõe diálogo, que implica o estabelecimento de acordos e promessas, isto é, a participação dos indivíduos na formação do mundo em comum, e não a passiva e muda aceitação de verdades transcendentais. O que os revolucionários americanos então descobriram, por meio da práxis da ação política, é que

²⁶⁹ *“E, assim, como a observância do culto divino é razão da grandeza das repúblicas, também o seu desprezo é razão de sua ruína. Pois onde falta o temor a Deus, é preciso que o reino arruíne-se ou que seja mantido pelo temor a um príncipe que supra a falta da religião”* (MAQUIAVEL, 2007:51).

somente precisamos de uma fonte transcendente de autoridade, quando *“entendemos a lei como um mandamento ao qual os homens devem obediência, independentemente de seu consentimento ou acordos mútuos”* (ARENDDT, 1988:152).

Isso equivale a dizer que os americanos perceberam que não precisavam mais “absolutizar” nem mesmo o passado, como faziam os romanos, na verdade, diríamos que tal pretensão seria inútil, haja vista a impossibilidade da plena restauração da origem, por não termos mais uma tradição autorizada a ligar o presente e o futuro ao passado²⁷⁰. O começo legamos assim a possibilidade, e a responsabilidade²⁷¹, sempre recorrente de recomeçar, de realizar novos inícios, o que condiz com a própria concepção da natalidade desenvolvida por Arendt. Por outro lado, o poder a ser cotidianamente criado vincula-se a esse início como sua fonte de autoridade, diríamos, como sua fonte de legitimidade.

Se Arendt nos diz que o poder se diferencia da violência por não precisar de justificação, da referência a fins que validariam os meios necessários, ele requer, por sua vez, legitimidade. *“O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir”* (ARENDDT, 2004b:129). A referência ao passado, portanto, não é mais uma mordança para os “vivos”, mas sim o fundamento de validade de

²⁷⁰ Remetemos o leitor ao ponto 3 do Primeiro Capítulo de nosso trabalho, onde exploramos as implicações dessa ruptura da tradição na modernidade.

²⁷¹ *“The idea that human beings are not dependent on transcendent authority, that they can and must create their own laws and institutions, building a human world in the desert that lies between them, is comforting but at the same time unnerving because it emphasises human freedom and **responsability**”* (CANOVAN, 1992:222) (Grifos nossos).

suas próprias ações, a autoridade que busca garantir a abertura e continuidade de um processo constituinte com um início marcado na história.

Nessa linha, afirmamos que a referência à legitimidade é importante porque nos permite refutar a idéia de que a ação política em Arendt equivale à formação de acordos, de consensos, quaisquer que sejam esses. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que, ao invés de enfatizar o consenso, as condições para o alcance de uma boa ou má deliberação, Arendt se preocupa com os pressupostos do debate, com a manutenção da abertura ao diálogo²⁷². Não é irrelevante o fato de que, para ela, “*Liberdade sempre implica liberdade de divergir*” (ARENDR, 2004b:190)²⁷³. Na verdade, diríamos que o que Arendt quer demonstrar com a concepção de uma ação plural não é uma convergência de vontades, mas sim o “descentramento” do sujeito, a explicitação de que o indivíduo nunca é soberano, não tendo domínio pleno nem de si nem de outros.

Quando entra no mundo humano, o indivíduo aceita, ainda que de forma tácita, uma normatividade já estabelecida por seus antepassados²⁷⁴. Mesmo

²⁷² Fazemos aqui uma referência implícita a Habermas, haja vista que o mesmo erroneamente entende que a ação política em Arendt visa ao consenso, à formação de uma vontade comum. Segundo Habermas, para Arendt: “*The fundamental phenomenon of power is not the instrumentalization of another’s will, but the formation of a common will in a communication directed to reaching agreement*”(HABERMAS, 1977:4). E ainda: “*Para Hannah Arendt, o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontades opostas, e sim, o potencial de uma vontade comum formada numa comunidade não coagida*” (HABERMAS, 1997a:187). Nessa linha, concordamos com Margaret Canovan quando ela diz: “*what Habermas does is to translate Arendt’s concepts into his own terminology, read his own theory into them, and then, when forced to recognize that her conclusions are different from his, accuse her of failing to realize the implications of her own theory*” (CANOVAN, 1983:107).

²⁷³ Segundo André Duarte, “*só pode haver consentimento onde está garantida a possibilidade do dissenso, pois apenas ‘quem sabe que pode divergir sabe também que, de certo modo, está consentindo quando não diverge’*(CR, p.79). Na medida em que considera a obediência como um reflexo do consentimento, Arendt defende a desobediência civil como um ato político legítimo, distinta da transgressão criminosa das leis de um país” (DUARTE, 2009:155).

²⁷⁴ Apesar de discordarmos da metáfora “regras do jogo”, utilizada por Passerin d’Entrèves, para se referir a essa normatividade, já que o que nos constitui como uma comunidade política não são regras fixas, estabelecidas de uma vez por todas, com as quais poderíamos decidir estrategicamente como agir, como se a incerteza não existisse e como se o resultado de nossas ações não dependesse da ação de outros, ainda assim vale transpor a seguinte passagem, pois nela Arendt nos mostra como essa normatividade não vem

que pretenda transformar revolucionariamente essas normas, o indivíduo depara-se com uma rede de relações que influem no significado de suas próprias ações. Nessa linha, podemos dizer que os acordos mútuos como contratos horizontais de que nos fala Arendt, antes de expressarem uma feição tipicamente contratualista de Arendt, remete-nos antes para essa natureza pulverizada do poder, para o fato dele não poder ser possuído por uma única pessoa²⁷⁵.

Em segundo lugar, ainda com relação à questão da legitimidade, poderíamos dizer, com Nádia Souki, que autoridade não é o mesmo que “autoritário” (SOUKI, 2003:124). Se este último se traduz em violência²⁷⁶, a autoridade é um acréscimo ao poder que confere legitimidade ao mesmo, fazendo com que as pessoas apoiem e se unam em torno de determinadas iniciativas. Entendemos assim porque Arendt ressalta a facilidade das revoluções em seu início, haja vista que elas surgiram quando a autoridade do governo já não mais existia, quando o fundamento do poder já se encontrava abalado²⁷⁷.

Esse desmoronamento da autoridade também está por detrás, como ressalta Leonardo Avritzer, da “*facilidade da conquista do coração das massas*

atrelada a um contrato ou acordo explícito entre as partes envolvidas. Nessa linha, Arendt nos diz que: “*Pois a questão com estas regras não é que eu me submeto a elas voluntariamente ou reconheça teoricamente sua validade, mas que na prática eu não posso entrar no jogo se não me submeter; meu motivo para aceitá-las é meu desejo de jogar, e uma vez que os homens só podem existir no plural, meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo homem nasce numa comunidade com leis pré-existentes às quais ele ‘obedece’ em primeiro lugar porque não há outro meio de ele entrar no grande jogo do mundo*” (ARENDR, 2004b:165).

²⁷⁵ Em oposição ao contrato horizontal, no contrato vertical, cujo exemplo podemos encontrar na obra de Hobbes, há uma transferência de poder dos indivíduos para o governante, ao qual cabe zelar pela segurança e proteção dos súditos. Sobre o tema, ver: (ARENDR, 1988:136).

²⁷⁶ “*Aí a autoridade é confundida com poder e associada com a força*” (SOUKI, 2003:125).

²⁷⁷ Cabe lembrar que Arendt afirma que a autoridade foi o último elemento da trindade romana - tradição/autoridade/religião - a desaparecer na modernidade. Nesse sentido, conferir: (ARENDR, 1988:94).

modernas pelo totalitarismo” (AVRITZER, 2006:148). De fato, se não há mais uma estrutura herdada a servir como parâmetro seguro para a ação, nenhuma tradição a vincular as pessoas, nem mesmo algum interesse que as aglutine, o que surge são as massas modernas, em seu isolamento e indiferença, como terreno propício à dominação totalitária. Percebemos assim como a ausência de uma dimensão intermediária de autoridade pode servir à manipulação ideológica das massas²⁷⁸.

Podemos também constatar, por meio da análise arendtiana da Revolução Francesa, a qual será tratada no ponto a seguir, como a mesma combinação entre massa e carência de autoridade está por detrás do terror jacobino, da manipulação dos pobres, dos esquecidos da história, dos *malheureux*, pelos líderes revolucionários.

“A partir de então, as ‘verdadeiras necessidades’ determinaram o curso da revolução, com a consequência – como acertadamente observou lord Acton – de que ‘em todas as negociações que definiram o futuro da França, a Assembléia (Constituinte) não teve qualquer participação’, e de que o poder ‘foi passando dela para o disciplinado povo de Paris, e, posteriormente, para os homens que manipulavam as multidões’”(ARENDT, 1988:87) (Grifos nossos).

Ocorre que não é qualquer mobilização popular que caracteriza a manifestação e existência de um povo. Para que este venha a se configurar enquanto tal, não se equacionando com a mera soma aritmética dos indivíduos ou como uma entidade orgânica dotada de uma vontade única, acreditamos ser necessária uma mediação jurídica da soberania popular. Margaret Canovan

²⁷⁸ Depois de afirmar, interpretando a obra de Arendt, que a tradição e a lei são “*acentos históricos diferentes em relação ao papel da autoridade*” (SOUKI, 2003:132), Nácia Souki nos revela que ambos estiveram ausentes da experiência totalitária, haja vista que esta não só rompeu com todas as estruturas de pensamento tradicionais, como os padrões morais, mas também se libertou da lei, ao erigir como princípio absoluto a lei do movimento. Nesse sentido, conferir: (SOUKI, 2003:132-135).

percebe muito bem essa problemática, não obstante sequer mencionar a dimensão intermediária do direito, ao discutir o por ela denominado *paradoxo do “populismo”* em Arendt, isto é, o fato de tal pensadora demonstrar um receio das mobilizações populares e, ao mesmo tempo, atribuir a ação política ao povo, ao identificá-la a uma ação plural, a uma coletividade.

