

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Direito
Programa de Pós-graduação em Direito

SCHMITT & ARENDT:
um diálogo sobre a constituição do político

Felipe Daniel Amorim Machado

Belo Horizonte
2012

Felipe Daniel Amorim Machado

**SCHMITT & ARENDT:
um diálogo sobre a constituição do político**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Doutor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira

**Belo Horizonte
2012**

Felipe Daniel Amorim Machado

SCHMITT & ARENDT: um diálogo sobre a constituição do político

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Bernardo Gonçalves Alfredo Fernandes
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Martônio Mont'Alverne Barreto Lima
Universidade de Fortaleza

Professora Doutora Theresa Calvet de Magalhães
Universidade Professor Antônio Carlos

Belo Horizonte, _____ de _____ 2012.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por tudo.

Dedico essa vitória aos meus pais, Ana e Sinval, meu eterno porto seguro, onde encontro refúgio e mansidão diante das tormentas da vida. Também divido esse momento com meu irmão Miguel que, com sua ingenuidade de criança, enche nossos corações de alegria.

Digo que a culpa é da Flaviane: ela, por se fazer sempre presente, entendendo minhas omissões, suportando minhas angústias, fazendo-me companhia em todos os momentos, é a grande responsável por essa conquista. Fla: qualquer palavra que eu aqui escreva não seria capaz de reproduzir aquilo que eu só entendo quando olho para dentro do coração.

Agradeço ao Professor Doutor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira pela orientação.

Pela permanente interlocução e suporte nos momento de dificuldade agradeço, em especial, à Professora Doutora Theresa Calvet de Magalhães que, generosamente, despendeu seu tempo e saber, me auxiliando a ir além.

Meus agradecimentos ao colega de mestrado David Francisco Lopes Gomes pela companhia e primordial auxílio no ingresso na Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (FDUFMG).

Divido os resultados dessa dissertação com os professores do Programa de Pós-graduação da FDUFMG, em especial com o Professor Doutor Túlio Vianna, que compartilharam seus conhecimentos, focando não somente a formação de cientistas, mas também a de profissionais atentos às mazelas sociais, conscientes de seu papel como agentes transformadores.

Sou grato aos amigos: Bernardo Gonçalves, Bruno Camilloto, Francisco Carlos de Jesus Junior, Kaio Everton Ferreira, Lenio Streck, Bruno de Carvalho Bonfim, Jacinto Nelson de Miranda Coutinho, Alexandre Morais da Rosa, Alfredo Copetti, Cimon Burmann, Márcia Cristina da Silva, Emílio Peluso, Fábio Alves Barbosa, Rafael Soares, Olavo Laucas, Nathália Cristina de Souza, Emílio de Oliveira e Silva, Alexandre Coura, Enguer Almeida, Vaine Barros, Alexandre Morais da Rosa, Emanuel de Souza, Leonardo Alves, Flávio Barros; pelo contínuo incentivo.

Por fim, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram com pensamento e palavras de apoio na superação desse desafio, terminando esses agradecimentos com o retorno Àquele que é o início e fim das coisas. Assim, agradeço novamente a Deus por todas as graças que ele realiza cotidianamente na minha vida, em especial, à conclusão do mestrado.

RESUMO

A presente dissertação apresenta um possível diálogo travado entre os autores alemães Carl Schmitt e Hannah Arendt sobre a política. Ambos, a partir da crítica ao liberalismo, buscaram o reconhecimento de um locus privilegiado para o político, chegando, contudo, a reflexões completamente opostas. Schmitt vê a política na homogeneidade capaz de gerar unidade, a qual, por sua vez, capacita uma determinada unidade política a proceder à diferenciação amigo/inimigo, sendo este o real caráter do político. Já Arendt funda sua compreensão no conceito da ação livre, isto é, uma ação que é um fim em si mesma, que não se vincula a motivos, mas que tem por base um princípio que lhe permeia, sendo este o princípio da liberdade. Assim, toda ação busca a liberdade, sendo justamente esse o objetivo da política, já que, para a autora, a política é a ação em concerto que almeja definir os melhores caminhos para uma comunidade política. Enquanto que Schmitt define o político através da homogeneidade, Arendt o vê na pluralidade, ou seja, na multiplicidade dos diferentes que se igualam no espaço público, o qual, na compreensão arendtiana, é o domínio da política. Na construção dessas conclusões o texto apresenta, em seu primeiro capítulo, uma síntese das ideias de Schmitt, partindo, na sequência, para as reflexões de Arendt. Por fim, se confronta os argumentos de ambos os autores sobre a definição do que seria o político hoje. Apesar da importância das compreensões de Schmitt e Arendt, modernamente elas não possuem aplicação em seus estados puros. Em tempos em que a dicotomia amigo/inimigo retorna à cena política como, por exemplo, nos conflitos de movimentos separatistas bem como nos discursos de direito penal máximo ou “do inimigo”, entre outros, novas reflexões sobre o conceito do político se fazem necessárias, mas, contudo, são impossíveis de serem feitas sem um retorno às compreensões de Carl Schmitt e Hannah Arendt.

Palavras-chave: Carl Schmitt; Hannah Arendt; Homogeneidade; Pluralidade; Política.

ABSTRACT

This dissertation presents a possible dialogue between the German writers Carl Schmitt and Hannah Arendt on politics. Both, from the critique of liberalism, sought for the recognition of a locus for the political, arriving, however, on completely opposite ideas. Schmitt sees the politics in the homogeneity capable of generating unit, which, in turn, enables a certain political unity to make the distinction friend / enemy, being this the real character of the political. Arendt based his understanding on the concept of free action, i.e., an action that is an end in itself, that does not bind the reasons, but is set up on a principle that permeates it, being this the principle of freedom. Thus, every action seeks freedom, being precisely this the purpose of the politics, since, for the author, politics is the action in concert that aims to define the best paths to a political community. While Schmitt defines the politician through homogeneity, Arendt sees its plurality, i.e., in the multiplicity of the different people that are equalized in the public scene, which, in Arendt's understanding, is the domain of politics. In building these conclusions the text presents, in his first chapter, an overview of Schmitt's ideas, proceeding, in the sequence, to the musings of Arendt. Finally, the arguments of both authors on the definition of being a politician today are confronted. Despite the importance of understanding Schmitt and Arendt, in modern times they have no application in their pure states. In times in which the dichotomy friend/enemy returns to the political scene, as for example in the conflicts and separatist movements in the discourse of criminal law maximum or "the enemy", among others, new perspectives on the concepts on the political are necessary but they are however, impossible to be made without returning to the insights of Carl Schmitt and Hannah Arendt.

Keywords: Carl Schmitt; Hannah Arendt; Homogeneity; Plurality; Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – CARL SCHMITT	14
1.1 BIOGRAFIA: OS VÁRIOS LADOS DE UM HOMEM HISTÓRICO.....	14
1.2 DO DECISIONISMO AO INSTITUCIONALISMO	22
1.2.1 O Pensamento Normativista	22
1.2.2 O Pensamento Decisionista.....	23
1.2.3 O Positivismo como a união do Normativismo e do Decisionismo	26
1.2.4 O terceiro pensamento jurídico, o Institucionalismo	28
1.3 O ESTADO E O POLÍTICO.....	31
1.3.1 Leviatã: um mito decadente.....	31
1.3.2 Da neutralidade política ao Estado Total	44
1.3.3 O Estado e o Político	50
1.3.4 Estado e Constituição	50
1.3.4.1 A Constituição.....	54
1.3.4.1.1 Conceito Absoluto de Constituição	55
1.3.4.1.2 Conceito Relativo de Constituição	58
1.3.4.1.3 Conceito Positivo de Constituição	60
1.3.4.1.4 Conceito Ideal de Constituição.....	65
1.3.5 O conceito de <i>Rechtsstaat</i>	66
1.3.6 A Diferenciação amigo/inimigo como o critério do Político	70
1.4 WEIMAR E A ESCOLHA PARLAMENTARISTA	75
1.4.1 A Ditadura Comissária	77
1.4.2 A Ditadura Soberana	80
1.4.3 A desconstrução dos princípios parlamentaristas	82
1.4.4 A Democracia	86
1.5 O GUARDIÃO DA CONSTITUIÇÃO	100
1.5.1 Crítica ao Judiciário como o guardião da Constituição	101
1.5.2 O Presidente como o guardião da Constituição	108
1.6 A CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE PELO <i>FÜHRER</i>	112
CAPÍTULO 2 – HANNAH ARENDT.....	117
2.1 UMA MULHER EM TEMPOS SOMBRIOS	117

2.2 LIBERDADE E POLÍTICA: UMA APARENTE CONTRADIÇÃO.....	120
2.3 DA VITA ACTIVA.....	141
2.4 O SOCIAL COMO A MORTE DO POLÍTICO	150
2.4.1 A origem do social.....	159
2.4.1.1 Hobbes o teórico da burguesia	162
2.4.1.2 Arendt sobre Hobbes	164
2.5 PODER E VIOLÊNCIA.....	170
2.5.1 Poder e Autoridade.....	178
2.5.2 Poder e Autoridade: a fundação.....	181
2.6 AS REVOLUÇÕES	187
2.6.1 Liberdade e necessidade nas revoluções	190
2.6.2 A Constituição como o início de um novo princípio	198
2.6.3 <i>Constitutio libertatis</i>	204
2.6.3.1 <i>Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit</i>	211
2.6.4 A República de Conselhos.....	214
2.7 O SENTIDO DA POLÍTICA.....	228
CAPÍTULO 3 – SCHMITT & ARENDT: SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO POLÍTICO..	239
3.1 EXISTENCIALISMO POLÍTICO: OS RISCOS DA NEUTRALIZAÇÃO.....	240
3.1.1 Hobbes: o pai da sociedade burguesa	242
3.1.2 A superação do estado burguês	246
3.2 A CONSTITUIÇÃO: PLURALIDADE <i>VERSUS</i> UNIDADE.....	250
3.3 A CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE.....	261
3.3.1 Soberania e Liberdade	267
3.3.2 A guarda da Constituição	274
3.4 ARENDT E SCHMITT: DIÁLOGOS PARA A CONFIGURAÇÃO DO POLÍTICO ..	281
CONSIDERAÇÕES FINAIS	290
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	294

INTRODUÇÃO

Em tempos nos quais os discursos acerca da polaridade entre amizade e inimizade, poder e violência, soberania e exceção, aparecem como permanente pauta nas discussões políticas e jurídicas, necessária se faz uma (re)visitação a tais conceitos, a fim de lhes extrair o substrato filosófico que os sustenta.

Tais polaridades perpassam por temas da agenda internacional como, por exemplo, a guerra contra o terrorismo (*War on terror*), o choque de civilizações entre Ocidente e Oriente, os conflitos armados de grupos como o ETA (*Euzkadi Ta Askatasuna*) e o IRA (*Irish Republican Army*), bem como a problematização da questão da soberania dos Estados face ao processo de globalização.

Em uma perspectiva filosófica, esses fenômenos podem ser remetidos às pesquisas feitas pelos autores alemães Carl Schmitt e Hannah Arendt. Schmitt dedicou suas pesquisas sobre o conceito do político, bem como sobre o problema da soberania e do estado de exceção, a partir das três primeiras décadas do século XX, anos esses caracterizados pela efervescência do contexto cultural alemão, assim como pelos extremismos políticos que marcaram a República de Weimar.

Arendt, por sua vez, dedicou-se aos estudos sobre a política no pós-guerra, construindo uma teoria que tematizava os conceitos de poder e violência, ação e liberdade, além de revelar as peculiaridades do sistema totalitário e sua conseqüente eliminação da liberdade como possibilidade humana e política.

Nesse quadro, a pesquisa ora proposta visa à realização de um estudo crítico, comparando as compreensões de Schmitt e Arendt sobre o político, para buscar refletir, ao final, acerca da atualidade de seus pensamentos e de sua respectiva aplicabilidade aos debates jusfilosóficos do presente.

Para tanto, o texto é dividido em três grandes partes: a primeira dedicada ao pensamento de Carl Schmitt com foco especial em sua produção até o ano de 1933, período em que ele se filiou ao Partido Nacional-Socialista dos Operários Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*). Nela se discute o pensamento decisionista schmittiano, bem como a influência que este sofreu do institucionalismo de

Maurice Hauriou. Na sequência se demonstra a concepção que Schmitt possui sobre o Estado, sendo, justamente, o papel privilegiado desempenhado por este a grande base das reflexões do autor. Na discussão sobre a atuação do Estado, há as alterações nele provocadas pelo liberalismo, as quais deram origem ao conceito de Estado Total que identificava todas as esferas da sociedade como de interesse estatal. Nesse contexto, se apresenta a identificação de Schmitt sobre a necessidade de se encontrar um *locus* privilegiado para o político, já que este não poderia ser confundido com o estatal, justamente pelo fato de precedê-lo. É aqui que Schmitt apresenta o critério do político na dicotomia amigo/inimigo, isto é, um povo só adquiriria existência política quando fosse capaz de proceder à diferenciação amigo/inimigo. Essa relação entre Estado e política leva à discussão sobre o conceito de constituição, a qual engendraria o elemento político, que dá identidade e unidade à comunidade política, ao mesmo tempo em que descreveria os parâmetros da estrutura estatal. Dando continuidade, tem-se a reflexão sobre as críticas schmittianas à democracia parlamentar, apresentando-se o conceito peculiar que Schmitt dá à própria democracia, sem, contudo, deixar de apresentar o papel singular do ditador na defesa dessa democracia. Para além da defesa da democracia, este ditador, ou melhor, o soberano, visto como aquele que decide sobre o caso de exceção, também se põe como o grande guardião da constituição, já que ele seria o melhor representante da unidade política. Por fim, ao final dessa primeira parte, discute-se a compreensão schmittiana da liberdade.

O capítulo 2 do texto é dedicado a Hannah Arendt com sua especial compreensão pluralista de um mundo entre os homens. A discussão tem início na conceituação da liberdade, sendo justamente o agir livre, o pano de fundo de toda a construção teórica da autora. Assim, a identificação da liberdade com o agir livre, isto é, com a ação, é trabalhada na sequência ao se tratar da *vita activa*. Nesse ponto, além da ação, são conceituadas as outras atividades humanas, fabricação e trabalho, diagnosticando a prevalência deste último nos Estados liberais na primeira metade do século XX. A reflexão arendtiana sobre a sobreposição do trabalho às demais atividades humanas culmina na formação do fenômeno “o social”, sendo este a (con) fusão entre os âmbitos público e privado, sendo de grande importância a diferenciação de tais âmbitos nas reflexões de Arendt. Posteriormente, passa-se à

discussão acerca das relações entre poder e violência, chegando à conclusão de que, apesar de dificilmente se encontrarem em estados puros, eles são incompatíveis, de modo que onde um se encontrar o outro estará ausente. Isso porque o poder requer igualdade e persuasão, ao passo que a violência abdica de tais elementos exigindo, por outro lado, submissão e obediência a partir da utilização da força física. Prossegue-se com a relação entre o poder e a autoridade, instituto este que difere tanto do daquele quanto da violência, se apresentando, em Roma, como uma espécie de conselho e, modernamente, como a interpretação do texto das constituições. A autoridade se vincula ao evento da fundação, a qual é o sentido da revolução, isto é, a fundação significa o rompimento com o *status quo*, fundando uma nova forma de governo. Assim, esse rompimento se dá através do agir em concerto dos homens, ou seja, do poder que, buscando a concretização da liberdade, inova em relação ao estado pretérito de coisas.

Todas essas compreensões de Arendt se revelam em sua discussão sobre as revoluções, a qual está inserida no item “1.6” do capítulo 2. Segundo a autora, as revoluções foram as responsáveis pela busca da liberdade, através do rompimento com a tradição eclesiástica, bem como com os governos despóticos. A revolução instaura uma nova fundação, dá início a um novo governo em prol da liberdade. Na sequência, Arendt discute o conceito de constituição, colocando como sua principal função a criação de espaços públicos para a formação da vontade política. Ademais, seria a própria constituição que deveria guarnecer o ato de fundação, transmitindo-o às gerações futuras. Arendt, baseada nos romanos, defende que o poder deve ser atribuído a uma instituição diversa daquela que detém a autoridade. É por isso que a autora assevera que enquanto o poder reside no povo, representando pelo Poder Legislativo, a autoridade deveria recair sobre o Poder Judiciário, isto é, sobre o ramo do poder que está mais afastado do poder. Ao contrário da de Schmitt que defende uma forma centralizada de governo, Arendt vislumbra um governo pluralista, baseado no sistema de conselhos que permitiria a formação da vontade política de uma maneira horizontal. Por fim, finaliza-se o capítulo 2 do presente texto com a discussão arendtiana sobre o sentido da política, concluindo ser este a liberdade.

Partindo dos dois primeiros capítulos, no terceiro se estabelece uma comparação entre os principais pontos das teorias de Schmitt e Arendt sobre a constituição do político. Antes mesmo de se apontar as diferentes concepções do que seria o político, bem como de suas implicações nas sociedades contemporâneas, apresenta-se pontos de aproximação entre os autores. Ambos foram ferrenhos opositores do liberalismo, vendo-o como uma ameaça ao político, já que o submetia à lógica econômica. Tanto Schmitt quanto Arendt buscaram romper com os dogmas liberais, na tentativa de estabelecer um lugar privilegiado para o político, onde ele pudesse ser na prática exercido, pois ambos os autores comungavam de um existencialismo político, isto é, de que a política se concretizaria em termos práticos e não em termos teóricos ou até mesmo na interioridade do *self*. Eles, mesmo a partir de distintas premissas, também se aproximam ao conceber o político como um hiato permanente de inovação do *status quo*. Contudo, as semelhanças cessam por aqui.

Como melhor se debate no terceiro capítulo do texto, Schmitt e Arendt pensam o político a partir de pontos opostos, pois enquanto aquele vê o político na unidade do soberano que representa a homogeneidade da unidade política, esta entende que a política só é possível na pluralidade. Schmitt erige sua teoria política sob a concepção da distinção entre governantes e governados; perpassa por todo seu pensamento uma relação de mando e obediência estabelecida entre o soberano e os demais membros da unidade política. Já Hannah Arendt se pauta na pluralidade dos cidadãos que, apesar de suas distinções, se igualam no espaço político. Assim, segundo a autora, não há relações de mando e obediência, mas de coesão entre os iguais, de modo que a vontade é formada horizontalmente e não a partir de uma ordem vinda “de cima”.

O político em Schmitt traz a distinção entre o *nós* e os *outros*: àqueles que pertencem ao *nós*, aos amigos, o direito se aplicaria; contudo, os pertencentes a grupos externos a esse *nós* seriam considerados inimigos, sendo-lhes negada a garantia de aplicação da ordem jurídica preexistente. Portanto, o político em Schmitt leva à segregação do diferente, do outro, sendo tal discurso muito utilizado nos debates sobre a inimizade no direito, presente nas reflexões dos grupos separatistas, bem como no atual *Direito Penal do inimigo*. O político em Hannah Arendt, por sua vez, tem uma feição inclusiva, buscando aumentar a participação popular na formação da vontade

política, respeitando às diferenças privadas e promovendo a igualdade pública. As reflexões arendtianas se apresentam nas críticas aos regimes totalitários do século XX, mantendo sua atualidade nos regimes de governo personalistas que se fortalecem na América do Sul e, atualmente, no leste europeu.

É nesse cenário que o texto proposto busca, ao fim, perceber a atualidade dos pensamentos de Carl Schmitt e Hannah Arendt, identificando suas aproximações e distinções. Apresentam-se reflexões sobre os atuais discursos de ódio que possuem, como pano de fundo, concepções políticas schmittianas ou arendtianas, a fim de comprovar a atualidade de seus pensamentos nos contemporâneos debates jusfilosóficos.

CAPÍTULO 1 – CARL SCHMITT

“All historical knowledge receives its light and intensity from the present; all historical representations and constructions are filled with naïve projections and identifications; only a consciousness of our historical situations will provide historical insight.”
Carl Schmitt

1.1 BIOGRAFIA: OS VÁRIOS LADOS DE UM HOMEM HISTÓRICO

O nome *Carl Schmitt*, por si só, desperta paixões entre os estudiosos de teoria política, direito constitucional e filosofia. Pré-julgamentos são comuns e críticas pessoais rotineiras àquele que, mesmo tomando parte no NSDAP (Partido Nacional-Socialista dos Operários Alemães – *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) de Hitler, insere-se como um dos maiores jus-filósofos do século. XX. Logo, para uma reflexão *com* e *sobre* Carl Schmitt acerca do direito, do Estado e, principalmente, da política, é essencial um breve panorama histórico de eventos que marcaram sua vida intelectual.

Carl Schmitt é alemão, tendo nascido na cidade de Plettenberg, em 11 de julho de 1888, e falecido em 7 de abril de 1985 na mesma cidade. Seus pais eram fervorosos católicos, tendo essa influência religiosa marcado toda a obra intelectual de Schmitt.

Durante sua graduação em Direito, Schmitt foi influenciado pelo positivismo legalista que, desde 1870, era o pensamento jurídico dominante. Essa teoria positivista, de característica individualista, propunha uma análise formal do significado das normas jurídicas, a partir, exclusivamente, do direito, tratando o ordenamento jurídico como um sistema de normas. Schmitt, nessa primeira fase de seu pensamento, não incorporou o pensamento jurídico do positivismo, oferecendo-lhe forte resistência¹. O jovem Schmitt

¹ Os escritos schmittianos anteriores à Primeira Guerra Mundial são basicamente críticas ao positivismo como, por exemplo, sua dissertação de direito penal, intitulada “Sobre a culpa e os graus de culpa. Uma investigação terminológica” (*Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*), na qual ele arguiu que a prerrogativa discricionária do juiz de determinar a sentença destaca o momento da decisão como um livre e flutuante elemento do processo.

compartilhava do sentimento de exaltação do Estado que pairava à época, defendendo que o Estado, por estabelecer o direito, não poderia aceitar nenhum tipo de oposição e que nenhum indivíduo teria, dentro dele, autonomia (MACEDO JR., 2006, p. 756).

Diante da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial², em 1918, iniciou-se um processo de desintegração da velha ordem monárquica. Passado o pânico inicial, em razão da abdicação do *Kaiser*, Wilhem II, no dia 18 de novembro de 1918 foi formalmente proclamada a República, representando a passagem de um regime autoritário para uma democracia parlamentarista. No ano seguinte, em 1919, promulgase a *Constituição de Weimar (Weimarer Verfassung)*, oficialmente *Constituição do Império Alemão (Verfassung des Deutschen Reichs)*, documento este que governou a curta República de Weimar (de 1919 a 1933). Tais fatos constituíram o objeto primordial das reflexões schmittianas.

Schmitt se dedicava à análise da República de Weimar, às suas conseqüências e aos eventos que a circunscreviam. Assim, face às crises políticas dessa República, bem como aos levantes revolucionários e das imposições do Tratado de Versalhes, que ofenderam frontalmente a soberania alemã, Schmitt se preocupava com a possibilidade da crise e fragmentação da República.

A derrota alemã, apesar de instaurar uma nova ordem democrática, foi caracterizada como uma humilhação. O Tratado de Versalhes impôs várias penalidades à Alemanha, sendo que, em 1923, o não pagamento de uma das reparações impostas levou França e Bélgica a ocupar determinados territórios alemães. Em meio à crise, Schmitt observou o que aconteceu na *Marcha sobre Roma* de Mussolini, onde ocorreu uma insurreição contra o fraco governo parlamentarista. Nesse contexto é que Schmitt, no verão de 1923, escreveu e publicou a sua obra *A situação histórico-espiritual do Parlamentarismo Contemporâneo (Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus)*. Nessa obra, ele discute a marginalização do projeto do liberalismo clássico na arena da política de massas, buscando, ao final, demonstrar a incompatibilidade entre democracia e liberalismo.

² Schmitt não demonstrou o mesmo interesse que seus compatriotas à Primeira Grande Guerra. Isso pode ser explicado pelo fato de que, em razão de sua formação católica, Schmitt acreditava que a 'Prússia' não estava a lutar por uma causa justa (BALAKRISHNAN, 2000, p. 16).

Em 1919, Schmitt publicou o seu livro *Romantismo Político (Politische Romantik)*. Nele, o autor defendia que o romantismo vê a vida como uma *conversa sem fim*, onde ninguém *toma partido*, o que retira a capacidade do Estado de decidir, caracterizando, assim, o *hamletismo político*. Essa obra marca o distanciamento de Schmitt (2001a) em relação ao romantismo político e sua aproximação de um realismo de matriz conservadora.

Em 1921, Schmitt publica o livro *A Ditadura: desde os começos do pensamento moderno da soberania à luta de classes proletárias (Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf)*, que revela a história da teoria e prática dos poderes de emergência do início da Europa moderna até a atualidade. Uma das principais teses da obra é a de que um ditador comissarial era essencial para a manutenção das instituições republicanas.

Em 1928, Schmitt aceitou o convite de Hugo Preuss para assumir a cadeira de Direito na Escola Graduada de Administração e Negócios (*Handelshochschule*) de Berlim. Aqui se inicia a carreira política de Schmitt que, já em 1932 trabalhava como assessor político do general Kurt von Schleicher, o qual, juntamente com Schmitt, desaprovava a ascensão dos nazistas ao poder. Nessa época, Schmitt publicou um artigo criticando aqueles que votassem a favor dos nazistas nas eleições federais de 31 de julho de 1932³. Desse texto, se destaca a passagem em que Schmitt diz que:

Qualquer um que permitir ao Nacional Socialismo obter a maioria no dia 31 de julho, mesmo que não seja um nacional socialista e veja neste partido somente o menor dos males, está agindo como um tolo. Ele dá a este movimento, que é ideologicamente e politicamente imaturo, a possibilidade de mudar a Constituição, de introduzir uma Igreja de Estado, de dissolver as uniões, etc. Ele entrega a Alemanha a este grupo. Portanto, enquanto era previamente justificável, considerando as circunstâncias, promover o movimento de resistência de Hitler [*Widerstandsbewegung Hitlers*], em 31 de julho isto seria completamente perigoso, pois os 51 por cento dão ao NSDAP um 'prêmio político' de consequências imprevisíveis. (SCHMITT, 1936 *apud*, BALAKRISHNAN, 2000, p. 156)⁴

³ Estas eleições demonstraram a incontestável ascensão nazista. O Partido Nacional-Socialista recebeu mais de 13,5 milhões de votos, em face de 8 milhões do Partido Social Democrata. O pleito garantiu aos nazistas 230 assentos no *Reichtag* (Parlamento) contra 133 dos social-democratas. Os partidos de centro chegaram aos 6 milhões de votos e 97 cadeiras e os comunistas alcançaram somente 5 milhões de votos e 89 cadeiras. Os demais partidos alcançaram votação insignificante (GAY, 1978, p. 182).

⁴ Na tradução inglesa: "Anyone who allows the National Socialists to obtain the majority on 31 July, even if he is not a National Socialist and sees in this party only the lesser of evils, is acting foolishly. He gives this ideologically and politically immature movement the possibility of changing the Constitution,

No mesmo ano, Schmitt publica seu livro *Legalidade e legitimidade (Legalität und Legitimität)* defendendo que o governo do *Reich*⁵ deve proibir ações de partidos anticonstitucionais. Tal tese se refere ao receio de que grupos radicais como os nazistas e comunistas ascendessem ao poder, alterando o sistema político-institucional. Nessa crise da República de Weimar, que não conseguia se desincumbir de seus compromissos típicos do *welfare state*, Schmitt defende, então, uma *ditadura comissária*, na qual o Presidente do *Reich*, utilizando-se do artigo 48 da Constituição de Weimar, deveria suspender a Constituição, a fim de normalizar a situação da República para, na sequência, restabelecer a própria Constituição.⁶

Em 3 de dezembro de 1932, o general Kurt von Schleicher foi nomeado chanceler pelo então Presidente do *Reich*, Paul von Hindenburg⁷. O governo de Schleicher não teve o desempenho esperado, sendo que, em janeiro de 1933, ele enfrentava uma oposição quase que unânime no Parlamento (*Reichstag*). Face à perda de prestígio de Schleicher, bem como às demonstrações de força nazista⁸, o Presidente Hindenburg, receoso de um levante, negociou com Hitler, a fim de torná-lo chanceler, o que ocorreu em 30 de janeiro de 1933. Nessa época, Schmitt, que tinha sido conselheiro político oficial de Schleicher, estava fora do governo, pois foi afastado quando do declínio da popularidade do então chanceler, sob o argumento de que o aconselhava mal.

Em 24 de março de 1933, os nazistas haviam coagido todos os partidos, à exceção do partido Social Democrata, a dar suporte à Lei de Concessão de Plenos Poderes (*Ermächtigungsgesetz*), a qual estipulava que, a partir de agora, as leis poderiam ser aprovadas não somente pelo parlamento (*Reichstag*), mas também pelo

introducing a state church, dissolving the unions, etc. He hands Germany over to this group. Therefore, while it was previously justifiable, considering the circumstances, to promote Hitler's resistance movement, on 31 July it would be thoroughly dangerous, because 51 per cent gives the NSDAP a 'political premium' of unforeseeable consequences".

⁵ Geralmente se traduz a palavra alemã *Reich* por *império*. Contudo, uma tradução mais exata do termo seria *reino* ou *comunidade*. O termo era utilizado desde a monarquia, persistindo mesmo após sua derrocada em 1918. A partir de 1918, e até a derrota da Alemanha Nazista no final da Segunda Guerra Mundial, o nome oficial do estado alemão era *Deutsches Reich*.

⁶ Ver Beaud (2002).

⁷ Hindenburg governou a Alemanha de 1925 a 1934, sendo este último o ano de sua morte.

⁸ Tal força se faz nítida na popularidade de Hitler que, em 1932, alcançou 37% dos votos nas eleições presidenciais, bem como na vitória nazista nas eleições parlamentaristas de 31 de julho de 1932, conforme exposto na nota de rodapé número "3", acima.

governo, independentemente do consentimento ou controle parlamentar. Essa lei foi, para Schmitt, o fim da Constituição de Weimar (BALAKRISHNAN, 2000, p. 177).

Em 22 de abril de 1933, Schmitt recebera uma carta de Martin Heidegger⁹ o convidando a integrar o NSDAP. No dia 1º de maio de 1933, ambos se filiaram ao partido nacional-socialista. Pouco tempo depois, ainda em 1933, o comando do NSDAP deu início aos expurgos nas universidades contra todos aqueles que não o apoiassem, bem como contra os judeus e os liberais. Vários professores foram demitidos da Universidade de Colônia e, entre eles, Hans Kelsen (BALAKRISHNAN, 2000, p. 182).

Com medo de perseguições, os intelectuais judeus e aqueles reconhecidamente liberais emigraram da Alemanha. Nesse contexto, Schmitt publica um artigo, intitulado “Os intelectuais alemães” (*Die deutschen Intellektuellen*), os criticando: primeiro, por terem fugido; e, segundo, por julgarem os eventos de fora. Tal fato rendeu a Schmitt o título de *Kronjurist* (ver MACEDO JR., 2011, p. 12).

No final do ano de 1933, já como membro do *Grupo dos Professores Universitários da Liga-Socialista de Juristas Alemães*, Schmitt publica alguns trabalhos como, por exemplo, “Sobre os Três Tipos de Pensamento Jurídico” (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*), “Estado, Movimento, Povo: a organização triádica da política” (*Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*) e “Continuação do desenvolvimento do Estado total na Alemanha” (*Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland*), que já esboçam uma teoria do Estado totalitário. Tais textos também afastavam, mesmo que temporariamente, a desconfiança nazista que recaía sobre o seu relacionamento com judeus¹⁰.

Ainda em 1933, Schmitt publica a segunda edição do seu livro *O Conceito do Político* (*Der Begriff des Politischen*), apresentando seu critério de definição do político, o qual se dá necessariamente na presença de um conflito através do binômio amigo/inimigo.

Temeroso das consequências de sua aproximação aos judeus, Schmitt, além de republicar velhas obras com alterações e inserções de notas antisemitas, escreve

⁹ A carta de Heidegger a Schmitt foi publicada e traduzida na revista *Telos*, n. 72, 1987, p. 132.

¹⁰ Antes de 1933, qualquer traço antisemita de Schmitt fora meramente convencional, e não há nenhuma razão para se pensar que sua posição tenha mudado no decorrer dos anos (BALAKRISHNAN, 2000, p. 205).

novos textos retratando os judeus num espectro ideológico que representaria uma ameaça política contra os povos europeus¹¹. Segundo Schmitt (1936 *apud* BALAKRISHNAN, 2000, p. 206)¹²: “existem povos que só existem normativamente, que não tem solo, estado nem igreja; para eles a existência normativa é a única razão jurídica, e qualquer outro modo de pensar é invariavelmente mítico, fanático ou cômico”.

A preocupação de Schmitt em manifestar a sua real adesão aos ideais do NSDAP se origina dos ataques que ele começou a receber em razão de sua ascensão política e acadêmica¹³. Logo, seus antigos amigos¹⁴, que migraram para outros países e receberam ataques de Schmitt, passaram a persegui-lo¹⁵. No partido, Schmitt era atacado especialmente por Otto Koellreutter – seu ex-aluno –, Alfred Rosenberg e Karl August Eckhardt (MACEDO JR., 2011, p. 27-8).

Em 1934, diante de pressões internas do Partido, Hitler dá início a um evento, ocorrido na noite do dia 30 de junho para o dia 1º de julho de 1934, que ficou conhecido como *Noite das facas longas* (*Nacht der langen Messer*). Nessa oportunidade, o *Führer* ordenou o expurgo de seus adversários políticos do interior do Estado e do próprio Partido. Várias foram as execuções¹⁶, estando, entre elas, a de Ernst Röhm (líder da SA¹⁷) e a do general Schleicher. Essa barbárie recebeu roupagem jurídica, isentando os

¹¹ Concorde-se com Macedo Junior (2011, p. 26), quando afirma que estes textos antisemitas de Schmitt são panfletários, representando apenas a sua intenção de mostrar afinidades ao Partido Nacional-Socialista, em vistas de preservar sua posição de *Kronjurist* do III *Reich*. Conforme diz Balakrishnan (2000, p. 205) a estratégia intelectual de Schmitt “era a de sempre encontrar o ponto de acordo filosófico fundamental entre ele e o movimento, e de apresentar esse ponto de contato como sua missão histórica” (no original: “*was always to find the point of fundamental philosophical agreement between himself and the movement, and to present this point of contact as it historic mission*”).

¹² No original: “*There are peoples Who exist only in ‘the Law’, without soil, without a state, without a church; to them normative thought is the only rational juristic thought, and any other made of thinking is inconceivable, mystical, fantástica or laughable*”.

¹³ É a partir dessas oscilações entre oportunismo político, preocupação científica com o direito e necessidade de demonstrar lealdade ao partido que a obra de Schmitt da década de 1930 deve ser interpretada (MACEDO JR., 2011).

¹⁴ Para uma referência breve, basta lembrar a amizade entre Schmitt e Walter Benjamim, Hugo Preuss, Leo Strauss e Waldemar Gurian.

¹⁵ Como exemplo vale ressaltar o artigo publicado por Waldemar Gurian, sob o pseudônimo de Paul Müller, em um jornal suíço, apresentando as antigas filiações de Schmitt com o Partido Central, bem como seu prévio relacionamento com vários judeus e, por fim, sua natureza oportunista (BALAKRISHNAN, 2000, p. 204).

¹⁶ Pelo menos oitenta e cinco pessoas morreram, sendo a maioria desses assassinatos de responsabilidade da SS (*Schutzstaffel* – grupo de elite especial), e da Gestapo (*Geheime Staatspolizei* – a polícia secreta do *Reich*).

¹⁷ *Sturmabteilung*, abreviada em SA, era uma milícia paramilitar nazista, liderada por Ernst Röhm, que atuou durante a Alemanha nazista.

nazistas de qualquer responsabilidade penal pelos homicídios, por meio da *Lei sobre Medidas de Legítima Defesa do Estado (Gesetz über Maßnahmen der Staatsnotwehr)*, promulgada em 3 de julho de 1934 (SCHMITT, 2011b, p. 180).

Em meio a essa crise que culminou na *Noite das facas longas*, Schmitt temia, não pela sua ligação com Schleicher, mas pelo fato de pensar que o partido nazista não precisaria de alguém na sua posição, ou seja, de um jurista que legitimasse suas ações. A fim de se mostrar útil, Schmitt elogiou a ação de Hitler, sendo, assim, o único dos grandes juristas alemães a fazê-lo. Ademais, no mesmo ano, o *Kronjurist* do III Reich publicou um artigo chamado “O Führer protege o Direito” (*Der Führer schützt das Recht*), que racionalizava e legitimava o expurgo assassino.

Na sequência desses acontecimentos, ainda em 1934, Schmitt recebe seu primeiro grande golpe, dado por Koellreutter, defensor do racismo ideológico, que não concordava com as luzes que o partido nazista dava a Schmitt. Koellreutter divulgou o artigo escrito por Waldemar Gurian com críticas a Schmitt, além de requerer a expulsão do *Kronjurist* do Partido. Schmitt superou esse ataque, porém, para isso, se inseriu cada vez mais nas ideologias nazistas, as apoiando e criando pontos de aproximação entre elas e o seu pensamento jurídico. Como um exemplo dessa postura schmittiana, tem-se o seu apoio às Leis de Nuremberg (*Nürnberger Gesetze*)¹⁸, chegando a qualificá-la como a *Constituição da Liberdade* (SCHMITT, 2005).

Apesar de todo seu esforço em afirmar sua fidelidade ao nazismo, Schmitt não resistiu ao ataque sofrido em 1936, por parte de Karl August Eckhardt, jurista influente no Partido. Pairou sob Schmitt a acusação de que ele participava de um grupo reacionário de conservadores no interior do partido nazista. No final de 1936, Schmitt foi forçado a se demitir de sua posição oficial no Partido¹⁹. Naquela época, o jornal oficial da SS (*Schutzstaffel*), *Schwarze Korp*, publicou dois artigos que reproduziam trechos de um livro de Schmitt de 1916, que diziam, basicamente, que as diferenciações entre as

¹⁸ As leis de Nuremberg, assinadas em 1935 por Adolf Hitler, são consideradas o marco das políticas antissemitas da Alemanha nazista. Dentre as medidas contidas nesse pacote de leis destacam-se a perda da cidadania alemã e dos direitos civis pelos judeus.

¹⁹ Schmitt foi exonerado em 16 de dezembro de 1936 da comissão que integrava no Ministério da Justiça. Em seguida, ele também foi desligado do *Grupo dos Professores Universitários da Liga-Socialista de Juristas Alemães*.

raças se pautavam em questões morais. Diante desses ataques, Goering²⁰ interveio a favor de Schmitt, enviando uma carta ao editorial do jornal com uma ordem expressa de que cessassem os ataques a Schmitt (BALAKRISHNAN, 2000, p. 207)²¹.

A partir de um relatório da SS (BENDERSKY, 1983, p. 241), se delineava duas possibilidades a Schmitt: primeira, a emigração; e, segunda, ir para o campo de concentração. Schmitt rejeitou a primeira opção, pois, em razão do seu apoio às Leis de Nuremberg e ao expurgo de 1934, caso saísse da Alemanha seria perseguido pelos seus inimigos externos. Ademais, uma tentativa de fuga poderia ser descoberta pela SS e, assim, frustrada. Logo, só restara-lhe o campo de concentração. Sem saída, Schmitt teve, mais uma vez, o apoio de Goering que lhe deu uma terceira opção, a liberdade, ao custo de seu silêncio sobre temas de política interna (BENDERSKY, 1979, p. 323).

Schmitt voltou à Universidade de Berlim, onde permaneceu até 1945, quando foi preso pelo Exército Vermelho e, posteriormente, levado ao Tribunal de Nuremberg. Após sua absolvição, retornou para sua cidade natal, Plettenberg, onde faleceu em 1985.

A última contribuição de Schmitt se deu na discussão de direito internacional, consubstanciada no livro *O Nomos da Terra no Direito Internacional do Jus Publicum Europaeum (Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum)*, publicado em 1950. Schmitt coloca o *jus publicum europaeum* como um direito interestatal por essência, que orientava o *nomos* de toda a Terra. Portanto, a estabilidade não seria um conceito geral aplicável a toda a realidade histórica, mas sim um fenômeno histórico concreto da ordenação européia (BERCOVICI, 2003). Contudo, segundo Schmitt (2006), tal situação se altera quando a Inglaterra faz sua incursão no mar e realiza a revolução industrial. Diante do mundo industrializado e mecanizado, nasce um novo *nomos* da Terra.

²⁰ Hermann Wilhelm Göring (ou apenas Goering) foi um político e líder militar alemão, sendo o segundo homem mais importante na hierarquia do III *Reich*.

²¹ Diz Goering: “Sem querer tomar uma posição sobre as acusações factuais que não são, nelas próprias, injustificáveis, devo enfaticamente afirmar que não é aceitável para personalidades conhecidas, chamadas para altos cargos públicos através de minha confiança, serem difamadas desta maneira pelo seu jornal”. No original: “*Without wanting to take a position on the factual accusations which are in themselves not unjustified, I must emphatically state that it is not acceptable for well-known personalities, who have been called to high public office through my trust, to be defamed in this way by your journal*”.

1.2 DO DECISIONISMO AO INSTITUCIONALISMO

A lógica decisionista perpassa por todo o pensamento de Schmitt e, por isso necessária se faz a reflexão sobre o tema, em especial no seu confronto com o normativismo do século XIX, sua interpretação como elemento do positivismo e, por fim, sua re-leitura feita a partir do institucionalismo.

Até o ano de 1933, o pensamento jurídico de Schmitt é organizado a partir da concorrência entre as correntes de pensamento, decisionista e normativista. Em 1934, com a publicação da segunda edição de seu livro *Teologia Política (Politische Theologie)*, Schmitt, num curto prefácio, apresenta a evolução de seu pensamento, demonstrando um terceiro pensamento jurídico, o institucionalismo. Ele afirma que tal descoberta já estava presente nos seus trabalhos, especificamente, em suas discussões sobre as garantias institucionais levantadas em sua obra *Teoria da Constituição (Verfassungslehre)* publicada em 1928 (SCHMITT, 1985, p. 2). No mesmo ano de 1934, ele publica o texto “Sobre os três tipos de pensamento jurídico” (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*), aprofundando a discussão do pensamento institucionalista sob a influência principalmente de Maurice Hauriou.

Schmitt (2011a) defende que todo jurista fundamenta suas posições no conceito de direito que lhe é subjacente, sendo tal conceito vinculado à compreensão do direito como uma regra (normativismo), como uma decisão (decisionismo) ou como um ordenamento concreto (institucionalismo). A importância dessa conceituação se dá em razão de que tais conceitos buscam a universalidade, pois eles sempre estarão na base da interpretação de qualquer outro conceito jurídico.

1.2.1 O Pensamento Normativista

Com a secularização da ciência jurídica, o normativismo, visto como um pensamento avesso a influências éticas ou metafísicas, se concretiza no mundo ocidental como a doutrina dominante. Ele se insere no combate travado século XIX pela

burguesia liberal contras as estruturas autoritárias da monarquia²². O normativismo legitimou a nova fórmula do *Estado de direito (Rechtsstaat)* que seria, essencialmente, um Estado legislador (*Gesetzgebungstaat*). Logo, retira-se do governo autoritário a fonte do direito concedendo-a à norma legalmente estabelecida.

A principal contribuição do normativismo reside na equivalência dada entre direito e lei positiva, ou seja, direito = norma. A base do pensamento normativista se fundamenta na autofundação da norma que se dá quando se

pode invocar sempre tão somente normas e validades de normas, mas nunca um poder e uma autoridade concretos. Para o normativista puro que sempre retrocede a uma norma enquanto fundamento de raciocínio jurídico, o rei, o líder [*Führer*], o juiz, o Estado tornam-se mera funções de normas, e a autoridade maior na hierarquia dessas instâncias é apenas emanação da norma superior, até que finalmente a norma suprema ou de alicerce, a lei das leis, ‘a norma das normas’, na sua forma mais pura e intensa passa a ser nada mais do que norma ou a lei. (SCHMITT, 2011a, p. 138)

O normativismo tem por característico isolar e tornar a norma absoluta, excluindo a perspectiva de qualquer elemento decisionista. Ele se mantém impessoal e objetivo, afastando a manifestação da subjetividade do intérprete. Nesse sentido, em se tratando de normativismo, “somente a lei, não a necessidade ou mesmo o arbítrio de pessoas, pode ‘dominar’ ou ‘dar ordens’” (SCHMITT, 2011a, p. 136). Logo, a compreensão normativista do direito transforma o Estado de Direito em um Estado de leis²³.

1.2.2 O Pensamento Decisionista

Schmitt, por outro lado, cultuava a soberania do Estado, de modo que os particulares deveriam se submeter à sua vontade, sem nenhum tipo de oposição. No desenvolvimento desse pensamento, Schmitt apresenta o pensamento decisionista, negando a possibilidade de autofundação da ordem jurídica. Isso porque, existiriam conflitos políticos incapazes de serem resolvidos através de negociações ou de

²² Na Alemanha isso se caracterizou pela queda de Wilhelm II e, principalmente, com a proclamação de República de Weimar, que configurou a queda do princípio monárquico, a partir do qual o monarca seria o detentor exclusivo do poder do Estado, que é reunido em sua pessoa.

²³ Segundo Schmitt (2011a, p. 137) o normativismo influenciou, inclusive, os fundadores da Constituição americana de 1787, quando estes se propuseram a “regulamentar Estados Unidos de tal modo que se tivesse um *government of law, not of men*”.

referências a normas gerais. Assim, “a exceção manifesta, de forma mais clara, a essência da autoridade do Estado. A decisão se separa aqui da norma jurídica e [...] a autoridade prova que, ela não necessita ter o direito para aplicar o direito” (SCHMITT, 1985, p. 13)²⁴.

Na compreensão do decisionismo se ligam umbilicalmente os conceitos de soberania, exceção e decisão. Isso porque, a partir de Bodin e, posteriormente, de Hobbes, no pensamento schmittiano se percebe que, em casos de exceção, ou seja, de situações que coloquem em risco a própria estabilidade do Estado enquanto unidade política, o direito ordinário é suspenso, e as normas que irão vigorar no Estado extraordinário são aquelas emanadas da *decisão do soberano*. Aqui, já se percebe o conceito schmittiano de soberania, de modo que “soberano é quem decide sobre o caso de exceção” (SCHMITT, 1985, p. 5)²⁵. Assim, ao reclamar para si a decisão sobre a exceção, o soberano, que tem como desejo preveni-la, em prol da manutenção da unidade política, é quem decide sobre o que é a própria normalidade. No decisionismo, portanto, o “poder de decisão [do soberano] é a fonte de toda a validade” (HABERMAS, 2009, p. X). Nesse sentido,

todo e qualquer direito, todas as normas e leis, todas as interpretações de leis, todos os ordenamentos são para ele essencialmente decisões do soberano, e o soberano não é um monarca legítimo ou uma instância competente, mas justamente aquele que decide soberanamente. Direito é lei, e a lei é o comando que decide o conflito em torno do direito: *Autoritas, non veritas facit legem*. Nesse enunciado, *autoritas*, não significa, e.g., uma autoridade de um ordenamento pré-estatal; mesmo a distinção entre *auctoritas* e *potestas*, ainda viva alhures (e.g., em Bodin), desaparece integralmente na decisão soberana. Ela é *summa auctoritas* e *summa potestas* ao mesmo tempo. Quem produz tranquilidade, a segurança e a ordem é soberano e possui toda a autoridade. (SCHMITT, 2011a, p. 146-147)

Logo, o normativismo impessoal e objetivo, que despersonaliza o direito – e nele a própria soberania –, é rechaçado por Schmitt, para quem tal pretensão seria tão vã quanto a crença de se regular a vida exclusivamente por meio de normas. Assim, o normativismo pode até disciplinar certas relações, contudo ele só o faz enquanto há

²⁴ Na tradução inglesa: “*The exception reveals most clearly the essence of the state’s authority. The decision parts here from the legal norm, and [...] authority proves that to produce law it need not be based on law*”.

²⁵ Na tradução inglesa: “*Sovereign is who decides on the exception*”.

normalidade no âmbito da situação concreta a qual ele se dirige (SCHMITT, 2011a, p. 156). A norma permanece válida enquanto sua situação de aplicação é normal, e isso não seria “apenas um pressuposto exterior a ser desconsiderado pela ciência jurídica, mas um traço distintivo jurídico, interno da essência da validade da norma e uma determinação normativa da própria norma” (SCHMITT, 2011a, p. 144). Poder-se-ia pensar que Schmitt então coloca a norma paralelamente à decisão, no sentido de enquanto uma se aplica na normalidade a outra se aplica na exceção, mas sua argumentação é no sentido de que a toda norma tem como pressuposto lógico uma decisão. Isso, pois o “direito positivo é, antes de tudo, aquilo que o legislador quer; mas a lei promulgada se separa, por assim dizer, da decisão que instaura como fato jurídico, e se torna uma norma auto-suficiente” (KERVÉGAN, 2006, p. 5). A decisão é tomada *ex nihilo*, não sendo, portanto:

explicada a partir de uma norma nem a partir de um ordenamento concreto, porque, muito pelo contrário, somente a decisão fundamenta para o decisionista tanto a norma quanto o ordenamento. A decisão soberana é o início absoluto, e o início [...] não é outra coisa senão decisão soberana. (SCHMITT, 2011a, p. 147)

Em síntese, dois são os aspectos do normativismo atacados por Schmitt. O primeiro se vincula ao fato de que a norma não produz, por si própria, as condições de sua aplicação e interpretação, ou seja, que a facticidade de uma ordem jurídica concreta não se reduz à coerência formal de seu fundamento normativo.

Com Kelsen, ao contrário, somente as normas positivas são válidas, ou dito de outro modo, somente aquelas que são válidas efetivamente. Normas não são válidas porque deveriam propriamente ser válidas. Elas são válidas, antes, sem consideração a qualidades como a racionalidade [ou razoabilidade], a justiça etc., somente são válidas, portanto, porque são normas positivas. O imperativo abruptamente termina aqui, e o elemento normativo se quebra. Em seu lugar aparece a tautologia da faticidade crua: alguma coisa é válida quando ela é válida porque ela é válida. Isso é o ‘positivismo’ (SCHMITT, 2008a, p. 64)²⁶

²⁶ Na tradução inglesa: “*With Kelsen, by contrast, only positive norms are valid, in other words, those which are actually valid. Norms are not valid because they should properly be, valid. They are valid, rather, without regard to qualities like reasonableness, justice, etc., only, therefore, because they are positive norms. The imperative abruptly ends here, and the normative element breaks down. In its place appears the tautology of a raw factualness: something is valid when it is valid and because it is valid. That is ‘positivism’.*”

Como segundo ponto, está a já apresentada discussão sobre a soberania. Diante de um caso de exceção, ou até mesmo diante de um caso não previsto pela norma, quem decidirá? A solução do normativismo a uma situação não prevista pela norma seria declará-la não-jurídica. Contudo, Schmitt defende o inverso, ou seja, a tese de que apenas a exceção permite o acesso à essência do direito, revelando, portanto, seu componente decisionista.

1.2.3 O Positivismo como a união do Normativismo e do Decisionismo

Schmitt (2011a) apresenta o positivismo jurídico como uma junção dos pensamentos normativista e decisionista. Assim normativismo e positivismo “surgem agora como dois lados de uma mesma moeda: a moeda imperativo-formalista do positivismo jurídico” (MARRAMAIO, 2003, p. 108)²⁷.

Com o mérito de extirpar pressuposições éticas ou metafísicas, o positivismo proporciona “um método ‘puramente jurídico’, cuja pureza consiste em eliminar todas as ponderações metafísicas, bem como as ‘metajurídicas’” (SCHMITT, 2011a, p. 150). Logo, para o positivista, nenhum outro elemento, seja ele de ordem econômica, política, sociológica, etc., da mesma forma que nenhuma situação ou tipo normal pressupostos pela própria norma, pode se apresentar como critério interpretativo.

Schmitt (2011a, p. 150) cita Karl Bergbohm, o qual, em 1892, já havia percebido a combinação do normativismo com o decisionismo como o sinal de identificação do positivismo²⁸. Para ele, o normativismo se representaria pela regra geral e abstrata a ser seguida, ao passo que o decisionismo apareceria na afirmação de que o direito é uma instituição humana, logo proveniente de uma decisão de homens. Portanto, o

²⁷ No original: “*si presentano ormai come i due lati di una stessa medaglia: la medaglia imperativistico-formalistica del positivismo giuridico*”.

²⁸ O sucesso do positivismo no século XIX, segundo Schmitt, se origina em grande parte não pelas vantagens próprias normativistas ou decisionistas, mas sim pela situação de estabilidade que o Estado, àquela época, proporcionava, cuja ênfase recaía na legislação, configurando-se um estado legislador (*Gesetzgebungstaat*). Contudo, problemas como a interpretação de normas e provas, sem alusão a nenhum elemento extrajurídico continuava como um dos problemas-chave do positivismo. Logo, segundo Schmitt (2011a, p. 151-2), tanto no *common law* quanto no *civil law*, seria impossível uma análise estritamente jurídica do suporte fático de uma demanda judicial. Desse modo, a satisfação da segurança e calculabilidade de aplicação e interpretação da norma de Jeremy Bentham não podem ser satisfeitas.

positivismo não pode ser considerado um pensamento puro e muito menos independente, eis que se origina da junção de dois tipos ideais, normativismo e decisionismo. Este impõe ao positivismo uma submissão à decisão do legislador, já aquele aduz que a decisão transfigurada na norma jurídica permaneça vigente de forma geral e abstrata, recaindo inclusive sob a autoridade que a criou.

Como já apontado, o traço peculiar do positivismo reside na sua busca pela segurança e previsibilidade da norma que deverá ser realizada mesmo que de forma coercitiva. Logo, ao contrário de outras espécies de validade, a validade positivista da lei é sempre algo efetivo que pode se realizar de forma coercitiva pelo poder humano e sem necessidade de mediações (SCHMITT, 2011a, p. 153).

Ao apresentar a questão da autofundação positivista, Schmitt (2011a, p. 154-155) diz que o positivismo, por ser um tipo ideal puro, não tem condições de satisfazer a essa exigência. Logo, passa-se à análise do normativismo, encontrando nele o problema da autofundação da norma, de forma que a norma inferior remete à norma superior indefinidamente. Contudo, seria no elemento decisionista que melhor se encontraria a solução a esta questão. Isso porque, nele o fundamento último de validade não seria uma norma, mas sim uma decisão proveniente de uma vontade, logo se reconhece a vontade de um poder soberano que existe de fato em determinado momento histórico. Portanto, a segurança e inviolabilidade defendidas pelo pensamento positivista, em relação ao seu elemento decisionista, não se vinculam à norma, mas à vontade cuja decisão soberana a transforma em norma válida.

Uma crítica formulada por Schmitt (2011a, p. 156) ao positivismo é feita com base em Max Planck, quando este teria comparado o positivismo às ciências naturais, aduzindo que elas buscam “a certeza incondicional apenas na impressão sensível, não podendo, por conseguinte, diferenciar, percepções sensíveis errôneas ou ilusórias de outras percepções sensíveis, pois uma física positivista desconhece ilusões dos sentidos”. A falta de uma situação de normalidade pressuposta pela norma inviabiliza toda e qualquer aplicação segura e inviolável da norma.

1.2.4 O terceiro pensamento jurídico, o Institucionalismo

Os traços iniciais do pensamento institucionalista schmittiano são encontrados no seu livro *Teoria da Constituição (Verfassungslehre)*, publicado em 1928, no qual Schmitt apresenta a discussão das garantias institucionais (*institutionelle Garantien*). Já no ano de 1931, Schmitt publica o texto “Direitos de liberdade e garantias institucionais da Constituição do Reich” (*Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung*) que aprofunda a discussão sobre as garantias institucionais, estabelecendo uma diferenciação entre as garantias reservadas às instituições de direito público (Igreja, exército, a autonomia orgânica local etc.), das chamadas *garantias de instituto (Institutsgarantien)*, destinadas às instituições de direito privado (casamento, propriedade, etc.)²⁹. Em linhas gerais, sua principal tese é a de que os direitos humanos, *a priori* tidos como propriedades naturais e inerentes ao indivíduo, sofreram alterações em seu *status* jurídico, tornando-se, ao fim, garantias constitucionais. Com efeito, conforme aduz Schmitt (1931 *apud* KERVÉGAN, 2008, p. 18), “uma garantia institucional pressupõe, evidentemente, uma instituição, ou seja, disposições de direito público estruturadas e organizadas, passíveis, por conseguinte, de serem delimitadas e distinguidas”.

Logo, percebe-se que o conceito de garantias institucionais foi elaborado em oposição à clássica noção liberal de *direito subjetivo público*, ou seja, direitos individuais oponíveis ao Estado. Na perspectiva de Schmitt, as garantias institucionais protegem os cidadãos desde que eles estejam vinculados a alguma instituição, e não porque eles tenham direitos subjetivos fundamentais. Portanto, a proteção se dá em razão da instituição e não da pessoa (BERCOVICI, 2002, p. 192). Tal análise schmittiana se aproxima de Hauriou, para quem “essas quase-coisas que são as instituições jurídicas são sempre, a partir de então, pressupostas pelos direitos subjetivos e pelos objetivos positivos” (KERVÉGAN, 2008, p. 18).

Schmitt (1985, p. 167) chega a afirmar que “a liberdade não é uma instituição jurídica”³⁰. Assim, pelo já exposto, tem-se que os direitos de liberdade serão garantidos

²⁹ Ver Bercovici (2003, p. 19).

³⁰ No original: “*die Freiheit ist kein Rechtsinstitut*”.

somente se ligados a alguma instituição jurídica, de modo a prevalecer a garantia institucional sobre a garantia das liberdades. Separando os direitos fundamentais (*Grundrechte*) em três categorias (garantias institucionais, garantias de instituto e direitos de liberdade), fazendo prevalecer as duas primeiras sobre a última, o autor alemão demonstra claramente o que é, para ele, o objeto de proteção na Constituição de Weimar: “as instituições mais tradicionais e conservadoras do sistema jurídicopolítico, em detrimento dos direitos fundamentais propriamente ditos” (BERCOVICI, 2002, p. 192).

A apresentação, propriamente dita, do institucionalismo por Schmitt se deu contemporaneamente à sua filiação ao NSDAP. A ideologia nazista, orientada pelo princípio da identidade racial, foi organizada, segundo Schmitt em seu livro *Estado, Movimento, Povo*, publicado em julho de 1933, em torno de três polos: Estado, movimento e povo. Tais polos comporiam a organização da unidade política, sendo, portanto, o paradigma da ordem concreta. Na formação da unidade política alemã, o *Estado* seria esfera estática, composta basicamente pelo aparato administrativo e pelo exército; o *povo* é visto como um polo apolítico que fica sob a proteção das decisões políticas; já o *movimento* (consolidado no partido nazista) se colocaria como a liderança política, organizando e atuando em nome do povo. A esfera dinâmica, que é o *movimento*, penetra e guia tanto o *Estado* quanto o *povo*, promovendo sua síntese, a homogeneidade (inclusive *racial*) entre governantes e governados, por meio do *Führer*, que era o chefe do partido, o chefe do Estado e o chefe do povo (BERCOVICI, 2002, p. 192).

Em 1933, o NSDAP já havia tomado a decisão política, encerrando, portanto, a hesitação da democracia parlamentar de Weimar e superando, por consequência, o próprio normativismo positivista. Logo, para Schmitt, prevalecia então uma dualidade entre o ordenamento, mais estático, e as formações dinâmicas do *movimento*. Assim, o *institucionalismo* schmittiano se insere como uma tentativa de encontrar um lugar para as instituições tradicionais alemãs (exército, Igreja, propriedade) no interior da *nova ordem*, conduzindo, assim, o *movimento* por formas jurídicas, constituindo o *ordenamento concreto* (BERCOVICI, 2002, p. 192).

O ordenamento concreto se insere como a base factual de determinadas instituições como, por exemplo, a família, na qual existem normas e conceitos muitas vezes estranhos à legislação, mas que, de fato, compõem o ordenamento jurídico, possuindo, portanto, “substância jurídica própria” (SCHMITT, 2011a, p. 141). Uma instituição, erigida num ordenamento concreto, tem nele sua disciplina e honra internos “que resistem a qualquer tentativa de normalização e regulamentação integral” (SCHMITT, 2011a, p. 141). Nesse sentido, tanto o legislador quanto o juiz, na aplicação da norma, sob o risco de extinguir a instituição, devem interagir com as normas que lhes são próprias. Como exemplo tem-se o conceito de *trabalhador*, utilizado na averiguação da personalidade do acusado em processo penal, integra o ordenamento concreto existente da configuração concreta criminalidade; também poderia utilizar o conceito de *bom pagador* no direito empresarial, face a um pedido de recuperação judicial, o qual seria lido no seio do ordenamento concreto *mercado*. Schmitt (2011a, p. 142) generaliza a questão dos ordenamentos concretos, afirmando que todo o direito estatal tem como pressuposto figuras típicas concretas que emanam do ordenamento do *estado* concreto.

Ao contrário da crença normativista sobre a autofundação da norma, o institucionalismo afirma que ela não tem outro sentido senão o de enunciar ou restabelecer uma ordem de coisas já dadas, ou seja, a norma vem para formalizar e universalizar uma situação concreta já existente no mundo da vida. Logo, o institucionalismo não rejeita a norma, mas sim o seu caráter originário autofundador (SCHMITT, 2011a, p. 143). Assim, a situação de normalidade que a norma busca a preservar não é dada por ela mesma, mas sim extraída de uma realidade concreta, ou seja, do ordenamento concreto.

Se a rejeição ao normativismo é patente em Schmitt, é possível se concluir que ele participa das outras orientações, decisionista e institucionalista, simultaneamente. A partir de sua adesão ao nazismo, o papel fundador que Schmitt atribuía tanto à decisão quanto ao monopólio do direito pelo soberano, é transferido para a ordem concreta e, conseqüentemente, à instituição. Logo, a partir da interpretação proposta por Bercovici (2002; 2003), concorda-se que Schmitt não abandonou o decisionismo, mas fez uma

releitura de seu pensamento, incorporando elementos institucionalistas³¹. O decisionismo se impõe como um precursor necessário do ordenamento concreto, pois, a condição que assegura a unidade política é a decisão política incontestável. E foi justamente tal decisão, tomada em 1933, que pôs fim ao *hamletismo político* de Weimar, com a ascensão de Hitler ao poder³².

A pergunta que pode surgir diz respeito a como manter a unidade política, tendo em vista o pluralismo de instituições e, por consequência, de seus ordenamentos concretos? A resposta é simples, o *Führer*. O elemento *movimento* da tríade que compõe a unidade política do III *Reich*, como já apontado, tem como uma de suas atribuições, permear tanto o *Estado* quanto o *povo*, mantendo assim a unidade política em vistas a um objetivo comum que era a ascensão do povo alemão. Ademais, o próprio *Führer*, como o *protetor do direito* (SCHMITT, 2011b), com vistas a proteger a unidade política, poderia afastar a ordem jurídica pré-estabelecida, criando direito novo *ex nihilo*, desconstituindo, portanto, eventual normatização elaborada a partir de uma ordem concreta (aqui mais uma afirmação da permanência do elemento decisionista na teoria schmittiana).

1.3 O ESTADO E O POLÍTICO

1.3.1 Leviatã: um mito decadente

O pensamento schmittiano sobre o Estado encontra suas bases na obra de Thomas Hobbes. Em 1938, com a publicação de seu livro *O Leviatã na Teria Política de Thomas Hobbes (Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes)*, que Schmitt (1990) inicia sua reflexão sobre a origem do Estado moderno. O autor, inicialmente, tem como foco a análise do símbolo político do *Leviatã*, demonstrando como a figura daquele monstro do oceano – visto como símbolo do Estado – surge simultaneamente sob quatro configurações: um animal, um homem, uma máquina e um deus.

³¹ Em sentido oposto, entendendo ter Schmitt abandonado o decisionismo e, conseqüentemente, ter-se filiado ao institucionalismo coloca-se Macedo Jr. (2011).

³² Cristi (1998, p. 19) aponta que Schmitt, ao adotar o institucionalismo, estaria tentando impor limites ao seu predecessor decisionismo. Isso estaria por representar uma aproximação de Schmitt com o liberalismo, na tentativa de compatibilizá-lo com o uma versão suave do decisionismo.

O Estado hobbesiano seria o *deus mortal* que traria aos homens e, à sua propriedade, segurança. Nesse sentido, ao passo que o Estado garantiria aos homens sua segurança física e de sua propriedade, seria legítimo que os homens se subordinassem incondicionalmente a este Estado que lhes garantiria a vida. Perante este Estado não há direito de resistência como também não existe nenhum ordenamento supra estatal positivo ou baseado em crenças religiosas: “*non est potestas super terram quae comparetur ei*” (JOB: 41, 24), como expresso no título da primeira edição inglesa do *Leviatã* em 1651. Sobre a capa da primeira edição do livro de Hobbes, diz Schmitt:

Na capa da primeira edição inglesa do ‘*Leviatã*’, de 1651, figura uma gravura que, unida ao título ‘*Leviatã*’ e ao lema tomado do Livro de Job, 41, 24 (‘*Non est potestas super terram quae comparetur ei*’), fazem que, já desde o primeiro olhar, a obra de Hobbes produza uma impressão excepcional: um homem gigantesco, composto de inumeráveis homens pequenos, tem no braço direito uma espada e no esquerdo um báculo episcopal que protege uma cidade pacífica. Debaixo de cada braço, do temporal e do espiritual, figura uma série de cinco desenhos: debaixo da espada um castelo, uma coroa, um canhão, depois fuzis, lanças, bandeiras e, por último, uma batalha; paralelamente, debaixo do braço espiritual, um templo, uma mitra episcopal, os raios da excomunhão, distinções, silogismos e dilemas sutis, e, por último, um concílio [...]. Estes desenhos representam os instrumentos de poder e de combate próprios da contenda entre os braços temporal e espiritual. A luta política, com o inevitável e incessante contender de amigos e inimigos, que abarca todos os campos da produtividade humana, cria em cada uma das partes armas específicas. Às fortificações e canhões correspondem no outro lado instituições e métodos intelectuais, cujo valor combativo não é menor. Junto ao título ‘*Leviatã*’, que, como acontece com todo o título impressivo, se tornou mais conhecido e famoso do que seu conteúdo, este desenho contribuiu em grande parte para dar mais eficácia ao livro de Hobbes. A importante aquisição de que tanto os conceitos como as distinções são armas políticas e, mais propriamente, armas de poderes ‘indiretos’, aparece já bem perfilada desde a primeira página. (SCHMITT, 1990, p. 15-16)³³

³³ No original: “*En la portada de la primera edición inglesa de ‘Leviathan’, de 1651, figura un grabado que, unido al título ‘Leviathan’ y al lema tomado del Libro de Job, 41, 24 (‘Non est potestas super terram quae comparetur ei’), hacen que, ya desde la primera ojeada, la obra de Hobbes produzca una impresión excepcional: un hombre gigantesco, compuesto de innumerables hombres pequeños, tiene en el brazo derecho una espada y en brazo izquierdo un báculo episcopal que protege una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, del temporal y del espiritual, figura una serie de cinco dibujos: debajo de la espada, un castillo, una corona, un cañón, luego fusiles, lanzas, banderas y, por último, una batalla; paralelamente, debajo del brazo espiritual, un templo, una mitra episcopal, los rayos de la excomunión, distinciones, silogismos y dilemas sutiles, e, por último un concilio (1). Estos dibujos representan los instrumentos de poder y de combate propios de la contienda entre los brazos temporal y espiritual. La lucha política, con el inevitable incesante e incesante contender de amigos y enemigos, que abarca todos los campos de productividad humana, crea en cada uno de los bandos armas específicas. A las fortificaciones y cañones corresponden en la otra banda instituciones y métodos intelectuales, cuyo valor combativo no es menor. Aparte del mismo título ‘Leviathan’, que,*

Portanto, como entidade onipotente que é, somente o Estado teria a competência para legislar e, por conseguinte, de determinar o que seria o direito: “por ele [Estado], a oposição entre o justo e o injusto somente se dá no Estado e através do Estado. Este não pode cometer injustiça, já que uma prescrição qualquer só pode converter-se em direito em virtude do Estado, enquanto este converte em conteúdo de um mandado estatal, e não porque responda a algum ideal de justiça. *Autorictas, non Veritas fácil Legem*” (SCHMITT, 1968, p. 53)³⁴. Assim, segundo Schmitt (1990), não existiria um ordenamento extralegal, isto é, todo direito provém de uma decisão humana, pois a situação inicial do homem é a desordem e não a ordem. As reflexões de Hobbes serviram de base à gênese do positivismo jurídico, bem como do Estado liberal, principalmente a partir do século XIX, visto como um Estado legislador (*Gesetzstaat*): não foi a toa que Arendt (2009c, p. 168) se refere a Hobbes como o grande filósofo da burguesia.

O Estado moderno, na ótica schmittiana, surge da técnica política, sendo que a contribuição da filosofia política de Hobbes é a de interpretar, a partir da lógica da revolução técnico-industrial, o Estado como uma máquina. A metáfora da máquina revela que o Estado é tido “meramente como uma construção artificial, podendo ser erguido e demolido de acordo com a vontade” (BALAKRISHNAN, 2000, p. 209)³⁵. Schmitt (1968, p. 12) vê o Estado como o primeiro produto de envergadura produzido pela técnica, sendo que a contribuição de Hobbes se colocou como o elemento primordial do processo secular de neutralização geral que levou a era da técnica.

O princípio político-metafísico da técnica moderna, institucionalizado na metáfora do *Estado-máquina*, se assenta no medo da morte, isto é, no temor de uma possível regressão ao estado de natureza (BENTO, 2003, p. 19). O temor pela integridade física caracteriza o fundamento da razão política na modernidade, constituindo o marco histórico decisivo na formação do pensamento político hobbesiano. Isso levou Leo

como sucede a todo título expresivo, se hizo más conocido y famoso que su contenido, este dibujo contribuyó en gran parte a dar más eficacia al libro de Hobbes. La importante adquisición de que tanto los conceptos como las distinciones son armas políticas y, más propiamente, armas de poderes ‘indirectos’, aparece ya bien perfilada desde la primera página”.

³⁴ No original: “Por ello, la oposición entre lo justo y lo injusto solamente se da en el Estado y a través del Estado. Este no puede cometer injusticia, ya que una prescripción cualquiera solo puede convertirse en derecho en virtud del Estado, en cuanto este convierte en contenido de un mandato estatal, y no porque responda a algún ideal de justicia. *Autorictas, non Veritas fácil Legem*”.

³⁵ No original: “merely a man-made construction, to be built and demolished at will”.

Strauss (1952, p. 17-18)³⁶ a fazer de tal princípio o fundamento, para Hobbes, da moral e do direito: é “este medo de uma morte violenta, pré-racional em sua origem, mas racional em seus efeitos, e não o princípio racional da auto-conservação, [que] é, segundo Hobbes, a raiz de todo o direito e com ele de toda a moral”.

Hobbes acentua que essa fuga do *bellum omnium contra omnes* não se dá apenas por um desejo subjetivo de paz, já que esta vontade depende da sanção estatal para gozar de um carácter “moral” (BENTO, 2003, p. 19). Assim, conforme diz Schmitt (2009), é obrigação moral do Estado, já que inerente à sua existência, garantir a proteção e a segurança de seus cidadãos: “*protego ergo obligo é o cogito ergo sum*” (SCHMITT, 2009, p. 56)³⁷. Desse modo, a própria razão só se tornaria política e moral quando o Estado adquirisse existência. É a partir dessa premissa que Koselleck pôde afirmar que

Hobbes, que no princípio pensou em fundar o Estado num contrato temporal e, por assim dizer, anterior a ele, terminou por instituir o Estado justamente para tornar possível este contrato. O paradoxo lógico reside no facto de que, embora deva a sua existência a um contrato, o Estado existe, daí em diante, como uma construção autónoma. O Leviatã é, ao mesmo tempo causa e efeito da fundação do Estado. (KOSELLECK, 1999, p. 32)

Na perspectiva do *deus mortal*, o Leviatã protege a vida e propriedade dos cidadãos, porém, simultaneamente, ele se apresenta como uma obra mundana, ou seja, como algo perecível, já que é um produto do homem, podendo, portanto, sucumbir ao estado de natureza. O sentido do “deus mortal” da filosofia hobbesiana é o de que ele seria “uma instância não essencialmente divina, mas humana, cujo carácter divino apenas pode ser encarado como expressão da sua constituição como mecanismo de protecção das vidas individuais” (FRANCO DE SÁ, 2006, p. 529), isto é, o homem estaria diante de uma máquina asseguradora de segurança, mas cuja perpetuidade não estaria assegurada justamente em razão da possibilidade de, um dia, ela ser aniquilada por uma rebelião ou guerra civil. A fim de evitar a destruição do *deus mortal*, ou seja, do Estado, este deve ser erigido a partir das regras da razão que o fundam. Assim,

³⁶ No original: “*fear of a violent death, pre-rational in its origin, but rational in its effect, and not the rational principle of self-preservation, is, according to Hobbes, the root of all right and therewith of all morality*”.

³⁷ O que significa: “protecção portanto obediência” é o “penso logo existo” do Estado, isto é, a razão de existir do estatal.

afastando concepções religiosas e morais, o Estado deve ser conduzido a partir de uma racionalidade legal que assegure a atuação do aparato estatal a favor da convivência harmônica dos homens. Por outro lado, mesmo construído a partir da matriz racional, o Estado não se apresenta como um *Estado da razão*, mas sim como um Estado feito *por* e *para* os homens, os quais muitas vezes atuam, inclusive, contra a própria razão quando ela se opõe a eles (BENTO, 2003, p. 19-20). Assim, se Leo Strauss (1952, p. 156)³⁸ estiver certo de que “Hobbes, e não outro, é o pai da filosofia moderna”, isso se justificaria pela sua concepção de sobreposição do *direito* à *lei*, isto é, pelo primado da *vontade sobre a razão*:

A ruptura com o racionalismo é assim o pressuposto decisivo tanto para o conceito de soberania como para a substituição da ‘lei’ pelo ‘direito’, isto é, a substituição do primado da obrigação pelo primado da reivindicação. Essa ruptura com o racionalismo é, assim, o pressuposto fundamental da filosofia política moderna em geral. A mais aguda expressão dessa ruptura a qual pode ser encontrada nos escritos de Hobbes é que ele considera o poder soberano não como razão mas com vontade. O papel da reta razão, o qual não existe *in rerum natura* [na natureza], é preenchido não tanto pela razão dele ou daqueles que detem o poder soberano, mas sim pela vontade destes ou daquele. (STRAUSS, 1952, p. 159-160; mod)³⁹

Portanto, não se pode dizer que seja a razão em si mesma aquela que eliminaria a possibilidade de uma guerra civil. Contudo, é ela que apresenta as condições para a sociedade e para a paz, o que torna possível ao Estado figurar como o *juiz* racional de homens *irracionais*. Paz e segurança somente seriam asseguradas caso a moral política presente no ato de formação do Estado – aquela que incita os homens a transferir seus direitos políticos ao soberano que os representa – fosse transformada em um dever de obediência (BENTO, 2003, p. 20). Portanto, há de se concluir que a formação do Estado não se dá apenas pela vontade onipotente de um soberano, mas sim pela constitutiva relação política travada entre a proteção e a obediência:

³⁸ No original: “Hobbes, and no other, is the father of modern political philosophy”.

³⁹ No original: “The break with rationalism is thus the decisive presupposition for the concept of sovereignty as well as for the supplanting of ‘law’ by ‘right’, that is, the supplanting of the primacy of obligation by the primacy of claim. This break with rationalism is, therefore, the fundamental presupposition of modern political philosophy in general. The acutest expression of this break which can be found in Hobbes’s writings is that he conceives sovereign power not as reason but as will. The role of right reason, which is not existent in *rerum natura*, is filled not so much by the reason of him or those holding the sovereign power, as by his or their will”.

em Hobbes, o Estado tem, pela sua própria constituição, o sentido de uma ditadura, já que, tendo surgido da *bellum omnium contra omnes*, tem o fim de impedir permanentemente esta guerra, que voltaria a estalar imediatamente se os homens se vissem livres da pressão do Estado. (SCHMITT, 1968, p. 54)⁴⁰

O medo da morte leva, assim, os homens a buscarem proteção e segurança na máquina do Estado. Frisa-se que, aqui, não há uma subordinação da moral à política, mas sim uma confusão entre ambas, isto é, a razão hobbesiana elimina qualquer distinção entre elas, sendo que a “necessidade de fundar o Estado transforma a alternativa moral entre o bem e o mal numa alternativa política entre a guerra e a paz” (BENTO, 2003, p. 20). Portanto, a necessidade do Estado se apresenta tal qual a de uma máquina que garantiria e atestaria, segundo Hobbes (2003, p. 592), o cumprimento de uma “mútua relação entre proteção e obediência”.

Nesse cenário, a razão estabelece um espaço de neutralidade para a técnica política, onde a *vontade* do soberano é a única lei. Assim, no Estado hobbesiano a racionalidade fica adstrita à legalidade formal das leis, havendo uma completa desvinculação de seu conteúdo (SCHMITT, 1968, p. 54-55). Nesse sentido, o Estado, para além de figurar como um deus mortal, também se apresenta como um *automaton*, ou seja, uma grande máquina, de modo que as leis por ele produzidas se tornam mecanismos de expressão da vontade do soberano em prol da manutenção do funcionamento da máquina do Estado (SCHMITT, 1996, p. 91).

Segundo Schmitt (1990, p. 40-43), no Estado hobbesiano se percebe uma forte ligação entre a *autoridade* mais alta e a *técnica* mais perfeita, sendo esta a fórmula a ser utilizada para se neutralizar os confrontos religiosos e civis perpetrados na busca pelas afirmações partidárias e confessionárias. Nesse pano de fundo, o Leviatã se põe como um *terceiro imparcial*, como aquele que reclama para si tanto a *auctoritas* quanto a *potestas*. Portanto, há uma confusão entre *summa auctoritas* e *summa potestas*, que culmina na moderna confusão entre o *máximo de autoridade* e o *máximo de técnica* (SCHMITT, 1990, p. 43-44). O Estado restaria desvinculado de qualquer conteúdo

⁴⁰ No original: “en Hobbes el Estado tiene, por su propia constitución, el sentido de una dictadura, ya que, habiendo surgido de la *bellum omnium contra omnes*, tiene el fin de impedir permanentemente esta guerra, que volvería a estallar inmediatamente si los hombres se vieses libres de la presión del Estado”.

metafísico ou religioso encontrando seu valor, verdade e justiça apenas na sua perfeição técnica:

Hobbes é o primeiro que concebe e dá expressão conceptual clara à ideia de Estado como um ‘magnum artificium’ tecnicamente perfeito, fabricado por homens, como uma máquina que encontra o seu ‘direito’ e sua ‘verdade’ em si mesma, é dizer, em seu próprio rendimento e função. (SCHMITT, 1990, p. 45)⁴¹

A intenção de Schmitt na discussão sobre o *Leviatã* é justamente a de esclarecer suas origens a partir dos pressupostos de sua imagem mítica, isto é, de aclarar a gênese dessa máquina estatal cuja racionalidade coincide, no que tem de mais importante, com a racionalidade da técnica moderna. Em seu livro *Catolicismo Romano e Forma Política [Römischer Katholizismus und politische Form]*, publicado em 1925, Schmitt já apontava que a representação, que caracteriza o princípio regente do Estado, “não é nada se não for tutela praesens” (SCHMITT, 1990, p. 33)⁴², ou seja, não é nada se a proteção não se fizer presente, sendo que: “diante de autómatos e de máquinas não se pode representar, tão pouco quanto eles mesmos podem representar ou ser representados, e quando o Estado se tornou no *Leviatã*, ele desapareceu do mundo do representativo” (SCHMITT, 1998, p. 35). Essa colocação de Schmitt já aponta aquilo que seria retomado em 1938 em sua obra *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes*. Nela Schmitt (1990, p. 33) aduz que o Estado moderno constituiria o “primeiro produto da época técnica, [...] a ‘machina machinarum’⁴³.”

Na sequência, Schmitt (1990, p. 18-19) recupera os quatro sentidos atribuídos ao *Leviatã*: (i) o de um animal; (ii) de um homem; (iii) de um deus; (iv) e, de uma máquina. Como animal, o *Leviatã* é associado a uma baleia, crocodilo ou mesmo a uma serpente ou dragão. Seu significado é ambíguo, pois, poderia ele significar o diabo, segundo a perspectiva cristã ou judaica, ou mesmo uma *potência* protetora, conforme a serpente figura para povos celtas e germânicos. Já como um homem, na interpretação de Schmitt, o *Leviatã* também adquire um duplo significado: de um lado, ao configurar-se como o *grande homem*, o *Leviatã* se caracterizaria como uma pessoa representativa

⁴¹ No original: “Hobbes es el primero que concibe y da expresión conceptual clara a la idea del Estado como un ‘magnum artificium’ técnicamente perfecto, fabricado por hombres, como una máquina que halla su ‘derecho’ y su ‘verdad’ en sí misma, es decir, en su propio rendimiento y función”.

⁴² No original: “no es nada si no es tutela praesens”.

⁴³ No original: “el primer producto de la época técnica, [...] a ‘machina machinarum’”.

que reúne o poder da força de um conjunto de homens que abdicaram de seus direitos políticos⁴⁴ em prol de um ente que lhes garantiria proteção e segurança; de outro lado, ao assumir o papel de protetor e de possuidor de um poder supremo, o *Leviatã* se insere como um deus: é na medida em que aparece perante os homens como um deus, que possibilita o estado civil e protege das ameaças do estado de natureza, que “esta pessoa representativa [o Estado] pode surgir, na sua unidade, como transcendente em relação ao contrato ou ao pacto entre os homens que em torno dela se associam” (FRANCO DE SÁ, 2006, p. 527).

Elemento que nasce desse contrato, garantidor único da paz, a pessoa soberana representativa, não se produz por obra do consentimento, mas sim com ocasião do dito consentimento. A pessoa soberana representativa é infinitamente mais do que a força somada de todas as vontades participantes poderia dar de si. A angústia acumulada dos indivíduos que temem por sua vida produz o Leviathan, um poder novo; mas mais que criá-lo o que faz é conjurar o novo Deus. Nesse sentido, o novo deus é transcendente aos indivíduos que tinham celebrado o contrato e é transcendente também à sua soma, mas só no sentido jurídico, não no sentido metafísico. (SCHMITT, 1990, p. 32-3)⁴⁵

Por outro lado, para além de uma pessoa soberana-representativa, o homem que constitui o *Leviatã*, quando surge como um deus, se caracteriza como um *deus mortal*, isto é, como uma instância que não é divina, mas sim humana, cujo elemento divino é entendido apenas como expressão de seu caráter protetor das vidas individuais. Portanto, não é como uma pessoa divina, mas sim como *máquina* (mecanismo de proteção) que o homem que constitui o *deus mortal* seria um deus:

⁴⁴ Direitos políticos aqui vistos na perspectiva arendtiana de direitos de participação (ver item “2.4.1.2” do capítulo 2).

⁴⁵ No original: “*elemento que nasce de ese contrato social, garante único de la paz, la persona soberana representativa, no se puede por obra del consentimiento, sino con ocasión de dicho consentimiento. La persona soberana representativa es infinitamente más que lo que la fuerza sumada de todas las voluntades participantes pudiera dar de sí. La angustia acumulada de los individuos que tiemblan por vida produce el Leviathan, un poder nuevo; pero más que crearlo lo que hace es conjurar al nuevo Dios. En ese sentido, el nuevo dios es transcendente a los individuos que han celebrado el contrato y es trascendente también a su suma, pero sólo en sentido jurídico, no en sentido metafísico.*”

Em primeiro plano está bem visivelmente a equívoca imagem mítica do 'Leviathan', que resume em si os termos 'Deus', 'homem', 'animal' e 'máquina'. Junto a ela, figura uma construção jurídica do contrato que serve para explicar uma pessoa soberana, obtida por meio da representação. Por outra parte, (e aqui está – a meu juízo – a medula de sua construção política), Hobbes transporta a concepção cartesiana de homem como mecanismo dotado de um alma ao “homem magno”, o Estado, que Hobbes converte em uma máquina animada pela pessoa representativa soberana. (SCHMITT, 1990, p. 30)⁴⁶

Desse modo, a origem do *Leviatã* se fundamenta em sua dupla constituição como *deus mortal*, ou seja, na sua constituição como uma pessoa representativa e como máquina. Segundo Schmitt (1990, p. 37), essa origem deve ser interpretada através da remissão à concepção de Descartes sobre o corpo humano como uma máquina em que a alma se encontraria como um elemento estranho: é a partir da concepção cartesiana do homem – da representação do homem como sendo uma “coisa pensante” instalada em uma máquina – que o Estado poderia ser visto por Hobbes, como um mecanismo animado por uma pessoa soberana e representativa. A origem antropológica, fundada em Descartes, da dupla constituição do *Leviatã* – como pessoa e como máquina – remete à necessidade de se analisar a história de seu desenvolvimento. Segundo Schmitt (1990, p. 81-82), essa história se destaca pela ascensão do elemento mecanicista sob o representativo, levando a uma crescente *mecanização* do deus mortal. Esse processo de mecanização é visto por Schmitt (1990, p. 81) a partir da leitura de Ernst Jünger de uma *mobilização total*, isto é, de uma total exposição do planeta e do homem às transformações provocadas por uma técnica de alcance global.

Sob o pano de fundo dessa transformação do Estado em um grande mecanismo, Hobbes, segundo Schmitt, deu o passo metafísico decisivo para a irrupção da revolução técnico-industrial:

⁴⁶ No original: “*En primer plano está bien visiblemente la equívoca imagen mítica de 'Leviathan', que resume en sí los términos 'Dios', 'hombre', 'animal' y 'máquina'. Junto a ella figura una construcción jurídica del contrato que sirve para explicar una persona soberana, obtenida por medio de la representación. Por otra parte (y aquí está – a mi juicio – la médula de su construcción política), Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al 'hombre magno', el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana.*”

Todo o demais: o processo que vai do aparato de relojoaria à máquina de vapor, ao eletromotor, até o processo químico-biológico, vem dado por si mesmo no desenvolvimento ulterior da técnica e das ciências naturais e não exige uma nova decisão metafísica. (SCHMITT, 1990, p. 37)⁴⁷

Hobbes, a partir da antropologia de Descartes – que pensou o corpo humano como máquina –, fez a transposição desta representação para o *grande homem*, ou seja, para o Estado. Contudo, tal feito fez com que a *alma* do grande homem também fosse incorporada à máquina. Após o grande homem se entregar, de corpo e alma, à mecanização, o reverso também se tornou possível e, ademais, o indivíduo singular, o homem individual, pôde se transformar em um *homme machine*: “a mecanização da ideia do Estado foi que levou à sua perfeição no processo de mecanização da imagem antropológica do homem” (SCHMITT, 1990, p. 37)⁴⁸.

Schmitt esclarece que a crescente mecanização do Estado e o fenômeno da transformação de pessoa em máquina, se deve à sua origem, ao caráter humano que a determina: “em Hobbes não é pessoa o Estado como totalidade; a pessoa representativa soberana somente é a alma do ‘homem magno’ Estado. O processo de mecanização não se detém por virtude deste personalismo, mas é aperfeiçoado por ele” (SCHMITT, 1990, p. 33-34). Isso porque, o elemento personalista também é utilizado no processo de mecanização e, nele, decai. O Estado é entendido como um todo, corpo e alma, um *homo artificialis* (SCHMITT, 1990, p. 34), sendo, portanto, uma obra feita por homens, na qual tanto o material utilizado quanto o construtor, ou seja, máquina e seu fabricante, são o mesmo, isto é, são homens.