Parafraseando Friedrich Müller (MÜLLER, 2000), perguntaríamos então: para Arendt, quem é o povo? Seguindo o entendimento de Margaret Canovan, diríamos que há uma distinção entre povo e não-povo na obra de Arendt²⁷⁹, sendo o povo formado por indivíduos que se mobilizam em defesa de um mundo público compartilhado. Segundo Canovan, não obstante Arendt não explicitar claramente os critérios para distinguir o povo do não-povo, o que, em nossa perspectiva, condiz com a natureza não sistemática de sua obra, em várias passagens tal pensadora deixa transparecer que a ausência de um mundo em comum, de relações e vínculos entre os indivíduos, é um fator presente em todas essas mobilizações populares que não se caracterizam como manifestações da ação política.

Com relação à Revolução Francesa, fica patente em *Da Revolução* que Arendt constata “*uma personificação do Povo como um único ser falando com uma única voz*” (CANOVAN, 2002:415), o que contraria a própria pluralidade que Arendt considera característica da formação de uma comunidade política,

²⁷⁹ “*If she still had faith in the People, this was because she sharply distinguished the cases when it really was the People taking action, from the more frequent occasions when it was not. In Origins, in On Revolution, and elsewhere, she distinguishes between the People and various other collectivities. Indeed she comes up with at least four different non-Peoples: the mob, the Masses, and the Tribe in Origins, and the starving multitude in On Revolution. All of these are mobilized for action, all are powerful, but none is the People*” (CANOVAN, 2002:404). Como exemplos, poderíamos citar: a multidão que acompanhou os distúrbios anti-semíticos no caso Dreyfus na França; a multidão dos homens supérfluos que foram para a África em busca de ouro e diamante no séc. XIX; as tribos africanas que viviam na natureza, como animais; as massas que apoiaram o regime nazista; e a multidão dos pobres da Revolução Francesa.

de um povo no sentido não demagógico do termo. Cabe lembrar que o mundo compartilhado em Arendt, ao mesmo tempo em que aproxima as pessoas, é requisito para que elas se distanciem, se diferenciem umas das outras, preservando cada uma sua própria voz.

Nessa linha, com Canovan podemos ainda dizer que o povo, em determinados momentos, *“pode ser poderoso o suficiente para gerar as ‘instituições duradouras’ da República, legitimadas pela memória e mito do Povo em ação”* (CANOVAN, 2000:416) (Grifos nossos). Desse modo, antes de compreendermos melhor a negação da política na França revolucionária pelo retorno de um novo absoluto, qual seja, o império absoluto do corpo (ARENDDT, 1988:48), das necessidades vitais, cabe reafirmar que a ruptura da tradição não nos impede de ter passado, de olhar para as experiências de tempos remotos em busca de exemplos²⁸⁰, e é isso o que Arendt procura fazer, pois ela mesma entende que autoridade exige memória, implica reminiscência do momento inaugural²⁸¹.

Se em política não podemos contar com instituições perfeitas, com o conforto dos deuses ou segurança das verdades matemáticas, como podemos evitar o esquecimento da origem, a perda do espírito revolucionário? É a

²⁸⁰ *“O exemplo guia sem ser um standard ou padrão: convida a segui-lo sem, por isso, imitá-lo (no modo da ortotes). Permite, sem anular o novo sob a lei, uma significação perene”* (AMADOR, 2009:152). Cabe ressaltar que Arendt retira a noção de validade exemplar de sua análise da terceira crítica kantiana, haja vista que se dispõe a pensar a questão do julgar a partir da noção de gosto. Não obstante esta temática ultrapassar o objeto de nosso trabalho, cabe dizer que Arendt recorre ao juízo reflexionante presente na Analítica do Belo para lidar com a ausência de parâmetros absolutos na modernidade, pois o esforço de Kant nesse momento é o de captar o singular sem a mediação do conceito, não reduzindo, por sua vez, o gosto a uma questão meramente subjetiva. Arendt, na verdade, busca enfatizar a comunicabilidade presente na idéia de universalidade subjetiva, trabalhando especificamente com os conceitos de mentalidade alargada e *sensus communis*, de modo a explorar os aspectos políticos desses conceitos kantianos. Sobre o tema, ver: (ARENDDT, 1992), (KANT, 2005) e (KATEB, 2008).

²⁸¹ Esclarecedora é a seguinte afirmação: *“Ação, temporalmente, é passagem. Ela se recupera através da reminiscência. Daí a interligação entre o poder e a autoridade, na medida em que esta é memória compartilhada de feitos e acontecimentos do agir conjunto”* (LAFER, 1988:214).

própria Arendt que nos responde: *“Não há nada que possa compensar esse fracasso ou evitar que ele seja definitivo, a não ser a memória e a recordação”* (ARENDDT, 1988:223).

Nesse sentido, se não podemos repetir os feitos dos “pais fundadores” pelo caráter singular, único, de suas próprias ações, ainda assim devemos nos lembrar dos mesmos, pois estamos no mesmo barco, não obstante podermos realizar empreendimentos que seriam para eles inimagináveis. O fato é que são suas ações que nos mostram que milagres e promessas são possíveis, que um regime de liberdade implica, além da *“paixão da distinção”*, como falava Adans²⁸², o artifício da igualdade.

O caráter exemplar dessas experiências inaugurais explica assim porque devemos recorrer aos relatos, às narrativas, retirando do fundo do mar fragmentos descontextualizados que, não obstante não perderem suas especificidades, ainda assim podem nos dizer algo, revelando caminhos outros ao devir. Se a modernidade trouxe consigo a crise dos universais, o fim das grandes narrativas, resta então pensarmos uma fonte de autoridade que, ao invés de buscar restaurar esses parâmetros perdidos, permita-nos explorar as inúmeras possibilidades então abertas. Não esquecer o início, as experiências da origem, é, pois, aumentar a fundação, fazer com que ela permaneça a despeito das descontinuidades que porventura possam advir.

²⁸² A *“paixão da distinção”* seria *“o desejo não apenas de igualar-se ou assemelhar-se, mas de distinguir-se”* – o qual, segundo John Adams, *‘logo abaixo da autopreservação, será para sempre a grande mola impulsadora das ações humanas’*” (ARENDDT, 1988:55).

3 – A questão social

Não obstante essa não ser a única dimensão da Revolução Francesa, como veremos adiante, Arendt, ao tratar da “questão social” em seu livro *Da Revolução*, afirma que os revolucionários franceses teriam perdido a ocasião para fundar a liberdade, ao reduzir a política à busca da satisfação das necessidades, transpondo assim uma preocupação que para os gregos fazia parte da esfera privada para a arena pública. Argumenta assim que, se no início do processo revolucionário presenciarmos o debate sobre a melhor forma de governo, o desenrolar dos acontecimentos teria feito com que a discussão cedesse lugar ao terror, com que a paixão pela distinção fosse substituída pela compaixão, a qual teria levado à caçada sanguinária aos hipócritas.

Se realmente os franceses tiveram dificuldades com a dimensão institucional, com a criação de uma fonte de autoridade distinta da origem do poder, o que teria levado a uma “revolução permanente”, não podemos, por sua vez, acreditar que essa compreensão de um poder absoluto, ilimitado do povo, fosse a única existente no período revolucionário francês. Como bem nos recorda Newton Bigotto:

“Em certos aspectos, as análises de Arendt não fazem jus ao fato de que desde Mirabeau, ainda na Assembléia Constituinte, passando por Condorcet e outros membros do grupo dos girondinos, o desejo de terminar a revolução, e de fixar nas leis os marcos da liberdade, faz parte do discurso revolucionário francês tanto quanto a idéia de revolução permanente do discurso dos jacobinos depois de 1792” (BIGOTTO, s.d.: 12).

Nesse sentido, Arendt, dando relevo somente ao período revolucionário comandado pelos jacobinos, fala-nos então em um “fracasso” da Revolução

Francesa. Mas será que o mencionado “fracasso” deve-se simplesmente à existência da “questão social” na França, tendo estado ela ausente nos Estados Unidos? É a própria Arendt quem nos diz que essa ausência na Revolução Americana era bastante ilusória, haja vista que “*a miséria abjeta e degradante estava presente em toda a parte, na forma da escravidão e do trabalho dos negros*” (ARENDR, 1988:56). O que não ocorreu durante o processo revolucionário norte-americano foi a perda da especificidade da política pelo tratamento da mesma como mera função da sociedade, como administradora dos assuntos privados.

O que constatamos então é que a existência de excluídos, de miseráveis, de escravos, de párias, não leva necessariamente à violência, ao esquecimento da ação política. Como nos diz Sheyla Benhabib, há sempre outros dentro e fora do povo soberano²⁸³. Na verdade, como a própria Arendt afirma, a busca por libertação, seja das carências ou da opressão, pode ser fator desencadeador da ação política²⁸⁴, o que de fato aconteceu nos Estados Unidos, onde os revolucionários nem sequer sabiam de antemão que estavam por criar uma nova ordem.