Daí que o resultado histórico final fosse que o ‘homem magno’ não poderia manter-se como pessoa representativa soberana; ele mesmo era apenas um produto da arte e da inteligência humana. O Leviatã se converte, portanto, em uma grande máquina, em um gigantesco mecanismo ao serviço da seguridade da vida física terrena dos homens dominados e protegidos por ele. (SCHMITT, 1990, p. 34)⁴⁹

⁴⁷ No original: “*Todo lo demás: el proceso que va del aparato de relojería a la máquina de vapor, el electromotor, hasta el proceso químico-biológico, viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la técnica y de las ciencias naturales y no exige una nueva decisión metafísica*”.

⁴⁸ Essa mecanização do homem que culminou na sociedade de massas, o que será melhor abordado na análise da obra de Arendt (ver item “2.4” do capítulo 2).

⁴⁹ No original: “*De ahí que el resultado histórico final fuese que el ‘hombre magno’ no pudiera mantenerse como persona representativa soberana.; él mismo no era sino producto del arte y de la inteligencia humana. El Leviathan se convierte, por tanto, en una gran máquina, en un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridade de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él*”.

Aqui, é possível a identificação da redução do direito à legalidade enquanto mera função positivista da maquinaria estatal (vontade do soberano). A máquina estatal, no funcionamento de suas engrenagens prescinde da representação personalista, já que como *grande homem* mecanizado que é, o Estado se transforma, no corpo e na alma, no *homo artificialis*: funciona ou não funciona, impõe obediência ou sucumbe à desobediência, gera ordem ou caos, mas não se define já pela sua capacidade de representar pessoa alguma (SCHMITT, 1990, p. 44).

Com efeito, Schmitt não inclui Hobbes na tese da contradição irreduzível entre interioridade orgânica (religião, esfera privada) e exterioridade mecânica (política, esfera pública). O Leviatã, em verdade, busca unificação dessas esferas anteriormente separadas pelo judeo-cristianismo, não logrando, contudo, êxito em seu objetivo (SCHMITT, 1990, p. 55-63). O Estado hobbesiano, criado como um *deus mortal*, um *grande homem*, ou um *animal monstruoso*, com o exclusivo fim de servir de mecanismo de garantir a segurança dos homens individuais que sob ele se abrigam, conserva em seu íntimo a cisão da unidade originária, sendo justamente isso que permitiu a Hobbes caracterizar o Leviatã a partir daquilo a que se poderia chamar de *neutralidade instrumental*. Essa neutralidade, portanto, que caracteriza o Estado moderno possui como pressuposto que, nos temas em que este decida intervir politicamente como exigência para se garantir a segurança, qualquer resistência seja eliminada (SCHMITT, 1990, p. 45).

Fato é que, quanto mais Hobbes defende o Leviatã como um *deus mortal* que inadmita qualquer resistência, sendo que no Estado moderno a resistência é atribuída a uma inexistência jurídica, mais claro se torna a intervenção do *Leviatã* a uma esfera exclusivamente pública “que se torna possível a partir da separação inicial desta em relação ao âmbito meramente privado e íntimo dos indivíduos” (FRANCO DE SÁ, 2006, p. 538). Essa circunscrição é abordada por Schmitt (1990, p. 50-53) a partir da posição defensiva de Hobbes de que somente o soberano e ninguém mais poderia dizer o que é ou não um *milagre*. As esferas pública e privada só puderam ser separadas, segundo Schmitt (1990, 52-53), através de uma análise agnóstica em relação ao conteúdo de qualquer verdade. Abordando o *Leviatã*, Schmitt reconhece a necessidade do agnosticismo para o decisionismo hobbesiano:

Também aqui Hobbes, o grande decisionista, segue fiel ao seu decisionismo. 'Auctoritas, non Veritas'. Nada é verdadeiro: tudo é comando. Milagroso é tudo o que o poder soberano do Estado manda crer como um milagre, mas também o inverso – e aqui quase se toca o da brincadeira – [...]: os milagres deixam de o ser quando o Estado o proíbe. A crítica racionalmente agnóstica da crença nos milagres, as advertências contra o engano e a farsa vem parar nisto: cada soberano decide inapelavelmente dentro de seu próprio Estado o que é milagre. (SCHMITT, 1990, p. 53)⁵⁰

Desse modo, como o poder do Estado, segundo Hobbes (2003), se caracteriza na competência que lhe é própria de dizer o que é ou não um milagre; se ele impõe a verdade simplesmente a partir de sua autoridade; logo, isso significaria que tal poder estatal não pode extrapolar o domínio público, pois ele diz o que poderia ser *oficialmente*, no sentido de publicamente, tido como um milagre. Quando o Estado determina a confissão *pública* dos cidadãos, ou seja, quando o Leviatã diz o que deve valer como o culto público ou manifestação exterior de fé, ele termina por reconhecer que a fé, *propriamente dita*, situa-se em uma dimensão *íntima e privada* que, em razão de sua interioridade, deve permanecer inviolada (SCHMITT, 1990, p. 54). Portanto, é justamente quando o poder do Leviatã se apresenta de uma forma absoluta e suprema, impondo politicamente a crença e a verdade e assim parecendo restaurar a unidade original entre política e religião, que a cisão – a distinção interior *versus* exterior que caracteriza o Estado moderno – não pôde deixar de se manifestar:

Mas no mesmo lugar, no topo mesmo do poder soberano criador da unidade da Religião e da política, se encontra também o ponto vulnerável dessa unidade perfeitamente fechada em todos os seus lados. Ali mesmo onde o que se trata é o problema do milagre e da crença, Hobbes falha de pronto ao chegar ao ponto decisivo. [...] Penetra então no sistema político do Leviatã a distinção entre a crença interna e a confissão externa. Hobbes declara o problema do prodígio e do milagre como um negócio próprio da razão 'pública', em oposição à razão 'privada'; mas em virtude da liberdade geral de pensamento – 'quia cogitatio omnis libera est' –, fica confiado ao foro próprio de cada qual, conforme a sua razão privada, crer ou não crer intimamente e conservar em seu coração, 'intra pectus suum', seu próprio 'judicium'. Agora bem, quando se chega à confissão externa da crença, o juízo privado nada conta e o soberano decide sobre o verdadeiro e o falso. (SCHMITT, 1990, p. 54-5)⁵¹

⁵⁰ No original: "Pero también aquí Hobbes, el gran decisionista, sigue fiel a su decisionismo. 'Auctoritas, non Veritas.' Nada es verdadero: todo es mandato. Milagroso es todo lo que el poder soberano del Estado manda creer como milagro, pero también a la inversa – y aquí casi se toca el límite de la burla – (2): Los milagros dejan de serlo cuando el Estado lo prohíbe. La crítica racionalmente agnosticista de la creencia en los milagros, las advertencias contra el engaño y la farsa vienen a parar a esto: cada soberano decide inapelablemente dentro de su propio Estado lo que es milagro".

⁵¹ No original: "pero en este mismo sitio, en la cúspide misma del poder soberano creador de la unidad de la religión y de la política, se encuentra también el punto vulnerable de esa unidad perfectamente

Portanto, (i) a capacidade que possui o Estado de intervir politicamente na área da religião, mediante a diferenciação entre a fé interior e a confissão exterior; (ii) o poder onipotente do Estado a partir da distinção entre o corpo físico e visível do homem, sobre o qual esse poder se exerce; (iii) e a intimidade inviolável do seu pensamento e vontade, são os elementos que permitiram a Hobbes inscrever no *Leviatã* a história que, invariavelmente, o conduzirá para o Estado liberal, bem como para uma perspectiva normativista sobre a sua constituição. Nesse sentido, conclui Schmitt que:

a distinção do privado e do público, entre a fé e a confissão, *fides* e *confessio*, *faith* e *confesión*, há penetrado tão fundo, que dela se há derivado conseqüentemente no curso dos séculos posteriores o Estado de direito e o Estado constitucional liberal. (SCHMITT, 1990, p. 55)⁵²

Em conclusão, a partir de Hobbes (SCHMITT, 1990, p. 55), tem-se que o Estado liberal é uma consequência natural do processo de mecanização do Estado moderno, no qual o *Leviatã* perdeu paulatinamente o seu *status* de pessoa representativa e soberana. Nessa seara, o *liberalismo*, e o pensamento judaico-cristão e normativista⁵³ que o constitui, surge como o exemplo daquilo que Schmitt (1990, p. 55-63) denominou como a primeira morte do Estado moderno. Assim, pode-se afirmar que a tese principal do livro *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes* é a de que o Estado liberal, no qual o direito é igual à lei positiva, se desenvolve a partir do *Leviatã* hobbesiano em um processo permanente que se origina no seu agnosticismo fundamental e, portanto, na brecha originária, presente já nesse mesmo *Leviatã*, entre os planos interior e exterior. Assim, conclui Schmitt:

cerrada en todas sus caras. Allí mismo donde lo que se ventila es el problema del milagro y de la creencia, Hobbes falla de pronto al llegar al punto decisivo. [...] Penetra entonces en el sistema político del Leviathan la distinción entre la creencia interna y la confesión externa. Hobbes declara el problema del prodigio y del milagro como negocio propio de la razón 'pública', en oposición a la razón 'privada'; pero en virtud de la libertad general del pensamiento – 'quia cogitatio omnis libera est' – queda encomendado al fuero íntimamente y conservar en su corazón, 'intra pectus suum', su propio 'judicium'. Ahora bien, cuando se llega a la confesión externa de la creencia, el juicio privado nada cuenta y el soberano decide sobre lo verdadero y lo falso".

⁵² No original: "La distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confesión*, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado conseqüentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal."

⁵³ Baseado, segundo Schmitt (s/d, p. 56), em Spinoza.

O Leviatã, enquanto ‘magnus homo’, como a pessoa soberana do Estado a imagem e semelhança de Deus, é destruído no século XVIII a partir de dentro. A distinção do interior e do exterior foi a enfermidade que levou o Deus mortal à morte. Mas sua obra, o Estado, sobreviveu-lhe como poder executivo, como exército e polícia bem organizados, com seu aparato de administração e de justiça e sua burocracia útil para o trabalho e perfeitamente especializada. O Estado fica cada vez mais aprisionado na imagem do mecanismo e da máquina. [...] O traço peculiar desta evolução é a legalização geral. O mesmo Estado se transforma em um sistema positivista da legalidade. O ‘legislador humanus’ se converte em ‘machina legislatoria’. (SCHMITT, 1990, p. 65)⁵⁴

1.3.2 Da neutralidade política ao Estado Total

O pensamento positivista, marcante em toda a República de Weimar, via como problema estrutural do Estado e do Direito a questão da coerência a qual era apreendida enquanto sistema metafísico global do liberalismo (MOUFFE, 1992, p. 2). Com as luzes sob o normativo o qual autofundava o direito e o Estado, o político ficou relegado ao segundo plano, mostrando-se incapaz de ser apreendido objetivamente. Por um lado, o Estado perde sua onipotência oriunda do princípio monárquico, transformando-se em uma pessoa jurídica; por outro, a lei, a partir de sua matriz normativista, se impõe como a fonte da legitimidade e legalidade do próprio Estado e do direito, reclamando, ademais, as características normativistas da segurança, neutralidade e objetividade. Nessa seara, o Estado e uma empresa capitalista se equivaleriam, pois a formação do “Estado regido e administrado segundo um direito burocrático e racional e regras pensadas racionalmente, atualmente, está intimamente ligado ao moderno desenvolvimento capitalista” (WEBER, 1993, p. 43). A perspectiva positivista que vigorou em Weimar, sobrepondo o normativo ao político, era defendida sob o argumento de que,

⁵⁴ No original: “*El Leviathan como ‘magnus homo’, como La persona soberana del Estado a imagen y semejanza de Dios, es destruido en El siglo XVIII desde dentro. La distinción de lo interno y lo externo fue La enfermedad que llevó al Dios mortal a la muerte. Pero su obra, el Estado, le sobrevivió como poder ejecutivo, como ejército y policía bien organizados, con su aparato de administración y de justicia y su burocracia útil para el trabajo y perfectamente especializada. El Estado queda cada vez más aprisionado en la imagen del mecanismo y de la máquina. [...] El rasgo peculiar de esta evolución ES La general legalización. El mismo Estado se transforma en un sistema positivista de la legalidad. El ‘legislador humanus’ se convierte en ‘machina legislatoria’.*”

Os fascistas declaram-na liberalismo democrático, os democratas liberais ou os sociais-democratas consideram-na um posto avançado do fascismo. Do lado comunista é desclassificada como ideologia de um estatismo capitalista, do lado capitalista-nacionalista é desqualificada, já como bolchevismo crasso, já como anarquismo velado. O seu espírito é - asseguram muitos - aparentado com o da escolástica católica; ao passo que outros crêem reconhecer nela as características distintivas de uma teoria protestante do Estado e do Direito. E não falta também quem a pretenda estigmatizar com a marca de ateuísta. Em suma, não há qualquer orientação política de que a Teoria Pura do Direito não se tenha ainda tornado suspeita. Mas isso precisamente demonstra, melhor do que ela própria o poderia fazer, a sua pureza. (KELSEN, 1999, p. 8)

Ao contrário do que se esperaria de uma teoria política fundada no decisionismo-institucionalista, o “pensamento liberal contorna ou ignora o Estado e a política, movimentando-se, ao invés disso, em uma polaridade, típica e sempre recorrente, de duas esferas heterogêneas, ou seja, ética e economia, espírito e negócio, educação e posse” (SCHMITT, 2009, p. 76)⁵⁵. Nesse sentido, o liberalismo neutraliza a atuação da unidade política do Estado, colocando o indivíduo como *terminus a quo* e *terminus ad quem*, e diluindo, portanto, a unidade estatal em um grande compromisso⁵⁶. Logo, conforme diz Schmitt (2009, p. 76), há a negação da própria substância política do Estado, qual seja, sua capacidade de diferenciação entre amigo/inimigo: “para Schmitt, liberalismo era uma ameaça à autonomia do político em razão de sua natureza moral e econômica, sua falta de habilidade de estabelecer distinções políticas, e sua obstinada oposição de poder e soberania” (KALYVAS, 2008, p. 269)⁵⁷.

Inversamente do que imaginava o liberalismo, esta despolitização do direito e do Estado, representou o fim de sua neutralidade, guinando rumo ao Estado Total. O liberalismo pretendia neutralizar o Estado, a fim de constituir uma sociedade plural em si mesma, subordinando-o a esta (KERVÉGAN, 2006, p. 187). Contudo, a contradição existente entre as exigências sociais crescentes, principalmente na economia, fez com

⁵⁵ Aqui não há política, mas somente polícia (SCHMITT, 2009, p. 9).

⁵⁶ Segundo Schmitt (2009, p. 76): “a teoria sistemática do liberalismo diz respeito, quase sempre, apenas à luta de política interna contra o poder público, fornecendo uma série de métodos a fim de inibir e controlar esse poder público para proteger a liberdade individual e a propriedade privada”.

⁵⁷ No original: “for Schmitt, liberalism was a threat to the autonomy of the political because of its moralistic and economic nature, its inability to draw political distinctions, and its obstinate opposition to power and sovereignty”.

que o Estado invadissem as esferas antes reivindicadas pelo liberalismo, intensificando, mais uma vez, o político⁵⁸.

Esta foi o resultado de um processo centenário de desencantamento de um poder público outrora sacro que, mesmo nos tempo modernos, teria podido afirmar sua verdadeira soberania apenas como unidade entre poder secular e eclesiástico. Esta um idade imediatamente se diluía no dualismo entre Estado e sociedade e se fragmentara, depois, no pluralismo das forças sociais. Como 'poderes indiretos', partidos, sindicatos e associações tornam-se, por fim, totalitários, todavia de forma apolítica: querem o poder sem a responsabilidade, têm apenas adversários e nenhum inimigo mais e temem o perigo da autoafirmação genuinamente política. Do poder político decisório retêm tão-somente o caráter vinculativo das ordens estatais, não o risco existencial de uma autoafirmação de vida ou morte. (HABERMAS, 2009, p. XI)

Assim, na República de Weimar, regida pelo *Reichstag* liberal, aumenta-se o número de necessidades e exigências por parte da sociedade. Logo, a divisão entre Estado e sociedade é fulminada, em razão do Estado tentar favorecer a todos os cidadãos, levando, portanto, à colisão entre Estado e sociedade. Assim, Estado e sociedade se confundem. No Estado Total, escreve Schmitt:

Estado e sociedade mutuamente se interpenetram, todas as questões até então estatais se tornam sociais e, inversamente, todas as questões até agora 'apenas' sociais se transformam em estatais [...]. Assim, as áreas até então 'neutras' – religião, cultura, educação, economia – cessam de ser 'neutras' no sentido de não-estatal e não-político. Como polêmico conceito contrário a tais neutralizações e despolitizações de importantes domínios surge o Estado *total* da identidade entre Estado e sociedade. (SCHMITT, 2009, p. 23-4)

Contudo, ao eliminar a dicotomia entre Estado e sociedade, com ela também se esvai a neutralidade do Estado que, antes visto como um terceiro, estranho aos conflitos sociais, era capaz de evitar a guerra civil sem provocar qualquer diferenciação entre os súditos. É aqui que Schmitt, a partir da obra de Benjamin Constant, trabalha a ideia de *pouvoir neutre*, vendo no soberano um poder neutro. A função do *pouvoir neutre* é vista como “antecedente da forma constitucional de guardar a constituição, ou seja, da função soberana que compete ao Presidente do *Reich* nas crises” (DOTTI, 2008, p. 314).

⁵⁸ A República de Weimar culminou no Estado Total por sua “incapacidade de conter o assalto dos partidos e dos interesses organizados” (SCHMITT, 1933 *apud*, KERVÉGAN, 2006, p. 69-70).

Isso é importante, porque Constant entende que a idéia de poder neutro já está delineada na *Charte*, na medida em que a administração ordinária, com as responsabilidades conexas e a conseqüente imputabilidade dos responsáveis, está a cargo do Executivo, não soberano. É daqui que o poder intrinsecamente soberano e, coerentemente, absolutista e 'inviolável', assume um caráter extraordinário, limitado às intervenções excepcionais do seu titular, o monarca neutro, que está investido da 'soma de autoridade', mas que é passivo em condições normais (DOTTI, 2008, p. 316)⁵⁹

Retomar-se-á a discussão sobre o *pouvoir neutre* no item "1.5" do capítulo 1, quando se apresentará a tese de Schmitt sobre quem seria o legítimo guardião da constituição.

Ao pensar na dissolução do político na sociedade, de modo que cada indivíduo recebesse igual parcela desse poder, possível é a conclusão de que ele se anularia mutuamente, gerando, assim, neutralidade (MAPA SILVA, 2011, p. 18). Contudo, tal assertiva pode ser vista como uma falácia do liberalismo, na medida em que é impossível uma neutralidade absoluta, eis que o próprio conceito de *neutralidade* é um conceito político e, portanto, necessita de seu oposto que é parcialidade (SCHMITT, 2009, p. 37)⁶⁰. Logo, as esferas sociais não ficam alheias ao poder político, exercendo-o na medida em que se dividem no agrupamento amigo/inimigo (SCHMITT, 2009), destruindo, por sua vez, a homogeneidade própria da unidade política. A dicotomia amigo/inimigo passa a ser projetada para dentro da sociedade, repousando principalmente nos partidos políticos que se dividiam entre adversários econômicos ou de qualquer outra ordem.

Os partidos, no *Rechtsstaat* liberal, eram instituições poderosas, sendo até melhor organizados que o próprio Estado, eis que penetravam na vida de seus filiados o que o Estado, à época, não fazia, em razão dos limites que lhe eram impostos. Por isso, os partidos políticos chegam a ser caracterizados como:

⁵⁹ No original: "Esto es importante, porque Constant entiende que la idea del poder neutral ya está esbozada en la *Charte*, en la medida en que la administración ordinaria, con las responsabilidades conexas y la conseqüente imputabilidad de los responsables, está a cargo del Ejecutivo, no soberano. De aquí que el poder intrínsecamente soberano y, coherentemente, absolutista e "inviolable", asuma un carácter extra-ordinario, limitado a las intervenciones excepcionales de su titular, el monarca neutral, que está investido de la "suma de autoridad", pero que es pasivo en la normalidad".

⁶⁰ Parcialidade aqui vista como o apoio a um grupo em conflito com outro.

complexos solidamente organizados com burocracias de ajuda e apoio transpor as fronteiras estaduais, difundindo-se no Reich alemão, e apodere-se da volição estatal, assim como das posições públicas de poder no Reich, nos Estados e nas corporações autônomas. (SCHMITT, 2007b, p. 91)

A força dos partidos, principalmente no oferecimento de prestações sociais aos cidadãos, faz com que seus filiados lhe rendam maior lealdade que ao próprio Estado (MAIA, 2007, p. 221). Contudo, esse papel de *soberania* dos partidos não significa *liberdade e autonomia a cada indivíduo*, mas o inverso, pois a “experiência mostra que não há outro espaço, senão aquele garantido pelo Estado forte, para o indivíduo desfrutar sua liberdade” (SCHMITT, 305, p. 205)⁶¹.

O pluralismo partidário da República de Weimar configura, assim, um “pluralismo autoritário, primeiro porque anula todas as delimitações do político, depois porque transfere o monopólio da política do Estado aos partidos” (KERVÉGAN, 2006, p. 71), ou seja:

A política corporativista dos grupos de interesse [os membros do parlamento] naturalmente gravitava para compromissos avessos aos riscos, sem princípios. A tentativa de evitar difíceis decisões que poderiam romper o sistema pluralista, policrático, a de compromissos exigia que o poder para governar efetivamente fosse sempre mínimo, precisamente para que ele não pudesse ser usado para romper o *status quo*. Este era o real significado do ‘pluralismo’: ‘um sistema político sem centro, deslocando-se rumo à catástrofe. (BALAKRISHNAN, 2000, p. 104)⁶²

O Estado cresce em relação aos partidos, regulando-os, porém ainda se mantendo distante da economia. Assim, a própria soberania do Estado alemão se dissolve na gestão contingente das relações junto aos partidos, transformando o Estado em um Estado Total *quantitativo*. Porém, tal transformação não deriva da força do próprio Estado, mas sim das exigências compromissárias entre as várias organizações sociais (dentre elas os compromissos do *welfare state*) que obrigam o próprio Estado a

⁶¹ Na tradução inglesa: “*experience shows there is no other space for enjoying his freedom besides that which a strong state is able to guarantee him*”.

⁶² No original: “*The corporatist politics of interest groups naturally gravitated towards risk-averse, unprincipled compromises. The attempt to avoid difficult decisions which might disrupt the pluralist, polycratic system of compromises required that the power to govern effectively be kept at a minimum, precisely so that it could not be used to disrupt a delicate status quo. This was the real meaning of ‘pluralism’: a political system without a centre, drifting towards catastrophe*”.

aumentar sua intervenção, ao mesmo tempo em que subordinam o seu poder (BERCOVIVI, 2003, p. 82). Ao se referir ao Estado Total *quantitativo*, Schmitt diz:

Este tipo de Estado Total é um Estado que se imiscui indiferenciadamente em todas as áreas objetivas, em todas as esferas da existência humana, não conhecendo de todo qualquer esfera livre do Estado porque já não pode de todo diferenciar. Ele é total num sentido puramente quantitativo, no sentido do mero volume, e não da intensidade e da energia política. O atual Estado de partidos pluralista, na Alemanha, desenvolve este tipo de Estado Total. O seu volume é imensamente extenso. [...] Tal é naturalmente uma totalidade apenas no sentido do simples volume e o contrário de força e fortaleza. O Estado alemão hodierno é total por fraqueza e ausência de resistência, por incapacidade de fazer face ao assalto dos partidos e dos interesses organizados. (SCHMITT, 1988b, p. 213)⁶³

A expansão do Estado alemão não significava prosperidade, mas fraqueza, pois, ele expandia a fim de regular os partidos que sugavam sua substância política, subordinando, por sua vez, sua atuação principalmente na esfera econômica.

No intuito de combater esse Estado Total *quantitativo*, no qual os partidos engessam o político pelo Estado, a fim de manter seu controle e realização de seus acordos, Schmitt apresenta, a partir de uma forte influência do fascismo, o conceito de Estado Total *qualitativo*, designando a sobreposição da sociedade pelo Estado na sua extensão qualitativa.

O Estado Total *qualitativo* se caracteriza não pela amplitude de sua intervenção, nem pela abrangência de todas as esferas da vida, mas sim pela intensidade de suas decisões, pela sua capacidade de imposição do critério político de decisão sobre qualquer critério partidário advindo da sociedade, em especial dos partidos políticos. Logo, a marca distintiva do Estado Total *qualitativo* é que “ele é inteira e conscientemente comandado pela verdadeira idéia do político” (KERVÉGAN, 2006, p. 72), sabendo efetuar, portanto, a diferenciação entre amigo/inimigo. Assim, o Estado

⁶³ No original: “*Diese Art totaler Staat ist ein Staat, der sich unterschiedlos in alle Sachgebiete, in alle Sphären des menschlichen Daseins hineinbegibt, der überhaupt keine staatsfreie Sphäre mehr kennt, weil er überhaupt nicht mehr unterscheiden kann. Er ist total in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens, nicht der Intensität und der politischen Energie. Der heutige pluralistische Parteienstaat in Deutschland hat diese Art des totalen Staates entwickelt. Sein Volumen ist ungeheuer ausgedehnt. [...] Das ist natürlich eine Totalität nur im Sinne des bloßen Volumens und das Gegenteil von Kraft oder Stärke. Der heutige deutsche Staat ist total aus Schwäche und Widerstandslosigkeit, aus der Unfähigkeit heraus, dem Ansturm der Parteien und der organisierten Interessenten standzuhalten*”.

retoma para si a esfera do político, colocando-o sob a figura de um líder (o Presidente e, posteriormente, com o início do nazismo, o *Führer*). E é justamente esse líder que nos momentos de crise da República de Weimar quem deverá ser o guardião e defensor da Constituição, conforme se apresenta no item “1.5” do capítulo 1. Contudo, antes dessa discussão, necessária é a elucidação do conceito schmittiano de *constituição*, bem como do critério próprio utilizado por Schmitt na caracterização do político, o que ora se passa a fazer.

1.3.3 O Estado e o Político

A partir da análise acerca do Estado, Schmitt conclui que os princípios liberais que visam despolitizá-lo, justamente por isso, não conseguem fundá-lo. Isso porque, uma análise normativista, logo, meramente jurídica, não é capaz de apresentar aquilo que funda o Estado, ou seja, o *político* enquanto tal, pois, segundo Schmitt (2009, p. 19), ele, o político, é anterior ao Estado. Assim, na esteira da matriz decisionista de pensamento, não há direito *sem* política. Ademais, a forma política escolhida para a República de Weimar, o parlamentarismo, passa por uma crise de legitimidade que nega seus próprios fundamentos (ver item 1.4.3 do capítulo 1), evidenciando, portanto, a falência da neutralidade, pretendida na divisão entre Estado e sociedade. Isso, pois, “o político vai além do estatal” (KERVÉGAN, 2006, p. 46).

1.3.4 Estado e Constituição

A reflexão schmittiana sobre o conceito de Estado o percebe como uma forma especificamente política da unidade de determinado povo, ou seja, o “Estado é o *status* político de um povo organizado dentro de uma unidade territorial” (SCHMITT, 2009, p. 19)⁶⁴. Logo, o Estado se coloca como uma unidade política normativa⁶⁵, sendo que a

⁶⁴ O conceito schmittiano de Estado se afasta da abordagem de Kelsen (2006), para quem o Estado se constituiria em um sistema de normas, bem como da compreensão de Weber (2009), o qual, numa vertente sociológica, ignora o problema da essência do Estado, interessando-se, porém, pelas condições e técnicas de seu funcionamento. Contudo, importante frisar que independentemente da teoria que busque definir a “ética do Estado”, a essência do Estado, todas reconhecem que o Estado aparece como uma unidade pressuposta (SCHMITT, 2011c, 33).

formação dessa unidade se dá através da real possibilidade do agrupamento amigo/inimigo (SCHMITT, 2009, p. 47) discutido no próximo tópico (item “1.3.6” do capítulo 1). Em suma,

consoante sua acepção literal e sua aparição histórica, Estado é uma condição de características especiais de um povo, mais precisamente, a condição competente dado o caso decisivo e, por isso, perante os muitos *status* individuais e coletivos imagináveis, pura e simplesmente o *status*. (SCHMITT, 2009, p. 19)

Desse conceito schmittiano, a unidade política, quando presente, pode-se apresentar a partir de expressões morais, nacionais, culturais, lingüísticas, etc., o que leva a concluir que nem todo povo se caracteriza como uma unidade política, mas tão-somente aquele que, a partir do seu laço homogêneo, é capaz de chegar à distinção amigo/inimigo (SCHMITT, 2009, p. 40). Assim, também se infere que a própria política não se resume ao Estado, podendo recair sobre qualquer área (econômica, religiosa, etc.), desde que elas sejam “tão fortes a ponto de definirem, por si mesmas, a decisão sobre o caso crítico” (SCHMITT, 2009, p. 41).

Em face da pluralidade de elementos que podem culminar no político, o *estatal* (algo relacionado a Estado) se apresenta apenas como mais um deles, de modo que ele não pode ser confundido com o conceito do próprio *político*. No decorrer dos séculos XVIII e XIX, o Estado teve sua noção expandida e a diferenciação entre o que é político e o que é não-político tornara-se retrógrada. Existiam esferas da vida que não se identificavam com o Estado e, como conseqüência, com o político. Todavia, ao final daquele período, surgiu uma nova interpenetração entre Estado e sociedade, levando, assim, a uma conseqüência lógica, ou seja, à politização de todas as esferas da vida social.

Desse modo, áreas como a religião, a cultura, a economia, dentre outras, deixaram de ser neutras no sentido do não-estatal e não-político. Com essa politização de todas as esferas da vida surge o Estado total “da identidade entre Estado e sociedade, Estado que não se desinteressa por nenhuma área e que abrange,

⁶⁵ Em outra passagem, diz Schmitt (2008, p. 248) que o Estado “não é nada além do povo na condição de unidade política”. Na tradução inglesa: “*is never anything other than a people in the condition of political unity*”.

potencialmente, qualquer área” (SCHMITT, 2009, p. 24). Como tudo, pelo menos em possibilidade, passa a ser político a referência ao Estado perde o condão de “fundamentar uma característica específica de diferenciação do ‘político’” (SCHMITT, 2009, p. 24). Contudo, não obstante, poder se fundar em outras esferas que não o estatal, é justamente no Estado que o político encontra sua expressão, sendo que, ademais, é justamente como Estado que um determinado povo encontra sua unidade, para ele mesmo, e para outros povos.

O Estado absolutista, em especial o hobbesiano, coloca-se como a base utilizada por Schmitt em sua formulação do conceito de Estado. A era do Estado teria surgido das guerras confessionais as quais demandaram um poder comum que pudesse impor a paz interior e a soberania exterior (KERVÉGAN, 2006, p. 49).

Logo, a partir dessa noção, Schmitt privilegiava a dimensão exterior da soberania, fazendo do *jus belli* o maior atributo do poder estatal (SCHMITT, 2009, p. 45-6), e deixando à margem a discussão sobre sua legitimidade e subordinação. A identificação da *estatalidade* com a política estrangeira se torna um problema no pensamento schmittiano, pois, a separação entre interior e exterior e entre governo público e privado conformou o pensamento jurídico, fazendo com que, a partir dessa separação, o Estado – externamente visto como o todo-poderoso no sentido hobbesiano – se enfraquecesse internamente, eis que a situação de paz e tranquilidade que ele oferece se coloca como situação ideal, na qual a sociedade liberal se desenvolve e se fortalece, drenando, assim, o poder do Estado.

O pluralismo realmente existente, na perspectiva de Hobbes, estava a um passo de se transformar em uma guerra civil, na qual não haveria nenhum juiz para determinar o ‘meu e o teu’. O Estado era uma força visível e potencialmente neutra, enquanto os partidos e grupos de interesses eram poderes que, se não controlados, devorariam o grande Leviatã de dentro pra fora. (BALAKRISHNAN, 2000, p. 124)⁶⁶

Esse Estado pluralista, no sentido da disputa política de interesses partidários que não se põe em favor do bem comum, possui como essência o princípio liberal do

⁶⁶ No original: “*Actually existing pluralism, seen through Hobbesian eyes, was one step away from a condition of civil war within which there would be no judge to determine ‘mine and thine’.* The state was visible and potentially neutral force, while parties and interest groups were powers which, if unchecked, would devour the great Leviathan from the inside out”.

pacta sunt servanda no qual, contudo, seria impossível se fundar uma unidade do Estado (SCHMITT, 2011c, p. 33). Isso, pois, seus integrantes (do Estado) seriam grupos sociais individuais enquanto tais, ou seja, vistos como sujeitos contratantes isolados, que se servem do contrato e estão unidos uns aos outros exclusivamente pelos laços contratuais. Logo, eles figuram como entidades políticas uns frentes aos outros, e “o que aí existe de unidade, é somente o resultado de uma aliança, como todas as alianças e contratos, revogáveis” (SCHMITT, 2011c, p. 33)⁶⁷. Assim, o contrato se coloca como um mero tratado de paz entre os grupos que o celebram, e, justamente por ser um acordo de vontades, carrega consigo a possibilidade, mesmo que remota, de uma mudança de *status* que pode levar à guerra.

No fundo, este tipo de ética do contrato se afigura como uma ética da guerra civil; aparece em primeiro plano a patente insuficiência do princípio *pacta sunt servanda*, que, quando se concretiza, não pode ir mais além do que uma legitimação do correspondente *status quo* [sic], do mesmo modo que na vida privada chega, no máximo, a proporcionar uma excelente ética de agiotas. (SCHMITT, 2011c, p. 33-4)⁶⁸

Refutar uma *ética do Estado*⁶⁹, como defendido por Schmitt (2011c), aceitando, por outro lado, um Estado erigido a partir do princípio do *pacta sunt servanda*, significa aderir a uma *ética da guerra civil*, eis que o Estado, por si só, sucumbiria à ameaça do *bellum omnium contra omnes*.

Na tentativa de manter a unidade política do Estado, combatendo as incongruências dos sistemas pluralistas baseados em partidos, Schmitt (2011c, p. 33) defende que isso só é possível caso tais partidos comunguem de premissas comuns

⁶⁷ Na tradução inglesa: “*lo que ahí haya de unidad, es sólo el resultado de una alianza, como todas las alianzas y contratos, revocable*”.

⁶⁸ Na tradução espanhola: “*En el fondo de este tipo de ética del contrato se encuentra por tanto siempre una ética de la guerra civil; aparece en primer plano la manifiesta insuficiencia del principio pacta sunt servanda, que, cuando se concreta, no puede ser mucho más que una legitimación del correspondiente status quo [sic], del mismo modo que en la vida privada llega, a lo sumo, a proporcionar una excelente ética de usureros*”.

⁶⁹ Ética de Estado não se vincula apenas à ética do Estado hegeliano, que faz do Estado o portador e criador de uma ética própria, nem apenas a ideia do *stato etico* no sentido da doutrina fascista. A ética do Estado também se relaciona a ética do Estado kantiana, bem como à do liberalismo. Mesmo se concebendo o Estado como sujeito e portador de uma ética autônoma, de modo que tal ética de Estado consistiria em estabelecer uma ligação do respectivo Estado com normas éticas pré-existentes, tem-se sempre partido do pressuposto de que o Estado seria uma instância suprema, além de se apresentar como o juiz do “seu” e do “meu”, através do qual o estado de natureza hobbesiano, que é meramente normativo e, portanto, carece de juiz, estaria superado (SCHMITT, 2011c, p. 22).

presentes em uma constituição. Logo, “a unidade política repousa especialmente na Constituição reconhecida por todos os partidos, devendo ser respeitada incondicionalmente como fundamento comum” (SCHMITT, 2011c, p. 33)⁷⁰. Assim, a ética do Estado se transforma em uma Ética constitucional que, a partir da substância e autoridade da constituição pode-se fazer mais efetiva. Contudo, Schmitt (2011c, p. 33) adverte que, caso a constituição se transforme numa mera regra de um jogo, que sua ética seja vista como um simples *fair play*, ou que haja a dissolução pluralista da unidade do político, fará com que a unidade antes resguardada pela constituição se transforme num conglomerado de acordos voláteis de grupos heterogêneos. Desse modo, haveria uma redução da ética da constituição a uma ética a partir fundada no princípio do *pacta sunt servanda*.

Para uma correta compreensão da passagem da *ética de Estado* à *ética da constituição*, imprescindível se coloca a discussão sobre o próprio conceito do que seria a constituição.

1.3.4.1 A Constituição

É no seu conceito de constituição que Schmitt relaciona os quatro conceitos estruturantes de seu pensamento: decisionismo, unidade de Estado, constituição e política. Logo, é na discussão schmittiana sobre a constituição que se poderá compreender a relação entre direito e política, bem como sua estrutura decisionista em vistas à manutenção da unidade do Estado.

Desde já, ressalta-se que Schmitt (2008b, p. 45) escrevera uma *Teoria da Constituição (Verfassungslehre)* e não uma *Teoria do Estado (Staatslehre)*. Tal assertiva é destacada pelo próprio Schmitt (2008b, p. 45), em razão de sua percepção de que o Estado havia perdido o monopólio do político (ver item “1.3.2” do capítulo 1). Assim, em razão da constatação de que “o conceito de Estado pressupõe o conceito do político” (SCHMITT, 2009, p. 19), a continuação da discussão exposta no livro *O*

⁷⁰ Na tradução espanhola: “La unidad reposa entonces especialmente en la Constitución reconocida por todos los partidos, que debe ser respetada incondicionalmente como fundamento común”.

conceito do político (1927), foi uma *Teoria da Constituição* e não uma *Teoria do Estado*, pois não mais era possível definir o político a partir do Estado⁷¹.

Schmitt inicia seu livro, *Teoria da Constituição*, criticando a teoria constitucional do Estado liberal a qual defendia que “o componente constitucional do *Rechtsstaat* burguês ainda é confundido com a constituição em sua totalidade” (SCHMITT, 2008a, p. 55)⁷². Schmitt criticava tal posição, pois tal compreensão não poderia bastar por si mesma, “servindo apenas como um suplemento do componente político” (SCHMITT, 2008a, p. 55)⁷³. Em termos práticos, a teoria constitucional do Estado burguês teria desenvolvido o “hábito de atos apócrifos de soberania [...] [de modo que] autoridades e cargos estatais sem serem soberanos, no entanto, ocasionalmente e sob aceitação tácita, implementavam atos de soberania” (SCHMITT, 2008a, p. 55)⁷⁴.

Em a *Teoria da Constituição*, Schmitt (2008, p. 59-93) apresenta quatro conceitos de constituição presentes até então no constitucionalismo, sendo eles: (i) conceito absoluto; (ii) conceito relativo; (iii) conceito positivo; e (iv) conceito ideal. Tais conceitos são vistos em pares, de modo que o absoluto se contraporia ao relativo e o positivo ao ideal. Assim, é a partir desses pares que Schmitt inicia sua reflexão acerca da semântica do constitucionalismo moderno.

1.3.4.1.1 Conceito Absoluto de Constituição

O conceito absoluto de constituição se vincula à constituição como um todo unitário. Nesse sentido de totalidade, não é possível se definir um conceito unívoco para a constituição, o que leva Schmitt a defini-lo segundo duas vertentes. Logo, tem-se

⁷¹ Ao se referir ao seu “o conceito do político” e da discussão nele presente de que o conceito do político é pré-condição para o conceito de Estado, Schmitt (2008b, p. 45) afirma que “subsequentemente, a investigação sistemática desse tratado evoluiu para um livro sobre a teoria da *constituição* [*Verfassungslehre*] (1928), não na teoria do *Estado* [*Staatslehre*]. Em outras palavras: hoje ninguém mais pode definir a política a partir do Estado”. Na tradução inglesa: “*Subsequently, the systematic enquiry of this treatise developed into a book on the theory of the constitution [Verfassungslehre] (1928), not on the theory of the state [Staatslehre]. In other words: today one can no longer define the political from the state*”.

⁷² Na tradução inglesa: “*the bourgeois Rechtsstaat component of the constitution is still confused with the entire constitution*”.

⁷³ Na tradução inglesa: “*It serves, rather, only as a supplement to the political component*”.

⁷⁴ Na tradução inglesa: “*the habit of apocryphal acts of sovereignty [...] state authorities and offices, without being sovereign, nevertheless occasionally and under tacit acceptance implement acts of sovereignty*”.

o conceito absoluto de constituição: (i) como a concreta maneira de ser de qualquer unidade política (*sentido real*); e (ii) como um sistema fechado de normas supremas e últimas que dão validade às demais normas (*sentido reflexivo*). Os dois conceitos compõem a noção de *conceito absoluto de constituição*, pois, embora o primeiro demonstre de forma real, efetiva, ao passo que o segundo apresenta como uma ideia pensada, ambos expressam a constituição como um todo (SCHMITT, 2008a, p. 59).

O conceito *real* de constituição em sentido absoluto é usado de três maneiras. A primeira delas percebe a constituição como “a condição concreta, coletiva, da unidade política e ordem social de um determinado Estado” (SCHMITT, 2008a, p. 59)⁷⁵. Em outras palavras, tal conceito representaria um princípio de unidade e ordem, alguma autoridade decisória que se imporia nos casos de conflito de interesses e de poder. Aqui, não há um sistema de princípios e normas jurídicas, mas um Estado em sua concreta existência, um *dasein* político. Nesse sentido, “o Estado não *tem* uma constituição que se forma ela própria e funciona ‘de acordo com’ a vontade estatal. O Estado é a constituição” (SCHMITT, 2008a, p. 60)⁷⁶.

Na sequência, como segunda espécie do conceito *real* de constituição em sentido absoluto, tem-se aquele em que a constituição se afigura como uma forma de governo. Contudo, aqui *forma* significa algo já existente, e não um *status* jurídico ou um comando normativo. Logo,

Mesmo neste sentido do termo [forma], cada Estado tem, obviamente, uma constituição, sendo que o Estado sempre corresponde a uma das formas em que os Estados existem. Mesmo nesse sentido, seria mais exato dizer que o Estado é uma Constituição. Ele é uma monarquia, democracia, república do conselho, e não *tem* apenas um tipo monárquico ou outra forma de constituição. A constituição é a ‘*forma das formas*’, forma formarum (SCHMITT, 2008a, p. 60)⁷⁷

⁷⁵ Na tradução inglesa: “*the concrete, collective condition of political unity and social order of a particular state*”.

⁷⁶ Na tradução inglesa: “*the state does not have a constitution, which forms itself and functions ‘according to’ a state will. The state is constitution*”.

⁷⁷ Na tradução inglesa: “*Even in this sense of the term, every state obviously has a constitution, for the state corresponds to one of the forms in which states exist. Even in this regard, it would be more exact to say the state is a constitution. It is a monarchy, democracy, council republic, and does not have merely a monarchial or other type of constitution. The constitution is a ‘form of forms’, forma formarum*”.

Por fim, o terceiro uso do conceito *real* de constituição em sentido absoluto se vincula ao princípio da emergência dinâmica da unidade política (SCHMITT, 2008a, p. 61). Aqui a constituição é percebida não como algo estático, mas sim como “o princípio ativo de um dinâmico processo de efetivas energias, um elemento do dever, embora não exatamente um procedimento regulamentado de prescrições de ‘comando’ e atribuições” (SCHMITT, 2008a, p. 61)⁷⁸, o qual, por sua vez, configura o procedimento normativista.

O segundo conceito de constituição em sentido absoluto, ou seja, o conceito *reflexivo* é melhor compreendido quando considerado em face do pensamento normativista. No conceito reflexivo, a constituição é vista numa perspectiva normativa como uma *regulação jurídica fundamental*, ou seja, ela pode significar um sistema unificado, fechado, composto pelas últimas e superiores normas, sendo, portanto, a *norma das normas* (SCHMITT, 2008a, p. 62). Schmitt chega a reconhecer que a perspectiva normativista pode fundar a compreensão da constituição vista como um *todo*, eis que ela se apresenta como o “quadro normativo pleno da vida do Estado em geral” (SCHMITT, 2008a, p. 62)⁷⁹. Assim, o Estado se tornaria “uma ordem jurídica que se apóia na constituição como norma básica” (SCHMITT, 2008a, p. 62)⁸⁰. Aqui há uma redução do Estado de direito (*Rechtsstaat*) liberal a uma unidade de normas, sendo ele visto como “algo genuinamente imperativo que corresponde a normas, e se vê o Estado somente como um sistema de normas” (SCHMITT, 2008a, p. 63)⁸¹.

O *conceito reflexivo* de constituição em sentido absoluto é rechaçado por Schmitt (2008a, p. 64), que afirma que a constituição é válida quando deriva de uma decisão tomada por um poder ou autoridade, estabelecendo-se pela *vontade* desse constituinte. Logo, aqui se percebe a imprecisão normativista no tocante à autofundação da norma. Se a decisão precede a norma (o que inclusive já estava presente no positivismo), a própria constituição, vista como norma, é precedida, então, pela decisão de um poder ou autoridade constituinte: “Até o mais ortodoxo liberal implicitamente assume a

⁷⁸ No original: “the active principle of a dynamic process of effective energies, an element of the becoming, though not actually a regulated procedure of ‘command’ prescriptions and attributions”.

⁷⁹ No original: “entire normative framework of state life in general”.

⁸⁰ No original: “a legal order that rests on the constitution as basic norm”.

⁸¹ No original: “something genuinely imperative that corresponds to norms, and one sees in the state only a system of norms”.

existência de uma ‘decisão positiva’, a favor de uma particular forma de governo constitucional a qual transcende a obsessão [...] liberal com limitações jurídicas na autoridade do Estado” (SCHEUERMAN, 1997, p. 143)⁸².

Para Schmitt, a compreensão normativista não garante a unidade do Estado, pois, esta não pode se fundar em estatutos ou regras, mas sim na existência política concreta do Estado. Nesse sentido, a unidade do *Reich* alemão não deriva dos 181 artigos da Constituição de Weimar, mas sim da *existência* política do povo alemão. “A vontade do povo alemão, portanto algo existencial, estabelece a unidade” (SCHMITT, 2008a, p. 65)⁸³.

1.3.4.1.2 Conceito Relativo de Constituição

Para Schmitt, a perspectiva normativista de cunho liberal, terminou por relativizar o conceito de constituição quando o reduziu a um mero conjunto de normas. Logo, a constituição seria entendida como uma pluralidade de leis particulares. Assim, a relativização consistiria em: “ao invés de uma constituição unificada em sua totalidade, há apenas a *lei constitucional individual*”, o que se dá via “*características formais* que são externas e periféricas” (SCHMITT, 2008a, p. 67)⁸⁴. Tais características basicamente são: uma constituição *escrita* e a necessidade de um *quórum* qualificado para sua reforma.

O movimento burguês alemão face à monarquia absoluta, em 1848, reivindicava uma constituição escrita dado que “o que é escrito pode ser demonstrado mais efetivamente” (SCHMITT, 2008a, p. 68)⁸⁵, gerando, assim, estabilidade. Esse caráter estável – visto como normalidade – proporcionou o cenário perfeito para o desenvolvimento do liberalismo, a partir de sua matriz normativista. Assim, a constituição se afigurava como “um pacto, firmado via juramento, entre o rei e o povo,

⁸² No original: “*Even the most orthodox liberal implicitly assumes the existence of a ‘positive decision’, in favor of a particular form of constitutional government, which transcends the [...] liberal obsession with legal limitations on state authority*”.

⁸³ Na tradução inglesa: “*The will of the German people, therefore something existential, establishes the unity*”.

⁸⁴ Na tradução inglesa: “*instead of a unified constitution in its entirety, there is only the individual constitutional law [...] formal characteristics that are external and peripheral*”.

⁸⁵ Na tradução inglesa: “*something that is fixed in writing can be demonstrated more effectively*”.

que estabelece os princípios fundamentais da legislatura e do governo de um país” (SCHMITT, 2008a, p. 69)⁸⁶. Tal pacto, ou seja, a constituição, só poderia ser alterada caso ambas as partes contratantes anuissem de modo que tais alterações só poderiam ser feitas através de um processo legislativo. A demanda por uma *constituição escrita*, segundo Schmitt (2008a, p. 69) “leva a constituição a ser tratada como um *estatuto*. Mesmo que ela se apresente como um acordo entre o príncipe e a assembléia popular, ela somente poderia ser alterada via legislação”⁸⁷.

Assim, houve uma identificação da constituição com a lei escrita, representando “a dissolução de uma constituição unificada em uma série de leis constitucionais individuais” (SCHMITT, 2008a, p. 69)⁸⁸. Essa constatação é percebida na República de Weimar, pois, diante da pressão exercida pelas nações vitoriosas da Primeira Guerra Mundial, tinha-se urgência na elaboração de uma constituição. Logo, na Constituição de Weimar, feita às pressas, percebe-se que “grandes partes [...] parecem refletir compromissos interpartidários armados de modo a alcançar algum consenso político mínimo” (BALAKRISHNAN, 2000, p. 90)⁸⁹, se colocando, então, como “uma série de leis individuais e princípios heterogêneos” (SCHMITT, 2008a, p. 70)⁹⁰. Portanto, a constituição que deveria ter apenas regras que fundamentassem a unidade política, revela-se uma bricolagem de interesses representados por normas heterogêneas que disciplinam os mais variados campos da vida sem nenhuma alusão à unidade política. Schmitt (2008a, p. 67) dá como exemplo dessas normas heterogêneas, o artigo 140, 3, da Constituição de Weimar, que prescreve a manutenção das faculdades de teologia nas Universidades.

Segundo Schmitt (2008a, p. 75), alcançar um verdadeiro conceito de constituição só é possível a partir da distinção entre *constituição* e *lei constitucional*, o que é feito pelo conceito positivo de constituição.

⁸⁶ Na tradução inglesa: “*a pact, affirmed by oath, between king and people that establishes the fundamental principles of lawmaking and government in a country*”.

⁸⁷ Na tradução inglesa: “*leads to the constitution being treated like a statute. Even if it comes about by way of an agreement between prince and the popular assembly, it should only be changed via legislation*”.

⁸⁸ Na tradução inglesa: “*the dissolution of the unified constitution into a series of individual constitutional laws*”.

⁸⁹ No original: “*large parts [...] seemed to reflect interparty compromises hammered out in order to achieve some minimum political consensus*”.

⁹⁰ Na tradução inglesa: “*series of individual laws and heterogeneous principles*”.

1.3.4.1.3 Conceito Positivo de Constituição

Schmitt (2008a, p. 75) se opunha aos seus colegas que defendiam que a transformação da constituição “em um tipo de estatuto’ é o ‘resultado da presente cultura política”⁹¹, e, segundo ele, tal entendimento significava uma mera visão formalista da constituição. A fim de justamente proteger a constituição do normativismo, Schmitt lança seu *conceito positivo*. A constituição, em seu sentido positivo, surge de um ato (*decisão*) do poder constituinte que contém “a totalidade da unidade política em relação a sua forma peculiar de existência” (SCHMITT, 2008a, p. 75)⁹². O ato, assim, “*constitui* a forma e o tipo da unidade política cuja existência é pressuposta” (SCHMITT, 2008 a, p. 75)⁹³, de modo que a unidade política tem sua existência política *anterior* à decisão que funda a constituição. “A unidade da constituição não reside na própria constituição, mas sim na unidade política, a forma peculiar de existência que é determinada através do ato do poder constituinte” (SCHMITT, 2008a, p. 76)⁹⁴. Desse modo, no conceito positivo de constituição, se percebe a noção decisionista schmittiana de que *uma decisão precede à constituição*: uma decisão soberana tomada pelo poder constituinte, tido como o representante da unidade política concreta do povo. Assim, mais uma vez, há uma *prevalência ontológica do político sobre o normativo*.

Contudo, o conceito positivo de constituição não se esgota no fato da constituição sempre derivar de um ato precedente de poder. Ele não se limita à decisão que funda a constituição. Isso, pois, o político não se reduz a normas, ele permanece ativo, de modo que sempre que necessário à sobrevivência da unidade política, uma decisão política será tomada, estabelecendo-se, assim, uma exceção à normalidade. É a partir de Emmanuel Sieyès, que Schmitt trabalha a questão da presença contínua do político, apresentando o poder constituinte permanente o qual terá, a todo momento, a possibilidade de refundação da decisão política que, a partir da unidade política, altera ou organiza uma nova constituição.

⁹¹ Na tradução inglesa: “into a ‘type of statute’ is a ‘resulta of the present political culture”.

⁹² Na tradução inglesa: “the entirety of the political unity in regard to its peculiar form of existence”.

⁹³ Na tradução inglesa: “constitutes the form and type of the political unity, the existence of which is presupposed”.

⁹⁴ Na tradução inglesa: “The unity of the constitution lies not in the constitution itself, but rather in the political unity, the peculiar form of existence of which is determined through the act of constitution making”.

Segundo Schmitt (2008a, p. 127), a *teoria do povo* de Sieyès, afirma que a *nação* é o *sujeito do poder constituinte*. Como exemplo, dá-se a situação da França, onde, em 1789, quando da revolução francesa, “nenhuma nova formação política, nenhum novo Estado ali surgiu. O Estado francês existia anteriormente à revolução e continuou a existir depois dela” (SCHMITT, 2008a, p. 127)⁹⁵. Desse modo, a *nação*, vista como *pouvoir constituant* que representa a unidade política é soberana, podendo, assim, suspender a constituição, em vias de modificá-la ou substituí-la. Ela se encontraria em um eterno *estado de natureza*, não se submetendo a nenhum poder constituído (*pouvoir constitué*), e podendo, conforme a sua vontade, romper com o *status quo*.

A *nação* está, unilateralmente, em estado de natureza: possui apenas direitos e nenhuma obrigação; o *pouvoir constituant* não está sujeito a nada, contudo, os *pouvoirs constitués* só possuem obrigações, não tendo nenhum direito. Uma curiosa consequência disso é que uma parte permanece sempre no estado de natureza, e a outra no estado de direito (ou melhor, de obrigação). (SCHMITT, 1968, p. 189)⁹⁶

Como se viu, o poder constituinte é exercido pela *nação* e não pelo *povo* e isso tem uma razão de ser. Segundo Schmitt, apesar de *nação* e *povo* serem vistos como sinônimos, eles são diferentes mesmo que haja uma correlação entre ambos. O conceito de *nação* “é [mais] claro e menos propício a mal entendido”, designando o *povo* “como uma unidade capaz de ação política, com a consciência de sua singularidade política” (SCHMITT, 2008a, p. 127)⁹⁷. O *povo* pode não existir no sentido de ser uma *nação*. Isso ocorre quando um *povo* é ligado por laços culturais ou étnicos, mas que não, necessariamente, compõe uma união de homens existente politicamente (SCHMITT, 2008a, p. 127).

Portanto, a *nação* surge como o *poder constituinte permanente*, pois seria a “origem de toda ação política, a fonte de todo o poder, que se expressa em formas sempre novas, produzindo a partir de si essas formas e organizações sempre

⁹⁵ Na tradução inglesa: “no new political formation, no new state arose there. The French state existed prior to it and continued to exist after it”.

⁹⁶ Na tradução espanhola: “La nación está en estado de naturaleza unilateralmente: solo tiene derechos no obligaciones; el *pouvoir constituant* no está sujeto a nada, en cambio los *pouvoirs constitués* solo tienen obligaciones y no derechos. Una curiosa consecuencia de esto es que una parte permanece siempre en estado de naturaleza, y la otra en estado de derecho (o mejor de obligación)”.

⁹⁷ Na tradução inglesa: “is clear and less prone to misunderstanding [...] as a unity capable of political action, with the consciousness of its political distinctiveness”.

renovadas” (SCHMITT, 2008a, p. 128)⁹⁸. Desde já, se percebe a possibilidade de um perigoso voluntarismo coletivo, sem limite à arbitrariedade e a um niilismo legal. Isso porque a nação não estaria vinculada a nada, podendo modificar a ordem conforme a variação dos interesses da maioria, evitando assim que “o criador [...] seja consumido por suas criações” (KALYVAS, 1999, p. 97)⁹⁹. Contudo, retomando, a nação, detentora do direito de exercer o poder constituinte, pode delegar seu exercício a uma assembleia ou a um soberano, que deverá formular as disposições constitucionais (SCHMITT, 2008a, p. 132). Este representante da nação, responsável pelo exercício do poder constituinte, terá uma atuação de natureza comissarial, de modo que a nação, a qualquer momento, pode reivindicar o poder que lhe é de direito (SCHMITT, 1968, p. 190-1).

O poder constituinte se ativa através do ato da decisão política fundamental. A execução e a formulação da decisão podem ser entregues a comissários especiais, tais como as chamadas assembleias nacionais constituintes, por exemplo. Um poder constitucional para ‘alterações’ ou ‘revisões’ das leis constitucionais também pode existir na base das normas constitucionais que surgiram desta maneira. Mas, o próprio poder constituinte é distinto disso. Ele não pode ser delegado, alienado, absorvido, ou consumido. Ele permanece sempre presente, dependendo das circunstâncias. Ele também está ao lado e acima de qualquer Constituição dele derivada e de qualquer disposição constitucional válida desta Constituição. (SCHMITT, 2008a, p. 140)¹⁰⁰

A matriz decisionista no pensamento schmittiano, aqui, se faz novamente presente. Schmitt repudia a perspectiva normativista, concebendo, por sua vez, que a fundação da constituição tem como marco uma *decisão*. Decisão esta do poder constituinte sobre a forma e a organização da unidade política, que será revelada na constituição.

⁹⁸ Na tradução inglesa: “*origin of all political action, the source of all power, which express itself in continually new forms, producing from itself these ever renewing forms and organizations*”.

⁹⁹ No original: “*the creator [...] be consumed by its creations*”.

¹⁰⁰ Na tradução inglesa: “*The constitutional-making power activates itself through the act of the fundamental political decision. Execution and formulation of the decision can be turned over to especial commissioners, such as co-called constitutional-making national assembly, for example. Also, a constitutional power for ‘changes’ or ‘revisions’ of constitutional laws can exist on the basis of the constitutional norms that arose in this way. But the constitution-making power itself is distinguishable from this. It cannot be delegated, alienated, absorbed, or consumed. It remains always present depending on the circumstances. It also stands alongside and above every constitution derived from it and any valid constitutional provision of this constitution*”.

Aqui, vale retomar a distinção feita por Schmitt entre *constituição* e *lei constitucional*. Tal diferenciação é de caráter qualitativo, baseando-se no “fato de que as leis constitucionais pressupõem uma constituição e valem com base nela” (ALVES; CATTONI DE OLIVEIRA, 2009, p. 5639). A *constituição* significa a própria constituição em sua totalidade, como uma decisão total, enquanto que as *leis constitucionais* significam uma lei constitucional individual (SCHMITT, 2008a, p. 80). A constituição pressupõe uma unidade política que, através de seu representante, funda a própria constituição. As leis constitucionais necessitam meramente de uma constituição. A constituição, a decisão política fundamental, é inviolável não podendo ser suspensa mesmo nos casos de exceção. Já as leis constitucionais são suspensas no estado de exceção, podendo ser, inclusive, violadas (ver o artigo 48, da Constituição de Weimar, presente no item “1.4.1” do capítulo 1). Ademais, Schmitt aqui se utiliza do mesmo argumento apresentado na crítica à perspectiva normativista do conceito relativo de constituição, no sentido de que a norma não possui a característica da autofundação, necessitando de uma decisão anterior que torne possível sua aplicação. Da mesma forma, a lei constitucional tem como base a constituição e pressupõe uma constituição (SCHMITT, 2008a, p. 79-80).

Essa distinção entre constituição e lei constitucional é de suma importância para a crítica schmittiana à Constituição de Weimar, especialmente no tocante ao seu *caráter compromissário* (SCHMITT, 2008a, p. 82-8). Segundo Schmitt, a Constituição da Weimar era dividida em duas partes, sendo a primeira relativa à organização e tarefas do Estado, ao passo que a segunda dizia respeito aos deveres dos alemães. A primeira parte continha decisões políticas importantes como, por exemplo, o artigo 1, que afirmava que “O Reich alemão é uma república” (*Das Deutsche Reich ist eine Republik*) (SCHMITT, 2008a, p. 409)¹⁰¹. Assim, a primeira parte da Constituição de Weimar continha as decisões políticas que davam forma e organizavam o Reich alemão¹⁰². Já a segunda parte, não passaria de um “típico exemplo de compromissos formais e dilatatórios” (SCHMITT, 2008a, p. 85)¹⁰³. Nela

¹⁰¹ Na tradução inglesa: “*The German Reich is a republic.*”

¹⁰² Nessa primeira parte também se fazia presente o elemento liberal de limitação do poder, ou seja os princípios liberais do *Rechtsstaat*.

¹⁰³ Na tradução inglesa: “*typical example of dilatory formal compromises*”.

há uma mistura de programas e provisões positivas, que fornece a base para os mais diversos assuntos e convicções políticas, sociais e religiosas. Garantias burguesas de liberdade pessoal e de propriedade privada, todas de uma variedade individualista, princípios programáticos socialistas, e o Direito natural católico são frequentemente misturados em uma síntese geralmente confusa. (SCHMITT, 2008a, p. 83)¹⁰⁴

No contexto de promulgação da Constituição de Weimar, a Alemanha passava por uma profunda crise social e econômica, com todos os agentes sociais reclamando a proteção de seus interesses na Constituição. Diversos foram os conflitos de interesses e, justamente no sentido de atender a todos, a fim de viabilizar a Constituição, na segunda parte da Constituição de Weimar foram inseridas todas essas disposições que muito falam, mas nada decidem. E nada decidem justamente porque a decisão a favor de um segmento social seria contrária ao outro, o que poderia colocar em risco a própria Constituição. Esses compromissos dilatórios presentes na segunda parte da Constituição de Weimar são exemplificados por Schmitt (2008a, p. 85) na relação entre o Estado e a Igreja e entre o Estado e a escola. Segundo ele, diante da impossibilidade de consenso sobre se o Estado pode ajudar financeiramente a Igreja, o partido socialista, defendendo uma posição e o partido católico outra, optou-se por não decidir o que não deixa de ser uma decisão pela manutenção do *status quo*.

Portanto, a formulação dessa distinção entre constituição e leis constitucionais feita por Schmitt não foi em vão. Seu objetivo era o de inserir uma hierarquia que colocaria as normas que decidem, ou seja, as normas que representam decisões políticas presentes na constituição em um patamar superior àquelas normas que se apresentam como leis constitucionais que configuram meros compromissos dilatórios. Assim, aquilo que se apresenta como lei constitucional se enquadraria nas normas passíveis de serem suspensas pelo Presidente do *Reich* quando da utilização dos poderes do artigo 48, da Constituição de Weimar.

¹⁰⁴ Na tradução inglesa: “*there is a hodgepodge of programs and positive provisions, which provides the foundation for the most diverse political, social, and religious matters and convictions. Bourgeois guarantees of personal freedom and private property, all of an individualistic variety, socialist programmatic principles, and Catholic natural law are frequently jumbled together in an often somewhat confused synthesis*”.

Pelo exposto, claro está que Schmitt não atribui à constituição um caráter limitador do poder estatal (AZZARITI, 2005, p. 46). Pelos conceitos de constituição expostos, tem-se que, a partir de uma concepção decisionista do direito, Schmitt (2008a, p. 96) adota o conceito positivo. Dessa forma, tendo em vista que a constituição adquire vigência a partir de uma decisão anterior ao ordenamento jurídico, o político não poderá se repelido por amarras normativas (MAIA, 2007, p. 199). Basta que um *caso extremo* aconteça para que o poder constituinte, na pessoa de seu representante, suspenda ou substitua a ordem vigente.

Schmitt vê a primeira parte da Constituição de Weimar como aquela que de fato apresenta substância política da nação alemã. Contudo, nesta seção se encontra a própria decisão a favor do *Rechtsstaat* liberal, a qual é criticada por Schmitt para quem tal decisão significa justamente uma *não-decisão*, eis que impõe à Alemanha o conceito ideal de constituição, o qual se vincula ao liberalismo (SCHMITT, 2008a, p. 89).

1.3.4.1.4 Conceito Ideal de Constituição

O *conceito ideal de constituição* se apresenta no conflito político, em que determinado partido somente reconhece como verdadeira a constituição que corresponde às suas próprias demandas políticas (SCHMITT, 2008a, p. 89). Assim, o critério definidor desse conceito de constituição são os *ideais políticos*. Logo, determinada constituição é tida “como a ‘verdadeira’ ou ‘genuína’ [...] que só corresponde muitas vezes a um ideal particular da constituição” (SCHMITT, 2008a, p. 89)¹⁰⁵.

Nesse sentido, conforme as ideais liberais, somente haveria uma constituição “quando a propriedade privada e a liberdade individual fossem asseguradas. Qualquer outra coisa é despotismo, ditadura, tirania, escravidão, ou sejam quais forem as denominações, não uma ‘constituição’” (SCHMITT, 2008a, p. 90)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Na tradução inglesa: “as a ‘true’ or ‘genuine’ [...] often only corresponds to a particular ideal of the constitution”.

¹⁰⁶ Na tradução inglesa: “when private property and personal freedom are ensured. Everything else is despotism, dictatorship, tyranny, slavery, or whatever the designations may be, not a ‘constitution’”.

1.3.5 O conceito de *Rechtsstaat*

Schmitt (2008a, p. 235) caracteriza o *Rechtsstaat* como “uma série de limitações e controles sobre o Estado, um sistema de garantias da liberdade burguesa que torna o poder estatal relativo”¹⁰⁷. Assim, ele possui um caráter negativo, ao impor ao Estado um não agir, a fim de possibilitar à sociedade se auto-regular, desenvolvendo a liberdade pessoal dos cidadãos bem como a propriedade privada. Logo, ele não pode ser caracterizado como uma forma política, ou seja, não é uma *decisão*. Aqui se percebe o caráter normativo do *Rechtsstaat*, uma vez que ele tenta amenizar o caráter político da constituição, na medida em que diminui a esfera de atuação estatal, trazendo para o seio da sociedade vários temas antes de responsabilidade do Estado. O *Rechtsstaat* se funda em dois princípios estruturantes, sendo eles os princípios da distribuição e da organização, que ora se passa a analisar.

O *princípio da distribuição* é traduzido pelos direitos fundamentais¹⁰⁸, pois “a esfera de liberdade do indivíduo é pressuposta como algo anterior ao Estado, em particular a liberdade do indivíduo é, em princípio, ilimitada” (SCHMITT, 2008a, p. 170)¹⁰⁹. Tais direitos tiveram, segundo Schmitt (2008a, p. 197), sua origem “com as declarações que os estados norte-americanos estabeleceram no século XVIII para justificar sua independência da Inglaterra”¹¹⁰. Portanto, o princípio da distribuição é visto como “uma esfera de liberdade individual que é, em princípio, ilimitada, e [como] uma oportunidade para uma intervenção do Estado que é, em princípio, limitada, definida, e sujeita à revisão” (SCHMITT, 2008a, p. 203)¹¹¹.

Schmitt reconheceu um lado positivo aos direitos fundamentais, ao dizer que eles possibilitariam “o estabelecimento de princípios sobre os quais a unidade política do povo se apóia e cuja validade é reconhecida como o pressuposto mais importante do fato de que esta unidade sempre se produz de novo e se forma de novo” (SCHMITT,

¹⁰⁷ Na tradução inglesa: “a series of limitations and controls on the state, a system of guarantees of bourgeois freedom that makes state power relative”.

¹⁰⁸ O *Rechtsstaat* liberal tem como propósito assegurar o pleno exercício desses direitos.

¹⁰⁹ No original: “the individual’s sphere of freedom is presupposed as something prior to the state, in particular the freedom of the individual is in principle unlimited”.

¹¹⁰ Na tradução inglesa: “with the declarations the American states established in the eighteenth century to justify their independence from England”.

¹¹¹ Na tradução inglesa: “a sphere of individual freedom that is in principle unlimited and an opportunity for intrusion by the state that is in principle limited, definable, and subject to review”.

2008a, p. 200)¹¹². Porém, essa perspectiva dos direitos fundamentais não foi a que se revelou na República de Weimar. Pois, como já dito acima, quando da elaboração da Constituição de Weimar, muitas eram as facções interessadas em terem certos privilégios reconhecidos, o que levou a Assembleia Nacional de Weimar a vários pontos de *decisão indecisa*. Ao mesmo tempo em que, por um lado, se decidia inserir princípios liberais e, por outro lado, princípios típicos da revolução socialista-bolchevique, chegava-se a um paradoxo intransponível, pois, afinal, o *Reich* alemão seria um Estado liberal ou socialista? Logo, o acordo de interesses entre partidos e organizações sociais, que culminou na Constituição de Weimar, relegou os direitos fundamentais à segunda parte da Constituição, numa autêntica representação da indecisão (SCHMITT, 2008a, p. 201). Na perspectiva de Schmitt (2008a, p. 205-6), os direitos fundamentais, por sua matriz liberal, não expressam uma forma política, não dotando, por consequência, o Estado de nenhuma substância política, logo, *eles não constituem nada*.

O segundo princípio do *Rechtsstaat*, o *princípio da organização* se caracteriza por facilitar a implementação do princípio da distribuição, traduzido pelos direitos fundamentais. Ele se apresenta na *teoria de divisão de poderes do Estado* em suas competências, nos termos propostos por Montesquieu (2005). Logo, o poder estatal seria exercido em três esferas – administrativa, legislativa e judiciária – que se autofiscalizariam. Contudo, Schmitt se opõe a um detalhe dessa teoria, qual seja, a impossibilidade de concentração de poder em uma das esferas do Estado, já que, por sua perspectiva liberal, isso inibiria a manifestação do político. Em razão dos freios recíprocos, nenhum dos poderes poderia tomar a decisão política, quedando-se em insolúveis discussões com os demais poderes no *interior* do Estado, o que, apesar de positivo para o liberalismo, era estritamente negativo para Schmitt (1988a, p. 40-41).

Aqui, resta claro, a rejeição de Schmitt aos princípios liberais da *distribuição* e *organização* e, por consequência, ao conceito *ideal* de constituição, típico do liberalismo, que visa à neutralização do Estado. São essas características que

¹¹² Na tradução inglesa: “*the establishment of principles on which the political unity of the people rests and whose validity is recognized as the most important presupposition of the fact that this unity always produces and forms itself anew*”.

compõem o *Rechtsstaat* liberal, segundo ele, que se fundamenta nos direitos fundamentais do indivíduo e no princípio de separação dos poderes.

Nesse contexto a liberdade individual é essencialmente ilimitada, o Estado e seus poderes são limitados. Aquilo que é permitido ao Estado fazer é demarcado de modo exato. A supervisão por órgãos específicos é assegurada e garantida legalmente em qualquer lugar. Em contrapartida, a liberdade pessoal do indivíduo é ilimitada. Não é fixada pela lei, e suas exceções inevitáveis têm de ser determinadas por normas previamente definidas. Os pontos básicos são uma esfera de oportunidade ilimitada para o indivíduo e controles abrangentes sobre o Estado. Este princípio liberal de distribuição (*liberales Verteilungsprinzip*) permeia toda a organização do Estado. (SCHMITT, 2000, p. 295-6)¹¹³

Essa limitação que o *Rechtsstaat* impõe ao Estado faz com que muitas vezes os meios de controle estatal sejam melhores organizados que o próprio Estado (SCHMITT, 2008a, p. 93), de modo que “o Estado figura como o serviçal da sociedade estritamente regulado. Ele é subordinado a um sistema fechado de normas jurídicas” (SCHMITT, 2008a, p. 169)¹¹⁴. Assim, clara está a vinculação do *Rechtsstaat* com o liberalismo e, por sua vez, com a sua matriz de pensamento jurídico normativista, o que faz com que a República de Weimar seja um *government of law, not of men*. Logo, o Estado é a lei, e a lei é o Estado; anula-se a autoridade, fundando-se um Estado pautado exclusivamente sob a legalidade. Surge então um Estado fundado no legislativo, um Estado legislador (*Gesetzgebungstaat*), que nega, ou pelo menos minimiza, o político.

Por essa compreensão do *Rechtsstaat* liberal, se questiona sobre a real possibilidade de uma ideia de constituição elaborada exclusivamente a partir de seu conceito ideal. Schmitt (2008a, p. 249) responde que não, pois um conceito de constituição ideal deve necessariamente conter: (i) as garantias do *Rechtsstaat* burgês (liberdades individuais e separação de poderes); e (ii) o elemento político do qual se extrai sua forma política, ou seja, o *Rechtsstaat*, para sua existência, necessita

¹¹³ Na tradução inglesa: “In this context, the freedom of the individual is essentially unlimited, the state and its powers limited. What the state is permitted to do is assigned exactly. Supervision by specific organs is provided for and legally guaranteed everywhere. In contrast, the personal freedom of the individual is unlimited. It is not fixed by law, and unavoidable exceptions must be determined by previously defined norms. The starting points are a sphere of unlimited opportunity for the individual and comprehensive checks on the state. This liberal principle of allocation (*liberales Verteilungsprinzip*) runs through the entire organization of the state”.

¹¹⁴ Na tradução inglesa: “the state appears as the strictly regulated servant of society. It is subordinated to a closed system of legal norms”.

previamente de uma unidade política já constituída, sobre a qual ele funda suas garantias. Nesse sentido, é correto afirmar que o conceito ideal de constituição pressupõe o seu conceito absoluto, ou seja, pressupõe uma decisão que funda a unidade política, representando sua existência (seu *Dasein*).

A concorrência do elemento *rechtsstaatlich* com o político é forte na Constituição de Weimar, o que faz com que Schmitt (2000, p. 295) afirme que a Constituição de Weimar é *póstuma*, porquanto “ela realizaria demandas, ideais e programas já presentes em 1848” (SCHMITT, 2000, p. 295)¹¹⁵. Isso porque, “a contradição do Estado de Direito liberal burguês de início do século XX na Alemanha” era a de que “esse Estado seria fruto de um poder constituinte democrático, mas sua organização tipicamente herdada do Estado de Direito monárquico-constitucional” (MACHADO, CATTONI DE OLIVEIRA, GOMES, 2009a, p. 124). Isso levou o *Reich* alemão a ficar “privado de grande parte de sua substância política, porque questões políticas cruciais estão sendo tratadas a partir do exterior” (SCHMITT, 2000, p. 294)¹¹⁶. Logo, ele podia ser visto “primariamente como uma unidade para pagar reparações” (SCHMITT, 2000, p. 300)¹¹⁷ – eis aqui uma referência ao Tratado de Versalhes.

A questão que ora se impõe é identificar nessa bricolagem de significados, muitas vezes contraditórios, da Constituição de Weimar um princípio que lhe garanta unidade. Paradoxalmente, dentre todos os seus conceitos decisionistas que pressupõem a atuação de um soberano, é no *princípio democrático* que, segundo Schmitt (2007b, p. 233), repousa a unidade da Constituição de Weimar. Tal princípio guarda uma precípua importância, principalmente em razão do conceito peculiar que Schmitt dá à democracia, o qual, por sua vez, legitima a atuação do guardião da constituição, que deteria o elemento político, podendo realizar a distinção amigo/inimigo, a qual se passa a analisar.

¹¹⁵ Na tradução inglesa: “it realizes demands, ideals, and programs that were already current in 1848”.

¹¹⁶ Na tradução inglesa: “deprived of a large part of its political substance, because crucial political issues are being dealt with from the outside”.

¹¹⁷ Na tradução inglesa: “primarily a unity for paying reparations”.

1.3.6 A Diferenciação amigo/inimigo como o critério do Político

Publicado inicialmente em 1927, com sua segunda edição em 1932, *O conceito do político (Der Begriff des Politischen)* busca definir a essência do político. O livro começa com uma forte afirmação de que “o conceito de Estado pressupõe o conceito do Político” (SCHMITT, 2009, p. 19). Tal assertiva se coloca plenamente justificável, a partir do conceito positivo de constituição defendido por Schmitt (ver item “1.4.1.3” do capítulo 1)¹¹⁸.

Porém, o fato de o político ser pressuposto imprescindível do estatal não significa que este se identifique com aquele. Se assim o fosse, o Estado surgiria como algo político, enquanto o político surgiria como algo estatal, caindo assim em um círculo vicioso insatisfatório (SCHMITT, 2009, p. 20-21). Logo, segundo Schmitt, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, o Estado teve sua noção expandida e a diferenciação entre o que é político e o que é não-político torna-se retrógrada¹¹⁹. Existiam esferas da vida que não se identificavam com o Estado e, por conseqüência, com o político (ver item “1.3.2” do capítulo 1). Todavia, nesse mesmo período, ao contrário do desejado pelo *Rechtsstaat* liberal, houve uma nova interpenetração da relação entre o Estado e a sociedade, culminando na politização de todas as esferas da vida social.

Áreas como a religião, a cultura e a economia, entre outras, deixaram de ser neutras no sentido de não-estatal e não-político. Com essa politização de todas as esferas da vida, emerge o Estado Total “da identidade entre Estado e sociedade, Estado que não se desinteressa por nenhuma área e que abrange, potencialmente, qualquer área” (SCHMITT, 2009, p. 24)¹²⁰. Como tudo, pelo menos em possibilidade, passa a ser político, a referência ao Estado perde o condão de “fundamentar uma característica específica de diferenciação do ‘político’” (SCHMITT, 2009, p. 24).

¹¹⁸ Ademais, segundo Schmitt, mesmo na perspectiva do *Rechtsstaatsst*, que repousa na matriz “ideal” da constituição, o próprio elemento *rechtsstaatslich* depende uma unidade política pré-existente para sua afirmação.

¹¹⁹ Schmitt critica o liberalismo do século XIX, afirmando que ele interpreta a sociedade de maneira autonomamente oposta ao Estado. Assim: “Se, então, a teoria do Estado, a ciência jurídica, a linguagem dominante insistem no fato de que político = estatal, tem-se como resultado a conclusão (logicamente impossível, mas na prática aparentemente inevitável) de que todo o não-estatal, logo, todo o ‘social’, seria, por conseguinte, apolítico!” (SCHMITT, 2009, p. 22).

¹²⁰ Sobre o Estado Total ver item “1.3.2” do capítulo 1.

Schmitt aqui repele o Estado Total, uma vez que neste o conceito de sociedade estaria por fundar o conceito do político, o que não é aceito por ele. Esse raciocínio revela a falácia da assertiva *tudo é política*, a qual incorpora ao político conceitos que lhe são estranhos, levando o Estado a deixar de ser o lugar primordial da política. Como contraponto a essa tentativa de elevar o político à neutralidade, através da incorporação de elementos periféricos, é que Schmitt se dedica a construir um conceito autônomo para o político.

Para Schmitt (2009), o *conceito do político* necessita de uma definição clara de categorias, que foram formuladas a partir da lógica dualística que caracterizaria seu pensamento. A definição do político não passa por uma avaliação moral, estética ou econômica. Ela assenta em suas próprias distinções, “às quais se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico” (SCHMITT, 2009, p. 27).

A categoria identificada por Schmitt como a essência da política é a diferenciação entre amigo/inimigo. A dicotomia entre amigo (*Freund*) e inimigo (*Feind*) “tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação” (SCHMITT, 2009, p. 28). O inimigo não precisa ser considerado o mal, podendo ser, inclusive, tido como moralmente correto. Ele pode não ser um concorrente econômico, mas um parceiro. Ele se caracteriza por ser

precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que em casos extremos, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro ‘não envolvido’ e, destarte, ‘imparcial’. (SCHMITT, 2009, p. 28)

Logo, “o político se manifesta, preferencialmente, na autoafirmação organizada de um povo ‘politicamente existente’ contra inimigos externos e internos” (HABERMAS, 2009, p. VIII). Na identificação do inimigo externo (*hostis*) uma nação deve configurar uma unidade política que deve ser homogênea (ver item “1.4.4” do capítulo 1) e, para tanto, tem de eliminar seus elementos heterogêneos. Logo, o Estado, a fim de manter sua unidade revelada na decisão política, a qual, por sua vez, se baseia na

homogeneidade, deve, quando necessário, eleger e eliminar também seus inimigos internos (*inimicus*)¹²¹.

Em situações críticas, esta necessidade de pacificação intra-estatal leva a que o Estado, como unidade política, enquanto existir, também determine, por si mesmo, o 'inimigo interno'. Destarte, em todos os Estados, de alguma forma, há o que o Direito Público das repúblicas gregas conhecia por declaração de *polemios* e o Direito Público romano por declaração de *hostis*, ou seja, tipos de desterro, de ostracismo, de proscricção, de banimento, de colocação *hors la loi*, em suma, tipos de *declaração de inimigos* intra-estatais, podendo ser estes tipos mais rigorosos ou mais suaves, supervenientes *ipso facto* ou com efeito jurídico em virtude de leis especiais, explícitos ou encobertos por meio de circunscrições genéricas. (SCHMITT, 2009, p. 49)

Para Schmitt, a soberania seria a afirmação da ordem e, simultaneamente, a sua negação, pois a lei está à disposição de quem decide, isto é, do soberano. Este está, ao mesmo tempo, *dentro* e *fora* do ordenamento jurídico, posto que, ao fazer uso de seu poder de suspensão da validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei. Assim, conforme diz Kalyvas (2008, p. 134), o soberano não é definido exclusivamente como aquele que decide sobre o caso de exceção, mas também como o responsável pela criação da situação de normalidade. Nesse sentido, Schmitt assevera que o soberano:

produz e garante a situação em sua totalidade. Ele tem o monopólio sobre esta última decisão. Aí reside a essência da soberania do Estado, que deve ser juridicamente definida corretamente, não como o monopólio para coagir ou governar, mas como o monopólio para decidir. A exceção revela muito claramente a essência da autoridade do Estado. A decisão se separa aqui da norma jurídica, e (para o formular paradoxalmente) a autoridade prova que para produzir o direito ela não necessita ter como base o direito. (SCHMITT, 1985, p. 13)¹²²

Ao contrário do entendimento de alguns, Schmitt não vislumbra um Estado de exceção permanente. O autor alemão, de formação conservadora e católica, tem como desejo a segurança e a paz, isto é, a intenção de viver em uma sociedade regulada por

¹²¹ Essa noção da distinção amigo/inimigo foi internalizada pela revolução francesa que, além de procurar e combater seus inimigos externos, também elegeru seu inimigo interno sendo este a vontade particular de cada cidadão individual (KALYVAS, 2008, p. 222).

¹²² Na tradução inglesa: "*The sovereign produces and guarantees the situation in its totality. He has the monopoly over this last decision. Therein resides the essence of the state's sovereignty, which must be juristically defined correctly, not as the monopoly to coerce or to rule, but as the monopoly to decide. The exception reveals most clearly the essence of the state's authority. The decision parts from the legal norm, and (to formulate it paradoxically) authority proves that to produce law it need not be based on law*".

normas gerais e abstratas que possa, mesmo prevendo a possibilidade da exceção, garantir a ordem social – afinal, não é a toa que Schmitt trabalha a busca por segurança do Estado hobbesiano. Assim,

enquanto a vitalidade da exceção se destaca como o tema da Teologia Política, é importante ter em mente que Schmitt não estava defendendo a negação total da normalidade. De fato, em outros trabalhos deste período, ele parecia defender a conveniência da normalidade legalmente estabelecida. [...] ele não rejeitou a ideia de uma sociedade compreensivelmente governada por normas legais, sob a condição de que a decisão política que sustenta a ordem jurídica seja feita explícita. (DYZENHAUS, 1997, p. 46)¹²³

De outra ponta, o estado de exceção é justificado pela situação de ameaça à unidade política. Logo, não pode ser limitado, a não ser que esta unidade deixe de existir. A exceção não poderia se manifestar no limite do direito, tendo-se em vista que só ela, a exceção, permite que se chegue à essência do direito.

A exceção, que não é codificada na ordem jurídica existente, na melhor das hipóteses pode ser caracterizada como um caso de perigo extremo, um perigo para a existência do Estado, ou algo semelhante. Mas ela não pode ser circunscrita faticamente e feita para se conformar a uma lei positiva. (SCHMITT, 1985, p. 6)¹²⁴

O critério de definição do político, todavia, constitui um conceito-limite, o qual representa a extrema demonstração de inimizade e seu pressuposto último (o político), que nos permite conhecer a natureza das formas políticas. Repousa no caso limite a clarividência de todo caráter particular das oposições políticas. Schmitt (2009, p. 35) afirma que a “guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ôntica de um outro ser”, de modo que a perspectiva da guerra é, portanto, a do caso de exceção, que rompe com a normalidade, revelando-se capaz de desvelar o ser do político¹²⁵.

¹²³ No original: “*while the vitality of the exception looms large as the theme of Political Theology, it is important to keep in mind that Schmitt was not arguing for the total negation of normality. Indeed, in other works of this period, he seemed to argue for the desirability of legally established normality. [...] he did not reject the idea of a society comprehensively governed by legal norms, on condition that the political decision that underpins that legal order is made explicit.*”

¹²⁴ Na tradução inglesa: “*The exception, which is not codified in the existing legal order, can at best be characterized as a case of extreme peril, a danger to the existence of the state, or the like. But it cannot be circumscribed factually and made to conform to a performed law.*”

¹²⁵ Schmitt (2009, p. 36) esclarece que: “De modo nenhum é a guerra objetivo e finalidade, nem conteúdo da política, sendo, antes o pressuposto sempre existente como real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando, assim, um comportamento especificamente político”.

Na perspectiva schmittiana, contraposições religiosas, econômicas e morais podem acirrar-se até chegar a um “agrupamento decisivo de combate segundo o tipo amigo-inimigo” (SCHMITT, 2009, p. 38). Entretanto, nesse eventual agrupamento de combate, “a contraposição normativa passa a ser não mais puramente religiosa, moral ou econômica, e, sim, política” (SCHMITT, 2009, p. 38). Nesse tipo de conflito, a guerra é tida como a eventualidade extrema, tendo em vista que os meios não-políticos não foram suficientes para resolvê-los. Assim, a guerra se coloca como “a última guerra da humanidade” (SCHMITT, 2009, p. 39), sendo que elas são, necessariamente, conflitos intensos e desumanos, pois “ultrapassando o âmbito do político, simultaneamente rebaixam o inimigo quanto a categorias morais, entre outras, e se vêem forçadas em transformá-lo em um monstro desumano, o qual há de ser não só repellido, como também definitivamente exterminado” (SCHMITT, 2009, p. 39).

A partir de Schmitt, Kervégan (2006, p. 58), demonstra que a guerra, em sua perspectiva de situação-limite, se apresenta como um horizonte de sentido que embasa a essência normal da política. Logo, a política pode ser vista como a arte – ou o poder – de dominar e administrar essa constante possibilidade do conflito. Nesse sentido, a guerra não é objetivo, finalidade e, tampouco, o conteúdo da política, sendo, prioritariamente, “o pressuposto inafastável de uma real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando assim, um comportamento especificamente político” (SCHMITT, 2009, p. 36).

A forma de pensar o político como gradação, ou seja, como grau de intensidade do conflito, desenvolve-se, por um lado, como a grande novidade na teoria política, e, por outro, ela se mostra um perigo. Caso o inimigo, como quer Schmitt, seja despojado de qualquer substância, surge um vazio que necessita ser preenchido. Se o lugar ocupado pelo inimigo é vazio, isso significa que ele pode ser preenchido por qualquer elemento. No entanto, acontece que o soberano, visto como o representante da unidade política, detém a prerrogativa de decidir quem é o inimigo, identificando os grupos a serem combatidos. O soberano é, em última análise, aquele que decide *sobre* e *no* estado de exceção (SCHMITT, 1985, p. 5). Logo, a decisão acerca do estado de exceção comporta um sentido existencial superior, pois

a existência do Estado é prova indubitável de sua superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e torna-se, no sentido verdadeiro, absoluta. [...] O Estado suspende o direito, no caso de exceção apoiando-se no seu direito de autopreservação. (SCHMITT, 1985, p. 12)¹²⁶.