²⁸³ “*The history of political modernity is the history of struggles by excluded groups to reinscribe themselves within the circle of addressees of the universal suggested in the phrase ‘all men are created equal’.* (...) *The struggle between the universal and the particular, between the principles of human rights and the sovereignty of a concrete people is one of inclusion and exclusion.* (...) ***There are others within as well as without the sovereign people***” (BENHABIB, 2004:182-183) (Grifos nossos).

²⁸⁴ “Pois os atos e feitos que a libertação deles exigia lançaram-nos na atividade pública, onde, intencionalmente ou muitas vezes inesperadamente, começaram a construir aquele espaço onde a liberdade pode revelar seus encantos e tornar-se uma realidade visível e tangível” (ARENDR, 1988:27/28) (Grifos nossos).

Percebe-se que o grande legado da Revolução Francesa, reconhecido por Arendt, como nos lembra Margareth Canovan²⁸⁵, é justamente a universalização da liberdade e igualdade, a compreensão de que todos possuem o “*direito a ter direitos*”. Ocorre que a ênfase conferida por Arendt ao período da violência jacobina acabou por ofuscar essa dimensão emancipatória da Revolução Francesa. Entendemos assim que Arendt não deu importância suficiente ao fato de que sua concepção de política como ação plural, necessariamente democrática, encontrava-se já ali acolhida.

Por outro lado, em sua compreensão da Revolução Francesa, Arendt acabou por cometer alguns equívocos. Em primeiro lugar, não podemos identificar tão rapidamente Robespierre com Rousseau, como o faz Arendt, pois se o primeiro foi um dos que colocou em prática essa substituição da liberdade pela libertação, o segundo foi quem nos legou um vocabulário emancipatório. Para exemplificar, podemos citar a idéia de soberania popular, a qual nos remete às experiências de liberdade política, mais especificamente, à noção de “não-mando”, de ausência de domínio da isonomia grega, experiências estas recordadas por Arendt em sua atividade narrativa.

Se o conceito do político em Arendt nos remete à indistinção entre governantes e governados, é porque na modernidade todos “governam”, é porque não admitimos mais uma soberania que não seja popular, haja vista sabermos, com Lefort, que ninguém pode, ainda hoje, tornar-se dono da cadeira do soberano. Como nos afirma Juliana Neuenschwander Magalhães, é *“possível vermos como o povo pode exercitar plenamente a sua soberania*

²⁸⁵ “The modern demand for equal freedom for all was, in Arendt’s view, one of the legacies of the French Revolution, an irrevocable result of that historic moment when the poor appeared for the first time as actors on the stage of history” (CANOVAN, 1992:240).

apenas quando ele não tem nenhuma soberania” (NEUENSCHWANDER MAGALHÃES, 2000:410). Desse modo, talvez tenhamos que pensar a soberania tal como o faz Habermas, isto é, como uma soberania comunicativamente diluída²⁸⁶.

Arendt também se enganou ao compreender a vontade geral em Rousseau como unanimidade²⁸⁷, o que levaria à aniquilação dos interesses individuais. Na verdade, o que Arendt nos apresenta é uma leitura de Rousseau realizada por Robespierre, mas essa não é a única interpretação possível da obra do citado pensador genebrino. Como nos diz Newton Bignotto, Rousseau não pode ser visto como o pai de algumas formas de autoritarismo, haja vista que ele muitas vezes afirmou *“que não há regime político legítimo onde não há liberdade e igualdade entre os cidadãos do ponto de vista da lei fundamental”* (BIGNOTTO, 2010:174).

Todavia, apesar de Arendt não ter explorado a dimensão de liberdade da Revolução Francesa, dimensão esta que condiz com a sua própria concepção do político, concordamos com Margareth Canovan quando a mesma afirma que, ao criticar a abstração e falta de efetividade dos direitos humanos, enfatizando que a igualdade é um artifício, e não um atributo natural, Arendt

²⁸⁶ Ao falar em uma *“soberania diluída comunicativamente”*, Habermas resgata, não obstante apresentar algumas críticas, a interpretação de A. Wellmer sobre a obra de Arendt, afirmando: *“As instituições da liberdade pública têm o seu fundamento no solo movediço da comunicação política daqueles que, ao utilizá-la, a interpretam e defendem. Tal reprodução auto-referencial da esfera pública revela o lugar onde se refugiou a expectativa de uma auto-organização soberana da sociedade. A consequência disso é uma dessubstancialização da idéia de soberania do povo”* (HABERMAS, 1997b:273).

²⁸⁷ *“A vontade, para que possa realmente atuar, deve ser, de fato, una e indivisível, ‘uma vontade dividida seria inconcebível’; não há mediação possível entre vontades, como há entre opiniões. A mudança de ênfase da república para o povo significava que a unidade permanente do futuro corpo político não era garantida pelas instituições temporais, mas pela vontade do próprio povo. A qualidade mais notável dessa vontade popular, como volontà générale, era a sua unanimidade, e quando Robespierre constantemente se referia à ‘opinião pública’, ele queria dizer a unanimidade da vontade geral; ele não pensava em uma opinião sobre a qual a maioria estivesse de acordo”* (ARENDR, 1988:60-61).

estaria implicitamente assumindo a igualdade como um projeto. “*A igualdade humana não é um dado, mas um projeto, algo a ser estabelecido somente por meios políticos*” (CANOVAN, 1992:240).

Na verdade, o grande mérito dos norte-americanos foi o de ter vivenciado a fundação como um projeto que se prolonga no tempo, sujeito a avanços e retrocessos. Nesse sentido, para que fossem incluídos no “*We, The People*” do preâmbulo da Constituição Americana, os negros tiveram que agir politicamente, que passar por lutas, como a Guerra Civil; alcançar falsas vitórias, como a doutrina dos “*separados, mas iguais*”; até adquirirem o *status* de cidadão. Ressalte-se, todavia, que esse processo não tem fim, ele se desenvolve, como falamos anteriormente, nas lutas sociais cotidianas que se intitulam como disputas por direitos, como lutas constitucionais.

Discordamos, portanto, daqueles que, como Hanna Pitkin (CORREIA, 2008:107), consideram impossível se pensar a justiça a partir da obra de Arendt, em razão da suposta existência de uma rígida separação entre a economia e a política. O que Arendt pretende ressaltar, tanto ao analisar a “questão social” em *Da Revolução*, quanto ao trabalhar a ascensão não natural do natural, ou seja, o surgimento da dimensão social, em outras passagens de sua obra, principalmente em *A Condição Humana*, é que a política possui sua especificidade, não podendo ser instrumentalizada, vista como meio para se atingir um resultado previamente calculado.

A política é assim lugar do conflito e da incerteza, do fracasso e do sucesso, e não um mecanismo seguro à disposição daqueles que pretendem atingir objetivos anteriormente estabelecidos. O que Arendt pretende separar é,

pois, a ação política do trabalho e da fabricação, a artificialidade construída na relação sempre imprevisível *entre-homens* das esferas onde o homem se relaciona com a natureza, buscando dominá-la, manipulá-la para atingir determinados fins.

Desse modo, concordamos com Adriano Correia quando o mesmo afirma que Arendt não deixa claro *“o mecanismo ou procedimento por meio do qual as questões sociais, que possuem relevância para a coletividade e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio público sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados”* (CORREIA, 2008:110). Todavia, acreditamos que podemos encontrar na análise de Arendt indícios que nos revelam de que modo o social pode corromper o político, ao invés de se apresentar como mais uma das demandas, dos argumentos legítimos do debate público.

Nessa linha, Odílio Aguiar (AGUIAR, 2004:15) nos demonstra que o problema de Arendt não está com a questão social, mas sim com a sua absolutização, com a transposição da necessidade que rege a satisfação privada das carências para o domínio público. Isso levou ao surgimento da necessidade histórica, ou seja, elegeu-se um resultado, um fim a ser atingido, o qual acabou por justificar todas as atrocidades surgidas no decorrer do caminho.

Os miseráveis que, como a própria Arendt reconhece, apareceram pela primeira vez na arena pública, que saíram da obscuridade e se fizeram notar, foram então engolfados pelo processo histórico, perdendo assim a própria

palavra a que aspiravam. Ao invés de agentes, de iniciadores de processos históricos, os pobres acabaram sendo arrastados pela avalanche de acontecimentos, acontecimentos estes tidos como irresistíveis, indispensáveis à conquista de um fim maior, qual seja, a felicidade de todos.

Tal como a Hidra de Lerna, um animal com muitas cabeças, as quais se reproduziam ao serem cortadas, a multidão desenfreada, em seus desejos e instintos ilimitados, não encontrava assim nenhuma barreira capaz de contê-la²⁸⁸. *“Transformada em necessidade histórica, a questão social recebeu legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não reconhecesse e se guiasse por sua urgência”* (AGUIAR, 2004:15). Na verdade, a violência gerada pelas maiorias apaixonadas acabou até mesmo por ser justificada como um estágio necessário para a superação da servidão, para o alcance da liberdade.

Nessa linha, para compreendermos melhor como a “questão social” acabou por negar a política no processo revolucionário francês, cabe aqui recorreremos a quem Arendt denomina de seu maior teórico, qual seja, Carl Marx. A ênfase de nossa análise será então a crítica que a própria Arendt realiza a tal pensador, principalmente com relação à sua versão da filosofia da história de matriz hegeliana.