Portanto, o procedimento decisório é colocado de forma decisionista, recaindo neste ponto a periculosidade do pensamento schmittiano: não está claro em Schmitt se a decisão possui algum fundamento, mesmo considerando que ela fosse tomada no quadro de uma ordem concreta, nos termos do chamado giro institucionalista dos anos 30 (SCHMITT, 2011a). A questão que se coloca é que a decisão permanece oculta, em um lugar em que ela não é visível aos olhos humanos. De toda forma, não seria incorreto afirmar o caráter autoritário de tal concepção de Estado (MACHADO; CATTONI DE OLIVEIRA, 2011, p. 5527).

Para Schmitt, o Estado cessa sua existência como formação política autônoma, tornando-se uma mera organização da sociedade civil ou de outro campo da vida, quando perde sua capacidade e sua autoridade de decidir sobre a dicotomia amigo/inimigo. A perda da unidade do Estado leva à dissolução do monopólio do político, inviabilizando a tomada de decisões, bem como o exercício da soberania. É a perda do monopólio do político e a desintegração da soberania do Estado que coloca em crise a Constituição de Weimar.

1.4 WEIMAR E A ESCOLHA PARLAMENTARISTA

Schmitt sempre se mostrou avesso ao sistema escolhido para governar a República de Weimar. Isso, pois, a partir de sua matriz decisionista, para Schmitt a ordem jurídica deveria se fundamentar em uma decisão e não no consenso. Daí sua objeção ao liberalismo como o cerne de sua crítica ao parlamentarismo de Weimar.

Quando da promulgação da Constituição de Weimar já se vislumbrava a hipótese do insucesso do parlamentarismo na (re)construção do Estado alemão principalmente por sua incapacidade de decisão. Por isso, no seio da própria Constituição,

¹²⁶ Na tradução inglesa: “*the existence of the state is undoubted proof of its superiority over the validity of the legal norm. The decision frees itself from all normative ties and becomes in the true sense absolute. The state suspends the law in the exception on the basis of its right of self-preservation*”.

especificamente em seu artigo 48, *in verbis*, foi dado ao Presidente poderes de emergência para resolver eventuais impasses no parlamento, bem como para atuar em qualquer tema que envolva a segurança nacional.

Artigo 48

(1) Se uma Nação não cumprir as suas funções de acordo com a Constituição do Reich ou com seus estatutos, o Presidente pode obrigar a fazê-lo com o auxílio das forças armadas.

(2) Se no *Reich* alemão, a segurança e a ordem pública estiverem significativamente perturbadas ou ameaçadas de extinção, o Presidente [do *Reich*] pode utilizar as medidas necessárias para restabelecer a segurança e a ordem pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Para este propósito, ele pode suspender provisoriamente, no todo ou em parte, os direitos fundamentais estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 124, 153.

(3) O Presidente [do *Reich*] deve de imediato informar o *Reichstag* sobre todas as medidas instituídas nos termos do parágrafo 1 ou do parágrafo 2 deste artigo. As medidas devem ser retiradas a pedido do *Reichstag*.

(4) Em caso de perigo imediato, o Governo da Nação pode instituir provisoriamente em seu território o tipo de medidas referidas no parágrafo 2. As medidas devem ser retiradas a pedido do Presidente [do *Reich*] ou do *Reichstag*.

(5) Um estatuto do *Reich* determina os detalhes dessas disposições.¹²⁷

No mesmo ano da promulgação da Constituição de Weimar, Schmitt já percebera a possibilidade de aplicação de seu artigo 48, principalmente após, naquele mesmo ano, as disputas partidárias pelo controle da República entre o Partido Social Democrata, a Central Católica e os Democratas, demonstrarem certa instabilidade do regime.

¹²⁷ No original: “*Artikel 48*”

(1) *Wenn ein Land die ihm nach der Reichsverfassung oder den Reichsgesetzen obliegenden Pflichten nicht erfüllt, kann der Reichspräsident es dazu mit Hilfe der bewaffneten Macht anhalten.*

(2) *Der Reichspräsident kann, wenn im Deutschen Reiche die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird, die zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung nötigen Maßnahmen treffen, erforderlichenfalls mit Hilfe der bewaffneten Macht einschreiten. Zu diesem Zwecke darf er vorübergehend die in den Artikeln 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 festgesetzten Grundrechte ganz oder zum Teil außer Kraft setzen.*

(3) *Von allen gemäß Abs. 1 oder Abs. 2 dieses Artikels getroffenen Maßnahmen hat der Reichspräsident unverzüglich dem Reichstag Kenntnis zu geben. Die Maßnahmen sind auf Verlangen des Reichstags außer Kraft zu setzen.*

(4) *Bei Gefahr im Verzuge kann die Landesregierung für ihr Gebiet einstweilige Maßnahmen der in Abs. 2 bezeichneten Art treffen. Die Maßnahmen sind auf Verlangen des Reichspräsidenten oder des Reichstags außer Kraft zu setzen.*

(5) *Das Nähere bestimmt ein Reichsgesetz.*”

Logo, com esse pano de fundo, Schmitt publica, em 1921, o seu livro *A Ditadura*, que revela a história da teoria e prática dos poderes de emergência do início da Europa moderna até a atualidade (1921).

1.4.1 A Ditadura Comissária

O normativismo típico do liberalismo que defende um *government of law, not of men*, encontra na ditadura a negação desse postulado. Isso porque, segundo Schmitt (1968, p. 26), a ditadura sempre “contém uma exceção a uma norma”¹²⁸, ou seja, a suspensão da ordem jurídica vigente. Schmitt, no início de seu livro *A Ditadura*, apresenta uma distinção entre ditadura e despotismo, estabelecendo que:

desde o ponto de vista filosóficojurídico, a essência da ditadura está [...] na possibilidade geral de uma separação das normas de direito das normas de realização do direito. Uma ditadura que não se faça dependente de um resultado a alcançar, correspondente a uma representação normativa, mas concreta, e que por isso não tenha por fim fazer-se supérflua a si mesma, não é senão um rele despotismo. (SCHMITT, 1968, p. 26)¹²⁹

Schmitt percebe a ditadura como um instrumento de direito público, de modo que seu conteúdo, alcance e competência, não são, em última análise, delimitados juridicamente (FERREIRA, 2004, p. 103). Logo, Schmitt não vê a ditadura como uma forma de governo, mas como uma força que se insere no limite da vida política, onde as leis são forjadas (BIGNOTTO, 2008, p. 413).

Schmitt (1968) faz uma diferenciação entre ditaduras *comissária* e *soberana*, tendo como ponto chave o *normal*, ou seja, o que é suspenso pela exceção. Todavia, a suspensão não acarreta, necessariamente, a negação da situação normal, a negação da ordem jurídica.

Tendo em vista que a norma não regula suas próprias condições de aplicação, pode ocorrer que a situação normal exigida para sua incidência não esteja disponível,

¹²⁸ Na tradução espanhola: “*contiene una excepción a una norma*”.

¹²⁹ Na tradução espanhola: “*Desde el punto de vista filosóficojurídico, la esencia de la dictadura está [...] en la posibilidad general de una separación de las normas de derecho y las normas de la realización del derecho. Una dictadura que no se hace dependiente de un resultado a alcanzar, correspondiente a una representación normativa, pero concreta, que según esto no tiene por fin hacerse a sí misma superflua, es un despotismo cualquier*”.

necessitando-se, então, de uma *força*, consubstanciada em uma *decisão*, que irá restaurar a condição *sine qua non* da norma. Logo, a norma é suspensa, para que sejam restabelecidas as condições concretas que permitem sua incidência. É aqui que se insere o conceito de *ditadura comissária*¹³⁰, sendo essa caracterizada como a execução de medidas excepcionais cujo objetivo é de recriar a segurança pública (BALAKRISHNAN, 2000, p. 32). Assim, a ditadura se apresenta como um poder transitório que restabelece as condições de aplicação do direito. Tal poder transitório é outorgado pelo soberano a um *comissário* que, a partir de então, teria legitimidade para suspender a ordem jurídica vigente, impondo medidas que re-instauem as condições normais sob as quais as normas se aplicam.

O papel desempenhado pelo *comissário* é desenvolvido por Schmitt, a partir das reflexões de Jean Bodin apresentadas em seu livro *Os Seis Livros da República* (*Les six livres de la république*). Bodin (1986), afirma que o ditador não é o soberano, mas um agente delegado da vontade soberana, que recebe instruções para expedir medidas que estão fora do que é previsto pelo direito vigente. Logo, o comissário não goza de um poder discricionário, mas tem sua esfera de atuação limitada pela competência que lhe é dada pelo soberano. É aqui que Schmitt (1968, p. 70-72) afirma que o ditador é um comissário¹³¹, que tem seus poderes regulados no tempo e no espaço, atuando

no interesse do fim a se alcançar por meio de sua ação, o ditador recebe uma autorização, cujo significado essencial consiste na abolição de barreiras jurídicas e na faculdade de transgredir direitos de terceiros, quando se fizer necessário pela situação das coisas. Não é que as leis nas quais se apóiam esses direitos de terceiros sejam derogadas, mas somente que no caso concreto se pode atuar sem tomar em consideração os direitos, sempre que seja necessário para a execução da ação [...]. Tampouco se promulgará positivamente uma lei que delimite em termos gerais aquela transgressão como competência do ditador em conformidade com o estado de coisas; ao contrário, admitem-se 'exceções segundo a situação das coisas', conceito que contradiz logicamente uma regulação geral por uma lei. (SCHMITT, 1968, p. 71)¹³²

¹³⁰ Sua primeira aparição remonta ao Império Romano, onde, nos casos de emergência, o Senado designava um ditador que, após solucionar a situação extraordinária, devolvia o poder novamente ao Senado.

¹³¹ Segundo Schmitt (1968, p. 71): "O ditador seria um comissário de ação absoluta.". Na tradução espanhola: "*El dictador sería un comisario de acción absoluto*".

¹³² Na tradução espanhola: "*En interés del fin a alcanzar por la acción del dictador, el dictador recibe un apoderamiento, cuya significación esencial consiste en la abolición de barreras jurídicas y en facultad para transgredir derechos de terceros, cuando lo haga necesario la situación de las cosas. No es que*

No mesmo sentido se coloca Maquiavel, ao afirmar que a ditadura era essencial à defesa das liberdades republicanas:

O ditador era para ser temporário e não permanente e somente para sanar o motivo de sua criação; e sua autoridade incluía o Poder de decidir por si mesmo remédios para esse perigo premente, de agir sem consulta e punir sem apelo; mas Ele não poderia fazer alguma coisa com a qual Ele reduziria a autoridade do Senado ou do Povo, para desfazer as ordens antigas da cidade e fazer novas. (MACHIAVELLI, 1962, p. 202)¹³³

Em suma, a ditadura comissária é tida como a suspensão de uma ordem jurídica, através da imposição de medidas pelo ditador-comissário, em prol do restabelecimento efetivo daquela própria ordem: “Apesar de seus poderes discricionários, de todo modo, ditadura comissarial permanece uma forma de política *constituída*, designada para proteger a ordem constitucional estabelecida nos casos de crise excepcional e alto perigo” (KALYVAS, 2008, p. 89)¹³⁴. Portanto, a ditadura, instaurando a exceção, “ignora o direito, é tão só para realizá-lo” (SCHMITT, 1968, p. 27)¹³⁵. Portanto, a divisão entre norma de direito e norma de realização do direito (SCHMITT, 1968, p. 26) se apresenta como fundamental ao conceito de ditadura, já que esta, para a realização da norma de direito, deve suspender a norma de realização daquele direito que, aos olhos do ditador, se mostre como um obstáculo.

se deroguen las leyes en que se apoyan esos derechos de terceros, sino solamente que en el caso concreto puede actuarse sin tomar en consideración los derechos, siempre que sea necesario para la ejecución de la acción [...]. Tampoco se promulgará positivamente una ley, que delimite en términos generales, aquella transgresión como competencia del dictador de conformidad con el estado de cosas; más bien, se admiten ‘excepciones según la situación de las cosas’, concepto que contradice lógicamente una regulación general por una ley’.

¹³³ Na tradução inglesa: “The dictator was to be temporary and not permanent and only in order to remedy the reason for his creation; and his authority included the Power to decide for himself remedies to that pressing danger, to act without consultation and to punish without appeal; but He could not do anything that He would reduce the authority of the Senate or the People, to unmake the old orders of the city and make new ones”.

¹³⁴ No original: “Despite its discretionary powers, however, commissarial dictatorship remains a form of constituted politics, designed to protect the established constitutional order in case of exceptional crisis and high peril.”

¹³⁵ Na tradução espanhola: “ignora el derecho, es tan solo para realizarlo”.

1.4.2 A Ditadura Soberana

Segundo Schmitt, a visão do ditador como um comissário que atuava em defesa do Estado, perdurou até o século XVIII. A partir da revolução francesa, os poderes de emergência passaram a ser usados não para defender a constituição, mas para substituí-la. Logo, à velha figura do ditador comissário surgia na Europa uma nova forma de ditadura chamada de *ditadura soberana*.

A ditadura soberana é vista como uma assembleia provisória que atua em nome do povo, dissolvendo a antiga ordem jurídica e propondo um novo direito. Ela é identificada com o *pouvoir constituant*, um legislador provisório atuando, em nome da soberania popular, para formular uma nova constituição. Ao contrário do que ocorre na ditadura comissária, aqui a ordem jurídica não é suspensa, mas sim extinguida, em vias da criação de um novo momento fundador da unidade política, a partir da decisão sem limites do soberano.

Antes da secularização do direito provocada a partir do Iluminismo, Deus era visto como o criador de todas as coisas. Tal pensamento influenciou a própria doutrina da ditadura, ao passo que a ditadura comissarial se propunha a restaurar uma ordem já estabelecida. Já diante do antropocentrismo, levando a razão humana ao fundamento da criação, o poder constituinte, antes apoiado no *divino*, é transferido para o *povo*. Segundo Schmitt (1968, p. 186), baseado na doutrina do *pouvoir constituant* de Sieyès, toda ordem jurídica concreta se revela precária, pois a ditadura soberana, a partir do poder constituinte do povo, pode rescindir com o *status quo*, estabelecendo uma nova constituição:

Todos os poderes constituídos se contrapõe a um poder constituinte, fundamentador da Constituição. Este é, por princípio, ilimitado e tudo pode, porque não está submetido à Constituição, a qual é ele quem a promulga. Aqui é completamente inconcebível qualquer coação ou qualquer outra forma jurídica, qualquer autovinculação, qualquer que seja seu sentido, e, inclusive, os direitos inalienáveis do homem quedam-se supérfluos lá onde impera a *volonté générale* como titular do poder constituinte que não pode vincular-se a si mesmo, possuindo o direito de, a qualquer momento, promulgar todas as Constituições que julgar convenientes. (SCHMITT, 1968, p. 185-6)¹³⁶

¹³⁶ Na tradução espanhola: “*Todos los poderes constituídos se contraponen a un poder constituyente, fundamentador de la Constitución. Este es por principio ilimitado y todo lo puede, porque no está sometido a la Constitución, la cual es él quien la da. Aquí es completamente inconcebible cualquier*

Portanto, a ditadura soberana se coloca como o exercício do poder constituinte, que mesmo inserido e agindo sobre determinada forma política, não possui com ela nenhuma vinculação, podendo, inclusive, extingui-la. Aqui o ditador pode ser um homem um grupo que recebe sua legitimidade do povo como *pouvoir constituant*. Logo, “o comissário imediato do povo, o ditador, passa a ditar regras inclusive para o comitente, o povo, mesmo sem deixar de se legitimar por ele” (SCHMITT, 1968, p. 29)¹³⁷.

Ambas as ditaduras, comissária e soberana, se aproximam por terem um adversário, que não se atém às normas jurídicas daquela comunidade política (SCHMITT, 1968, p. 181), ou seja, ambas demandam uma situação que coloque em risco a normalidade sobre o qual o direito vigente se apóia. Ambas as ditaduras irão opor resistência à anormalidade, contudo de formas distintas. Ao passo que a ditadura comissária irá suspender temporariamente o direito, a fim de viabilizar os meios para que ele se efetive, a ditadura soberana não somente suspende a ordem legal posta, como busca substituí-la por uma nova.

À época da publicação de *A Ditadura*, a forma final da Constituição de Weimar parecia ainda não ter aparecido devido à falta de um inequívoco mandato popular com claros e distintos princípios legitimadores (BALAKRISHNAN, 2000, p. 40). O fluído político da época se mostrou na ambivalência do texto schmittiano sobre se as medidas eventualmente tomadas pelo Presidente, a partir do artigo 48 da Constituição, se inseriam no seu conceito de ditadura comissária ou soberana.

Em 1924, numa conferência em Jena, após uma maior consolidação da Constituição de Weimar, Schmitt se posicionou acerca do artigo 48 da Constituição, afirmando que embora sua última fonte de legitimação fosse a vontade do povo, essa vontade era exercida dentro dos seguros limites do Estado de direito (*Rechtsstaat*). Consequentemente, ditadura soberana e Estado de direito eram mutuamente

coacción o cualquier forma jurídica, cualquier autovinculación, cualquier que sea su sentido, e incluso los derechos inalienables del hombre resultan superfluos allí donde impera la voluntad générale, como titular del poder constituyente, no puede obligarse a sí mismo y está facultado en todo momento para dar todas las Constituciones que estime convenientes”.

¹³⁷ Na tradução espanhola: “un comisario inmediato del pueblo, un dictador, que dicta incluso a su comitante, sin dejar de legitimarse por él”.

excludentes, de modo que os poderes inscritos no artigo 48 da Constituição de Weimar só podem, assim, se vincular à ditadura comissária.

1.4.3 A desconstrução dos princípios parlamentaristas

O parlamentarismo foi a forma de governo oposta ao Estado monárquico autoritário que melhor reunia os princípios liberais, reconhecendo, portanto, uma nítida separação entre Estado e sociedade. Nesse sistema de governo, a sociedade, através da representação, detém o poder determinante, exercendo a soberania do povo pela lei (KERVÉGAN, 2008, p. 40). A crítica de Schmitt, já formulada em seu *Romantismo Político* (2001a), de que o liberalismo se caracteriza por uma conversa sem fim da burguesia-individualista, o que leva o Estado a uma incapacidade de decidir (*hamletismo político*)¹³⁸, é incorporada ao parlamentarismo. Em 1923, em seu livro *A crise da democracia parlamentar*, Schmitt (1988a, p. 34) retoma essa crítica, afirmando que a *ratio* do parlamentarismo reside em um processo dinâmico-dialético de confronto de opiniões contrapostas, de onde surgiria a verdadeira *vontade política*.

Nessa obra, Schmitt (1988a, p. 35) utiliza-se do pensamento de Guizot, apresentando os três elementos característicos do parlamentarismo, sendo eles: (i) “que ‘os poderes’ sejam sempre forçados a discutir e, assim, a buscar a verdade juntos”¹³⁹; (ii) “que a publicidade de toda a vida política coloque ‘os poderes’ sob o controle dos cidadãos”¹⁴⁰; (iii) “que a liberdade de imprensa incentive os cidadãos a buscarem a verdade por si próprios, e que ela seja transmitida aos ‘poderes’”¹⁴¹. Assim, tem-se que o parlamentarismo obedece a um princípio de *discussão*, a um princípio de *publicidade* e, por fim, a um princípio de *liberdade de imprensa*. O primeiro deles, *discussão*, apresenta, implicitamente, um outro princípio que seria o da *separação de*

¹³⁸ Tal crítica toma como base a tradição do pensamento de Donoso Cortés assumida por Schmitt (1985, p. 59), a partir da qual afirma o autor alemão: “era característico ao liberalismo da burguesia não decidir”, tendo ele “definido a burguesia como ‘uma classe que discute’”. Na tradução inglesa: “*it was characteristic of bourgeois liberalism not to decide*”; “*defined the bourgeoisie as a ‘discussing class’*”.

¹³⁹ Na tradução inglesa: “*that ‘the powers’ are always forced to discuss and thereby to seek truth together*”.

¹⁴⁰ Na tradução inglesa: “*that the openness of the whole of political life places ‘the powers’ under the citizens control*”.

¹⁴¹ Na tradução inglesa: “*that press freedom prompts citizens to seek the truth for themselves and to make it know to ‘the powers’*”.

poderes. Isso é percebido na própria explicação de Schmitt sobre o princípio da discussão quanto ele afirma que são os poderes, no plural, que devem buscar a verdade, através da discussão. No tocante ao terceiro princípio, liberdade de imprensa, este possui um caráter instrumental, se colocando como um elemento de pleno desenvolvimento dos dois primeiros.

A estruturada tese de Guizot é criticada por Schmitt por se fundar e, conseqüentemente, se vincular, ao liberalismo. Isso porque, seu sistema se sustenta a partir da noção de *discussão*. Ponto esse de conexão também ressaltado por Balakrishnan (2000, p. 67), quando afirma que “a defesa liberal clássica do parlamento tinha sido baseada numa crença de que as melhores leis eram o produto do discurso racional”¹⁴². É justamente esse discurso racional, a discussão, que viabiliza a concretização dos princípios da publicidade e da separação de poderes, pilares estes do parlamentarismo (SCHMITT, 1988a, p. 48-9). Tal noção de discussão, cara ao parlamentarismo, é, como se verá adiante, o fundamento de uma das críticas de Schmitt (1988a, p. 8), quando diz que “a crença no parlamentarismo, no governo pela discussão, pertence ao mundo intelectual do liberalismo. Não pertence à democracia”¹⁴³.

Já o princípio da publicidade é associado à crença na qualidade da opinião pública, tendo tal fato uma polêmica origem por duas razões distintas, sendo elas: (i) seu posicionamento contrário a teoria dos segredos do Estado (*Arcana rei publicae*); (ii) por ir contra a “política do gabinete, conduzida por poucas pessoas atrás de portas fechadas” (SCHMITT, 1988a, p. 38)¹⁴⁴. Assim, Schmitt (1988a, p. 38-9) afirma que a publicidade, principalmente com o Iluminismo, se torna um valor absoluto. Na seqüência, o autor apresenta a ligação da crença na opinião pública advinda da publicidade à “divisão ou equilíbrio de diferentes atividades e instituições do Estado”¹⁴⁵.

¹⁴² No original: “classical liberal defense of parliament had been based on a belief that the best law were the product of rational discourse”.

¹⁴³ Na tradução inglesa: “the belief in parliamentarism, in government by discussion, belongs to the intellectual world of liberalism. It does not belong to democracy”.

¹⁴⁴ Na tradução inglesa: “cabinet politics, conducted by a few people behind closed doors”.

¹⁴⁵ Na tradução inglesa: “the division or balance of different state activities and institutions”.

Conforme Schmitt assevera, a separação de poderes revela a crença do liberalismo de que a questão da unidade absoluta do poder se solucionaria com o desenvolvimento de um sistema de mediações institucionais que cria uma pluralidade de pontos de vista e opiniões:

(...) o parlamento não deve ser apenas uma parte desse equilíbrio, mas precisamente porque ele é o legislativo, o parlamento deve-se ser equilibrado. Isso depende de um modo de pensar que cria multiplicidade em todos os lugares para que um equilíbrio criado a partir da dinâmica iminente de um sistema de negociações substitua a unidade absoluta (...). (SCHMITT, 1988a, p. 40-1)¹⁴⁶

Esse equilíbrio não ocorreria somente entre os diferentes poderes, se viabilizando, também, dentro do próprio Poder Legislativo, como acontece nos sistemas bicamerais (SCHMITT, 1988a, p. 41). Logo, em coerência com o pensamento liberal, a discussão é trazida para dentro do Estado (MAIA, 2007, p. 161).

Diante do exposto, conclui-se que tanto a publicidade quanto a separação de se apóiam na *discussão* que, como demonstrado supra, atua como interseção entre o parlamentarismo e o romantismo político, sendo ambos expressões do liberalismo. Portanto, o parlamentarismo leva o Estado à impotência decisória, negando seu caráter político¹⁴⁷, e evitando, assim, o deslinde de questões essenciais à comunidade política, em razão da permanente conversa *sem fim* que mantém a salvo os privilégios do *status quo*.

A política corporativista de grupos de interesse naturalmente gravitava em direção a compromissos sem princípios avessos aos riscos. A tentativa de evitar difíceis decisões que pudessem romper o sistema de compromissos pluralista, policrático, requer que o poder de governar efetivamente seja sempre mínimo, precisamente para que ele não possa ser usado para romper o delicado *status quo*. Este era o real significado do 'pluralismo': um sistema político sem um centro, deslocando-se rumo à catástrofe. (BALAKRISHNAN, 2000, p. 104)¹⁴⁸

¹⁴⁶ Na tradução inglesa: “*parliament should not be just a part of this balance, but precisely because it is the legislative, parliament should itself be balanced. This depends on a way of thinking that creates multiplicity everywhere so that an equilibrium created from the imminent dynamics of a system of negotiations replaces absolute unity*”.

¹⁴⁷ Caráter político aqui, sumariamente, pode ser entendido como a capacidade de decisão diante de um conflito.

¹⁴⁸ No original: “*The corporatist politics of interest groups naturally gravitated towards risk-averse, unprincipled compromises. The attempt to avoid difficult decisions which might disrupt the pluralist, polycratic system of compromises required that the power to govern effectively be kept at a minimum,*

Apesar de reconhecer a contribuição dada pelo parlamentarismo que, numa perspectiva democrática, foi essencial à superação da monarquia, Schmitt (1988a, p. 49-50) crê que ele já não é mais adequado à realidade constitucional da época (1926). Tal conclusão é orientada pela reflexão schmittiana de que os debates – que deveriam se orientar no princípio da discussão, com vistas a apreciação de argumentos e contraargumentos racionais, em prol da tomada de decisões que não beneficiassem a parcelas específicas da população, mas ao povo como um todo – eram travados não no plenário, mas em

pequenos e exclusivos comitês de partidos ou de coalizões partidárias [que] tomam suas decisões a portas fechadas, e o que os representantes dos grandes grupos de interesses capitalistas acordam nos pequenos comitês é mais importante para o destino de milhões de pessoas, talvez, do que qualquer decisão política. (SCHMITT, 1988a, p. 49-50)¹⁴⁹

Logo, o parlamentarismo, segundo Schmitt (1988a, p. 49-50), sucumbe em suas próprias fundações, pois se volta às decisões tomadas secretamente, tal qual ocorria na teoria da *Arcana rei publicae*, além de fugir às decisões políticas importantes, culminando no *hamletismo político*. O autor não apenas apresenta as bases da decadência do parlamentarismo, como também já apresenta uma forma de superá-lo rumo a uma nova forma de governo.

Ao invés de considerar, como o fez em sua obra *Teologia Política*, a multidão como indisciplinada e insurgente, Schmitt agora avalia o *espírito heróico* das mobilizações das massas e, com base nos trabalhos do sindicalista Georges Sorel, adepto das *teorias irracionalistas do uso da força*¹⁵⁰, ele identificou a força motriz que lhes subjaz nos grandes mitos políticos. Esta mudança da *teologia política* para a *mitologia política* significou uma grande abertura para a possibilidade de uma moderna política das massas.

precisely so that it could not be used to disrupt a delicate status quo. This was the real meaning of 'pluralism': a political system without a centre, drifting towards catastrophe".

¹⁴⁹ Na tradução inglesa: "small and exclusive committees of parties or of party coalitions make their decisions behind closed doors, and what representatives of the big capitalist interest group agree to in the smallest committees is more important for the fate of millions of people, perhaps, than any political decision".

¹⁵⁰ Em suma, são teorias que colocam em cheque o pensamento racional (que orienta o liberalismo), bem como as pretensões de uniformização do Estado moderno.

Tomando como base o livro *Reflexões sobre a violência (Réflexions sur la violence)* de Sorel, Schmitt se apropria da ideia de *mito*, pois ela dá às massas “uma imagem mítica que empurra sua energia para a frente e lhe dá a força para o martírio, assim como a coragem de usar a força” (SCHMITT, 1988a, p. 68)¹⁵¹. A percepção de Schmitt (1988a, p. 76) é de que “a teoria do mito é o mais poderoso sintoma do declínio do racionalismo relativo do pensamento parlamentarista”¹⁵².

A partir de sua compreensão decisionista-institucionalista do direito, Schmitt vê na teoria do mito de Sorel, a possibilidade de moção das massas, influenciadas por uma imagem mítica, que, rompendo com o *hamletismo político*, conduz a uma decisão, a qual funda uma efetiva democracia, pautada em uma igualdade democrática. O mito da República de Weimar, segundo Schmitt, era o Presidente.

1.4.4 A Democracia

Em suas reflexões sobre a Constituição de Weimar, Schmitt (2007b) ataca sua parte relativa ao *Rechtsstaat*, mas, por outro, lado defende seu elemento político – a democracia.

Schmitt define o Estado como o *status* de um povo, especificamente, como o *status* da unidade política: “A forma política [dentre elas o Estado] é o tipo particular de formação dessa unidade” (SCHMITT, 2008a, p. 239)¹⁵³. O Estado e, de certo modo, toda a política moderna, pode assumir várias formas políticas, erguidas a partir da conjugação de dois princípios, o da *representação* e o da *unidade*. A realização destes princípios nunca ocorrerá de forma absoluta, de modo que a aplicação de um não exclui a do outro. “Eles são, antes, apenas dois pontos opostos de orientação para a concreta formação da unidade política” (SCHMITT, 2008a, p. 240)¹⁵⁴, de modo que em toda forma de Estado se fará presente a interação entre representação e identidade.

¹⁵¹ Na tradução inglesa: “a mythical image that pushes its energy forward and gives it the strength for martyrdom as well as the courage to use force”.

¹⁵² Na tradução inglesa: “the theory of myth is the most powerful symptom of the decline of the relative rationalism of parliamentary thought”.

¹⁵³ Na tradução inglesa: “State form is this unity’s particular type of formation”.

¹⁵⁴ Na tradução inglesa: “They are, rather, only two opposing orientation points for the concrete formation of the political unity”.

Schmitt conceitua a representação como um dos princípios da forma política, afirmando que ela

não é um evento normativo, um processo, e um procedimento. Ela é, ao contrário, algo *existencial*. Representar significa tornar visível um ser invisível e o presentificar através de um ser publicamente presente. A dialética do conceito é que o invisível é pressuposto como ausente e, no entanto, é simultaneamente tornado presente. Isso não é possível com qualquer tipo de ser. De fato, pressupõe um ser de tipo especial. Algo morto, algo inferior ou de pouco valor, algo baixo não pode ser representado. (SCHMITT, 2008a, p. 243)¹⁵⁵

Logo, de alguma forma a unidade política deve se tornar visível, porém ela não se revela instantaneamente, ou seja, ela é um não dado. Em verdade, a representação não reflete uma identidade pressuposta, pois a unidade política do povo nunca chega a ser uma identidade real (SCHMITT, 2008a, p. 239)¹⁵⁶.

Do conceito schmittiano de representação se extraem três elementos implícitos, que se revelam centrais para sua exata compreensão. Primeiramente, a representação *somente ocorre na esfera pública*, ou seja, ela exige uma visibilidade absoluta, negando assim qualquer caráter privado, de defesa de interesses particulares. Nesse sentido, Schmitt (2008a, p. 243) diz que “aquilo que serve exclusivamente aos assuntos e interesses privados pode certamente ser delegado. Pode encontrar seus agentes, advogados, e expoentes. Contudo, não será, num sentido específico, representado”¹⁵⁷.

Pelo segundo elemento, tem-se que a representação se apresenta como uma tensão permanente entre ausência e presença, de modo que aquilo que é representado é apresentado, logo, é tornado presente. Porém, nessa sua presença, ele é tornado presente enquanto ausente, ou seja, “aquilo que é representado não se torna presente

¹⁵⁵ Na tradução inglesa: “*Is not a normative event, a process, and a procedure. It is, rather, something existential. To represent means to make an invisible being visible and present through a publicly present one. The dialectic of the concept is that the invisible is presupposed as absent and nevertheless is simultaneously made present. This is not possible with just any type of being. Indeed, it presupposes a special type being. Something dead, something inferior or valueless, something lowly cannot be represented*”.

¹⁵⁶ Nos termos de Schmitt (2008, p. 239), o princípio da representação “parte da ideia de que a unidade política do povo como tal nunca pode estar presente em uma identidade real e, conseqüentemente, tem que estar *representada* pessoalmente por homens”. Na tradução inglesa: “*proceeds from the idea that the political unity of the people as such can never be presented in actual identity and, consequently, must always be represented by men personally*”.

¹⁵⁷ Na tradução inglesa: “*what serves only private affairs and only private interests can certainly be advocated. It can find its agents, attorneys, and exponents. However, it is not represented in a specific sense*”.

através de si mesmo, mas apenas através da presença e na própria presença do representante que o presentifica” (FRANCO DE SÁ, 2001, p. 430). Conforme diz Schmitt (1998, p. 35), somente algo que tenha certo valor ou dignidade pode representar e ser representado.

A idéia de representação se apóia em um povo existente como unidade política, como tendo um tipo de ser que é mais alto, mais realçado, e mais intenso em comparação com a natural existência de algum grupo humano vivendo junto. Se o sentido para essa peculiaridade de existência política se esvai e as pessoas dão prioridade a outros tipos de sua existência, a compreensão de um conceito como representação também é deslocada. (SCHMITT, 2008a, p. 243)¹⁵⁸

Uma melhor compreensão dessa exigência de distinção quer seja do representante ou do representado demanda a análise da dimensão existencial da representação já retratada por Schmitt (1998) em seu *Catolicismo Romano e Forma Política (Römischer Katholizismus und politische Form)*, publicado originariamente em 1923, quando ele viu a Igreja como uma forma política capaz de se apresentar como paradigma das formas políticas.

O livro *Catolicismo Romano e Forma Política* é uma obra que discute a natureza jurídica da Igreja, não ocultando o seu conteúdo apologético e provocativo, quando não calculadamente antimoderno. Schmitt, mais uma vez, opõe nesse texto a política à técnica, culminando na tese de que a Igreja Católica, em sua perpetuação pelos séculos, demonstra que a força política é independente da racionalidade econômica liberal. Portanto, o pensamento econômico não pode ser passível de ser representado, já que só conhece a técnica. Isso porque seu racionalismo impõe a necessidade da objetividade, ou seja, da privação da experiência metafísica (SCHMITT, 1998). Tal pensamento, “tem sua realidade e a sua glória próprias, na medida em que ele permanece absolutamente objectivo, isto é, na medida em que ele permanece junto das coisas” (SCHMITT, 1998, p. 30).

¹⁵⁸ Na tradução inglesa: “*The idea of representation rests on a people existing as a political unity, as having a type of being that is higher, further enhanced, and more intense in comparison to the natural existence of some human group living together. If the sense for this peculiarity of political existence erodes and people give priority to other types of their existence, the understanding of a concept like representation is also displaced.*”

Esse uso do conceito de representação da Igreja se revela útil a Schmitt em sua crítica ao liberalismo. Oposta ao racionalismo, a Igreja forneceria “um modo de pensar particular, interessado na direção normativa da vida social e humana, e que se demonstra com uma lógica especificamente jurídica” (SCHMITT, 1998, p. 27). O componente da Igreja que a perpetua através dos séculos é justamente a não preocupação com a matéria, mas sim com a ideia. Logo, ela se adapta a qualquer temporalidade e a qualquer regime político, consistindo naquilo que Schmitt (1998, p. 24) chama de *complexio oppositorum*, ou seja, uma conexão dos opostos. A força dessa conexão se apresenta na possibilidade de coexistência de elementos fundamentalmente diversos no interior de uma totalidade unificada, colocando a unidade simbólica dessa totalidade distante de sua realidade imediata (KERVÉGAN, 2006, p. 336).

Considerada a partir da idéia política do catolicismo, a essência da *complexio oppositorum* católica romana assenta numa supremacia especificamente formal sobre as matérias da vida humana, tal como até agora nenhum império conheceu. Aqui consegue-se uma configuração substancial da realidade histórica e social que, apesar do seu caráter formal, permanece na existência concreta, que é algo de vivo e, no entanto, na medida mais elevada, racional. Esta peculiaridade formal do catolicismo romano assenta no desempenho rigoroso do princípio da representação. (SCHMITT, 1998, p. 24)

Assim, segundo Maia (2007, p. 209), a dimensão existencial é demonstrada pela forma política assumida pela Igreja, porquanto há uma representação vinda *de cima* (SCHMITT, 1998, p. 39). Portanto, a Igreja realizaria uma *mediação* entre Deus e os homens, derivando desta a sua *visibilidade*: daquilo que não se mostra aos olhos. Nesse sentido, o mediador descende, eis que a mediação só pode derivar de cima (SCHMITT, 1998, p. 37-40). Desse modo, ao representante é reconhecida uma *autoridade pessoal* baseada naquilo que é visível, mas que, por outro lado, é por ele representado¹⁵⁹.

A representação travada no seio da Igreja se vincula ao terceiro elemento do conceito de representação schmittiano: a *personificação*. Schmitt vê a Igreja como uma *representação pessoal concreta* de uma *personalidade concreta*. Com isso, está-se a

¹⁵⁹ Nesse sentido, diz Schmitt (1998, p. 35): “A representação dá à pessoa do representante uma dignidade própria, porque o representante de um valor elevado não pode não ter valor”.

dizer que a Igreja só consegue superar os tempos e as diferentes formas de governo, em razão de representar a Cristo. Portanto, a partir da perspectiva do papa, este não é visto como um funcionário de uma burocracia, pois sua posição é pessoal, abalizada pela tradição que lhe antecede, “o seu ofício remete, numa cadeia ininterrupta, para o encargo pessoal e para a pessoa de Cristo. Tal é a mais espantosa *complexio opositorum*” (SCHMITT, 1998, p. 29).

A Igreja é uma representação concreta, uma representação pessoal [...]. Ela representa a *civitas humana*, ela apresenta a cada instante a união histórica entre o devir humano e o sacrifício de Cristo na cruz, ele representa o próprio Cristo, pessoalmente. (SCHMITT, 1998, p. 33)

Na visão da Igreja como o *corpus mysticum Christi*, ou seja, como o corpo de Cristo, tinha-se que ele deveria ter uma cabeça, e esta era o papa, já que tornava o Cristo presente, em razão da sua ligação espiritual com Ele em sua corporificação *per successionem* (KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

A noção de representação da Igreja deu subsídios a Schmitt para sua crítica ao liberalismo, no qual a representação vinha de baixo (KAHN, 2003, p. 73). Logo, a representação, nos moldes da Igreja, se contraporia ao liberalismo, aduzindo que “não há nenhuma política sem autoridade e nenhuma autoridade sem um *ethos* da convicção” (SCHMITT, 1998, p. 31). Portanto, há a concepção da representação a partir da hierarquia, o que estabelece uma relação de obediência entre o representante e o destinatário do ato de representação (KERVÉGAN, 2006, p. 335). Nada ilustra melhor a natureza *existencial* da representação que a posição do papa: “o papa só é infalível enquanto cabeça da Igreja, por força do seu ofício, e não inversamente o infalível é o papa” (SCHMITT, 2011a, p. 146). Assim,

a ideia da representação [...] é tão dominada pelo pensamento da autoridade pessoal, que tanto o representante como o representado têm de afirmar uma dignidade pessoal. Ela não é nenhum conceito pragmático. Num sentido eminente, só uma pessoa pode representar – diferenciando-se da simples ‘delegação do lugar’ –, e representar uma pessoa autoritária ou uma ideia que, na medida em que é representada, precisamente se personifica. Deus ou, na ideologia democrática, o povo, ou idéias abstractas como liberdade e igualdade, são o conteúdo pensável de uma representação, mas não a produção e o consumo. (SCHMITT, 1998, p. 33)

Schmitt (1998, p. 35), então, concebe a representação¹⁶⁰ como *um ato de fé*, concluindo assim que somente um *governo* pode representar a unidade política de um povo¹⁶¹. Contudo, “alguém governa somente porque tem a confiança do povo” (SCHMITT, 2008a, p. 266)¹⁶². É essa confiança que estrutura o conceito schmittiano de democracia, sendo que, para a compreensão desta, essencial se faz a análise do segundo princípio da forma política, qual seja, a *identidade*.

Como visto “não há Estado sem representação” (SCHMITT, 2008a, p. 240)¹⁶³, pois não há Estado sem forma de Estado, e à forma pertence essencialmente a apresentação da unidade política. Do mesmo modo, “não pode haver representação sem o público e não existe público sem o povo” (SCHMITT, 2008a, p. 241)¹⁶⁴. Logo, a *identidade*, como um princípio da forma política, tem como pressuposto o fato de que “não existe Estado sem povo e que o povo, assim, tem de existir efetivamente como uma entidade presente, à mão” (SCHMITT, 2008a, p. 239)¹⁶⁵. Na medida em que o povo, visto como o sujeito de toda tipificação de Estado, se torna capaz de atuar politicamente, em razão de sua *similaridade forte e consciente*, mais intensa se torna a presença da identidade (SCHMITT, 2008a, p. 239)¹⁶⁶. Assim, é possível afirmar que a democracia se apresenta como uma forma política assentada na identidade, pressupondo uma *igualdade substancial* (SCHMITT, 2008a, p. 259) que unifique o povo enquanto tal. “A igualdade democrática é, fundamentalmente, similaridade e, em particular, similaridade no seio do povo” (SCHMITT, 2008a, p. 263)¹⁶⁷.

¹⁶⁰ Os três elementos que compõem a representação, quando conjugados, possibilitam a identificação de duas espécies de representação, sendo a “representação por delegação” e a “representação *stricto sensu*”. A primeira, de cunho eminentemente liberal, se refere à pessoa do procurador ou delegado que representa um indivíduo particular na gestão de seus assuntos/interesses privados (*Vertretung*). Já a segunda, diz respeito a uma pessoa pública que, investida com uma dignidade particular, representa na sua pessoa uma entidade em si mesma indivisível, que só pode ser presentificada na sua própria pessoa (*Repräsentation*). É justamente nessa segunda modalidade de representação que consiste o princípio do Estado, aqui trabalhado.

¹⁶¹ Povo aqui visto não em sua presença efetiva (SCHMITT, 2008a, p. 245).

¹⁶² Na tradução inglesa: “*someone governs only because he has the confidence of the people*”.

¹⁶³ Na tradução inglesa: “*there is no state without representation*”.

¹⁶⁴ Na tradução inglesa: “*there can be no representation without the public and no public without the people*”.

¹⁶⁵ Na tradução inglesa: “*there is no state without people and that people, therefore, must always actually be existing as an entity present at hand*”.

¹⁶⁶ Na tradução inglesa: “*strong and conscious similarity*”.

¹⁶⁷ Na tradução inglesa: “*Democratic equality is essentially similarity, in particular similarity among the people*”.

Nesse sentido, não serve como base à democracia uma igualdade universal pautada no conceito de *humanidade*. Isso porque o conceito de *igualdade* “é um conceito político e, como todo conceito genuinamente político, inclui a possibilidade de uma *distinção*” (SCHMITT, 2008a, p. 258)¹⁶⁸. Logo, toda identidade possui, como conseqüente lógico, a diferença, o desigual, o *outro*, o que tona impossível a distinção do povo a partir do critério *forma humana*. A igualdade pressuposta pela democracia precisa caracterizar um povo determinado, voltando-se, internamente, a um ponto de conciliação e, externamente, a um aspecto de diferenciação. Em outras palavras, a democracia tem que, de alguma forma, igualar todos os indivíduos, através de um critério de identificação, podendo ser ele as ideias comuns de raça, crença, destino e tradição. Contudo, esta mesma democracia, que pressupõe uma igualdade interna, encontra oposição em uma desigualdade externa. “A *igualdade* que é parte da essência da democracia orienta-se, assim, *internamente* e não *externamente*” (SCHMITT, 2008a, p. 258)¹⁶⁹.

Portanto, a igualdade faz referência à característica existencial de um determinado agrupamento de indivíduos, transformando-o em um grupo político. Ela se coloca como o elemento que permite a um povo se distinguir de outros¹⁷⁰. Conforme explica Klein (2009, p. 49), quanto maior for a homogeneidade de um povo, maior também será suas condições de se reconhecer e estabelecer relações essencialmente políticas, as quais se caracterizam como relações do tipo amigo/inimigo, afastando assim tudo o que possa comprometer a integridade de sua homogeneidade

Para Schmitt, conflitos políticos constituem o mecanismo central da formação da identidade através do qual um sentido substantivo do ‘nós’ do grupo é construído por uma confrontação na qual cada termo da relação simultaneamente consolida e reforça a identidade do outro. [...] Sem a postulação de um outro radical, localizado na presença ameaçadora de um espaço exterior, não é possível definir a identidade e particularidade de alguém. (KALYVAS, 1999, 95)¹⁷¹

¹⁶⁸ Na tradução inglesa: “*is a political concept and, like every genuine political concept, includes the possibility of a distinction*”.

¹⁶⁹ Na tradução inglesa: “*The equality that is part of the essence of the democracy thus orients itself internally and not externally*”.

¹⁷⁰ É essa a razão pela qual o conceito central de democracia é “povo” e não “humanidade”. Segundo Schmitt: “se, afinal, a democracia deve ser uma forma política, só há uma democracia do povo e não aquela da humanidade”. Na tradução inglesa: “*if democracy is to be a political form at all, there is only a people's democracy and not that of humanity*”.

¹⁷¹ No original: “*For Schmitt, political conflicts constitute the central mechanism of identity-formation through which a group's substantive sense of 'us' is constructed by a confrontation in which each term*

Não obstante o segundo princípio da forma política, a identidade, delegar ao diferente uma perspectiva externa, Schmitt (2009, p. 49) vislumbra a possível existência de inimigos internos, que devem ser combatidos pelo Estado, em prol da manutenção de sua unidade política¹⁷². Assim, a igualdade democrática se funda na homogeneidade, banindo qualquer elemento heterogêneo, seja ele interno ou externo¹⁷³. Schmitt (2008a), no livro *Teoria da Constituição*, não apresenta a etnia como o elemento caracterizador de um povo, especialmente o povo alemão¹⁷⁴, o que somente ocorre na publicação do artigo “*A Constituição da Liberdade*”. Concorde-se com Kalyvas que o argumento de Schmitt, pelo menos até então, é o de que:

se os cidadãos desejam praticar um ativo papel político, como se presume em um regime democrático, eles tem de forjar uma identidade coletiva segundo certos valores compartilhados, princípios comuns, [...] que habilitarão eles para emergir como um ator lúcido e consciente com projetos concretos. (KALYVAS, 2008, p. 122)¹⁷⁵

Retomando, conclui-se que a democracia só se faz presente onde exista um povo homogêneo, tornando possível a extração do elemento de identificação entre dominantes (*Herrscher*) e dominados (*Beherrschten*). É falaciosa a crença de que os primeiros possuam qualidades distintivas que lhes assegurem mérito ou qualquer tipo de superioridade natural para governar; bem como é errônea a suposição de que aqueles que ocupem funções de comando se transformam em algo diferente do

of the relation simultaneously consolidates and enforces the identity of the other. [...] Without the postulation of a radical other, located in the threatening presence of an exterior space, it is not possible to define one's identity and particularity.”

¹⁷² Segundo Schmitt (2009, p. 49): “O desempenho de um Estado normal consiste, sobretudo, em obter dentro do Estado e de seu território uma pacificação completa, produzindo ‘tranquilidade, segurança e ordem’. [...] Em situações críticas, esta necessidade de pacificação intra-estatal leva a que o Estado, como unidade política, enquanto existir, também determine, por si mesmo, o ‘inimigo interno’”.

¹⁷³ Na modernidade, conforme diz Marramao (2003, p. 46-47) a diferenciação entre o *dentro* e o *fora* era, inclusive, o “pressuposto essencial da lógica e da função do Estado. [...] A moderna forma-Estado, de fato, é sempre caracterizada em relação a um ‘fora’ [um outro; um estrangeiro], e é portanto impensável fora dessa relação. O princípio construtivo do Estado não é aquele do tudo ou nada, mas aquele do interno e do externo.” No original: “*il presupposto essenziale della logica e della funzione dello Stato. [...] La forma-Stato moderna, infatti, si è sempre caratterizzata in relazione a un fuori, ed è pertanto impensabile fuori da questo rapporto. Il principio costruttivo dello Stato non è quello del tutto o nulla, ma quello dell'interno e dell'esterno*”.

¹⁷⁴ O conteúdo de identificação de homogeneidade do povo alemão é explicitado no artigo “*A Constituição da Liberdade*” de Schmitt, o qual é trabalhado no item “1.6” do capítulo 1.

¹⁷⁵ No original: “*if the citizens want to play an active political role, as it is presumed in a democratic regime, they must forge a collective identity according to certain shared values, common principles, [...] that will enable them to emerge as a lucid and conscious actor with concrete projects.*”

povo¹⁷⁶. Aqui, se insere a expressão schmittiana de que “a democracia é a dominação do povo sobre si mesmo” (2008a, p. 264)¹⁷⁷. Assim só o povo pode erigir seus próprios governantes, e este o faz através da *vontade*, que se manifesta na *confiança* depositada sob aquele(s) que o(s) representará(ão). Logo, os governantes “recebem o consentimento do povo e têm a confiança do povo, ao qual pertencem, sua administração pode ser mais rigorosa e mais intensa, seu governo mais decisivo do aquele governo de qualquer monarquia patriarcal ou oligarquia cautelosa” (SCHMITT, 2008a, p. 265)¹⁷⁸.

Na correlação entre representação e identidade é perceptível a tensão presente entre Estado e povo. Ao passo que não existe Estado sem povo, também não há povo sem Estado (SCHMITT, 2008a, p. 239). A realização integral da identidade implicaria em um governo mínimo, ou seja, corresponderia aquilo que se chama democracia direta. Tal forma política, vista como tipo ideal, anularia a presença de qualquer mediação institucional, pois o povo se representaria por si mesmo, além de eliminar a magistratura pública. Contudo, na percepção schmittiana, quando o povo se apresenta como a magistratura exclusiva do Estado, ele, em verdade, destrói o próprio Estado (SCHMITT, 2001b, p. 80). Pois, assim, um “povo disporia de uma identidade espontânea, de modo que se poderia evitar o governo, portanto, da [*sic*] distinção entre governantes e governados” (KEVÉRGAN, 2006, p. 330). Por mais homogêneo que seja o povo e por mais e forte que seja sua presença ele não é capaz de agir, de (se) governar. O povo não consegue identificar seus desejos, sabe apenas dizer *sim* ou *não* (SCHMITT, 2008a). Essa é razão pela qual o povo necessita de um *magistratus*, de modo a se constituir, tendo, portanto, acesso ao ser político, o qual, em nenhum caso, é espontâneo. Logo, mesmo na democracia, na qual prepondera a identidade, a representação se faz presente, pois, se não o fizesse, a vontade do povo não seria percebida.

¹⁷⁶ Segundo Schmitt (2008a, p. 266): “Aqueles que governam se tornam distintos pelo povo, mas não do povo”. Na tradução inglesa: “*Those who govern are rendered distinct by the people, not from the people*”.

¹⁷⁷ Na tradução inglesa: “*democracy is the rule of the people over itself*”.

¹⁷⁸ Na tradução inglesa: “*they receive the consent of and have the confidence of the people, to which they belong, their rule can be stricter and more intense, their government more decisive than that of some patriarchal monarch or a cautious oligarchy*”.

Na realidade da vida política, um Estado não pode mais nem abandonar todos os elementos estruturais do princípio da identidade, nem também abandonar todos os elementos estruturais da representação. Mesmo quando a tentativa é feita para realizar incondicionalmente uma identidade absoluta, elementos e métodos de representação permanecem inarredáveis, já que ao contrário nenhuma representação sem imagens de identidade é possível. Ambas estas possibilidades, identidade e representação, não se excluem uma a outra. Elas são, antes, apenas dois pontos de orientação opostos para a concreta formação da unidade política. Em todo Estado, um ou outro é mais forte, no entanto ambos fazem parte da existência política de um povo (SCHMITT, 2008a, p. 239-40)¹⁷⁹

Nesse sentido, a representação se faz necessária, inclusive, na democracia, já que o “‘povo’ é um conceito que se torna presente somente na esfera pública” (SCHMITT, 2008a, p. 272)¹⁸⁰, sendo que é ele, o povo, que pela sua presença produz o espaço público. O espaço público, constituído pelo povo, é, assim, o local onde, pela representação, um ser presente tornará visível aquilo que é invisível. Segundo Schmitt, o povo necessita ser inevitavelmente representado, pois sua homogeneidade é uma ficção: “Em sentido inverso, o povo só existe porque é ausente” (MAIA, 2007, p. 214).

É a partir da relação entre esses dois princípios da forma política, representação e identidade, que Schmitt analisa o cenário de Weimar, tentando chegar à resposta de como constituir uma concreta unidade política. Essa pergunta é feita a partir do *complexio oppositorum* de que a democracia, assim como as demais formas de Estado, reúne os dois princípios, sendo que, de um lado, a representação se levada ao extremo pode destruir a substância do Estado, ou seja, o povo; e, de outro, a identidade, vista na perspectiva da democracia pura, destrói o próprio Estado.

Em seu livro *Legalidade e Legitimidade*, Schmitt (2007a, p. 96), sob o pano de fundo de uma democracia de massas como Weimar, afirma que “a legitimidade plebiscitária é, na verdade, o único tipo de justificação pública que hodiernamente poderia ser reconhecida como válida em geral”. Logo, é através do método plebiscitário que Schmitt (2008a, p. 284) faz do povo algo palpável, fazendo presente aquele eterno

¹⁷⁹ Na tradução inglesa: “*In the reality of political life, a state can no more forgo all structural elements of the principle of identity than one can forgo all structural elements of representation. Even where the attempt is made to realize unconditionally an absolute identity, elements and methods of representation remain unavoidable, as on the contrary no representation without images of identity is possible. Both these possibilities, identity and representation, do not exclude one another. They are, rather, only two opposing orientation points for the concrete formation of the political unity. In every state, one or the other is stronger, yet both are part of the political existence of a people.*”

¹⁸⁰ Na tradução inglesa: “*‘people’ is a concept that becomes present only in the public sphere.*”

ausente. Nessa seara, o que faz da democracia um forma de governo vivo, real, não é o voto individual e secreto, o que poderia denotar apenas a vontade de todos, mas não a *vontade geral* (SCHMITT, 2008a, p. 268-9). Assim, o que de fato fundamenta a democracia é a *aclamação*, ou seja, a voz de aprovação ou de rejeição da massa reunida. Segundo Schmitt, o povo

pode *aclamar* na medida em que expressa o seu consentimento ou desaprovação por um simples chamado, um chamado maior ou menor, celebrando um líder ou uma sugestão, honrando o rei ou alguma outra pessoa, ou negando a aclamação pelo silêncio ou reclamando (SCHMITT, 2008a, p. 272)¹⁸¹

Schmitt apresenta uma distinção entre o seu significado de aclamação e aquele dado pelo liberalismo. Segundo o autor, numa concepção democrática, “a opinião pública é o tipo moderno de aclamação” (SCHMITT, 2008, p. 275)¹⁸²; já na visão liberal, a opinião pública se insere como publicidade de opinião, caracterizada essencialmente na liberdade de imprensa. Em qualquer lugar em que se tenha povo, e onde quer que ele esteja concretamente reunido e tenha sinais de vida política, ele exprime a sua vontade através da aclamação (SCHMITT, 2001b, p. 63). Desse modo, conclui-se que “não há democracia e nem Estado sem a opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação” (SCHMITT, 2008a, p. 275)¹⁸³.

Os métodos plebiscitários previstos na Constituição de Weimar¹⁸⁴ dão ao governo a possibilidade de fazer perguntas a partir de um nível superior (*de cima*), de forma que seja possível surgir uma resposta a partir da camada inferior (*de baixo*). Logo, esse método se insere como um eficaz instrumento na seara das democracias de massas, eis que dá ao governo “a autoridade, na qual se possa ter a confiança de que ela formulará a pergunta certa” (SCHMITT, 2007a, p. 97), pois o povo só poderá responder na base do “sim ou não, mas não pode assessorar, deliberar ou debater, não pode governar nem administrar, como também não pode normatizar, mas apenas

¹⁸¹ Na tradução inglesa: “*can acclaim in that they express their consent or disapproval by a simple calling out, calling higher or lower, celebrating a leader or a suggestion, honoring the king or some other person, or denying the acclamation by silence or complaining*”.

¹⁸² Na tradução inglesa: “*public opinion is the modern type of acclamation*”.

¹⁸³ Na tradução inglesa: “*there is no democracy and no state without public opinion, as there is no state without acclamation*”.

¹⁸⁴ *Referendum* e iniciativa popular de lei.

sancionar, por meio de seu sim, um anteprojeto de normatização que lhe seja apresentado” (SCHMITT, 2007a, p. 96).

Com a utilização dos meios plebiscitários, Schmitt aplica seu decisionismo-institucionalista na tentativa de superação de dois problemas presentes na República de Weimar. Inicialmente, Schmitt, a partir da utilização do *monopólio da pergunta* pelo Estado, confronta a radicalização da identidade que culminaria em uma democracia direta. Na sequência, Schmitt concluiu que a crise da Constituição de Weimar não se apresentava como uma crise democrática, mas sim como uma *crise de representação* (KERVÉGAN, 2002, p. 159). Tal crise, na perspectiva schmittiana, era fruto da confusão entre representação (que deveria ser personalista) e impessoalidade típica do parlamentarismo.

No atual cenário de Weimar, Schmitt percebeu que o *Reichstag*, composto pelos representantes do povo, representava, em verdade, seus próprios interesses e de alguns grupos econômicos (ver item “1.4.3” do capítulo 1). Logo, tal representação não passava de uma seleção de funcionários de partidos de interesses (SCHMITT, 2008a, p. 268). Diante da representação parlamentar, a identidade entre governantes e governados ficava prejudicada, dado que a representação envolve uma relação de confiança, o que é afastado no parlamentarismo (SCHMITT, 2008a, p. 268). Logo, o *Reichstag* inviabiliza a utilização dos métodos plebiscitários, os quais se colocam como essenciais à concretização do *elemento democrático* da Constituição de Weimar.

Nesse sentido, é pertinente a afirmação de Schmitt de que parlamentarismo e democracia são inconciliáveis. Não obstante, as críticas acima já apresentadas contra o *Reichstag*, estas se tornaram ainda mais severas quando da resposta de Schmitt às críticas recebidas, em 1925, de Richard Thoma que publicou uma resenha da obra *A crise da democracia parlamentar*, criticando Schmitt em razão da incompletude de sua análise das bases histórico-intelectuais do parlamentarismo. Schmitt, ao publicar a segunda edição de sua obra *A crise da democracia parlamentar*, em 1926, respondeu às observações de Thoma, conforme se passa a expor.

Thoma percebeu a estratégia schmittiana na crítica ao parlamentarismo, dizendo que

se alguém quiser examinar as fundações de uma instituição na história intelectual, não se pode limitar ao estudo de uma única ideologia que foi usada para justificá-la. Todas elas têm de ser incluídas e, em nosso caso, se percebe então rapidamente que há outras e mais importantes justificativas intelectuais para uma assembléia representativa eleita e para o governo parlamentarista do que a ilusão de Guizot. (THOMA, 1988, p. 79)¹⁸⁵

Logo, “o valor e a vitalidade de uma instituição política não depende de modo algum da qualidade e do poder de persuasão das ideologias apresentadas para sua justificação” (THOMA, 1988, p. 80)¹⁸⁶. Aqui, Thoma, ao criticar a construção histórica do parlamentarismo feita por Schmitt, se habilita a criticar a tese schmittiana de que a democracia na República de Weimar se encontrava num dilema constitucional entre parlamentarismo *versus* ditadura, pois a “democracia tem muitas outras possibilidades de organização do que o parlamentarismo” (THOMA, 1988, p. 81)¹⁸⁷.

Na resposta a Thoma, Schmitt (1988a, p. 1-17) concorda no que diz respeito à existência de outras formas de democracia, contudo ele reafirma, e agora com mais ênfase, que democracia e parlamentarismo são incompatíveis. O pressuposto do liberalismo e, por consequência, também a base do parlamentarismo, é a discussão, a qual não se afigura como elemento essencial à democracia. Segundo Schmitt (1988a, p. 9), como fundamento, a democracia tem “em primeiro lugar, a homogeneidade e, em segundo – se for necessário – a eliminação ou erradicação da heterogeneidade”¹⁸⁸. Assim, “uma democracia demonstra o seu poder político ao saber como recusar ou

¹⁸⁵ Na tradução inglesa: “*If one wants to examine the foundations of an institution in intellectual history, one cannot confine oneself to the study of a single ideology that has been used to justify it. All of them must be included, and in our case one then quickly realizes that there are other and more important intellectual justifications for an elected representative assembly and for parliamentary government than Guizot's illusion*”.

¹⁸⁶ Na tradução inglesa: “*the worth and vitality of a political institution in no way depends on the quality and persuasiveness of the ideologies advanced for its justification*”.

¹⁸⁷ Na tradução inglesa: “*democracy has many other organizational possibilities than parliamentarism*”.

¹⁸⁸ Na tradução inglesa: “*first homogeneity and second – if the need arises – elimination or eradication of heterogeneity*”.

manter sob controle algo estranho e desigual que ameaça sua homogeneidade” (SCHMITT, 1988a, p. 9)¹⁸⁹. Em suma,

a democracia, a moderna democracia de massas busca efetivar uma identidade entre governados e governantes e, portanto, enfrenta o parlamento como uma instituição inconcebível e já ultrapassada. Se a identidade democrática é levada a sério, então em um caso de emergência, nenhuma outra instituição constitucional consegue superar o único critério da vontade do povo, não importa como ele se expressa. Contra a vontade do povo, especialmente, uma instituição baseada na discussão de representantes independentes não tem justificação autônoma para sua existência, e menos ainda porque a crença na discussão não é democrática mas, originalmente, liberal (SCHMITT, 1988a, p. 15)¹⁹⁰

A crise do parlamentarismo apontada por Schmitt não significa que ele e a democracia não pudessem ter se relacionado em determinada época. Na verdade, eles foram conciliados na superação do regime monárquico, estabelecendo novas bases aos Estados europeus (SCHMITT, 1988a, p. 15). Contudo, o desenvolvimento histórico revelou que ambos, parlamentarismo e democracia, são incompatíveis já que se fundamentam em elementos antagônicos¹⁹¹. A democracia, por se fundamentar na homogeneidade, legitimando-se pela aclamação, faz com que até mesmo ditaduras não sejam necessariamente antidemocráticas (SCHMITT, 1988a, p. 15). Em outros termos, na democracia schmittiana não se faz necessária a realização de eleições secretas, pois tal fato pressupõe a existência de heterogeneidade. O povo deve, meramente, dizer *sim* ou *não*, sendo dessa maneira que um povo, reunido no espaço por ele mesmo criado, escolhe seu líder. Como é o líder, aclamado pelo povo, quem expressa a vontade do próprio povo, não haveria necessidade de nenhuma cisão no Estado entre poderes legislativo e executivo. Assim, a democracia se insere como uma forma forte

¹⁸⁹ Na tradução inglesa: “a democracy demonstrates its political power by knowing how to refuse or keep at bay something foreign and unequal that threatens its homogeneity”.

¹⁹⁰ Na tradução inglesa: “democracy, modern mass democracy attempts to realize an identity of governed and governing, and thus it confronts parliament as an inconceivable and outmoded institution. If democratic identity is taken seriously, then in an emergency, no other constitutional institution can withstand the sole criterion of the people’s will, however it is expressed. Against the will of the people especially an institution based on discussion by independent representatives has no autonomous justification for its existence, even less so because the belief in discussion is not democratic but originally liberal”.

¹⁹¹ Nos dizeres de Mouffe (1992, p. 1): “a democracia parlamentar faz coexistir o princípio da identidade, próprio da forma democrática de governo, com o princípio da representação que, por sua vez, é específico da monarquia”.

de governo, podendo até mesmo a ditadura se inserir como uma forma democrática de governo.

Contudo, o que se revelou em Weimar foi o inverno. O *Reichtag*, a partir da lógica liberal, encontra suas bases no pensamento normativista, de modo que tanto a legalidade quanto a legitimidade se fundamentam na norma. Logo, a própria soberania, nesta forma de Estado liberal, se reduz à normatividade, recaindo seu exercício sob o parlamento – órgão, como já visto, destituído de unidade e incapaz de representar a vontade popular. Esse enfraquecimento do político, denunciado por Schmitt, transforma a *autoritas* do soberano em mera *potestas* indireta, sempre na dependência da ação do parlamento (MAPA SILVA, 2011, p. 21). Assim, o governo se esvai em uma instância simbólica, incapaz de oferecer proteção aos seus súditos e garantir a união do Estado: *Le roi règne et ne gouverne pas*.

É partir dessas ideias que Schmitt, no contexto de Weimar, busca proteger a decisão política em favor da democracia e, para tanto, o *Reichtag* deve ser obliterado. Essa decisão política pela democracia, prevista na segunda parte da Constituição, deve ser protegida justamente contra aquele que pode se mostrar com ela incompatível, ou seja, o parlamento. Aqui, resta claro que, no pensamento schmittiano, o Poder Legislativo não se presta a ser o legítimo guardião da Constituição de Weimar, tema este do próximo tópico.

1.5 O GUARDIÃO DA CONSTITUIÇÃO

A escolha de *quem deve ser o guardião da constituição* foi um dos temas de grande debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen¹⁹². Aqui, focar-se-á apenas a perspectiva schmittiana, fazendo, contudo, alusões à posição kelseniana quando necessário a melhor elucidação da teoria do *Kronjurist*.

Publicado em 1929, *O Guardião da Constituição (Der Hüter der Verfassung)* é uma obra na qual Schmitt (2007b, p. 1) afirma que “o clamor por um guardião da Constituição e defensor da Constituição é, na maioria das vezes, um sinal de delicadas

¹⁹² Em suma, tal debate pode ser assim resumido: Kelsen, para a manutenção da ordem constitucional, defendia a figura de uma Corte Constitucional; já Schmitt defendia que o Presidente do *Reich* (como representante do povo) deveria salvaguardar a Constituição.

condições constitucionais”. Isso refletia exatamente o momento vivido na República de Weimar. Como já sublinhado acima, Schmitt não aceitava o *Reichstag* como aquele responsável pela guarda e defesa da constituição. Isso porque ele estava imerso no *hamletismo político*, sendo composto por inúmeros partidos/grupos de interesses que não buscavam a ascensão da nação, mas sim a concretização de objetivos particulares. Logo, ao invés de reafirmar e defender a unidade política, revelada na Constituição de Weimar pelo *princípio democrático*, o *Reichstag* se apresentava como uma pluralidade de interesses conflitantes entre si e, muitas vezes, contrários até à própria Constituição.

Schmitt também defende que a crise constitucional não poderia ser resolvida por um tribunal, não crendo na legitimidade deste ser o *intérprete da Constituição*. Conflitos constitucionais não poderiam ser superados por um tribunal, já que as questões em jogo eram fundamentalmente *políticas* para serem resolvidas por uma interpretação imparcial da *norma*.

1.5.1 Crítica ao Judiciário como o guardião da Constituição

A crítica ao Judiciário tem como marco a orientação jurisprudencial do *Reichsgericht* (Corte do *Reich*) instalada pela sentença de 4 de novembro de 1925, como se passa a expor.

Na República de Weimar, o Poder Judiciário possuía como grandes tribunais o *Reichsgericht* e o *Staatsgerichtshof* (Tribunal de Justiça do Estado), sendo que o primeiro se apresentava como a instância final de julgamento de causas cíveis e criminais, e o segundo¹⁹³ julgava demandas existentes entre Estados componentes da federação do *Reich* alemão, bem como entre um desses Estados face ao próprio *Reich*. Em 1927, o *Staatsgerichtshof* terminara se transformando em “uma corte constitucional sem poderes de revisão judicial claramente definidos” (BALAKRISHNAN, 2000, p. 140)¹⁹⁴.

¹⁹³ Este previsto no artigo 108, da Constituição de Weimar. “Artigo 108: Um Tribunal de Justiça do Estado para o *Reich* alemão é estabelecido de acordo com uma lei do *Reich*”. No original: “*Artikel 108 (1) Nach Massgabe eines Reichsgesetzes wird ein Staatsgerichtshof für das Deutsche Reich errichtet*”.

¹⁹⁴ No original: “*a constitutional court without clearly defined powers of judicial review*”.

No ano de 1925, a República de Weimar vivia um sério momento de instabilidade econômica. O Legislativo não possuía consenso sobre as ações a serem tomadas na contenção da crise, e nem o Executivo, através da Chancelaria do *Reich* conseguia implementar medidas eficazes à superação do caos. Nesse cenário, o Presidente do *Reichsgericht*, Walter Simons, envia uma carta confidencial ao então Ministro da Justiça, dizendo que a “experiência da Suprema Corte dos EUA mostrou que a revisão judicial poderia ser um controle efetivo da soberania popular” (BALAKRISHNAN, 2000, p. 140)¹⁹⁵. Na esteira da observação de Simons, o *Reichsgericht* prolata um acórdão em 4 de novembro de 1925, no qual afirma sua competência para a declaração de inconstitucionalidade de leis, com efeitos *inter partes*. De tal arresto se destaca a passagem abaixo:

Esta última disposição (Artigo 102) não impede o juiz de negar a validade de uma lei nacional ou as disposições individuais de uma tal lei, na medida em que elas contradizem outras disposições jurídicas superiores que o juiz tem de observar [...]. As disposições da Constituição nacional só podem ser invalidadas por meio de uma emenda constitucional regularmente aprovada. Elas permanecem vinculando o juiz, portanto, apesar de conflitantes disposições de uma posterior lei nacional que foi aprovada sem observação dos requisitos do Artigo 76; e elas tornam necessário que ele considere como inválidas as disposições conflitantes da lei posterior. [...] Como a própria Constituição nacional não contém qualquer disposição para remover dos tribunais e conferir a alguma outra autoridade especificada o direito de decidir sobre a constitucionalidade de leis nacionais, o direito e o dever de o juiz examinar a constitucionalidade das leis nacionais tem de ser reconhecidos. (BLACHLY; OATMAN, s.d., p. 508)¹⁹⁶

Por outro lado, o *Staatsgerichtshof*, em uma decisão datada de 15 de outubro de 1927, se proclamou o *Guardião da Constituição* (BALAKRISHNAN, 2000, p. 139), o que significa dizer que suas interpretações sobre questões constitucionais controvertidas

¹⁹⁵ No original: “US experience showed that judicial review could be an effective check on popular sovereignty”.

¹⁹⁶ No original: “The latter provision (Article 102) does not prevent the judge from denying the validity of a national law or the individual provisions of such a law, in so far as they contradict other superior provisions which the judge must observe [...] The provisions of the national Constitution can only be invalidated through a constitutional amendment passed in the regular form. They remain binding upon the judge, therefore, despite conflicting provisions of a later national law which has been passed without observation of the requirements of Article 76; and they make it necessary for him to set aside as invalid the conflicting provisions of the later law. [...] Since the national Constitution itself contains no provision removing from the courts and bestowing upon some other specified authority the right of deciding upon the constitutionality of national laws, the right and the duty of the judge to examine into the constitutionality of national laws must be recognized.”

eram definitivas. Ele exerceria, portanto, o controle de constitucionalidade com efeitos *erga omnes*, ou seja, o controle abstrato. Contudo, em dezembro de 1928, o governo do *Reich*, em uma manobra política, reclamou a *guarda da Constituição*, não encontrando nenhuma resistência por parte dos juízes do *Staatsgerichtshof*, que, implicitamente, reconheceram sua posição subordinada às decisões constitucionais do governo (BALAKRISHNAN, 2000, p. 139).

Feito este aporte que situa o Judiciário na discussão sobre quem seria o guardião da Constituição de Weimar, passa-se a apresentar o arsenal apresentado por Schmitt contra os juízes na posição de defensores últimos da constituição.

Schmitt, inicialmente, contesta a comparação do *Reichsgericht* com a Suprema Corte norte-americana. Ele não discordava da observação presente na carta de Simons, contudo, via que a situação histórica da República de Weimar não comportaria uma *corte constitucional*. Ao se referir à Corte norte-americana Schmitt diz que

esse tribunal, que é com razão mundialmente famoso, tornou-se entre alguns juristas alemães, como parece, um tipo de mito. [...] Deve-se lembrar, em algumas palavras, que o supremo tribunal dos Estados Unidos, por causa de sua interpretação autoritária de conceitos como propriedade, valor e liberdade, tem, como se disse, uma 'posição única em toda a história mundial', justamente em território econômico, que, por conseguinte, não pode ser simplesmente transferida às condições de um Estado continental europeu, condições estas de um tipo, política e socialmente, bem diferente. [...] No que tange a seu [da Suprema Corte dos EUA] significado e efeito práticos, não se pode, a partir da consideração da atual situação normal da Alemanha, avaliar sua atividade pelas épocas de prosperidade econômica e de segurança de política interna, e, sim, se ter em vista épocas críticas e turbulentas. Aqui, mostram os famosos precedentes do período da guerra civil – decisões que dizem respeito a questões politicamente discutíveis como escravidão ou a desvalorização da moeda – que a autoridade do tribunal se encontrava em grande risco nesses casos e não podia de modo algum impor sua concepção sobre a matéria. (SCHMITT, 2007b, p. 19-21)

Logo, não há como postular um tribunal constitucional nos moldes da Suprema Corte norte-americana, pois as condições históricas de seu desenvolvimento são por demais divergentes dos países europeus. A Suprema Corte dos EUA pressupunha estabilidade e segurança internas, situação bem distinta da República de Weimar, onde decisões políticas existências ainda se faziam necessárias, de modo que tais decisões não poderiam ser tomadas por um funcionário público encarregado de apenas aplicar uma lei a um caso concreto (*subsunção*). Aí vem a crítica schmittiana de que o ativismo

judicial, consubstanciado na tentativa de se apropriar da interpretação da constituição, não possui legitimidade. Isso porque a constituição resguarda uma decisão política, ou seja, uma decisão parcial, que possui um lado a ser defendido, o que não se adéqua à função de um órgão que deve atuar com imparcialidade, simplesmente aplicando o direito posto. Logo, “conflitos constitucionais não poderiam ser superados por uma sentença judicial, pois as questões em jogo eram muito políticas para serem resolvidas por alguma interpretação espuriamente imparcial da norma” (BALAKRISHNAN, 2000, p. 142)¹⁹⁷.

Schmitt (2007b, p. 23) continua criticando a comparação entre *Reichsgericht* e a Suprema Corte dos EUA, aduzindo que aquele “tem uma importância muito modesta em comparação com o direito de exame de um tribunal norte-americano e, em uma observação mais detalhada de suas proporções, se movimenta dentro de limites muito estreitos”. Aqui se percebe a intenção de Schmitt de desqualificar o *Reichsgericht*. Ademais, ao contrário do que ocorre na *judicial review* norte-americana, onde a lei declarada inconstitucional é extirpada do ordenamento, o *Reichsgericht* no confronto entre uma lei constitucional e outra ordinária, apenas acentua a aplicação da primeira, afastando a incidência da segunda, sem, contudo, lhe negar permanência na legislação vigente (SCHMITT, 2007b, p. 24-25). Logo,

isso não é uma abjucação da validade, mas uma não aplicação da lei ordinária ao caso concreto ocorrida devido à aplicação da norma constitucional. Por isso, consta acertadamente em uma frase posterior da decisão (p. 322/323) que o juiz estaria obrigado a deixar a lei ‘fora de aplicação’. (SCHMITT, 2007b, p. 24).

Percebe-se que, aqui, o caso concreto deve ser subsumido a um preceito constitucional, leia-se, *lei* constitucional. Logo, tem-se uma interpretação normativista, que defende a equação direito = conjunto de regras. Para a configuração do *conflito* entre lei ordinária e constitucional, o caso concreto deve subsumir-se à lei constitucional, e não a princípios (constitucionais) ou autorizações (SCHMITT, 2007b, p. 24). Desse modo, “a diferença do direito de exame da justiça norte-americana reside principalmente no fato de que esse defende princípios gerais, tornando, assim o tribunal

¹⁹⁷ No original: “*constitutional conflicts could not be overcome by a judicial ruling, because the issues at stake were too political to be resolved by some spuriously impartial interpretation of a norm*”.

guardião e defensor da ordem social e econômica existentes” (SCHMITT, 2007b, p. 28), contra manifestações do Poder Legislativo.

Outra vertente da crítica schmittiana à perspectiva do Judiciário como guardião da constituição repousa na chamada *solução austríaca* (SCHMITT, 2007b, p. 6-8), que se pautava no controle concentrado de constitucionalidade, elaborada a partir da teoria de Kelsen. Enraizada na matriz normativista, aqui se teria a autofundação das normas, até chegar à norma das normas que seria a constituição. Desse modo, a norma superior se coloca como cânone de interpretação, bem como protetora da norma inferior, podendo-se, então, falar em uma *jurisdição constitucional*, a qual se apresentaria como a “justiça da norma sobre uma norma” (SCHMITT, 2007b, p. 61). A falha de entendimento presente na *jurisdição constitucional austríaca* está no fato de que “a lei que serve de base para a decisão” é utilizada como “objeto do processo” e não como “embasamento para a decisão” (SCHMITT, 2007b, p. 62). Aqui, incide a denúncia de Schmitt (2007b, p. 55-70) de que a *solução austríaca* culmina na confusão entre justiça e legislação, entre Judiciário e Legislativo, ou seja, “a aplicação de uma norma a uma outra norma é algo qualitativamente diferente do que a aplicação de uma norma a um fato e a subsunção de uma lei a uma outra lei” (SCHMITT, 2007b, p. 62).

Nesse sentido, fica claro que o Judiciário, como o guarda das disposições constitucionais (muitas vezes por demais abrangentes, em especial no caso da Constituição de Weimar¹⁹⁸ – que em muitos pontos legisla, mas não decide), face a um conflito (*aparente*) de uma norma constitucional e outra ordinária, termina por realizar uma *interpretação oficial da norma constitucional*, não se preocupando necessariamente com a solução do dito conflito. Um fato submetido a uma lei ordinária é concomitantemente subsumido à lei constitucional, de modo que a questão é: qual das leis será aplicada? A resposta é a lei constitucional, pois ela é hierarquicamente superior à lei ordinária. Assim, segundo Schmitt (2007b, p. 66), uma lei ordinária não é nada mais do que um conteúdo normativo mais restrito que aquele previsto na norma constitucional. Portanto, a análise se refere exclusivamente ao “*conteúdo da norma*

¹⁹⁸ Principalmente no tocante à sua segunda parte, onde, como já dito, “se encontram, lado a lado, os mais variados princípios, disposições particulares de direito material, programas e diretrizes, assim como compromissos dilatatórios incertos” (SCHMITT, 2007b, p. 65).

constitucional, mas não à subsunção da lei ordinária a uma determinação da norma constitucional” (SCHMITT, 2007b, p. 66 – grifos no original).

Quando existe uma clara e indubitável contradição entre lei ordinária e norma constitucional, fácil é ao tribunal, declarar tal inconstitucionalidade, comprovando-a formal e expressamente. Contudo, o problema surge quando o conteúdo da própria norma constitucional é duvidoso, de modo que nem se poderia falar em violação quando o tribunal tivesse uma interpretação divergente daquela do legislador ou do governo. Mas, ao realizar a interpretação da norma, o que o faz de forma autêntica, o tribunal retira a obscuridade da norma, “atua[ndo] no caso como legislador. Caso ele coloque o conteúdo duvidoso de uma norma constitucional fora de dúvida, então ele atua como legislador” (SCHMITT, 2007b, p. 67). Portanto, “em toda decisão, mesmo na de um tribunal que decide um processo subsumido de maneira correspondente ao tipo, reside um elemento de pura decisão que não pode ser derivado do conteúdo da norma” (SCHMITT, 2007b, p. 67). Assim, se caber ao Judiciário a competência para tomar decisões sobre o que é a Constituição de Weimar, o político passaria às suas mãos, havendo então não “uma juridicização da política, e, sim, uma politização da justiça” (SCHMITT, 2007b, p. 33)¹⁹⁹.

O último argumento apresentado por Schmitt em face da possibilidade do Judiciário como guardião da Constituição repousa na crítica à ampliação de competências do *Staatsgerichtshof* (Tribunal de Justiça do Estado). Como já visto, ele era o tribunal responsável pela resolução de conflitos entre os Estados que compunham a federação do *Reich* alemão, bem como entre este e algum(ns) Estado(s). Contudo, ele deseja estender suas competências, de modo a se tornar o *guardião da Constituição*. Na leitura de Maia (2007, p. 226), esse seria o último passo no sentido de transformar a Constituição, posta como um ato unilateral do poder constituinte do povo, em um contrato (SCHMITT, 2007b, p. 90-1). Ademais, outro elemento de tipo contratual adentrava na Constituição de Weimar “quando ela mantém uma organização federativa,

¹⁹⁹ Kelsen rejeita o argumento de Schmitt e diz que não é o conteúdo da lei, mas a autoridade de quem a elaborou – ou seja, a constitucionalidade do ato – que constitui os “fatos do caso” submetido à *judicial review*. Logo, a revisão judicial pode ser entendida no sentido de um mero procedimento. Além disso, o tribunal constitucional deve decidir estas matérias, pois os poderes legislativo e executivo geralmente ocupam um dos pólos deste tipo de caso, logo é necessário que um terceiro poder imparcial, que não toma parte no conflito, atue como julgador.

pela qual, mesmo se renunciando ao embasamento como união, fica inevitavelmente reconhecido como constitucional um componente federalista que, portanto, contém relações típicas de contrato” (SCHMITT, 2007b, p. 91)²⁰⁰. Tal elemento é o *Staatsgerichtshof*, sendo que, analogamente a ele, também surge o componente *pluralista*, sendo este caracterizado por grupos sociais, partidos políticos e associações de interesses (SCHMITT, 2007b, p. 91). O *Staatsgerichtshof*, por aceitar recursos formulados por partidos políticos²⁰¹, apresentava-se então como um tribunal de acordos, ou seja, um tribunal, onde os grupos de interesses poderiam apresentar demandas questionando a Constituição. Tal questão violava o *elemento unificador* da Constituição de Weimar (*elemento democrático*), imergindo a República em uma crise institucional cada vez maior e colocando em voga o Estado Total *quantitativo* (ver item “1.3.2” do capítulo 1), eis que

Em todos esses casos de fragmentação pluralista da unidade estatal e constitucional, as partes portadoras do pluralismo reivindicam a própria Constituição, *i.e.*, o poder estatal e seu exercício. A constituição se torna a sua Constituição, pois foram eles que a contraíram. Fazem valer *direitos ao poder público* em si, porque podem recorrer ao fato de que são os titulares do acordo, *i.e.*, os contraentes, por meio do qual se realiza tanto a Constituição quanto toda outra volição estatal. (SCHMITT, 2007b, p. 93)

Schmitt (2007b, p. 93), percebe que os partidos são as *verdadeiras partes* de alguns conflitos federalistas. Assim, como já dito acima, o Judiciário com guardião da Constituição, toma a tutela do político, permitindo, nesse contexto pluralista, que os partidos pudessem agir de acordo com seus interesses egoísticos, vistos acima do interesse do bem comum (CALDWELL, 1997, p. 112). Logo, “incumbir o *Reichsgericht* de ser o guardião da Constituição é inócua, pois um órgão do Judiciário não tem como barrar a dominação pluralista do Estado, ao contrário: fundamenta-a, fortalece-a” (MAIA, 2007, p. 226-7). Assim, assumir a *jurisdição constitucional* é ter como destino certo uma *aristocracia de toga*, pois:

²⁰⁰ Ver item “1.3.4” do capítulo 1 sobre a fundação da unidade política a partir de um contrato.

²⁰¹ Tal fato só foi possível a partir do acórdão lavrado em 17 de dezembro de 1927.

A partir da concentração de todos os conflitos constitucionais em um único tribunal composto por funcionários de carreira inamovíveis, e, nessa base, independente, seria criada uma segunda câmara, cujos membros seriam funcionários de carreira. Nenhuma estrutura judicial poderia ocultar o fato de que se trataria, em tal tribunal do Estado ou constitucional, de uma instância de alta política dotada de poderes legislativos constitucionais. Do ponto de vista democrático, seria precisamente impossível transferir tais funções a uma *aristocracia da toga*. (SCHMITT, 2007b, p. 228)

Diante do exposto, as críticas ao Judiciário podem ser resumidas em: (i) a crítica do *Reichsgericht* comparado a Suprema Corte norte-americana; (ii) crítica à *solução austríaca* que levava à confusão entre justiça e legislação, a partir da jurisdição constitucional; e (iii) a crítica ao pluralismo de Weimar presente no *Staatsgerichtshof* que demandava uma competência constitucional. É a partir de tais reflexões, somadas à necessidade de fortalecimento do *elemento político*, ou seja, do *princípio democrático*, da Constituição de Weimar, que Schmitt busca uma saída ao esfacelamento da República de Weimar, causado pelo pluralismo típico do *Rechtsstaat* liberal.

Para Schmitt, o verdadeiro guardião da Constituição é o Presidente do *Reich*. Tal escolha não se baseia na previsão já existente no artigo 48, da Constituição de Weimar, bem como no confronto entre o parlamento e o gabinete do Presidente. A opção de Schmitt se fundamenta no elemento constituinte da unidade política alemã, o qual se reflete no representante de seu povo, ou seja, o Presidente revela o *elemento democrático* da Constituição de Weimar, já que eleito pelo povo, o que não ocorre com os juízes, sendo, portanto, democraticamente legítimo para interpretar o direito em caso de conflito.

1.5.2 O Presidente como o guardião da Constituição

Como defensor da constituição, Schmitt idealiza uma instituição que esteja no mesmo nível dos possíveis litigantes, se apresentando como um terceiro neutro escolhido pela via plebiscitária, representando a unidade da comunidade política, além de possuir, no exercício de suas funções, independência para intervenção nos direitos previstos na própria Constituição. A partir disso, percebe-se que a defesa de Schmitt (2007b, p. 193-234) acerca da legitimidade do presidente para a defesa da constituição se fundamenta em três bases: (i) o presidente era visto como ou *pouvoir neutre*, nos

termos propostos por Constant (ver item “1.5.2” do capítulo 1); (ii) como representante da unidade política, possuindo independência para defendê-la; (iii) era escolhido pelo método plebiscitário (ver item “1.4.4” do capítulo 1).

Como visto, a Constituição de Weimar incorporava o princípio da divisão de poderes, de modo que sua defesa não poderia recair sobre nenhum deles, sob o risco de se caracterizar não um guardião da Constituição, mas sim o seu *senhor*. Como dito por Schmitt (2007b, p. 193), na defesa da constituição deve prevalecer relações de *coordenação* e não de subordinação entre os poderes da República. Por essa razão é que Schmitt se apropria da teoria do *pouvoir neutre et intermédiaire* de Constant, a partir da qual espelha a fundamentação da posição privilegiada do Presidente do *Reich* em suas competências, pensadas como elementos e possibilidades de intervenção desse *pouvoir neutre*.

Uma importante questão resgatada por Schmitt (2007b, p. 197) na doutrina de Constant, se refere à aplicação da distinção entre *auctoritas* e *potestas*, o que, na Alemanha, se manifesta na diferença entre *régner* e *gouverner*, já que o monarca, enquanto *pouvoir neutre*, reina, mas não governa, *règne et ne gouverne pas*. Assim, é na figura do Presidente que repousa a unidade política, o que se dá, segundo Schmitt, através da reunião entre *régner* e *gouverner*. Ele, o chefe de Estado,

representa a *continuidade* e a *permanência* da unidade estatal e de seu funcionamento uniforme, transcendendo as competências a ele atribuídas, e que, por motivos da continuidade, da reputação moral e da confiança geral, tem que ter um tipo especial de autoridade, a qual faz parte da vida de cada Estado, assim como o poder e poder de comando que se tornam diariamente ativos. (SCHMITT, 2007b, p. 199)

Aqui, deve-se esclarecer que o poder neutro, consubstanciado no Presidente do *Reich*, deve atuar somente nos momentos de emergência, pois sua função é de defesa, de preservação a Constituição, ou seja, de um autêntico *pouvoir préservateur* (SCHMITT, 2007b, p. 200). Nesse sentido, o Presidente deve estar sempre em alerta, sempre disponível, mas só ativo nos casos extremos.