Devemos, todavia, lembrar, que Arendt reconhece o mérito do jovem Marx, por ter o mesmo, ao não naturalizar a pobreza, conferido visibilidade aos pobres, desvelando então sua dimensão política. Marx teria assim percebido

²⁸⁸ A Hidra de Lerna é citada por Hobbes tanto no Behemoth quanto no Leviatã como metáfora para a ambição desenfreada. Como nos lembra a tradutora de Behemoth, Eunice Ostrensky, no *“séc. XVII, a imagem do ‘monstro de muitas cabeças’ (the many headed monster) remete ainda à revolta da população, que uma vez instigada é dificilmente contida”* (HOBBS, 2001:117). As passagens em que Hobbes se refere à Hidra podem ser encontradas em: (HOBBS, 2001:117) e (HOBBS, 2008:295).

que a miséria, ao invés de ser derivada da escassez, é fruto da exploração, haja vista que o homem produz mais do que é necessário para a satisfação das necessidades. Todavia, apesar de Marx ter-nos mostrado que a alienação pode gerar rebeliões, foi este mesmo pensador quem acabou por interpretar a ação política como violência, a revolução como fabricação.

Vista então de uma perspectiva instrumental, a história passou a ser compreendida como um “produto” consciente da ação humana, possuindo um fim previamente calculado que acabava por justificar todos os meios necessários. Nesse sentido, já que “*não se pode fazer uma mesa sem matar uma árvore*” (ARENDR, 2002:62), Marx introduziu a violência como instrumento legítimo da política, compreendendo-a como elemento imprescindível para se “fazer” a história.

Ao invés de *ultima ratio* nas relações políticas, a violência passou assim a ocupar o lugar do discurso, tornando-se o “*veículo por excelência da atividade política*” (DUARTE, 2000:107), restando às palavras e à persuasão o campo das ideologias, na medida em que se tornaram instrumentos de ocultação da verdade. Desse modo, Arendt nos lembra, referindo-se à influência da dialética hegeliana no pensamento de Marx, em um curso de 1966 na Universidade de Chicago, que a verdade saiu do céu para se encarnar no processo histórico, no movimento de revelação do Espírito, do divino, o que nos permite compreender porque Hegel entendia todo real como racional e todo racional como real.

Devemos lembrar, todavia, que embora Hegel e até mesmo Kant tenham interpretado a história como um processo, onde a *astúcia da razão* ou *da*

natureza guiava os indivíduos dos bastidores, o sentido era atribuído ao passado, ou seja, o significado da história somente era obtido no fim, de forma retrospectiva. Nisso Marx deles se diferenciou na medida em que deu ênfase à dimensão do futuro. Relembrando a famosa última tese de Feuerbach, Arendt nos diz que o pensamento histórico da economia desenvolvido por Marx foi guiado pela seguinte afirmação: “Os filósofos até agora se restringiram a interpretar o mundo, chegou o tempo de transformá-lo” (ARENDDT, 1953:2).

Cabe frisar que não há aqui uma separação entre o pensar e o agir, como se Marx desconsiderasse a filosofia. Na verdade, a idéia é de que o pensamento somente se realiza na ação, sendo possível então estabelecer *a priori* princípios como fins a serem intencionalmente alcançados no devir histórico. Segundo Arendt, Marx se coloca assim, ao conceber a história como fabricação, como um herdeiro do pensamento político tradicional, o qual sempre procurou eliminar o risco e a contingência da política. Nessa linha, podemos dizer que Marx assume uma concepção teleológica da política, tentando negar a novidade, o milagre, como características fenomenológicas da ação.

Ressalte-se que em Marx não há a distinção realizada por Arendt entre o trabalho e a fabricação, entre o “*animal laborans*” e o “*homo faber*”, por isso a questão da reprodução da vida e da violência, em Arendt vinculadas primordialmente ao trabalho, aparecem nessa concepção marxiana da fabricação da história. Nessa linha, como nos lembra Avritzer (AVRITZER, 2006), a separação da naturalidade da artificialidade por meio de um novo conceito do político é o que distancia Arendt de Marx, além do fato deste

vincular o processo reflexivo à transformação da natureza, ao contrário de Arendt, para quem a auto-realização ética só pode ser pensada no espaço público, no relacionamento entre homens, e não na atividade relacionada ao metabolismo do homem com a natureza.

Dessa forma, Theresa Calvet de Magalhães nos afirma que Arendt estaria equivocada ao apresentar o homem em Marx como um *animal laborans*, pois para Marx o trabalho não corresponderia ao metabolismo do homem com a natureza, mas sim um a processo em que o homem, através da ação, **regula e controla** seu metabolismo com a natureza. O trabalho em Marx não estaria, pois, somente vinculado à reprodução das necessidades vitais, mas também ao estabelecimento de relações sociais, as quais condicionariam o próprio processo de produção.

“Não é, portanto, do animal laborans que Marx está tratando quando define o processo de trabalho nos seus elementos simples, e é provavelmente o fato de ele não ter reduzido o trabalho a uma atividade que produziria apenas bens de consumo necessários à vida biológica do homem que provoca a crítica de Arendt. No fundo, é toda a concepção do homem e do trabalho em Marx que ela recusa” (MAGALHÃES, 2006:28).

De fato, como vimos, o trabalho e a violência em Marx não estão relacionados somente com a produção dos bens necessários à reprodução da espécie, haja vista que eles fundamentam sua própria concepção de história. Constatamos então que a divergência de Arendt dirige-se contra a pretensão de se construir um mundo destinado a transcender os seres que nascem e morrem a partir da categoria do trabalho²⁸⁹.

²⁸⁹ É interessante transpor as seguintes passagens da definição de trabalho humano em Marx para percebermos a íntima vinculação entre essa ação consciente e a fabricação da história. Vejamos: *“Pressupomos o trabalho numa forma que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa ações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha, é que*

Ressalte-se que, com relação à concepção de história, tal como Marx, Arendt também entende que há aqui um processo, mas não com um fim a ser alcançado, pois somos agentes e pacientes, e não seres onipotentes a conferir sentido ao mundo e a nós mesmos. Desse modo, a história, diferentemente das estórias, das narrativas que criamos, não é feita por um indivíduo isolado, senhor do processo do início ao fim. Isso nos leva a perceber que todo resultado conscientemente planejado está destinado ao fracasso, pois, na medida em que estamos inseridos numa teia de relações, não somos capazes de prever o significado de nossas ações, nem de comandar o curso dos acontecimentos, por mais que o desejemos.

Diríamos então, seguindo Arendt, que em um mundo plural a ação é marcada pela imprevisibilidade, justamente por não conseguirmos dominar soberanamente no espaço político tal como o julgamos fazer ao lidar com a natureza, ao buscar transformá-la pela atividade da fabricação²⁹⁰. Concluímos, portanto, que, na política, só podemos seguramente alcançar um resultado previamente planejado quando desconsideramos os outros, quando os manipulamos e os fazemos meros executores dos programas ou idéias por nós de antemão estabelecidos.

Foi em busca de um resultado, a eliminação da pobreza, que os franceses perderam assim a ocasião para fundar a liberdade. Se Arendt atribui

ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existia na imaginação do trabalhador [in der Vorstellung des Arbeiters], e portanto idealmente”(MARX, apud MAGALHÃES, 2006:22). E ainda: “Não é que ele apenas efetua [bewirkt] uma alteração de forma no natural mas efetiva [verwirklicht] no natural, concomitantemente, seu fim, que é conhecido por ele e que determina o modo e a maneira de seu fazer como lei e ao qual deve subordinar sua vontade””(MARX, apud MAGALHÃES, 2006:22-23).

²⁹⁰ “Para Arendt, portanto, a história jamais existe como entidade singular dotada de um curso retilíneo e unidirecionado impelido por um único sujeito histórico, pois é o domínio por excelência da práxis plural e, portanto, da liberdade e da contingência, jamais o âmbito da necessidade” (DUARTE, 2000:111).

a solução da “questão social” aos especialistas²⁹¹, é por entender que o planejamento e o cálculo não conduzem a resultados sempre satisfatórios quando aplicados à política. Talvez Arendt tivesse mais conhecimento das condições modernas de relacionamento entre política e economia do que pensam os seus críticos²⁹², pois ela, ao reconhecer uma diferenciação funcional entre ambos, não comete o erro de pensar a política por meio de uma racionalidade que não lhe é própria.

Na verdade, é a própria Arendt quem nos diz que até mesmo a abundância, tão desejada pelos pobres, não leva, por si só, à cidadania, haja vista que *“riqueza e penúria são apenas as duas faces de uma mesma moeda”* (ARENDR, 1988:111). Discordamos, todavia, de Arendt, quanto a mesma deixa transparecer, em algumas passagens de sua obra, que a satisfação das necessidades vitais é pré-requisito para que os indivíduos possam participar da vida pública²⁹³.

Apesar da submissão às necessidades ser realmente um fator que pode dificultar a participação política dos indivíduos, dado o seu caráter urgente e irresistível, não podemos considerar a resolução da “questão social” uma condição pré-política para a cidadania. Dar voz aos excluídos da história, permitir que eles se expressem no espaço público, que eles lutem por seus

²⁹¹ “Desde o momento em que a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se, de fato, ‘social’. Mas ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica, e mesmo que pudessem entrar no campo político, já que eram assuntos administrativos, a serem colocados nas mãos de especialistas, e não matérias que pudessem ser equacionadas pelo duplo processo de decisão e persuasão” (ARENDR, 1988:72).

²⁹² Segundo Adriano Correia, Habermas seria um dos pensadores que critica Arendt por suas distinções rígidas, por não perceber a relação complementar entre Estado e Economia. Nesse sentido, ver: (CORREIA, 2008:104).

²⁹³ “And indeed, freedom, political life, the life of the citizen – this ‘public happiness’ I’ve been speaking of – is a luxury; it is an additional happiness that one is made capable of only after the requirements of the life process have been fulfilled” (ARENDR, 1977:106).

direitos, denunciando assim o próprio estado de carência, é justamente, como ressaltamos antes, a grande revolução realizada pelos franceses em 1789.

A própria Arendt defende essa participação política de todos, ricos ou pobres, brancos ou pretos, homens ou mulheres, reconhecendo, todavia, que o exercício dessa liberdade pública não pode ser imposto a ninguém (ARENDR, 1977:107). Desse modo, quando nos fala sobre o sistema de conselhos, o que Arendt está querendo fazer, de uma forma metafórica (WELLMER, 2008:106), é instigar o auto-governo, pois acredita que os homens, como iniciadores, podem renovar as instituições ao se engajarem na vida pública.

De tudo o visto, podemos dizer que Arendt desenvolve uma nova concepção de história, não obstante ela não deixar isso explícito. Contra a filosofia da história de cunho marxista, a qual acreditava ser possível alcançar um fim conscientemente estabelecido, Arendt lega-nos uma história como construção coletiva, na qual os indivíduos, como seres natais, podem gerar novos inícios, mas não comandar o desenrolar dos acontecimentos, de onde advém o caráter incerto da toda ação política.

A pluralidade da condição humana impõe-se, assim, como um limite à pretensão soberana do homem. Se podemos então recolher fragmentos de nosso passado, tal como pensava Benjamin, para desvelar novas possibilidades para o futuro, é importante que também saibamos que as sementes resgatadas só germinarão com a participação daqueles com os quais compartilhamos o mundo.

Nessa linha, resta dizer que o abismo entre passado e futuro gerado pela quebra do fio da tradição não nos leva necessariamente ao progresso,

como acreditavam os Iluministas, aqueles que já visualizavam que a modernidade, como nos afirma Reinhart Koselleck (KOSELLECK, 1993:333-357), trazia consigo esse distanciamento entre o “*espaço da experiência*” e o “*horizonte de expectativas*”. Como nos lembra Margareth Canovan, Arendt nunca acreditou no progresso, haja vista que “*cada um dos desenvolvimentos que pode considerar-se como prova do progresso tem o seu preço*” (CANOVAN, 2008:71).

Desse modo, se o futuro pode ser diferente do passado, ou seja, se não estamos mais obrigados a seguir os hábitos e crenças que herdamos, nem sempre o futuro será melhor. A imprevisibilidade da ação política nos demonstra assim que nossa história é de avanços e retrocessos, de sucessos e fracassos, sendo a abertura do futuro nada mais do que espelho da abertura do fenômeno humano, em termos arendtianos, diríamos, da natalidade como condição humana.

Podemos então pensar a fundação como um projeto que se desenvolve no tempo, como um processo falível não imune a quedas, nos termos de Habermas, “*como um processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo*” (HABERMAS, 2003:165). Por mais arriscado que seja essa abertura ao devir histórico, essa rebeldia da ação política contra cálculos e planejamentos, não há “solução”, já que apostamos na pluralidade e não no soberano, no conflito e não no consenso, senão assumirmos essa insegurança. Como nos ensinou um dos mestres de Arendt, Karl Jaspers, “*dentro do clima da liberdade, o risco de perda é grande e possível a perda total. Mas, sem liberdade, a perda é inevitável*” (JASPERS, 1971:74).

CONCLUSÃO

“Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.”

“No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim.”

João Guimarães Rosa

Ao longo de todo o trabalho procuramos desvendar a relação de complementaridade entre direito e política na obra de Arendt. Percebemos, assim, como podemos encontrar, em Arendt, uma singular abordagem da tradicional tensão entre constitucionalismo e democracia que nos possibilita pensar a estabilidade e o movimento, a preservação e a inovação, a segurança e a incerteza, como opostos que se complementam, ao invés de se excluírem.

O debate geracional travado no contexto da Revolução Americana e presente também na Revolução Francesa, sobre a possibilidade de restrição da soberania popular por vínculos constitucionais estabelecidos por nossos antepassados, pode ser compreendido em uma nova perspectiva a partir da obra de Arendt, já que tal pensadora não se deixou levar por saídas simplistas e unilaterais, privilegiando seja o excesso, a ruptura, inerentes a uma política democrática, seja a limitação e autoridade das leis positivas e do próprio direito.

Nessa linha, Arendt não desconsiderou a importância da Constituição no sentido formal do termo, como um documento escrito e solene dotado de supremacia, haja vista que a Constituição se apresenta como uma materialização das práticas da fundação, sendo esta uma das razões porque

tanto elogiou os americanos em seu livro *Da Revolução*. Todavia, como demonstramos em nosso percurso, Arendt também foi capaz de pensar a natureza derivada de todas as normas positivadas, as quais podem em situações excepcionais serem desconsideradas em nome dos princípios subjacentes à sua própria institucionalização.

Encontramos então em Arendt, nos termos de Andreas Kalyvas, uma “*política do extraordinário*” (KALYVAS, 2008), extraordinário este que não implica a supremacia da política sobre o direito, dos “vivos” sobre os “mortos”, como se o poder constituinte fosse desvinculado de qualquer parâmetro normativo. Se podemos assim pensar que a República em Arendt não se reduz ao instituído, se há sempre a possibilidade de transcender a **obra** produzida no momento inaugural, essa transcendência se justifica pela idéia de liberdade política que inspirou os próprios “pais fundadores”.

O fato é que, mesmo sem o desenvolver explicitamente, Arendt nos mostra que o direito é diferente da lei, que ele não pode ser reduzido à atividade de fabricação, a qual é atributo dos especialistas, no caso, dos legisladores. Ocorre que, da mesma forma que na tradição do pensamento filosófico, iniciada por Platão, a ação política foi substituída pelo governo, pelo domínio dos que sabem sobre os que somente devem executar ordens, no direito moderno também presenciamos esse afastamento da ação política e a redução do direito, como bem nos lembrou Leo Strauss, ao direito positivo.

Nessa linha, acreditamos que essa identificação do *Jus* com a *Lex* é resultado de uma inadequada compreensão do direito, de uma consideração do mesmo como um texto fabricado em determinado momento histórico,

ignorando-se, desta forma, que a abertura e incompletude são características de qualquer texto. São nas situações concretas de vida que os textos, que os documentos constitucionais, adquirem sentido, em outras palavras, diríamos que o direito é tão dependente das ações cotidianas quanto a política, não só para a criação de novos direitos, como para a própria aplicação/interpretação dos já existentes.

Por isso, ao contrário do que entende Carl Schmitt, o direito não precisa ser suspenso para se referir à vida, para lidar com a contingência e a exceção inerentes à política. Compreendido em termos principiológicos, o direito não só não diz respeito somente ao passado, aos “mortos”, como também é capaz de reconhecer a necessidade de sua própria reinvenção, tendo em vistas as vicissitudes da vida.

O que pode ser suspenso, em raros casos de ampla participação popular, é o direito positivado, a lei, mas não há constituição alguma de poder, no sentido arendtiano do termo, sem o respeito à diferença, em outros termos, sem liberdade e igualdade. A concepção do político em Arendt leva-nos, portanto, a reconhecer a existência de limites normativos ao próprio poder constituinte originário, sendo esta uma das razões porque seu pensamento se distancia do decisionismo de Schmitt. Arendt nunca admitiria que uma fundação se baseasse num “*consenso por exclusão*”, que nos constituíssemos como uma comunidade política sem a assunção da pluralidade da condição humana.

Ressalte-se que, como desenvolvemos em nosso trabalho, o fato de se reconhecer a excepcionalidade dessas mobilizações populares que podem nos

levar além do estabelecido não implica considerar desnecessária, como o fez Ackerman, a participação popular no dia a dia, entendendo-se que os ganhos institucionais, como o controle de constitucionalidade derivado da idéia de supremacia constitucional, seriam suficientes para preservar o que foi criado nesses momentos extraordinários. O que Arendt critica é justamente esse esquecimento das práticas da fundação, essa transformação do cidadão em um consumidor que só se preocupa com o mundo em situações excepcionais ou nos dias de eleição.

Em nossa interpretação de Arendt, o fato da liberdade, como sinônima de ação política, existir somente **enquanto** agimos, faz-nos reconhecer a necessidade de ultrapassar o momento inaugural de uma República, pois, por mais perfeito que seja o **produto** derivado do esforço dos fundadores, é a ação política que sustenta as instituições, que lhes confere vida. Apresentamos então uma aproximação entre Arendt e Maquiavel, haja vista que ambos ressaltam o papel dos sujeitos políticos na criação e manutenção de uma República. Defendemos, portanto, a noção de uma “fundação contínua” em Arendt, já que é por meio do engajamento recorrente, do exercício de nossa condição de seres natais que assumimos o papel de herdeiros ativos, evitando assim o ofuscamento das práticas libertárias de nossos antepassados.

Desse modo, quando falamos em um “poder constituinte permanente”, não é porque desconsideramos a relevância da distinção entre poder constituinte e poderes constituídos, ou entre poder constituinte originário e derivado, mas sim porque a fundação se perfaz por meio dessas “reencenações”, dessa recriação contínua do político e do jurídico. São através

das lutas sociais cotidianas, da busca pelo “direito a ter direitos”, que nos constituímos enquanto um corpo político livre, o que nos faz perceber que a única coisa que devemos a nossos “pais fundadores” é a exemplaridade de suas próprias ações.

Nesse sentido, a fundação nos confere não só a gramática da ação política, mas também os princípios normativos de liberdade e igualdade a esta correlatos. Ressalte-se que, quando falamos em uma normatividade inerente à ação política, já que o início, como Arendt o reconhece, traz consigo o seu princípio, as regras que lhe retiram o caráter de arbitrariedade, não estamos nos referindo aos princípios de Montesquieu, ou seja, à honra, numa monarquia; à virtude, numa república; e ao medo, no despotismo.

Nesse sentido, concordamos com Andreas Kalyvas (KALYVAS, 2008:247), quando o mesmo ressalta o caráter misterioso da utilização por Arendt do pensamento de Montesquieu para a compreensão dos princípios imanentes à fundação. Ocorre que, em Montesquieu, os princípios, representando a adesão simbólica a um valor, é que fariam agir um regime. Todavia, apesar de ser a própria Arendt que se refere a Montesquieu, acreditamos que sua concepção de ação aproxima-se mais de Maquiavel, onde o que interessa é o desempenho, a verdade efetiva, e não um princípio a comandar as ações. Afastamo-nos, assim, da interpretação de Peg Birmingham (BIRMINGHAM, 2006:12-17) quando a mesma parte dos princípios de Montesquieu para explicar a normatividade correlata ao político em Arendt.

Os princípios que a ação política nos oferece advêm de sua própria configuração como uma ação plural, pois, na medida em que os indivíduos

realizam essa ação eles já estão implicitamente reconhecendo sua condição de não soberania, reconhecendo que vivem, como nos diz Arendt, em um mundo plural habitado por seres singulares. Ressalte-se que essa leitura da complementaridade entre direito e política, dessas exigências normativas paralelas à concepção do político em Arendt é uma “apropriação” que fazemos de sua obra, haja vista que o direito nem mesmo foi objeto de trabalho de Arendt, tendo a mencionada filósofa se referido ao mesmo de forma esporádica e assistemática.

Desse modo, a fundação, antes de se apresentar como um passado glorioso a vincular obrigatoriamente as gerações futuras, regulando minuciosamente as condutas, deixa-nos somente os princípios de liberdade e igualdade que deveremos respeitar se quisermos dar continuidade à experiência dos fundadores.

Relembrar as experiências da origem, resgatar o passado, pode então não mais se apresentar como um “peso” para os vivos, um obstáculo ao presente, mas como a própria condição de possibilidade da democracia. Se esta é sempre selvagem, indomesticável, como nos diz Lefort (LEFORT, 1987:26), se ela implica conflito e dissenso, os limites normativos a ela impostos só podem ser pensados como pressupostos de sua própria existência. Só podemos divergir se somos aceitos no diálogo, se podemos falar e agir no espaço que é a todos, na modernidade, constitucionalmente garantido.

Se quisermos então viver em um regime de liberdade, o que precisamos, como nos diz Arendt, é de ter coragem, como o faziam os gregos, para sair da

segurança de nossos lares e arriscar a própria vida, pois a “felicidade pública”, como ressaltamos em várias passagens de nossa tese, não é isenta de riscos, justamente porque não somos soberanos, não comandamos como num processo de produção, em outras palavras, não podemos **fazer** a história como fazemos um mesa. É por isso que qualquer fim previamente calculado, qualquer resultado racionalmente almejado, é exposto à frustração quando adentramos o espaço das relações humanas.

Todavia, o fato de vivermos em um mundo que está se transformando num deserto, em razão da “*destruição de tudo o que há entre nós*” (ARENDT, 2008b:266), não é visto por Arendt como um cenário incontornável. Se tanto a ação política quanto a fabricação de artefatos destinados a durar além de nossas existências singulares estão sendo relegados ao esquecimento pela exacerbada preocupação atual com a manutenção e reprodução do ciclo biológico da espécie, precisamos nos desgarrar desse rebanho e nos tornar, além de consumidores, cidadãos.

Nessa linha, entendemos que a idéia de uma “fundação contínua”, da fundação como um projeto aberto e inconcluso, ao fazer jus à concepção de história de Arendt, da história como construção coletiva, reconhece a responsabilidade de cada indivíduo na criação do regime político sob o qual deseja viver. Se Arendt não comete o contra-senso de obrigar os indivíduos a serem livres, se chega até mesmo a reconhecer que são poucas as pessoas, sob as condições da vida moderna, a se interessarem pela política, é ela também quem nos ensina que se queremos ser livres, temos que agir. A natalidade, portanto, por ser uma faculdade, configura-se também como um

ônus, pois se temos a possibilidade de recriarmos o mundo e a nós mesmos, de buscar valer a singularidade de nossa existência no relacionamento *entre-homens*, a ausência de exercício dessa faculdade implica a aceitação da dominação, a aceitação da servidão.

Acreditamos, portanto, que a compreensão da fundação como um processo que se desenvolve no tempo, um processo composto de fracassos e sucessos, não só é condizente com a imprevisibilidade da ação política, tão bem enfatizada por Arendt quando ela se opõe à filosofia da história de Marx, como também traz consigo o reconhecimento da importância de cada ser humano nessa construção de uma vida compartilhada.

Nesse sentido, pensar a tópica da fundação sem a necessidade de heróis ou sábios legisladores significa assumir que não somos menores de idade à espera de comando, de um amo ou guia. Contrariando ao “Grande Inquisidor” de Dostoyesvski, não acreditamos que *“o mais vivo afã do homem livre é encontrar um ser diante do qual se curvar”*. Como novos inícios no mundo, podemos, mesmo com pequenos e corriqueiros milagres, realizar rupturas na expansão desenfreada do deserto. Fica-nos a lição de Arendt: *“Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do deserto pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo”* (ARENDR, 2008b:267).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt:

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

_____. "Public rights and private interests, in response to Charles Frankel". In: *Small Comforts for Hard Times, Humanists on Public Policy*. Columbia University Press, 1977. P.103-108.

_____. *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in modern age*. New York: Grove Press, 1978.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Da Revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *A Vida do Espírito. Volume I - Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

_____. *A Vida do Espírito. Volume II - Querer*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999c.

- _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 5.^a ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- _____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 2.^a ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004b.
- _____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005a.
- _____. *A Condição Humana*. 10 ed.. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.
- _____. *Journal de pensée*. Vol. I. Paris: Éditions du Seuil, 2005c.
- _____. *O que é a política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006a.
- _____. "Labor, work, action". Trad. Adriano Correia. In: CORREIA, Adriano (org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006b. P.341-368.
- _____. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- _____. *A Promessa da Política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr.. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008b.

Textos de Hannah Arendt disponíveis no site da Biblioteca do Congresso Americano – “The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress” – <http://www.loc.gov/index.html>

ARENDR, Hannah. “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”. Preface. 1953. Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J..

_____. “From Machiavelli to Marx”. 1965. Cornell University, Ithaca, N.Y.

_____. “Marx, Carl. Seminar”. 1966. University of Chicago, Chicago Ill.

Bibliografia Secundária:

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens&Tonka, 2006.

ACKERMAN, Bruce. “The Storrs Lectures: Discovering the Constitution”. In: *The Yale Law Journal*, vol. 93, p. 1013 – 1072, 1984.

_____. *We the People; Foundations*. 4.^a ed. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1993.

_____. “Un neofederalismo?” In: ELSTER, Jon. SLAGSTAD, Rune. *Constitucionalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. P. 176-216.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ADVERSE, Helton. “Política e secularização em Carl Schmitt”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, p. 367-377, jul/dez, 2008.

_____. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer; O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGUIAR, Odílio Alves. “A questão social em Hannah Arendt”. *In: Transformação*, São Paulo, 27(2), p. 7-20, 2004.
- AMADOR, Esteban. *A singularidade plural: Hannah Arendt e a ‘Analítica do Belo’*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2009. (Dissertação de mestrado)
- ARRUDA, José Maria. “Carl Schmitt: Política, Estado e Direito”. *In: OLIVEIRA, Manfredo. AGUIAR, Odílio Alves. SAHD, Luiz Felipe de Andrade e Silva. Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- AVRITZER, Leonardo. “Ação, Fundação e Autoridade em Hannah Arendt”. *In: Lua Nova*, São Paulo, n. 68, p.147-167, 2006.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- _____. “Kantian Questions, Arendtian Answers: Statelessness, Cosmopolitanism, and the Right to Have Rights”. *In: BENHABIB, Seyla. FRASER, Nancy (org). Pragmatism, Critique, Judgment*. Cambridge: The MIT Press, 2004. P.171-196.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama do Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura..* Obras escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998a.
- _____. “Maquiavel e o Novo Continente da Política”. *In: NOVAES, Adauto (org). A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b. P. 375-406.

- _____. “A Solidão do Legislador”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 99, p.7-37, junho, 1999.
- _____. “As fronteiras da Ética”. In: NOVAES, Adauto. *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. P.113-125.
- _____. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003a.
- _____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.
- _____. *Maquiavel Republicano*. 2.^a ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. “Introdução aos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio de Nicolau Maquiavel”. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. P. XIX-XLI.
- _____. “Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, p. 401-415, jul/dez, 2008.
- _____. “A contingência do novo”. In: NOVAES, Adauto (org). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESCSP, 2009. P.221-240.
- _____. *As aventuras da virtude: as idéias republicanas na França do séc. XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- BITTAR, Eduardo C. B.. DE ALMEIDA, Guilherme Assis. *Curso de Filosofia do Direito*. 4^a ed.. São Paulo: Atlas, 2005.
- CALDWELL, Peter C. *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law. The Theory & Practice of Weimar Constitutionalism*. Durham and London: Duke University Press, 1997.
- CANOSA, Rodrigo Páez. “Figuras de la antipolítica en Carl Schmitt”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, p. 379-400, jul/dez, 2008.
- CANOVAN, Margaret. “A case of distorted communications. A note on Habermas and Arendt”. In: *Political Theory*, v. 11, n. 11, p. 105-116, fev, 1983.

- _____. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____. “The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt’s ‘Populism’”. *In: Social Research*, v. 69, n. 2, p. 403-422, 2002.
- _____. “Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt”. *In: BIRULÉS, Fina. MUNDO, Daniel. DE HARO, Agustín Serrano (org). Hannah Arendt, el legado de una mirada*. 2ª. ed.. Madrid: Sequitur, 2008. P.65-83.
- CAROUX, Jacques. “Quel monde pour l’homme de masse?”. *In: Esprit*, Paris, n. 42, p.80-87, 1980.
- CARVALHO NETTO, Menelick de. “Requisitos pragmáticos da interpretação jurídica sob o paradigma do Estado Democrático de Direito.” *In: Revista de Direito Comparado*, Belo Horizonte: Mandamentos, n.º 03, p. 473 – 486, 1999.
- _____. “Teoria da Constituição: os marcos de uma doutrina constitucional adequada ao constitucionalismo”. *In: Direitos humanos e direitos do cidadão*. Belo Horizonte: PUCMinas, 2001. P. 41-62.
- _____. “A Revisão Constitucional e a Cidadania: a legitimidade do poder constituinte que deu origem à Constituição da República Federativa de 1988 e as potencialidades do poder revisional nela previsto”. *In: Revista do Ministério Público do Estado do Maranhão*, São Luís, n.º 9, p. 37 – 61, jan/dez, 2002.
- _____. “Racionalização do Ordenamento Jurídico e Democracia”. *In: Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte: Imprensa Universitária da UFMG, n.º 88, p. 81 – 108, dez, 2003.
- CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. “O Projeto Constituinte de um Estado Democrático de Direito (Por um exercício de *Patriotismo Constitucional*, no marco da Teoria Discursiva do Direito e do Estado Democrático de Direito, de Jürgen Habermas)”. *In: SAMPAIO, José Adércio Leite (coord). Quinze Anos de Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. P.131 – 154.
- _____. MACHADO, Felipe Daniel Amorim. GOMES, David Francisco Lopes. “Pensando o direito e a política com e contra Hannah Arendt e Carl Schmitt”. *In: Revista da Faculdade de Direito*, Belo Horizonte, FDUFG, n. 55, p. 117-136, jul/dez, 2009.
- CHAUI, Marilena. “Amizade, recusa do servir”. *In: LA BOÉTIE, Etienne. Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982. P. 173-209.

- _____. “Apresentação”. In: LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: os Limites da Dominação Totalitária*. Trad. Isabel Marva Loureiro. 2.^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. P.7-13.
- COLLIN, Françoise. “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano.” In: BIRULÉS, Fina (compiladora). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- CORREIA, Adriano. “O desafio moderno. Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. P.227-245.
- _____. “Apresentação” de sua tradução do texto: Labor, work, action. CORREIA, Adriano (org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006a. P. 331-338.
- _____. “O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas”. In: CORREIA, Adriano (org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006b. P. 225-236.
- _____. “A questão social em Hannah Arendt”. In: *Rev. Filos, Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan/jun, 2008.
- CORRÊA BENJAMIN, Cássio. “Schmitt e Strauss: um diálogo oblíquo”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, p. 443-448, jul/dez, 2008.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. 274p.
- COUTO, Edvaldo. “Walter Benjamin e Hannah Arendt: as citações como método”. In: CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. P.269-284.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. “Hermenêutica Constitucional e Democracia”. In: *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, Belo Horizonte, v.3, n.º 5 e 6, p.17-39, 1.º e 2.º sem., 2000.
- _____. “Poder Constituinte e Patriotismo Constitucional”. Belo Horizonte, s.d..(Texto manuscrito)

DE GIORGI, Raffaele. "Redes de la Inclusión". In: *Colóquio Internacional "Redes da Inclusão: a construção social da autoridade"*, México, 1997. 10p. (Texto manuscrito)

_____. *Direito, Democracia e Risco: vínculos com o futuro*.
Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1998. 263 p.

DERRIDA, Jacques. "Declarations of Independence". In: *New Political Science*, n. 15, p. 7-15, 1986.

DOTTI, Jorge E.. "Some remarks on Carl Schmitt notion of 'exception". In: *Kriterion*, n. 94, p. 24-35, 1996.

_____. "La cuestión del poder neutral en Schmitt". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, p. 309-326, jul/dez, 2008.

DRUCKER, Claudia. "O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica?" In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. P. 196-214.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura; política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. "Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política". In: *Trans/form/ação*, São Paulo, v.24, p.249-272, 2001.

_____. "Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política". In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003a. P. 63-89.

_____. "Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do *amor mundi*". In: BINGEMER, Maria Clara L. YUNES, Eliana. *Mulheres de Palavra*. São Paulo: Loyola, 2003b. P. 33-47.

_____. "Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente". In: DUARTE, André. LOPREATO, Christina. MAGALHÃES, Marion Brepohl (orgs). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. P.35-54.

- _____. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. P.131-167.
- DWORKIN, Ronald. “The concept of unenumerated rights”. In: *The University of Chicago Law Review*, n. 59, p. 381-432, 1992.
- _____. *O Império do Direito*. Trad. Jefferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DYMETMAN, Annie. “Benjamin & Schmitt: uma arqueologia da exceção”. In: *Lua Nova*, n. 53, p. 115-134, 2001.
- ELSTER, Jon. *Ulysses and the Sirens: studies in rationality and irrationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- EUBEN, J. Peter. “Arendt’s Hellenism”. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P.151-164.
- FERREIRA, Bernardo. *O Risco do Político*. Rio de Janeiro: IUPERJ; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución de la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Trotta, 2001.
- FRIEDRICH, Carl J. *Tradição e Autoridade em Ciência Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- FONSECA, Marcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. Vol. I: A Vontade de Saber*. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

GADAMER, Hans-George. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. *Verdade e Método; traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 3.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Walter Benjamin ou a história aberta”. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*.. Obras escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994. P.7-19.

_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. “Sobre direitos humanos na era da Bio-política”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, p. 267-308, jul/dez, 2008a.

_____. “As duas mutações de Nietzsche”. In: NOVAES, Adauto (org). *Mutações. Ensaios sobre as novas configurações do mundo*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESCSP, 2008b. P. 163-184.

GUENIFFEY, Patrice. *La Politique de la Terreur. Violence e terreur*, Paris: Gallimard, 2000.

GÜNTHER, Klaus. “Justification et application universalistes de la norme en droit et en morale” Trad. Hervé Pourtois. In: *Archives de Philosophie du droit*, Sirey, 1992, tome 37.

_____. *The Sense of Appropriateness; Application Discourses in Morality and Law*. Trad. John Farrell. New York: University of New York Press, 1993.

_____. “Uma Concepção Normativa de Coerência para uma Teoria Discursiva da Argumentação Jurídica.” In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. FFLCH/USP, Humanitas, n.º 6, p. 85 –102, 2000.

HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power. In: *Social Research*, v. 44, n. 1, p. 3-24, 1977.

_____. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. Vol. I. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

_____. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

_____. “O Estado Democrático de Direito – Uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?” *In: Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. P.153-173.

HEIDEGGER, Martin. “La doctrine de Platon sur la verité”. *In: Questions I et II*. Paris: Gallimard, 1990. P.427-469.

_____. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, G. W. F.. *Fenomenologia do Espírito*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEUER, Wolfgang. “Uma Imagem dos Refugiados: Experiência, Visibilidade, Força da Imaginação”. 2009. (Texto manuscrito)

HILB, Claudia. *Leo Strauss: El Arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Behemot ou o Longo Parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOLMES, Stephen. *Passioni e vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*. Toronto: Edizioni di Comunità, 1998.

_____. “El precompromiso y la paradoja de la democracia”. In: ELSTER, Jon. SLAGSTAD, Rune. *Constitucionalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. P. 217-262.

HONIG, Bonnie. “Arendt, Identity, and Difference”. In: *Political Theory*, fev, vol. 16, n. 1, p. 77-98, 1988.

_____. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. In: *American Political Science Review*, v. 85, n° 1, p. 97-113, março, 1991.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1971.

JEFFERSON, Thomas. *Escritos Políticos*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho. São Paulo: IBRASA, 1964.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KANT. *À Paz Perpétua*. Trad. Marco Antonio de A. Zingano. São Paulo: L&PM, 1989.

_____. “Sobre um pretenso direito de mentir por amor à humanidade”. Trad. Artur Morão. In: KANT. *A paz perpétua e outros ensaios*. Lisboa: Edições 70, 1995. P. 173-179.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KATEB, George. “Political action: its nature and advantages”. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 130-148.

_____. “Arendt y el juicio”. In: BIRULÉS, Fina. MUNDO, Daniel. DE HARO, Agustín Serrano (org). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. 2ª. ed.. Madrid: Sequitur, 2008. P.19-43.

- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. O político entre a especulação e a positividade*. Barueri, SP: Manole, 2006.
- KLEIN, Claude. *Théorie et pratique du pouvoir constituant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão, poder*. 2ª ed.. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- LASSALE, Ferdinand. *A Essência da Constituição*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 1998.
- LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática: os Limites da Dominação Totalitária*. Trad. Isabel Marva Loureiro. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Pensando o Político: Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. "O lugar da interpretação". In: *Cadernos Nietzsche*, USP, São Paulo, vol. 4, p. 27-33, 1998.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- LILENBAUM, Patrícia Chiganer. "Testemunho: uma breve reflexão sobre ética e estética na literatura judaica". In: *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v.1, n. 1, outubro de 2007.
- LORAUX, Nicole. "Elogio do anacronismo". In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. P.57-70.

LÖWITH, Karl. "The occasional decisionism of Carl Schmitt". In: WOLLIN, R. (Ed.). *Martin Heidegger and European Nihilism*. New York: Columbia University Press, 1995. P. 137-169.

LUHMANN, Niklas. DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della Società*. 5.^a ed. Milano: Franco Angeli, 1993.

_____. "La Costituzione come acquisizione evolutiva". In: ZAGREBELSKY, Gustavo. PORTINARO, Pier Paolo. LUTHER, Jörg. *Il Futuro della Costituzione*. Torino: Einaudi, 1996. P. 83-128.

_____. *Theories of Distinction: redescribing the descriptions of modernity*. Trad. Joseph O'Neil [et al.]. Stanford: Stanford University Press, 2002.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. "O decisionismo jurídico de Carl Schmitt". In: *Lua Nova*, n. 32, p.201-215, 1994.

MADISON, James. HAMILTON, Alexandre. JAY, John. *O Federalista*. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2003.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. "Compreensão e perdão em Hannah Arendt: a política como problema filosófico". In: BINGEMER, Maria Clara L.. YUNES, Eliana. *Mulheres de Palavra*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 49-63.

_____. "A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt". In: <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/index.html>, 2006.

_____. "Somos do mundo e não apenas no mundo". In: CORREIA, Adriano. NASCIMENTO, Mariângela (org). *Hannah Arendt: Entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora:UFJF, 2008. P. 73-88.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. São Paulo: Cultrix, 1995.

MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010.

MAUS, Ingeborg. “Judiciário como superego da sociedade. O papel da atividade jurisprudencial na ‘sociedade órfã’”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 58, p. 183-202, nov, 2000.

MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

MICHELMAN, Frank. “Law’s Republic”. In: *The Yale Law Journal*, vol. 97, n., 8, p. 1493-1537, jul, 1988.

_____. “Constitutional Authorship by the people”. In: *Notre Dame L. Rev.*, vol. 74, n. 5, p. 1605-1630, 1998.

MOISÉS, Cláudia Perrone. “O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida”. In: CORREIA, Adriano (org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006b. P. 211-224.

MORAES, Eduardo Jardim de. “Hannah Arendt: filosofia e política”. In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. P. 35-47.

MOUFFE, Chantal. “Pensando a Democracia Moderna Com, e Contra, Carl Schmitt”. Trad. Menelick de Carvalho Netto. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, n.º 2, p.91-107, jul/dez, 1994.

_____. “Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy”. In: DYSENHAUS, David. *Law as politics: Carl Schmitt critique of liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 1998. P. 159-175.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo? A questão fundamental da democracia*. 2ª ed.. São Paulo: Max Limonad, 2000.

NEUENSCHWANDER MAGALHÃES, Juliana. “O Paradoxo da Soberania Popular: o Reentrar da Exclusão na Inclusão”. In: *Revista de Direito Comparado*, Belo Horizonte, n.º 2, v. 2, p. 361 –369, março, 1998.

_____. *História Semântica do Conceito de Soberania Popular*. Belo Horizonte, Faculdade de Direito da UFMG, 2000. (Tese de doutorado)

NOVAES, Adauto. "Entre dois mundos". In: NOVAES, Adauto (org). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESCSP, 2009. P. 9-35.

_____(org). *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

OLIVEIRA, José Luiz de. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2007. (Tese de doutorado)

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia Política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2006. (Tese de doutorado)

ORTEGA, Francisco. "Racismo e biopolítica". In: AGUIAR, Odílio Alves; DE ALMEIDA, José Carlos Silva; BATISTA, José Élcio (org). *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. P. 71-85.

_____. "Amizade em tempos sombrios". In: BINGEMER, Maria Clara L.; YUNES, Eliana. *Mulheres de Palavra*. São Paulo: Loyola, 2003. P. 21-31.

O'SULLIVAN, Noel. "A nostalgia helênica e a sociedade industrial". In: CRESPIGNY, Anthony de. MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. P. 269-294.

PAINE, Thomas. *Rights of Man. Being an Answer to Mr. Burke's Attack on The French Revolution*. The Project Gutenberg Etext of The Writings of Thomas Paine. Vol. II. 2003. Disponível em: <http://gutenberg.net>.

PAREDES, Diego Felipe. "El paradigma en la biopolítica de Giorgio Agamben". Texto acessado em agosto, 2011. Disponível em: http://www.biopolitica.cl/docs/Paredes_texto.pdf.

PASQUINO, Pasquale. *Sieyes et l'invention de la Constitution en France*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.

PÉREZ, José Luis Monereo. “Estúdio Preliminar: el espacio de ‘lo político’ en Carl Schmitt”. In: SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Trad. Francisco Javier Conde. Granada: Editorial Comares, 2004. P. IX – LXXIX.

PLATÃO. *Diálogos I (Fedro)*. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992. P.132-183.

_____. *Diálogos (Político)*. 5ª ed.. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)

_____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr.. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

POCOCK, J. G. A.. “Historia intelectual: un estado del arte”. In: *Prismas, Revista de História Intelectual*, nº 5, p. 145-173, 2001.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção “Os pensadores”)

SAFATLE, Vladimir. “A democracia para além do Estado de Direito?” In: *Revista Cult*, Editora Bregantini, n. 137, ano 12, jul, 2009.

SHELL, Jonathan. “Politics of Natality”. In: *Social Research*, v. 69, n.2, p. 461-471, 2002.

SCHEUERMAN, Willian E. “Revolutions and Constitutions. Hannah Arendt’s challenge to Carl Schmitt”. In: DYSENHAUS, David. *Law as politics: Carl Schmitt critique of liberalism*. Duham and London: Duke University Press, 1998. P. 253-280.

_____. *Carl Schmitt: the end of law*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

SCHMITT, Carl. *Romantisme Politique*. Paris: Librairie Valois, 1928.

- _____. *Teoría de La Constitución*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1956.
- _____. *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar, 1971.
- _____. *La notion de politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1972. P. 59-129.
- _____. *Théologie Politique*. Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.
- _____. *La Dictadura*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- _____. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Trad. Francisco Javier Conde. Granada: Editorial Comares, 2004a.
- _____. *Catolicismo romano e forma jurídica*. Tradução de Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte, FDUFG, 2004b. (Texto manuscrito)
- SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 13ª ed. São Paulo: Malheiros, 1997.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A Constituição Burguesa: Qu'est-ce que le Tiers État?* 4ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.
- SKINNER, Quentin. "Meaning and understanding in the history of ideas". In: *Visions of politics*. V. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 57-89.
- SOUKI, Nádia. "Da crise da autoridade ao mundo invertido". In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim (org). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFG, 2003. P. 124-135.
- _____. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFG, 2006.
- _____. "Memória e esquecimento: a compreensão do passado em busca de uma paz relativa". In: VAZ, Celso Antônio Coelho. WINCKLER, Silvana. *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009. P.123-138.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

_____. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

_____. "Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*". In: MEIER, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P.91-119.

_____. "Remarques sur la notion de politique de Carl Schmitt". In: SCHMITTT, Carl. *Parlementarisme et démocratie*. Paris: Éditions du Seuil, 1988a. P.189-215.

_____. *What is Political Philosophy? And other studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988b.

_____. *La persécution et l'art d'écrire*. Paris: Presses Pocket, 1989. P. 55-74.

_____. *Nihilisme et politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2004.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.

_____. "Athens and Rome". In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P.165-177.

TELES, Edson Luís de Almeida. *Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia*. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2007. (Tese de doutorado)

TODOROV, Tzvetan. "La mémoire et ses abus". In: *Esprit*, n.7, p.34-44, julho,1993.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2004.

VILLA, Dana R.. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

- _____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.
- WALZER, Michael. *Regicide and Revolution: Speeches at the Trial of Louis XVI*. New York: Columbia University Press, 1992.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Fundamentos de Sociologia Compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- WELLMER, Albrecht. "Hannah Arendt y la revolución". In: BIRULÉS, Fina. MUNDO, Daniel. DE HARO, Agustín Serrano (org). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. 2ª. ed.. Madrid: Sequitur, 2008. P. 99-116.
- WOLFF, Francis. "As quatro concepções do homem". In: NOVAES, Adauto (org). *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: Edições SESCSP, 2009. P. 37-73.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. "Hannah Arendt's Storytelling". In: *Social Research*, v. 44, n. 1, p. 183-190, 1977.
- _____. *Por Amor ao Mundo. A vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.