Portanto, é no Presidente que repousa o *pouvoir préservateur*, representando a continuidade de uma ordem política homogênea. Ele possui “poderes que o tornam independente dos órgãos legislativos” (SCHMITT, 2007b, p. 2001) como, por exemplo, sua prerrogativa de conceder graça e anistia (artigo 49, da Constituição de Weimar), bem como a de submeter a *referendum* leis votadas pelo Parlamento (artigo 73, da Constituição de Weimar). Essa independência do Presidente do *Reich* frente ao *Reichtag* é de suma importância na tentativa de equilibrar os poderes na República de Weimar, bem como de, ao menos, minimizar o *hamletismo político* que vigorava no Parlamento. Contudo, “a independência do Presidente é em relação aos partidos políticos, mas não em relação à política” (BERCOVICI, 2003, p. 71). Ora, então, o que confere ao presidente substância política, o tornando representante da nação alemã?

A guarda da Constituição pelo Presidente está diretamente relacionada ao *elemento democrático* da Constituição de Weimar, pois o Presidente é eleito pelo povo. A legitimação do soberano, isto é, do Presidente no caso de exceção, não se dá a partir de seu carisma como sustentaria Webber, mas da sua capacidade de atuar como o representante daquele invisível – aquele que é pressuposto como ausente e, no entanto, é simultaneamente tornado presente na pessoa do representante. Logo, o artigo 41, da Constituição de Weimar, que diz: “O Presidente é eleito por todo o povo alemão” (SCHMITT, 2008a, p. 416)²⁰², não se trata de uma *lei constitucional*, mas sim de uma *decisão política fundamental*, havendo, portanto, uma clara manifestação do *político*. Portanto, o Presidente “tem autoridade para si ligar diretamente à vontade política do conjunto do povo alemão e pode agir como guardião da unidade constitucional” (BERCOVICI, 2003, p. 72). Assim, “o presidente do *Reich* encontra-se no centro de todo um sistema de neutralidade e independência político-partidária, construído sobre uma base publicitária” (SCHMITT, 2007b, p. 232).

A independência do Presidente, com sua concreta possibilidade/necessidade de decisão, é alheia à lógica do *Rechtsstaat* liberal (MAIA, 2007, p. 231). O Presidente goza de independência e neutralidade, a partir do *elemento democrático* de seu cargo. Isso porque, (i) ele é eleito por *todo* o povo alemão, representando, portanto, a identidade entre governante e governado (SCHMITT, 2007b, p. 233-4); (ii) ele possui à

²⁰² No original: “*The President is elected by the entire German people*”.

sua disposição meios plebiscitários para realizar a *aclamatio* do povo, “e dessa forma fortalecer ainda uma identificação entre quem governa e quem é governado: construir a homogeneidade mediante o estabelecimento da ‘pergunta correta’” (MAIA, 2007, p. 231).

O Presidente do Reich aparece, assim, como aquele que protege o *elemento político* da Constituição de Weimar, ou seja, a decisão pela democracia. Logo,

O fato de o presidente do Reich ser o guardião da Constituição corresponde, porém, apenas também ao princípio democrático, sobre o qual se baseia a Constituição de Weimar. O presidente do Reich é eleito pela totalidade do povo alemão e seus poderes políticos perante as instancias legislativas (especialmente dissolução do parlamento do Reich e instituição de plebiscito) são, pela natureza dos fatos, apenas um ‘apelo ao povo’. Por tornar o presidente do Reich o centro de um sistema de instituições e poderes plebiscitários, assim como político-partidariamente neutro, a vigente Constituição do Reich procura formar, justamente a partir dos princípios democráticos, um contrapelo para o pluralismo dos grupos sociais e econômicos de poder e defender a unidade do povo como uma totalidade política. [...]. Em todo caso, a Constituição de Weimar empreende a tentativa de maneira muito consciente, mais precisamente com meios especificamente democráticos. Ela pressupõe todo o povo alemão como uma unidade capaz de ação direta, não mediada só por organizações sociais em grupos, que pode expressar sua vontade e que, no momento da decisão, despreza as divisões pluralistas, possa se exprimir e se fazer respeitar. A Constituição busca, em especial, dar à autoridade do presidente do Reich a possibilidade de se unir diretamente a essa vontade política da totalidade do povo alemão e agir, por meio disso, como guardião e defensor da unidade e totalidade constitucionais do povo alemão. A esperança de sucesso de tal tentativa é a base sobre a qual se fundam a existência e a continuidade do atual Estado alemão. (SCHMITT, 2007b, p. 233-234)

A exposição até aqui realizada, demonstra a concatenação das ideias schmittianas, em especial, até o ano de 1933, ano este em que ele se filiou ao Partido Nacional-Socialista, o que influenciou algumas mudanças de posicionamento frente a determinadas questões jurídicas e políticas.

Até o final da República de Weimar (1933), o pensamento de Schmitt, a partir de sua matriz decisionista-institucionalista, culminou no reconhecimento da crise do *Reichstaat* liberal em Weimar, principalmente em razão de ele retirar o político do Estado, diluindo-o na sociedade, fato que propiciou a perda da unidade política. Ao contrário do esperado pelo liberalismo, essa neutralização do Estado culminou na expansão de sua atuação, chegando-se ao Estado Total. Nesse, em que o Estado está presente em todas as esferas da sociedade, deve-se eleger aquele que se imponha

como o guardião da Constituição de Weimar, já que esta guarda o elemento da unidade política da nação alemã. Assim, rejeitando-se o liberalismo, por ser incapaz de gerar unidade, e o judiciário, por ser incapaz de tomar decisões políticas, Schmitt erige o Presidente do *Reich* como o *guardião da Constituição*, sendo ele quem representaria a unidade do povo alemão, podendo, em seu nome, suspender as leis constitucionais para a própria preservação da Constituição, nos termos de uma ditadura comissária. Apesar de outros pontos específicos de seu pensamento, aqui não tratados, percebe-se que as teorias de Schmitt, até 1933, se vinculam até culminarem na guarda da Constituição. Seus textos posteriores, compreendidos entre 1933 e 1936, são de cunho antissemita, dos quais, para os fins da presente pesquisa se destacam “O Führer protege o direito” e “A constituição da liberdade”.

1.6 A CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE PELO FÜHRER

Como já dito, em razão do evento ocorrido na noite do dia 30 de junho para o dia 1 de julho de 1934, conhecido como *Noite das facas longas (Nacht der langen Messer)*, o *Führer* promulgou uma lei, isentando os nazistas de qualquer responsabilidade penal pelos homicídios – ver item “1.1” do capítulo1. Schmitt, a fim de alcançar certa credibilidade junto ao NSDAP, foi o único jurista de renome a apoiar tal empreendimento, o fazendo através da publicação em agosto de 1934 do texto “O *Führer* protege o direito” (SCHMITT, 2011b).

A partir do discurso de Hitler, proferido em 13 de julho de 1934 no *Reichstag*, Schmitt (2011b, p. 177) destaca que o Estado de Direito liberal não foi capaz de um agir político, quedando-se inerte no combate aos seus inimigos “segundo o seu merecido direito”. Isso teria sido uma das causas do declínio alemão na Primeira Guerra Mundial. Desde o fim da Primeira Grande Guerra a Alemanha se vê humilhada frente às imposições do Tratado de Versalhes, de modo que toda essa frustração alemã contida desde 1917 se acumulou em Hitler e tornou-se nele a força propulsora de uma ação política. O *Führer* tomaria para si todas as advertências da história alemã, o que lhe daria “o direito e a força para fundar um novo Estado e uma nova ordem” (SCHMITT, 2011b, p. 178).

O *Führer*, atuando como soberano, cria e extingue o direito conforme o perigo enfrentado pelo *Reich* alemão. Desse modo, a liderança (*Führertum*) exercida pelo *Führer* se confunde com a judicatura (*Richtertum*), pois, é o próprio *Führer* quem julga o que é o estado de exceção e nele legisla como representante/líder que exprime a unidade do povo alemão (SCHMITT, 2011b, p. 178). Logo, o direito permanece à disposição do *Führer*, de modo que até mesmo as conquistas iluministas do direito penal, não mais existiriam. Há um regresso do direito penal do fato ao direito penal do autor, de modo que se esvai o princípio da legalidade, em prol do agravamento do princípio da culpabilidade.

Quem quiser avaliar os graves acontecimentos do dia 30 de junho não poderá dissociar os eventos desse e dos dois próximos dias do nexo da nossa situação política global e isolá-los e encapsulá-los, à maneira de certos métodos de processo penal, até que a sua substância política tiver sido expurgada e restar apenas uma 'conformidade ou não conformidade puramente jurídica ao tipo legal'. Com tais métodos não se pode fazer justiça a nenhum processo de natureza altamente política. (SCHMITT, 2011b, p. 181-182)²⁰³

Assim, mantinha-se a sensação de ordem no interior do *Reich*, às custas da perda do referencial culpa/inocência ínsito ao direito penal. Há a redução do direito à vontade do *Führer*, de modo que certo/errado, lícito/ilícito, deixam de existir, pois a norma perde sua função de ordenadora de conduta. Portanto, não se pode dizer que o *Führer* age conforme a lei, pois ele é a lei, da mesma forma que, em relação aos homicídios ocorridos na *Noite das facas longas*, “ele não está sujeito à justiça, ele mesmo foi justiça suprema” (SCHMITT, 2011b, p. 179). Na verdade, as leis “se tornam uma fachada cujo propósito é manter a população sempre consciente de que elas, a despeito de sua origem ou natureza, na realidade não importam” (ARENDDT, 2008, p. 323), pois o que de fato vale é a vontade do *Führer*.

Segundo Schmitt, a judicatura do *Führer* se fundamentaria no mesmo lugar onde o direito encontra sua essência, ou seja, na exceção. “Na necessidade suprema, o direito supremo prova o seu valor [*bewährt sich*] e manifesta-se o grau mais elevado da

²⁰³ Aqui cabe uma observação de Hannah Arendt (2008, p. 264) de que os campos de concentração “não eram instituições penais e os reclusos não tinham sido acusados de nenhum crime, mas se destinavam de modo geral a abrigar ‘elementos indesejáveis’, isto é, indivíduos que, por uma ou outra razão, haviam sido privados de sua pessoa jurídica e de seu lugar de direito dentro do arcabouço legal do país em que viviam”.

realização judicantemente vingativa desse direito” (2011b, p. 179). Portanto, no caso de exceção em que se busca a proteção da unidade política e de seu direito à vida, o *Führer* se habilita a julgar e legislar, a fim de proteger a própria unidade política, julgando a partir dos critérios que achar pertinentes, bem como editando as leis que entender convenientes.

Pelo o que se disse, o *Führer* era legitimado a tomar a decisão sobre os eventos da *Noite das facas longas*, bem como de legalizar tal ato *post factum*, já que ele seria necessário à defesa da República de Weimar. Dessa perspectiva em que norma e ordem se confundem, o *Führer* como elemento que une o Estado e o Povo, se apresenta como o protetor da unidade política e, para tanto, detentor do direito.

Por conseguinte, é no exercício de suas atribuições como protetor da unidade política, que o *Führer*, em 15 de setembro de 1935, estabeleceu as Leis de Nuremberg. Tais leis, de conteúdo eminentemente antissemita, são, para Schmitt (2005, p. 57), “a Constituição da liberdade, o coração do nosso direito alemão de hoje”²⁰⁴. Essa afirmação é feita no texto, “Constituição da liberdade” (*Die Verfassung der Freiheit*), originalmente publicado no dia 1 de outubro de 1935, em que Schmitt defende as leis de Nuremberg como aquelas que democratizariam a Alemanha, ao extirpar o seu elemento heterogêneo, ou seja, os judeus.

Segundo Schmitt (2005, p. 53-54), as liberdade negativas, típicas do liberalismo, foram inseridas na Constituição de Weimar como forma de minar a ascensão do povo alemão, levando-o à decadência.

É assim que a liberdade conforme à Constituição tinha se tornado uma arma e um slogan nas mãos de todos os inimigos e de todos os parasitas da Alemanha. É uma fraude que nós revelamos. Nós reconhecemos que as constituições liberais são as formas de disfarce típicas da dominação estrangeira. Um povo pode ter a constituição a mais liberal do mundo e ainda ser ele mesmo apenas um montão de escravos remunerados com soldo e juros. (SCHMITT, 2005, p. 54)²⁰⁵

²⁰⁴ Na tradução francesa: “*la Constitution de la liberte, le coeur de notre droit allemand aujourd'hui*”.

²⁰⁵ Na tradução francesa: “*C'est ainsi que la liberté conforme à La Constitution était devenue une arme et un slogan aux mains de tous les ennemis et de tous les parasites de l'Allemagne. C'est une escroquerie que nous avons percée à jour. Nous avons reconnu que les constitutions libérales sont les formes de déguisement typiques de la domination étrangère. Un peuple peut avoir la constitution la plus libérale du monde et n'être tout de même qu'un ramassis d'esclaves rétribués à la solde et aux intérêts*”.

Schmitt (2005, p. 54) diz que as heranças liberais não devem ser esquecidas pelos alemães, pois “isso nos deve servir de advertência” (HITLER, *apud*, SCHMITT, 2001b, p. 177). A Constituição teria confundido a liberdade alemã com programas partidários mascarados pelo compromisso burguês de neutralidade. A liberdade alemã só se efetivaria através do fortalecimento do elemento que garante unidade à comunidade política alemã, ou seja, o princípio democrático, o qual, por sua vez, pressupõe um laço de homogeneidade da comunidade política. A Constituição de Weimar se restringiu a dizer que todos os alemães são iguais perante a lei. Assim, ela não afirmou qual era a substância do *ser alemão*, de modo que se teve de “tratar em pé de igualdade aqueles que não são da mesma raça (*Artungleiche*) que os alemães, e considerar como alemães todos o que eram iguais perante a lei” (SCHMITT, 2005, p. 55)²⁰⁶. Nesses termos, o povo alemão era a soma dos cidadãos pertencentes ao Estado (*Staatsangehörigen* – Estado nacional). Logo, não havia um critério substancial que definisse a nação alemã.

Contudo, é na ação do *Führer* ao editar as Leis de Nuremberg que o “povo alemão tornou-se novamente alemão, inclusive o sentido jurídico” (SCHMITT, 2005, p. 56)²⁰⁷. Aqui, há um resgate do sangue alemão como o elemento que garante a homogeneidade da unidade política, a qual sustenta, por sua vez, o princípio democrático da Constituição de Weimar. “O Estado a partir desse momento é um meio a serviço da força e da unidade *völkisch* [étnica]” (SCHMITT, ANO, p. 57)²⁰⁸. Ademais, aqui se apresenta uma prévia do que veio a ser a *Solução Final*, já que, caso as Leis de Nuremberg se mostrassem infrutíferas, o *Führer* poderia tomar outras medidas, pois ele era o guardião da Constituição (SCHMITT, 2005, p. 57).

Logo, o *Führer* se apresenta como o juiz supremo e como legislador em prol da defesa da unidade política alemã que repousa em sua ordem étnica. Ser livre na Alemanha nazista é *ser* da etnia alemã (ter sangue alemão) e *agir* conforme as leis do *Führer*. Se ele, o *Führer*, representa o povo alemão, ser livre é agir conforme as leis do povo, em prol da própria manutenção do povo. Por isso é correta a assertiva de que,

²⁰⁶ Na tradução francesa: “*traiter sur un pied d'égalité ceux qui ne sont pas de la même race (Artungleiche) que les Allemands, et à considérer comme Allemands tous ceux qui étaient égaux devant la loi*”.

²⁰⁷ Na tradução francesa: “*le peuple allemand est redevenu allemand, y compris au sens juridique*”.

²⁰⁸ Na tradução francesa: “*L'État est désormais un moyen au service de la force et de l'unité völkisch*”.

em Schmitt, liberdade é homogeneidade, liberdade é unidade: (i) é homogeneidade, pois só é livre quem participa do princípio democrático, o qual funda suas raízes no critério étnico como definidor da homogeneidade do povo; (ii) é unidade, pois deve-se manter a unidade política, através da obediência às ordens de seu líder, o qual visa, em última instância, a defesa de tal ordem prevista na constituição.

Com esta definição do conceito de liberdade em Schmitt, termina-se a reflexão sobre a obra do autor no que interessa a esta pesquisa, partindo agora à análise da obra de Hannah Arendt, no tocante à sua acepção da política, para, posteriormente, se refletir criticamente sobre o pensamento de Arendt e Schmitt.

CAPÍTULO 2 – HANNAH ARENDT

“We can no longer afford to take that which was good in the past and simply call it our heritage, to discard the bad and simply think of it as a dead load which by itself time will bury in oblivion. The subterranean stream of Western history has finally come to the surface and usurped the dignity of our tradition. This is the reality in which we live. And this is why all efforts to escape from the grimness of the present into nostalgia for a still intact past, or into the anticipated oblivion of a better future, are vain.”
Hannah Arendt

2.1 UMA MULHER EM TEMPOS SOMBRIOS²⁰⁹

A obra de Hannah Arendt se insere na filosofia política como um ponto-chave de reflexão para uma adequada compreensão dos eventos que marcaram o século XX. Destaca-se a sutileza e propriedade de sua percepção a partir do fato de ela ter sido uma judia-alemã que atravessou e interagiu com os mais horríveis eventos, bem como com o desenvolvimento das artes e tecnologias que mascaram o século passado (LAFER, 1987, p. 235).

Hannah Arendt nasceu como *Johanna Arendt* em 1906, na cidade de *Hannover*, na Alemanha, tendo sido criada em *Königsberg*. Ingressou na Universidade de Marburg em 1924, completando seu doutorado já em 1929, com a tese intitulada “O Conceito de Amor em Santo Agostinho”, na Universidade de Heidelberg. Nesse período, Arendt se envolveu com Martin Heidegger, quem fora seu professor, tendo este influenciado o pensamento da autora. Apesar do afastamento entre eles no início dos anos de 1930, em razão da opção de Heidegger pelo nazismo, o pensamento de Arendt e Heidegger coincide no tocante à “função da linguagem como preservação e revelação” (LAFER, 1987, p. 238).

²⁰⁹ O título desse tópico se inspira no livro de Arendt (1987), intitulado *Homens em tempos sombrios*, onde ela apresenta uma coletânea de ensaios sobre autores que influenciaram seu pensamento.

Como característica de sua formação, ressalta-se o método utilizado por Arendt, o qual pode ser visto como uma fenomenologia que assume a palavra como seu ponto de início. A partir de eventos fáticos, a autora busca o significado dado ao longo da História – sendo estes verdadeiros ou falsos – para termos-chave de fenômenos políticos como, por exemplo, violência, força, revolução e liberdade. Para Arendt, a reflexão a partir de fatos concretos esclarece o presente sem a imposição de limites, já que tais eventos aparecem como “cristalizações percebidas como uma organização de relações inteligíveis, próprias a um conjunto histórico e a uma sucessão de acontecimentos” (LAFER, 1987, p. 239).

Arendt refutava a tradição da vida contemplativa dos filósofos, que afirma a necessidade do distanciamento do objeto como condição de possibilidade para sua reflexão. Isso porque esse afastamento culminaria no afastamento do filósofo em relação a experiência do mundo, o que provocaria um visão a partir *de cima e de fora* da política, distorcendo, portanto, a própria realidade. Aqui reside uma das razões pelas quais Arendt preferia ver sua obra associada à *teoria* política ao invés da *filosofia* política.

Em 1926, a questão do sionismo se tornou importante na formação do pensamento arendtiano, recebendo forte influência de Kurt Blumenfeld que aguçou seu senso de identidade de Hannah Arendt. A importância da interlocução com Blumenfeld foi reconhecida pela própria Arendt na edição francesa – datada de 1973 – de seu livro *Sobre o anti-semitismo*²¹⁰ (LAFER, 1987, p. 240).

Em 1933, Arendt fez de seu apartamento em Berlim um ponto de apoio para a fuga de opositores do regime nazista. Nesse mesmo ano, ela fora detida pela Gestapo, contudo, conseguiu a simpatia de um oficial que a libertou. Em seguida, ela fugiu da perseguição nazista rumo à França, onde permaneceu até 1941, quando, após ser recolhida a um campo de concentração perto da fronteira espanhola (campo de concentração de *Gurs*) por algumas semanas, ela conseguiu fugir, partindo então para os Estados Unidos²¹¹, onde permaneceu até seu falecimento em 1975.

²¹⁰ Tal livro constitui a primeira parte de *As origens do totalitarismo*.

²¹¹ Em 1951, Arendt torna-se cidadã americana. Assim, tem-se que entre 1933, ano de sua saída da Alemanha, até receber a cidadania americana, Arendt foi considerada como apátrida, o que muito marcou sua visão de mundo (LAFER, 1987, p. 243-245).

Ainda na França, em 1936, Arendt conheceu quem viria a ser seu segundo marido, o marxista-crítico Heinrich Blücher. Ele marcou o pensamento de Arendt ao expandir sua exclusiva preocupação com a questão judaica a uma dimensão cosmopolita (LAFER, 1987, p. 243). Blücher também exerceu influência nas percepções arendtianas sobre, entre outros temas, a resistência, revolução, os conselhos populares (*Räte*) e a tradição revolucionária (LAFER, 1987, p. 244). Nessa questão das tradições revolucionárias se insere o livro de Arendt *Sobre a Revolução (On Revolution)*, publicado originalmente em 1963, no qual a autora diferencia a liberdade da libertação das necessidades materiais da vida (ARENDR, 1990). Já em 1970, Arendt publica a obra *Sobre a violência (On violence)*, enfatizando a esfera da ação não como violência e nem como poder entendido como força, mas sim como um recurso oriundo de uma ação conjunta de homens livres (ARENDR, 2009a).

Em 1961, Arendt, como enviada do jornal *New Yorker*, foi a Jerusalém acompanhar o julgamento do oficial nazista Adolf Eichmann, encarregado pela logística de extermínio do holocausto. A partir da análise de tal evento, Arendt publicou em 1963 o livro *Eichmann em Jerusalém (Eichmann in Jerusalem)*, denunciando a banalidade: (i) do próprio Eichmann, visto como um homem comum apesar de ter cometido uma grande atrocidade²¹² – fato que deixou Arendt atônita; (ii) bem como todo o processo que era utilizado por Israel, como instrumento a fim de se legitimar como Estado; (iii) além da própria Alemanha que pregava a excepcionalidade do mal perpetrado pelo nazismo.

Em 1951, Arendt já havia publicado a mais famosa de suas obras, *Origens do totalitarismo (The origins of totalitarianism)*, a qual lhe rendeu grande notoriedade. Nela, Arendt (2009c) caracteriza o totalitarismo como uma nova forma política, diferente das outras formas historicamente comparáveis de poder pessoal: a tirania, o despotismo, a ditadura. Nos lugares onde o totalitarismo foi implantado eliminou-se as tradições sociais, jurídicas e políticas, substituindo-as por formas completamente novas. Como resultado, ele deu origem à sociedade de massas, nas quais: (i) há a transformação das

²¹² Aqui se percebe um dos fatores que levaram à construção da obediente máquina burocrática do III *Reich*, qual seja, a doutrinação promovida por Hitler que suprimia os sentimentos pessoais, de modo que suas ordens eram cumpridas sem qualquer questionamento. Assim, Eichmann pode ser visto na história, como o paradigma de um agir que renuncia ao pensamento reflexivo.

populações em uma multidão de indivíduos iguais; (ii) substituí-se os partidos por movimentos de massas; (iii) a subordinação política das pessoas é ampliada de modo que a ingerência do regime chegue à esfera privada do indivíduo; (iv) desloca-se o centro do poder para a polícia e o exército (BERRIEL, 2006, p. 61).

Em outro de seus grandes textos publicado originalmente em 1958, intitulado *A condição humana* (*The Human Condition*), Arendt, a partir da conclusão da descartabilidade dos seres humanos obtida em *Origens do totalitarismo*, promove uma reflexão sobre o pensar o que se está a fazer, em prol da possibilidade de um *amor mundi*. Nesse livro Arendt analisa as três atividades fundamentais à condição humana, sendo elas: (i) *labor* (trabalho), equivalente à vida biológica; (ii) *work* (obra), que corresponde ao mundo artificial dos objetos fabricados pelos homens; e *action* (ação), relativa à pluralidade dos homens. Dessas três atividades “a ação ocupava a posição mais elevada [...] na medida em que [...] está ligada à esfera política da vida humana” (ARENDR, 2005, p. 177), configurando a faculdade política *par excellence*.

Essa breve apresentação da vida e obra de Hannah Arendt servirá de pano de fundo aos aprofundamentos específicos de alguns pontos de seu pensamento relacionados à configuração *do político*. Assim, é necessário que se tenha claro que Arendt se opunha à *vita contemplativa* dos filósofos, que, em seu isolamento na análise das coisas *de fora*, terminavam por imergir nas profundezas não compartilhadas do *self* (de si próprio). E foi justamente esse pensar o *self* ao invés da pluralidade, ou seja, do nós, que contribuiu para os catastróficos eventos de meados do século XX como, em especial, o holocausto com suas imagens do “inferno permanente na Terra” (ARENDR, 2008, p. 228), que apontaram o perigo da perda da mundanidade (*worldlessness*).

2.2 LIBERDADE E POLÍTICA: UMA APARENTE CONTRADIÇÃO

Conceito chave na discussão de Arendt sobre *o que é a política* é a definição do *que é a liberdade*, justamente em razão de que o “significado da política é a liberdade” (ARENDR, 2009b, p. 161), sendo que “a ação e a política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDR, 2009a, p. 190-1).

É na sua coletânea de ensaios intitulada *Entre o passado e futuro* que Arendt aprofunda sua reflexão sobre o sentido da liberdade, confrontando-a com a concepção da tradição filosófica.

Arendt concebe a liberdade no domínio público, existente apenas na presença dos pares; seria ela uma realidade tangível pertencente à ação. Esta concepção, por outro lado, é desafiada pela tradição filosófica para a qual a liberdade seria uma questão que pertenceria ao domínio do pensamento, ou seja, à interioridade do *eu*.

Na Antiguidade Clássica, tanto na Grécia quanto em Roma, a filosofia não tinha a liberdade como foco de suas reflexões, sendo ela “um conceito exclusivamente político” (ARENDR, 2009a, p. 205), e, por consequência, dizia respeito aos homens que agiam no domínio público. Assim, enquanto os filósofos partilhavam da *vita contemplativa*, ou seja, de um modo vida ligada ao pensamento, à interioridade, as atividades públicas estavam diretamente ligas à ação. Segundo Arendt (2009a, p. 191-3), foi somente quando a tradição filosófica, especialmente com os cristãos primitivos, descobriu que a liberdade poderia ser interpretada à parte da política que ela, enfim, adentrou no campo filosófico (ARENDR, 2009a, p. 205).

Arendt (2009a, p. 43) é explícita ao citar Platão e Aristóteles como os precursores da tradição filosófica e política, com destaque à obra *A República* de Platão, na qual se insere o mito da caverna. É nesse mito que se traz à evidência a principal atitude do filósofo em relação à política. Nele, o filósofo ascende a um mundo das ideias e de lá deve retornar para implementá-las no mundo material, no mundo real. Logo, é nesse retorno que o filósofo irradiaria o mundo obscuro e confuso dos humanos com as luzes oriundas das ideias por ele experimentadas através da contemplação. Assim, a contemplação se coloca como o *meio* através do qual o filósofo se liberta das correntes do mundo mortal para desvelar a verdade presente no mundo das ideias e, depois, regressar para concretizá-las no mundo dos homens (ARENDR, 2009a, p. 64). Portanto, “a Filosofia Política implica[ria] necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos” (2009a, p. 44).

Segundo Arendt (2009a, p. 146-147), o julgamento e morte de Sócrates exerceram uma forte influência no pensamento platônico. Disso advém, por exemplo, a cisão entre a filosofia e a *polis*, a partir da qual se manifesta o desejo de Platão de que os filósofos se tornassem os governantes, pois enquanto a *polis* fosse guiada pelo debate público, ela apresentaria as garantias de vida necessárias aos filósofos. Assim, Platão desqualifica um governo de *persuasão* “como insuficiente para guiar os homens” (ARENDR, 2009a, p. 147), elevando como adequado um governo de *filósofos*, ou seja, de homens que poderiam experimentar a verdade para aplicá-la através de um governo pautado na razão. “Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão de governar, mas não tanto por amor à *polis* e à política [...], como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (ARENDR, 2009a, p. 146-147).

Conforme a análise de Rubiano (2011, p. 12), quando Arendt concebe a teoria de Platão como definidora do fazer filosófico, ela termina por apontar a “filosofia como uma atitude de distanciamento da vida política e a filosofia política como uma defesa de uma forma de associação humana baseada na razão e no dever ser”. Assim, por se fundar no distanciamento, ou seja, no isolamento exigido pela contemplação, o filósofo se revelaria inadequado para analisar a atividade política e a própria liberdade²¹³. O que ele buscaria seria a transformação do espaço político em um estado de coisas no qual a ação²¹⁴, com seus efeitos imprevisíveis, seria de todo supérflua ou seria reduzida ao gozo de uma minoria:

A filosofia política tradicional, portanto, tende a deduzir o lado político da vida humana, não da capacidade humana de agir, e sim da necessidade que obriga o animal humano a conviver com os outros, e tende a culminar numa teoria sobre as condições mais adequadas às necessidades da lamentável condição plural da humanidade e mais capazes de permitir que pelo menos o filósofo possa viver sem tais incômodos. (ARENDR, 2008, p. 445)

²¹³ Não obstante as críticas à tradição filosófica, Arendt erige seu conceito de liberdade a partir de algumas reflexões filosóficas. Nesse ponto, se aponta uma possível contradição no pensamento arendtiano, em razão de que mesmo criticando a filosofia sob o argumento de que ela havia obscurecido as categorias políticas, em virtude do seu afastamento dos assuntos humanos (ARENDR, 2009a, p. 191), Arendt se utiliza do pensamento de Kant, Cícero, Maquiavel, Aristóteles. Poder-se-ia defender que Arendt não tem esses pensadores como *filósofos*, mas sim como *pensadores da política*. Contudo, conceber essa argumentação seria o mesmo que reduzir a filosofia a uma única forma de pensamento, ou seja, a uma só atitude filosófica.

²¹⁴ Ação aqui não deve ser confundida com a execução das leis ou qualquer outra atividade administrativa, e sim como o início de algo novo.

Contudo, a filosofia se presta a tal empreendimento e, segundo Arendt (2009a, p. 188-91), nele encontra alguns dilemas. Dentre eles, o que aqui se destaca, diz respeito à retirada da liberdade do âmbito da política para o domínio da interioridade. A obscuridade provocada pela tradição filosófica está:

em que o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas, e que a tradição filosófica, cuja origem a esse respeito consideraremos mais tarde, distorceu, em vez de esclarecer, a própria idéia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção. (ARENDR, 2009a, p. 191)

Nesse ponto, é com base em Kant que Arendt (2009a, p. 189-190) explica a contradição entre causalidade e conduta prática, provocada pela transposição da liberdade do domínio público – e, portanto, político – para a interioridade do *self*. A partir da filosofia de Kant, Arendt (2009a, p. 190) afirma que causalidade estabelece uma categoria da razão teórica ou *pura* que ordena “todos os dados sensoriais, qualquer possa ser sua natureza”. Assim, para a cognição humana de todas as coisas, dentre elas, até mesmo as ações humanas, seriam explicadas causalmente, ou seja, estariam sujeitas à causalidade (ARENDR, 2009a, p. 189). Portanto, a cognição se presta a explicar questões teóricas e científicas, mas não temas de política ou liberdade, pois estes fogem à lógica da causalidade:

Em todas as questões práticas, e em especial nas políticas, temos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma, e é sobre essa suposição axiomática que as leis são estabelecidas nas comunidades humanas, que decisões são tomadas e que juízos são feitos. Em todos os campos de esforço teórico e científico, pelo contrário, procedemos de acordo com a verdade não menos evidente do *nihil ex nihilo*, do *nihil sine causa*, isto é, na suposição de que até mesmo ‘nossas próprias vidas são, em última análise, sujeitas a causação (ARENDR, 2009a, p. 189)

Assim, os conceitos de liberdade e interioridade são incompatíveis, pois não há como explicar os assuntos humanos, dentre eles a política – e, portanto, a liberdade –,

a partir da causalidade²¹⁵. Isso porque, “não estamos capacitados a chegar algum dia a sequer conhecer todas as causas que entram em jogo”, eis que “os motivos humanos, distintamente das forças da natureza, ainda são ocultos de todos os observadores” (ARENDR, 2009a, p. 189). Nem a *razão teórica*, que pensa a causalidade, nem a *razão prática*, centrada na vontade, seriam capazes de explicar a liberdade. Por um lado, a causalidade é incompatível com a liberdade, pois a ação se colocaria sempre como um efeito de alguma vontade interna ou lei natural. Por outro, é até contraditório ter a vontade, cuja essência é a *imposição* e a *subordinação*, como aquela que irá abrigar a liberdade (ARENDR, 2009a, p. 190-1). É na esfera pública, portanto, que a liberdade se manifesta, onde o homem, no espaço público, age diante de seus pares. É justamente nesse espaço que a política se manifesta, requerendo, como condição *sine qua non*, a liberdade. Assim, não é a toa que Arendt (2009a, p. 192) afirma que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.

Como já dito, a liberdade demorou a adentrar no campo das preocupações filosóficas: “não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade” (ARENDR, 2009a, p. 191). A primeira aparição consistente do tema na tradição filosófica se deu na experiência da conversão religiosa, em especial em Paulo e, posteriormente, em Agostinho. Contudo, antes disso, Arendt faz menção à liberdade no estoicismo, especificamente em Epicteto, o qual também obscureceu o conceito de liberdade ao identificá-lo como o domínio do pensamento.

O ponto de vista das considerações que se seguem é que o motivo para essa obscuridade está em que o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento, que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados no diálogo comigo mesmo no decurso do qual emergem as grandes questões filosóficas e metafísicas, e que a tradição filosófica, cuja origem a esse respeito consideraremos mais tarde, distorceu [*distorted*], em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade [...]. (ARENDR, 2009a, p. 191; mod.)

Essa definição de liberdade da tradição filosófica, exposta por Epicteto, demonstra a fuga do *eu* em face do *nós*. O *homem* se retira do mundo compartilhado com *os homens* para sua interioridade, onde, supostamente, seria livre. O espaço da

²¹⁵ Aqui se faz referência ao teste da causalidade, segundo o qual se prevê o resultado a partir do conhecimento de todas as suas causas.

interioridade de Epicteto é o que ele chamou de *liberdade* interior que seria “o suposto espaço interno no qual os homens poderiam refugiar-se de um mundo hostil e que não lhes reconhecia mais qualquer lugar, escapando assim das coerções e circunstâncias adversas do mundo exterior para ‘sentirem-se livres’” (DUARTE, 2000, p. 205). Aqui, Arendt (2009a, p. 192) alerta sobre os riscos de não se confundir a interioridade com o coração ou com a mente. Isso porque, esses dois últimos existem e funcionam a partir da interrelação com o mundo. Já a interioridade é o reino do *eu* que se só se relaciona consigo próprio.

A derrocada da liberdade política, com a conseqüente ascensão da compreensão da liberdade como interioridade, se deu concomitantemente ao declínio do Império Romano. O que aqui se está a dizer é que somente quando o Império Romano não mais conseguiu garantir o exercício da liberdade no espaço público, os homens então passaram a procurá-la em sua interioridade. É com Agostinho, um pensador de essência romana²¹⁶ (ARENDR, 2009a, p. 215), que a liberdade ganha um novo enfoque ao ser identificada “com a vontade sob a forma do ‘livre-arbítrio’, uma ‘faculdade’ que os gregos desconheciam” (DUARTE, 2000, p. 205). A questão da liberdade no pensamento de Agostinho foi precedida de uma tentativa de separar a liberdade da política, de modo a poder concluir-se pela possibilidade de um escravo ser livre no mundo (ARENDR 2009a, p. 193). Em “Religião e Política” (publicado originalmente em 1953), Arendt, afirma que:

A liberdade que o cristianismo trouxe ao mundo é uma liberdade *em relação* à política, uma liberdade de estar e permanecer fora do âmbito da sociedade secular como um todo, algo sem precedentes no mundo antigo. Um escravo cristão, na condição de cristão, só continuava a ser um homem livre caso se mantivesse livre de envolvimento seculares. (É por isso também que as Igrejas cristãs ficavam tão indiferentes ao problema da escravidão, embora tanto se aferrassem à doutrina da igualdade de todos os homens perante Deus.) Portanto, nem a igualdade cristã nem a liberdade cristã jamais poderiam levar ao conceito [...] modern[o] de liberdade política. (ARENDR, 2008, p. 393)

Agostinho, segundo Arendt (2000, p. 251), defende que “somente a Vontade – nem a razão nem os apetites ou desejos – ‘está em nossas mãos; é livre’”, sendo que a

²¹⁶ Arendt (2000, p. 248), no livro *A vida do Espírito*, chega a dizer que Agostinho é “o único filósofo que os romanos jamais tiveram”.

razão dessa liberdade repousa na vontade de Deus: “O autor divino criou o mundo por Sua própria vontade livre, e criou-o do nada. E criou o homem à Sua imagem, isto é, dotou-o também de uma vontade livre” (ARENDT, 2000, p. 263).

Conforme diz Arendt (2000, p. 255), a vontade é sempre imperativa, sendo de sua natureza exigir obediência. E tal obediência é dela para ela, isto é, a vontade possui um “conflito no interior da própria vontade” que era conhecido como uma característica do próprio pensamento, ou seja, do “diálogo que mantenho comigo mesmo”, ou, em outras palavras, do “dois-em-um da solidão” que, segundo a autora, põe em movimento o processo do pensamento (ARENDT, 2009a, p. 206)²¹⁷. Na vontade encontram-se concomitantemente *velle* e *nolle*, isto é, um querer e um recusar²¹⁸: “é da natureza da Vontade multiplicar-se, e, nesse sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre ‘duas vontades, nenhuma das quais é inteira [*tota*], e o que falta a uma está presente na outra” (ARENDT, 2000, p. 255; mod.). Portanto, “são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade” (ARENDT, 2000, p. 255). Contudo, Agostinho não revela como o conflito se resolveria, qual seria a vontade prevalecente. Ele “apenas admite que, em um dado momento, se escolhe um objetivo ‘para onde a vontade única e plena, antes multiplamente dividida, pode ser conduzida” (ARENDT, 2000, p. 256).

Em Agostinho, a unidade do pensamento é assegurada pela vontade, a qual une as três faculdades de *ser*, *conhecer* e *querer*. “a Vontade diz à Memória o que reter e o que esquecer; diz ao Intelecto o que escolher para seu entendimento [*its understanding*]” (ARENDT, 2000, p. 259; mod.). É justamente, conforme diz Arendt (2000, p. 259), por serem contemplativas, ou seja, passivas, que a memória e o intelecto precisam da vontade para atuar. A vontade, ao unificar essas três faculdades da mente, dá origem ao pensamento (ARENDT, 2000, p. 259), ou seja, ao *eu*, pois,

²¹⁷ Esse dualismo não era desconhecido pela Antiguidade clássica. Ela tinha plena consciência de que o homem solitário não é *um*, mas sim *dois em um*, sendo que essa relação entre mim e mim mesmo tem início quando cessa o relacionamento entre mim e meu próximo. A própria Filosofia clássica, desde Platão, reconhecia a presença de um dualismo entre alma e corpo pelo qual o corpo era ordenado pela alma (ARENDT, 2009a, p. 205-6).

²¹⁸ Para uma análise crítica sobre a faculdade de querer, ver: MAGALHÃES, Theresa Calvet de. “A desconstrução fenomenológica da atividade de querer em Arendt”, *in: Síntese – Revista de Filosofia*, v. 30, n. 98, 2003, p. 367-384.

conforme disse Descartes (s/d), “penso, logo existo”. É a criação deste *eu* que garante singularidade e identidade ao sujeito.

Essa relação da vontade com a singularidade, isto é, com a individualização do sujeito, se colocaria como um dos pontos problemáticos em relação à liberdade. E para superar tal questão Arendt recorre à Montesquieu, especificamente à sua diferenciação entre uma *liberdade filosófica* (*philosophical freedom*) e outra *liberdade política* (*political liberty*). A primeira exige da liberdade tão-somente o exercício da vontade, ao passo que a segunda consistiria em se poder fazer aquilo que se deve querer:

A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para as pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários. As comunidades políticas, nas quais os homens se tornam cidadãos, são produzidas e preservadas por leis; e tais leis, feitas pelos homens, podem variar muito e podem dar forma a inúmeros tipos de governo, todos eles, de uma maneira ou de outra, tolhendo a vontade livre de seus cidadãos (ARENDR, 2000, p. 335).

Segundo Arendt (2009a, p. 216), enquanto a liberdade filosófica, fundada na vontade, se vincula a faculdade de querer e de recusar, a liberdade política se liga à potência (*potentia*). Potência essa que se vincula ao conceito de poder, o qual é entendido como “a capacidade humana de agir de comum acordo” (MACHADO; CATTONI DE OLIVEIRA, 2010, p. 5528). O poder se funda no consenso de que nenhum homem age sozinho, eis que ele não é propriedade de um só indivíduo, mas de um grupo e existe apenas enquanto o grupo permanecer unido (ARENDR, 2006a, p. 123). Assim, “a ação, em que um nós está sempre engajado em mudar nosso mundo, mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo” (ARENDR, 2000, p. 336).

A liberdade filosófica se coloca como expressão do *eu quero*, o que inevitavelmente traz a tona o conceito de obediência. Ela se vincula ao homem em geral, configurando, portanto, uma espécie de liberdade abstrata. Por outro lado, a liberdade política se funda no *eu posso*, sendo que, uma vez exercida pelo cidadão – e não pelo homem em geral – ela só se manifesta em comunidades em que o relacionamento dos concidadãos no falar e no agir seja regulamentado por leis, costumes e hábitos (ARENDR, 2000, p. 336). “Somente quando o quero e o posso

coincidem a liberdade se consuma” (ARENDR, 2009a, p. 208). Assim, ao passo que na liberdade tida como livre arbítrio o *querer* imobiliza o *poder*, na liberdade vista como ação o *querer* coincide com o *poder*, de modo que enquanto a vontade é impotência, a ação é potência. (RUBIANO, 2011, p. 16).

A ideia da liberdade ligada à vontade implica a já apontada relação de obediência, pois haverá de se submeter alguém ao querer do *eu*. Nessa perspectiva a política é vista como dominação. Como já adiantado, a ascensão da liberdade como interioridade se deu com o declínio do espaço público, onde, anteriormente, a liberdade era exercida. Segundo Arendt (2008, p. 196) é no relacionamento com os outros que se pode conceber a presença ou não da liberdade, e não no campo interior do pensamento. Desse modo, “a liberdade ou a dominação apenas possui realidade concreta no interrelacionamento humano, apenas pode ser um fato demonstrável na esfera política, não na mente ou no coração dos homens” (RUBIANO, 2011, p. 16).

No livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt continua apresentando suas conclusões sobre “que é liberdade?”, afirmando que as experiências totalitárias do século XX também demonstram uma possível incompatibilidade entre política e liberdade. O que foi chamado por Schmitt (2009) de *Estado Total*, é tipo por Arendt como a expansão do social que culmina no Totalitarismo (DEGRYSE, 2008, p. 248), o qual, por sua vez, busca o monopólio da vida pública, enfatizando a contradição entre política e liberdade:

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade. (ARENDR, 2009a, p. 195)

Os regimes totalitários do século XX, o nazismo e o estalinismo, marcaram profundamente o pensamento arendtiano, o que culminou na publicação em 1951 do livro *Origens do totalitarismo* (*The origins of totalitarianism*). No totalitarismo a pluralidade humana deixa de existir. As capacidades de pensar e agir são levadas para dentro dos movimentos totalitários e só lá realizadas. O totalitarismo subjuga todas as teorias políticas a um princípio absoluto, representante da essência do povo e

garantidor de sua unidade, sendo justamente a defesa desse princípio “que lhes confere o ‘direito’ de prioridade sobre a consciência individual” (ARENDR, 2008, p. 237). As leis positivas, emanadas do parlamento e que garantiam certo equilíbrio social, foram substituídas por normas supostamente baseadas nas leis da natureza e nas leis da história. Assim, os regimes totalitários buscaram a concretização de seu princípio absoluto – que na Alemanha de Hitler era a *etnia* –, concebendo a sua espécie humana – como se existissem homens *humanos* e *não-humanos* – como a personificação de uma lei imperativa e onipotente. “Quer seja considerada uma lei da natureza ou uma lei da história, na verdade é a lei de um movimento que se apodera da humanidade, encontra sua encarnação na espécie humana e é constantemente acionada por líderes totalitários” (ARENDR, 2008, p. 328-9). Sob o argumento do respeito das leis da natureza e da história, tem-se que haveria, na estrutura do *aparelho* totalitário ideológico:

um processo lógico que, gerando-se a si próprio, não emana da experiência, tampouco da realidade, mas da sua força dedutiva que, por meio da dialética ou da lógica, se auto-argumenta e se auto-explica, uma lógica que se libera dos preceitos da realidade e da experiência. (ASSY, 2006, p. 55)

Nos regimes totalitários, a doutrinação do povo é capaz de nele suprimir os sentimentos pessoais e promover, por outro lado, a ideologia nazista sem nenhum questionamento. E isso porque, ir contra Hitler seria o mesmo que negar as leis da natureza. Portanto, na obediência cega ao líder, há uma confusão entre lei e ordem, sendo que a lei é a ordem emanada do líder, e como a ordem é lei que remete às leis natureza, é ilógico não obedecê-la.

É diante de experiências como a do totalitarismo que se fortifica o preconceito em face da política. Preconceito este que possui duas faces: a do *medo* e a da *esperança*. “O medo que a humanidade se autodestrua por meio da política e dos meios de força que tem hoje à sua disposição; e a esperança, ligada a esse medo, de que a humanidade recobre a razão e livre o mundo não de si própria, mas da política” (ARENDR, 2009b, p. 148-149). Assim, conclui Arendt (2009a, p. 195), surge sempre a sensação de que “a liberdade começa onde a política termina”. Esse é o pano de fundo no qual se insere o credo liberal que pensa “as relações entre política e liberdade de maneira negativa, isto é, a partir da concepção de que quanto menor for o espaço

destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade” (DUARTE, 2000, p. 206). Aqui, a liberdade já não mais é vista como a liberdade interior do *self*, mas sim como a liberdade para o desenvolvimento econômico, ou seja, a liberdade para o mercado. Logo, ser livre significaria dedicar mais tempo às atividades não políticas: econômicas, culturais, entre outras (RUBIANO, 2011, p. 17)²¹⁹.

A descrença na política, já aqui vista desde os cristãos, também teve uma influência preponderante na história da teoria política, em especial, nos pensadores dos séculos XVII e XVIII, para quem, geralmente, a liberdade política era identificada com a segurança: “O propósito [...] da política, ‘a finalidade do governo’, era a garantia da segurança; a segurança, por seu turno, tornava possível a liberdade, e a palavra ‘liberdade’ designava a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político.” (ARENDT, 2009a, p. 196)

Segurança aqui não deve ser entendida na concepção hobbesiana como a segurança individual contra a morte violenta, mas sim a segurança que garantisse ao povo sua vida e a propriedade de seus bens. Essa segurança, matriz do Estado liberal, permitia ao cidadão se abster do âmbito político, a fim de se dedicar às suas atividades privadas, fazendo com que a própria liberdade “não [seja] sequer desígnio apolítico da política, mas sim um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos” (ARENDT, 2009a, p. 196). A política só se faria presente onde houvesse hostilidade, ou seja, nos lugares onde se identificasse algum perigo vital à comunidade política, o que basicamente era visto nos negócios estrangeiros entre nações (ARENDT, 2009a, p. 202). O liberalismo focaria, assim, sua atenção não na ação, mas sim no trabalho, dando azo ao *homo laborans*, que se move pela necessidade, devendo dela se emancipar para poder ingressar na experiência da política.

Os eventos até aqui apontados por Arendt – a tradição filosófica; a perspectiva liberal; o totalitarismo – apresentaram a liberdade como um conceito que pressupõe dominação, obediência. Isso porque a liberdade foi retirada do espaço público, do

²¹⁹ A partir de Arendt (2009a, p. 195), é possível perceber a identificação dos direitos civis, vistos na perspectiva de liberdades negativas, como os direitos da liberdade, pois são justamente estes direitos que são ignorados pelo totalitarismo.

âmbito da visibilidade e relegada à vida privada do sujeito – preocupado com seus negócios particulares – ou à interioridade não compartilhada do *self*. Contudo, essa não é a compressão da autora. Arendt busca as raízes de sua definição da liberdade na experiência dos antigos. Reconhece-se e critica-se uma tradição que remonta a Paulo, e em parte a Agostinho, e que identifica a liberdade com o querer, com um livre-arbítrio, segundo a qual se poderia manter livre ainda que em face da escravidão do corpo (ARENDR, 2009a, p. 193). Ela é direta ao dizer que a liberdade, naquilo que importa à política, não diz respeito à vontade (ARENDR, 2009a, p. 197). Diferentemente, liga-se ao fazer e tem como seu âmbito, por excelência, a ação:

A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade. Não estamos aqui às voltas com o *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, escolha predeterminada pelo fato de ser bastante discuti-la para iniciar sua operação: *'And therefore, since I cannot prove a lover, / To entertain these fair well spoken days, / I am determined to prove a villain, / And hate the idle pleasures of these days.'* Ela é antes, para continuar com Shakespeare, a liberdade de Bruto: *'That this shall be or will fall for it'*, isto é, a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação, e que não poderia portanto, estritamente falando, ser conhecido (ARENDR, 2009a, p. 197-8).

Portanto, “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma única e mesma coisa” (ARENDR, 2009a, p. 199). Assim, é através da ação, do agir em concerto, que os homens adquirem a potência para traçar os caminhos do mundo.

Ao lado do trabalho e da obra, a ação configura uma das três atividades fundamentais da vida ativa (ARENDR, 2010a, p. 8) e, como agir livre, ela só é possível entre iguais; iguais estes que aparecem no espaço público aos olhos uns dos outros e que se relacionam por meio do discurso. É nesse ponto que se situa, em Arendt, de maneira mais precisa a ligação entre *liberdade* e *política*, uma vez que esse espaço público não é outro, ao menos no contexto antigo, senão o da arena política.

A ação e fabricação não se confundem, contudo a ação se assemelha ao campo das artes performativas (*performing arts*), isto é, às artes de realização e de auto-expressão, como aquelas dos dançarinos e músicos, que carecem sempre de uma audiência para a qual se possam mostrar (ARENDR, 2009a, p. 200). E, para que seja

verdadeiramente livre, a ação, embora tenha como fatores importantes seus motivos e seus objetivos, deve ser capaz de transcendê-los. Embora seja provocada por porquês e direcionada a um objetivo, a ação é um fim em si mesmo e a imprevisibilidade deve permanecer como sua tônica:

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 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, 2009a, p. 198).

Portanto, por ser livre, a ação não se encontra sob o domínio do intelecto e muito menos da vontade, surgindo de algo *novo* que, a partir da influência de Montesquieu, Arendt (2009a, p. 198) chama de *princípio* [*principe*]²²⁰. Ao contrário dos motivos que se situam no interior do *self*, os princípios movem a ação, inspirando o homem a partir do exterior e aparecendo entre (*in-between*) os homens. Ainda em oposição aos motivos e à vontade, os princípios, por sua vez, manifestos na ação, não se exaurem através da realização do ato, podendo, inclusive, ser repetidos incontáveis vezes por homens distintos, pois sua validade é universal ao contrário da vontade que é pessoal – pertence ao *eu*. Já aqueles, motivos e vontade, respectivamente, perdem sua validade e têm seu vigor extinguido na execução do ato.

Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial (ARENDR, 2009a, p. 199).

A melhor demonstração da liberdade na ação é apresentada por Maquiavel no seu conceito de *virtù*: “talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da fortuna” (ARENDR, 2009a, p. 199).

²²⁰ Não se trata de negar que os motivos e metas não tenham qualquer influência na ação, mas sim de ressaltar que a ação política deve transcendê-los (ARENDR, 2009a, p. 198). Para ser livre a ação não pode estar subjugada pelo cálculo do *intelecto* que prevê os resultados almejados, nem pela *vontade* que comanda a execução a partir de sua própria motivação (DUARTE, 2000, p. 217), o que não significa que a ação esteja totalmente imune a eles.

Maquiavel coloca a ação política acima dos interesses religiosos, desvinculando-a de qualquer compromisso com um ideal absoluto de *bondade*, o qual, por sua vez, era tido pela Igreja como o valor supremo, tendo em vista que foi “a única atividade que Jesus ensinou, por palavras e atos” (ARENDDT, 2010a, p. 91).

A *bondade*, que se tornou conhecida somente com o advento do cristianismo, não deveria ser vista e nem ouvida. A isso se pode vincular a aversão cristã à visibilidade do espaço público, já que as *boas obras* deveriam permanecer ocultas, pois, do contrário, perderiam seu “caráter específico de bondade [...], embora possa ainda ser útil como caridade organizada ou como ato de solidariedade” (ARENDDT, 2010a, p. 91). Daí: “Guardai-vos de fazer a vossa esmola diante dos homens, para serdes vistos por eles” (Mateus 6,1). A bondade não pode ser percebida nem mesmo por quem a pratica: “Mas, quando tu deres esmola, não saiba a tua mão esquerda o que faz a tua direita” (Mateus, 6,3). A única testemunha da bondade é justamente o único que é *bom*, ou seja, *Deus* (ARENDDT, 2010a, p. 92-4).

Pelo exposto, tem-se que a bondade se desenvolve no âmbito privado, sendo que “como um modo consistente de vida, a bondade, portanto, não é apenas impossível nos confins do domínio público, mas é até destruidora dele”, resultando no fato de que “ou o domínio público corrompia o corpo religioso e, conseqüentemente, tornava-se corrupto, ou o corpo religioso permanecia não corrompido e destruía completamente o domínio público” (ARENDDT, 2010a, p. 95). Isso porque, a bondade se remete à esfera não compartilhada da vida privada, avessa, portanto, à visibilidade. Logo, submeter os assuntos seculares à atividade da bondade é remetê-los a resoluções não individuais, destituídas, assim, de discurso. Por outro lado, levar a bondade para o espaço público e destituí-la de sua essência – a ocultação –, transformando-a em caridade²²¹.

Dessa forma, a bondade inviabilizaria qualquer tentativa de resistência política face aos maus governantes, pois se estes eram guiados pela *bondade*, quem contra eles se insurgisse seria tido a favor da maldade (DUARTE, 2000, p. 218). Assim, os governantes se viam livres para agirem como bem quisessem, pois, no final, os fins da

²²¹ Conforme explicitado por Arendt (2010a, p. 95), nessa perspectiva, Maquiavel defende que a Igreja tornou-se uma influência corruptora em razão da sua atuação nos assuntos políticos e não porque haveria uma corrupção individualizada de padres e bispos, mesmo sabendo que, eventualmente, isso pudesse ocorrer.

bondade justificariam os meios da corrupção e da maldade. Percebendo isso, Maquiavel manteve a bondade como valor supremo, mas como um valor supremo da esfera privada, idealizando outro elemento como princípio orientador da esfera pública. Foi nesse cenário que, segundo Arendt (2009a, p. 182; 2010a, p. 95) Maquiavel apresentou o conceito de *glória* como critério central para a avaliação da atividade política, e a *virtù* como a qualidade humana especificamente política, por meio da qual os homens poderiam responder ao que o mundo lhes apresenta na forma de *fortuna*:

a *virtù* é a resposta que o homem dá ao mundo, ou, antes, à constelação da *fortuna* em que o mundo se abre, se apresenta e se oferece a ele, à sua *virtù*. Não há *virtù* sem *fortuna* e não há *fortuna* sem *virtù*; a interação entre elas indica uma harmonia entre o homem e o mundo. (ARENDR, 2009a, p. 182).

É no retorno à Antiguidade que Maquiavel, a partir de seu conceito de virtude, redescobre “que toda ação política é, acima de tudo, uma performance para a qual não se requer que o agente seja moralmente bom” (DUARTE, 2000, p. 219). Aqui, mais uma vez, a ação política se aproxima das artes performativas, pois ela requer do homem que *age* a mesma *virtuosidade* que se exige do artista, já que “a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente” (ARENDR, 2009a, p. 199). Assim, a excelência da *performance* do homem às oportunidades que o mundo lhe abre possui a *potência* de alterar o rumo do mundo.

A analogia da *atividade política* com as *artes performativas* demonstra que a *ação livre* se coloca como *um fim em si mesma*, cujo *sentido* está na sua performance, ou seja, no seu próprio desempenho, e não nas finalidades ou objetivos que a orientam. Contudo, a fim de evitar más compreensões na consideração da ação política²²² ressalta-se que a análise de seus fins e motivos *não* se coloca como a tarefa mais importante. O ponto alto aparece na análise sobre os *princípios* que a inspiram, pois é justamente aí que se encontra o seu verdadeiro sentido, sendo que como princípio base a toda ação política está a liberdade, pois “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 2006a, p. 38).

²²² Mesmo partindo de premissas diferentes tanto Villa (1996) quanto Jay (1978), ao desconsiderarem o vínculo estabelecido por Arendt entre ação e princípios, concluem pela defesa por Arendt de uma concepção voluntarista da ação pela ação.

De volta a Maquiavel, este para além da superação do dogma cristão da bondade nos assuntos políticos, se destacou sobremaneira pelos seus estudos sobre a experiência política da Antiguidade, em especial, da experiência romana. No contexto desintegrado da Itália do século XVII, Maquiavel procurava um caminho rumo à unificação e fortalecimento do Estado italiano: foi na fundação de Roma que ele vislumbrou essa possibilidade. Contudo, “a grandeza de sua redescoberta está em que ele não podia simplesmente reviver ou lançar mão de uma tradição conceitual articulada, mas tinha ele mesmo que estruturar aquelas experiências que os romanos não haviam conceitualizado” (ARENDR, 2009a, p. 183). Assim, é na análise das experiências do passado que Maquiavel busca construir as bases do presente.

Arendt é do mesmo posicionamento de Maquiavel, pois seria “difícil e até mesmo enganoso falar da política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana” (ARENDR, 2009a, p. 201). Isso porque, tanto a tradição filosófica (que percebe a liberdade na interioridade do *self*) quanto a o liberalismo (que concebe a liberdade como o livre mercado) e, por fim, o totalitarismo (que se apresenta como a antítese da liberdade) não conseguiram fundamentar a percepção arendtiana da liberdade como o fundamento da política (RUBIANO, 2011, p. 21-2)²²³.

No esclarecimento da essência da política, Arendt (1990, p. 24) identifica um momento anterior à liberdade que se colocava como sua pré-condição. Antes de ser livre perante os *outros*, o homem precisa estar livre de suas necessidades vitais, isto é, de suas necessidades biológicas, além de não estar, em qualquer hipótese, sob o domínio de outrem. Nessa perspectiva, em determinado sentido, *viver e ser livre* tinham o mesmo sentido, pois “para poder viver numa polis o homem precisava já ser livre em outro aspecto – não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhador à necessidade de ganhar o pão de cada dia” (ARENDR, 2009b, p.

²²³ Rubiano (2011, p. 22-23) chama a atenção para o fato de Arendt não ter aprofundado na concepção da idéia de liberdade na Grécia Antiga (*eleutheria*) e em Roma (*libertas*). Inicialmente, *eleutheria* era um conceito que se vinculava à liberdade da cidade, a fim recusar influências estrangeiras. Posteriormente, houve uma evolução do conceito que passou a se referir ao cidadão, de modo que ele era livre em relação ao governo da cidade. Já a *libertas* se refere à fundação de Roma, significando a proteção da autoridade do Senado em face dos interesses dos líderes populares, bem como a proteção do povo contra excessos do poder. Logo, a liberdade romana estava ligada ao direito, se modo que a lei protegia para além da vida privada, também a autoridade pública contra os interesses privados.

171). Essa *libertação* no tocante às necessidades significava ter o poder sobre outros homens, isto é, ter escravos para garantir a subsistência. Portanto, na Antiguidade para ser livre o homem deveria buscar a libertação do dominador para que pudesse desfrutar a liberdade da arena política (ARENDR, 2009b, p. 171).

É importante acentuar que a libertação, como pré-condição da liberdade, com esta não se confunde. A libertação diz respeito à ausência de constrangimento no direito de ir, vir e permanecer de alguém, ou seja, sua liberdade de locomoção. Desse modo, caso não se possa mover livremente, os homens não poderiam se locomover ao espaço público²²⁴. As necessidades biológicas existentes no domínio privado, se não superadas, impediam o homem de ingressar no espaço público, pois sem gozar das condições para sua subsistência, o homem não seria *um igual* na medida em que dependeria da ajuda de outros que sobre ele exerceriam alguma dominação, fazendo com que não mais se pudesse falar em seu agir livremente (ARENDR, 1990, p. 19-26).

Contudo, para ser livre não bastava apenas a independências das necessidades da sobrevivência, pois a liberdade também exigia a “companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos” (ARENDR, 2009a, p. 194). Assim, contrariamente à esfera *privada*, onde reina a segurança e se busca a satisfação das necessidades, se destaca a esfera *pública* que se afigura como o âmbito político por excelência, onde os homens constroem um mundo comum (*in-between*)²²⁵.

O espaço público pode ser elucidado com recurso, mais uma vez, à analogia da política com as artes performativas (*performing arts*). Os artistas destas artes – músicos, atores, dançarinos, entre outros – necessitam de uma audiência para exporem seu virtuosismo, isto é, a excelência de sua performance. Da mesma forma, os homens ao agir exigem a presença de outros – seus iguais – aos quais possa aparecer (ARENDR, 2009a, p. 200). Ambos, portanto, demandam um espaço público “organizado para sua ‘obra’, e ambos dependem de outros para seu desempenho em si” (ARENDR,

²²⁴ Portanto, a libertação pode ser dada inclusive em regimes monárquicos, ao passo que a liberdade, como se verá no decorrer do trabalho, reclama uma forma de governo específica, qual seja, a república (ARENDR, 1990, p. 26).

²²⁵ Enquanto em Roma tinha-se que os domínios público e privado possuíam uma relação de coexistência, na Grécia, ao contrário, o público se sobrepunha ao privado (ARENDR, 1990, p. 72).

2009a, p. 201). Não participar desse espaço comum e público, onde “eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”, escreve Arendt, “significa ser privado de realidade” (ARENDR, 2010a, p. 248).

Ainda na discussão sobre o espaço público, o termo *público* faz referência, segundo Arendt, a dois fenômenos interligados, porém não coincidentes. Na primeira acepção do termo, tem-se que público significa que “tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (ARENDR, 2010a, p. 61); o segundo diz respeito a que “o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDR, 2010a, p. 64). Esse mundo, diz Arendt (2010a, p. 64) “não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica”. Ele não se liga apenas às coisas produzidas pelo homem, mas também aos assuntos travados *entre* os homens. Essencialmente, viver no mundo teria o sentido de possuir várias coisas que se inserem no mundo compartilhado pelos homens como, por exemplo, “uma mesa [que] se interpõe entre os que assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre (*in-between*), o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si”. Portanto, é o *mundo comum* que nos reúne uns perante os outros e, todavia, evita que caiamos uns sobre os outros.

A liberdade que se realiza no espaço público, mediante a presença dos iguais, se dá através da experiência da ação, a qual se funda em conceitos gregos e romanos, assim explicados por Arendt:

ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de agir. As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *práttēin*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos. (ARENDR, 2009a, p. 214)

Percebe-se que, para gregos e romanos, a ação poderia: (i) fundar algo novo, isto é, tomar a iniciativa, residindo aqui a *espontaneidade* em Kant, isto é, uma capacidade originária de iniciativa (ARENDR, 2009b, p. 182); (ii) dar continuidade a algo

já pré-existente, ou seja, conduzir o que já se iniciou. Tanto gregos quanto romanos, que experimentaram a liberdade no espaço público, não viam problemas na divisão da ação em duas partes: “o começo feito por uma única pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir, acabar, levar a cabo o empreendimento’” (DUARTE, 2000, p. 233). Assim o agir livre na Antiguidade se relaciona tanto a um líder que começaria algo, bem como a uma pluralidade de homens que, ao se associarem para ajudá-lo, dão continuidade ao que ele começou e, assim, possuem a oportunidade de agir. Aqui, não se está elegendo um *Hércules* a ser seguido por uma massa que apenas segue suas ordens. A partir de Lisa Disch, André Duarte (2000, p. 233) dá a correta interpretação, ao dizer que um desempenho heróico só pode iniciar a ação quando consegue mobilizar uma rede de *atores*, ou seja, uma rede de homens ativos que interagem no espaço público.

Retornando à pergunta que Arendt (2009a, p.188-220) visa responder: *que é política?*; por hora, em sua resposta viu-se que a autora rejeita a resposta: (i) da tradição filosófica – que concebe a liberdade no domínio não compartilhado da interioridade do *self*; (ii) do liberalismo – que traduziu a liberdade à possibilidade de uma economia livre; (iii) da experiência totalitária – que elimina qualquer possibilidade de liberdade, seja pública ou privada. Todas estas respostas representariam, na perspectiva arendtiana, uma contradição entre os conceitos de liberdade e de política. Contudo, é justamente onde a contradição parece inevitável, que Arendt encontra os fundamentos de seu pensamento. Mesmo tendo rejeitado o *livre-arbítrio* como proposto por Paulo e expresso por Agostinho, é neste último que Arendt busca preencher as últimas arestas de seu conceito de liberdade:

Entretanto, não encontramos em Agostinho apenas a discussão de liberdade como *liberum arbitrium*, embora essa discussão se tornasse decisiva para a tradição, mas também uma noção, concebida de modo inteiramente diverso, que surge, caracteristicamente, em seu único tratado político, *De Civitate Dei*. (ARENDR, 2009a, p. 215)

Nessa obra, *A Cidade de Deus*, Agostinho busca na tradição romana elementos para uma reflexão mais acurada sobre a *liberdade*. Segundo Arendt (2009a, p. 216), a liberdade se liberta das amarras da interioridade e assume um caráter *ontológico*, ou

seja, de uma liberdade que surge no mundo. Assim, a interpretação dada por Arendt à frase de Agostinho “o homem é livre porque ele é um começo” é a de que “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (ARENDR, 2009a, p. 216). Logo, ao contrário do que diz Agostinho, que a liberdade se vinculava à vontade, Arendt liga a liberdade à possibilidade de inovar no mundo. Assim: “porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (ARENDR, 2009a, p. 216). Essa possibilidade de inovar no mundo é renovada a cada nascimento, no qual o homem se coloca como *condição de possibilidade* de mudar os rumos do mundo: “no nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo” (ARENDR, 2009a, p. 216).

Arendt acha paradoxal o fato de Agostinho – um cristão, logo com fortes tendências antipolíticas – ter sido o primeiro a interagir com a ideia política antiga de liberdade. É aqui que ela identifica a forte influência da República Romana em Agostinho, apontando que ele havia “formulado a experiência política central da Antiguidade romana, ou seja, a liberdade *qua* começo se torna manifesta no ato da fundação” (ARENDR, 2009a, p. 216). Em outras palavras, Arendt tem que Agostinho associou o fato de que em Roma cada cidadão, ao agir, reafirmava a fundação da cidade, ao evento de que cada homem é um início, uma nova possibilidade de renovação *do mundo no mundo*.

A fim de explicitar sua compreensão sobre *que é política*, Arendt novamente se usa de analogias, utilizando agora a comparação entre o *milagre* e a capacidade de *innovar* no mundo. Arendt seculariza o milagre, caracterizando-o como “interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado” (ARENDR, 2009a, p. 217).

A política como parte dos processos históricos é afetada pelo fenômeno do automatismo, de modo que é possível prever os resultados de processos nos quais os atos antecedentes são pressupostos lógicos e necessários na realização do ato consequente. Tais processos, invadindo os assuntos humanos podem “significar ruína para a vida humana” (ARENDR, 2009a, p. 217). É a ação, bem como o milagre, que

interrompe esses processos inserindo o elemento da imprevisibilidade, apresentando novas possibilidades de caminho ao mundo entre os homens (*in-between*):

Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um 'milagre' – isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas. (ARENDR, 2009a, p. 218)

Arendt (2009a, p. 217-218) utiliza o termo *petrificação* para designar o automatismo nos processos que dominam o mundo contemporâneo, mas isso não significa que ela esteja eliminando a liberdade ou até mesmo reconhecendo sua transição do domínio público para o privado. Mesmo em épocas de petrificação “é a faculdade da liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte de todas as coisas grandes e belas” (ARENDR, 2009a, p. 218). Permanecendo oculta, a possibilidade de iniciar algo novo não se apresenta como uma realidade concreta, ou seja, os homens não podem decidir sobre o mundo comum. Assim, a liberdade não é política, aparecendo como um *dom* do homem, o qual só se desenvolve “na plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição” (ARENDR, 2009a, p. 218).

Logo, mesmo que adormecida a ação, o *milagre*, continua sempre como uma possibilidade de irrupção espontânea, pois: “é da própria natureza de todo início o irromper no mundo como uma ‘improbabilidade infinita’, e é, contudo, justamente esse infinitamente improvável que constitui de fato a verdadeira trama de tudo que denominamos real” (ARENDR, 2009a, p. 218).

Portanto, o homem só é livre na experiência da ação. Mesmo em momentos de petrificação dos processos históricos a ação, como o milagre do *novo*, continua como condição de possibilidade de mudança no rumo do mundo *entre* os homens.

Com essas considerações se percebe que liberdade e política não apenas são compatíveis, como que a primeira é pressuposta pela segunda: a liberdade é a *raison d'être* da política. Na sequência do pensamento de Arendt que interessa à presente

pesquisa segue a elucidação de seus conceitos centrais da *vita activa*, trabalho, obra e ação, para, posteriormente, se discutir a questão do *social* que antecedeu a experiência totalitária.

2.3 DA VITA ACTIVA

Hannah Arendt no seu livro *A condição humana* defende que não existiria uma espécie de homem à qual seus pares deveriam se submeter, mas que, em verdade, o que existe é uma série de atividades comuns entre eles, atividades estas que compõem a chamada *vita activa*.

A *vita activa* seria composta por três atividades humanas, às quais correspondem três condições humanas, sendo elas: (i) a *vida* – vinculada ao caráter biológico dos seres humanos (seres que nascem, crescem e morrem); (ii) a *mundanidade* (*worldliness*) – que denota o fato de que os homens produzem objetos e instrumentos que conformam o seu mundo, de modo que este mundo se coloca não como uma realidade dada, mas como um produto da atividade humana; (iii) a *pluralidade* – referente à experiência das diferenças entre os indivíduos, grupos e sociedades (CALVET DE MAGALHÃES, 2006, p. 2-4). Estas dimensões fundamentais da condição humana se vinculariam às três atividades básicas que configuram a *vita activa*: (i) trabalho – *labor*; (ii) obra – *work*²²⁶; (iii) ação – *action* (ARENDR, 2010a, p. 8).

O *trabalho* é a atividade que se vincula ao processo biológico do corpo humano; é uma atividade vital para o homem. Corresponde ao “crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio [do homem que] estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDR, 2010a, p. 8). Ao exercer a atividade do trabalho, os homens produzem aquilo que servirá de alimento ao processo vital do corpo humano. Já esse processo vital, que conduz o homem do nascimento até à morte, ao contrário do que possa parecer, é um processo circular, pois enquanto durar a vida as necessidades serão repetitivas. Em outras palavras, a atividade do trabalho não finda enquanto durar

²²⁶ A partir da análise da 11ª ed. do livro *A condição humana* que, traduzido por Roberto Raposo, contou com a revisão técnica de Adriano Correia que, tomando por base aquilo que há muito já era advertido por Theresa Calvet de Magalhães (2006), traduziu o termo original *work* por obra.

a vida; ela se repete infinitamente (ARENDR, 2005, p. 180). O produto do trabalho produz bens de consumo²²⁷, itens que se prestam a saciar as permanentes necessidades biológicas dos organismos vivos. Assim, “trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre-recorrente ciclo da vida biológica” (ARENDR, 2005, p. 180).

Já por *obra* tem-se a atividade que corresponde à artificialidade (*unnaturalness*) da existência humana, “que não está incrustada [*imbedded*] no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este ciclo [*cycle*]. A obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (ARENDR, 2010a, p. 8, mod.), ou seja, a obra seria a atividade humana de construir um mundo artificial; um mundo que transcende ao ambiente natural encontrado pelo homem quando de seu nascimento. A atividade da obra se vincula à condição humana da mundanidade (*worldliness*). Seus produtos, ao inverso do que ocorre no trabalho, não se exaurem no imediato consumo, mas se perpetuam no tempo; são “objetos de uso, e o seu uso adequado não causa seu desaparecimento” (ARENDR, 2005, p. 183)²²⁸. Os produtos da obra, em razão de sua durabilidade, podem ser vistos como repositórios de memória, tendo a função de passar de uma geração à outra o significado de antigas tradições e princípios: “quando nós visitamos edifícios antigos, monumentos, e cidades, nós tentamos mergulhar nós próprios no mundo daqueles que viveram nesses edifícios, daqueles que realizaram suas atividades nele” (BENHABIB, 2000, p. 108)²²⁹.

Por fim, a atividade da ação se coloca como a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde

²²⁷ Arendt (2005, p. 181), ao explicitar os bens de consumo, os caracteriza como: “o resultado imediato do processo de trabalho, são as menos duráveis das coisas tangíveis. São, como assinalou [segundo ela] Locke, ‘de curta duração, de modo que – se não forem consumidos – se deteriorarão e perecerão por si próprios’. Depois de uma breve permanência no mundo, retornam ao processo natural que os forneceu, seja através da absorção no processo vital do animal humano, seja por deterioração; em sua forma manufaturada, eles desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parte do mundo. Eles são as menos mundanas e, ao mesmo tempo, as mais naturais e necessárias de todas as coisas. Embora sejam manufaturados, eles vêm e vão, são produzidos e consumidos, de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza”.

²²⁸ “Certamente, a durabilidade do mundo das coisas não é absoluta; não consumimos coisas, mas as usamos; e se não o fizermos, elas simplesmente se degradam e retornam ao processo natural geral do qual foram retiradas e contra o qual as erigimos” (ARENDR, 2005, p. 183).

²²⁹ No original: “*when we visit ancient buildings, monuments, and cities, we try to immerse ourselves in the world of those who have lived in these buildings, who have carried out their activities in them*”.

à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2010a, p. 9). Assim, a ação “é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens” (ARENDT, 1990, p. 140).

Apesar de todos os aspectos da condição humana de um modo ou outro se relacionarem com a *política*, esta possui como sua específica condição a pluralidade (ARENDT, 2010a, p. 8-9). A pluralidade, que é a condição da ação humana, não significa que uma multiplicidade homogênea de homens. Em verdade a ação se coloca como a principal atividade humana (ARENDT, 2005, p. 177), pois garante que todos os homens são iguais, ou seja, humanos, mas que, contudo, “ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDT, 2010a, p. 10). Logo, a ação possui uma dimensão de *igualdade* e de *distinção*, pois

Se não fossem iguais os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (ARENDT, 2010a, p. 219)

Assim, cada homem é um *único*, igualando-se no espaço público onde a ação é exercida: “desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém” (ARENDT, 2010a, p. 223). Essa possibilidade de se diferenciar entre os iguais se apresenta no nascimento. Logo, pode-se dizer que a ação possui uma estreita relação com a condição humana da natalidade (ARENDT, 2010a, p. 10), pois “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chagado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.

Sem a ação, sem a capacidade de iniciar algo novo e assim articular o novo começo que entra no mundo com o nascimento de cada ser humano, a vida do homem, despendida entre o nascimento e a morte, estaria de fato irremediavelmente condenada. A própria duração da vida, seguindo em direção à morte, conduziria inevitavelmente toda coisa humana à ruína e à destruição. A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo. *Initium ut esset homo creatus est* – ‘para que houvesse um início o homem foi criado’, disse Agostinho. Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo – o que é naturalmente apenas um outro modo de dizer que com a criação do homem o princípio da liberdade apareceu sobre a Terra. (ARENDT, 2005, p. 194)

Portanto, a ação idealiza a renovação da humanidade, concebendo seus novos integrantes como *homens*, mas sem determinar o que é ou deveria ser o *homem*. Assim, como apontado por Theresa Calvet de Magalhães (2009, p. 3), o que a ação introduz no mundo é a unicidade de alguém, ou seja, “não a iniciativa que ele tem de fazer alguma coisa, mas a iniciativa que ele é” (TAMINIAUX, 1992, p. 113)²³⁰, ou nas palavras da própria Arendt (2009, p. 216): “porque é um começo, o homem pode começar”. Desse modo, a ação torna-se uma atividade que pressupõe a alteridade (*otherness*) e a possibilidade iminente do novo. A alteridade é um importante aspecto da pluralidade que faz com nos seja possível definir apenas pela distinção, ou seja, somente nos é possível dizer que algo é quando podemos compará-lo a outra coisa (ARENDR, 2010a, p. 220). Apesar de compartilharmos junto aos demais seres vivos um traço que nos individualiza, apenas o homem é capaz de expressar a alteridade e a singularidade, através da comunicação, do discurso: “No homem, a alteridade e a distinção convertem-se em unicidade, e o que o homem insere com a palavra e o ato no grupo de sua própria espécie, é a unicidade” (ARENDR, 2005, p. 190). É pelo discurso, especificamente pela palavra, pela fala, que a ação se revela:

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica com o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer. (ARENDR, 2010a, p. 223)

Segundo Arendt (2010a, p. 224-33), ao agir e ao falar, os homens se revelam, mostrando suas identidades pessoais. A mera descrição das características de uma pessoa não revela o seu *quem*, mas simplesmente cria um tipo ideal que é despido de sua singularidade e especificidades:

No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o que esse alguém é; enleamos-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um ‘caráter’ [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa. (ARENDR, 2010a, p. 226-227)

²³⁰ No original: “*non pas l’initiative qu’il a de faire quelque chose, mais l’initiative qu’il est*”.

A verdadeira revelação do *quem* não surge da *descrição*, mas da *narração*. Ao narrar os empreendimentos feitos por alguém, esse agente revela (*agent-revealing*) sua singularidade e distinção. As narrativas, as histórias das realizações que surgem da ação plural, ou seja, da ação entre os homens revelam o sujeito que não é nem seu produtor e tampouco seu ator, mas sim seu *herói*. E esse “herói desvelado pela história não precisa ter qualidade heróicas” (ARENDT, 2010a, p. 233); ele é somente um homem livre que, agindo, deu origem a uma narrativa. A coragem, tida como uma característica ínsita a um herói, se faz presente no agir e no falar. Ela se revela no espaço público. A coragem não está, necessariamente, no ato do *herói* de sair da segurança do lar, colocando em risco a sua própria vida, mas antes se vincula:

à disponibilidade do agente de abandonar a segurança do ‘espaço privado’ para tomar uma iniciativa no mundo público, iniciando algo novo cujas implicações não podem ser conhecidas de antemão, bem como se refere ainda à sua disponibilidade para revelar algo de si aos outros sem que possa controlar tal revelação (DUARTE, 2000, p. 233).

O caráter revelador da ação não aparece àquele que age, ficando-lhe oculto. Ele se mostra aos outros, isto é, aos outros homens – os iguais. É justamente nesse desvelar do agente que se dá na ação, que esta requer, para sua plena realização, “a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (ARENDT, 2010a, p. 225). Assim, a ação se faz possível no espaço público, mediante a presença de outros, assemelhando-se ao campo das artes performativas (*performing arts*), isto é, às artes de realização e de autoexpressão (ARENDT, 2009, p. 200).

No espaço público – tido como o espaço dos assuntos humanos propriamente ditos – Arendt (2010a, p. 226-35) identifica uma *teia* de relações humanas intangíveis, erigidas a partir de atos e palavras dos homens, dos vivos e dos mortos. Não obstante sua intangibilidade, esse espaço é “tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum” (ARENDT, 2010a, p. 229). Todos os feitos e os *novos começos* surgem na teia já existente, onde, contudo, deflagram novos processos que influenciarão, por sua vez, outros homens para além daqueles que com o agente da ação mantém contato direto (ARENDT, 2005, p. 192), o que se dá através da narrativa de histórias.

Cada novo começo dá origem a um novo processo que pode ser resumido a uma história singular de vida daquele que acaba de chegar ao mundo. Sua chegada influencia a história daqueles que com ele mantêm contato, contudo o seu *agir* pode afetar histórias outras de homens que dele não tiveram notícia da existência (ARENDDT, 2010a, p. 230). Embora as histórias das experiências vividas na ação possam ser registradas em monumentos, contadas por historiadores, elas, em sua essência, nunca coincidirão com a natureza de suas reificações. Isso porque, a história mantém seu foco no *herói* de seu enredo, ao contrário dos produtos humanos, que raramente mencionam quem os produziu. Contudo, o *herói*, ou seja, o agente de cada história não é nem seu autor nem seu produtor, sendo, na dupla acepção da palavra, o seu sujeito, isto é, seu *ator* e seu *paciente* (ARENDDT, 2010a, p. 230). Ao chegar ao mundo, o homem age e, assim, interage com o mundo já existente antes dele, de modo que o início de sua história se insere dentro de uma cadeia maior de acontecimentos da humanidade. Mesmo com a morte do homem, a história do mundo prossegue seus rumos, de modo que o homem na Terra nunca conseguirá ver o resultado final de seu *agir*.

A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com um significado único, podemos quando muito isolar o agente que pôs o processo inteiro em movimento; e embora esse agente frequentemente continue a ser o sujeito, o 'herói' da história, nunca podemos apontá-lo inequivocadamente como o autor do resultado final. (ARENDDT, 2010a, p. 231)

Arendt retorna a Platão ao diferenciar as histórias *reais* das *fictícias*. Platão dizia que os assuntos humanos resultantes da ação não mereciam grande seriedade. Isso porque, por trás da ação dos homens haveria uma mão invisível, “oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um deus” (ARENDDT, 2010a, p. 231). Assim, enquanto as histórias reais não possuiriam um autor que saberia antes o final da história, as fictícias possuiriam o precursor que “embora [reconheça que] a deva sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, ‘feita’ por eles” (ARENDDT, 2010a, p. 232). Portanto, a diferença fundamental entre a história real e ficcional é a de que esta última, ao contrário da primeira, é *criada* (*made up*). Por não ser um produto, a história real não possui criador; nela o único alguém que se revela (*agent-revealing*) é o seu herói. Assim, ela se coloca como o “único meio pelo qual a manifestação originalmente

intangível de um ‘quem’ singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação” (ARENDR, 2010a, p. 232).

É, portanto, através das narrativas de histórias reais que pode-se concluir *quem* alguém é ou foi. É conhecendo sua biografia, ou seja, a história da qual o agente é o herói que se saberá *quem* ele é. As obras e os feitos que porventura ele tenha deixado *no* mundo diz respeito apenas ao *que* ele é ou foi, mas não ao seu *quem*:

Embora saibamos muito menos de Sócrates, que jamais escreveu uma linha sequer nem deixou obra alguma atrás de si, que acerca de Platão ou Aristóteles, sabemos muito melhor e mais intimamente quem foi Sócrates, por conhecermos sua estória, do que sobre quem foi Aristóteles, acerca de cujas opiniões estamos muito mais bem informados. (ARENDR, 2010a, p. 233)

A história se coloca como o cenário onde, como um *milagre*, se manifesta a imprevisibilidade da ação de irromper com os processos até então estabelecidos, traçando novos caminhos ao mundo.

Para além da imprevisibilidade, a ação comporta o gérmen da *irreversibilidade* visto como a “incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia” (ARENDR, 2010a, p. 295). Ao contrário do *homo faber* que pode destruir seu produto caso ele lhe desagrade, a palavra dita ou o ato praticado são irreversíveis, não podendo ser descartados. Assim, segundo Arendt, insuportável seria a ação se ela não possuísse alguma forma de remediar a imprevisão de seus resultados e imprevisibilidade de seus atos. É nesse panorama que a autora apresenta os conceitos de *perdão*²³¹ e de *promessa*, como remédios à imprevisibilidade e irreversibilidade. Perdão e promessa comporiam um par, de modo que:

perdão diz respeito ao passado e serve para desfazer o que foi feito, enquanto que o compromisso através de promessas serve para estabelecer ilhas de segurança no oceano de incerteza futura, sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar de todo tipo de durabilidade, jamais seria possível nas relações entre os homens. (ARENDR, 2005, p. 194)

²³¹ O perdão se insere como uma das maiores capacidades do homem e, quem sabe, a ação humana de maior ousadia, na medida em que promove a tentativa aparentemente impossível, isto é, de desfazer o que foi feito, e, por conseguinte, recomeçar quando tudo parecia terminado (ARENDR, 2008d, p. 331).

Sem o perdão o agente ficaria preso ao ato praticado; permaneceria vítima das consequências de sua ação. A ofensa não é um ato extraordinário, mas, ao contrário, é evento cotidiano que decorre naturalmente do fato de que a “ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber” (ARENDT, 2010a, p. 300). O perdão, ou seja, a mútua desobrigação entre aquele que perdoa e o que é perdoado, faz com que o homem permaneça um agente livre. É a possibilidade de mudar de ideia e recomeçar que lhes confere “um poder tão grande quanto o de começar algo novo” (ARENDT 2010a, p. 300).

Pelo exposto, o perdão se coloca em oposição frontal à vingança. Esta é a “reação [*re-acting*] a uma ofensa inicial, com a qual, longe de pôr fim às consequências da primeira falha, todos permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação siga livremente seu curso” (ARENDT, 2010a, p. 300). Inversamente do caráter automático e irreversível da vingança que antevê seus resultados que geralmente funcionam à base do *olho por olho e dente por dente*, o perdão é totalmente imprevisível. Ele se impõe como o único ato de *reação* que não *re-age*, conservando, portanto, a essência da *ação*: “o perdão é a única reação que não *re-age* [*re-act*] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDT, 2010a, p. 300).

Alternativamente ao perdão, Arendt (2010a, p. 300-301) apresenta o conceito de *punição*. Perdão e punição não seriam opostos, mas alternativos; ambos buscam findar algo que, sem alguma interferência, poderia prosseguir sem tempo definido. Se perdão e punição são alternativos, mas não opostos, um só pode aparecer onde o outro também o possa, da mesma forma que onde um deles for inaplicável o outro também o será. Assim, só é possível perdoar aquilo que se pode punir, do mesmo modo que só se pode punir aquilo que se possa perdoar. Contudo, as experiências totalitárias que marcaram o século XX apresentaram eventos humanos imperdoáveis, para os quais nenhuma punição seria o bastante (ARENDT, 2010a, p. 301), configurando a irracionalidade humana daquilo que Arendt, desde Kant, chamou de *mal radical*, já que:

sua natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que fomos expostos a uma de suas raras irrupções na cena pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar’. (ARENDDT, 2010a, p. 301)

Por outro lado, sem a obrigação do cumprimento de promessas, “nunca seríamos capazes de atingir aquele grau de identidade e de continuidade que, juntas, produzem [*produce*] a ‘pessoa’ acerca de quem uma estória pode ser contada” (ARENDDT, 2005, p. 194). A faculdade de *fazer promessas* se funda no sistema legal romano, à sua inviolabilidade de tratados e acordos (*pacta sunt servanda*). O ato de prometer comporta uma dupla natureza, pois: (i) decorre da *obscuridade do coração humano*, isto é, da inconfiabilidade natural dos homens que não garantem hoje quem serão amanhã; (ii) advém da imprevisibilidade das conseqüências de um ato em uma sociedade de iguais, ou seja, onde todos possuem a mesma capacidade de agir (ARENDDT, 2010a, p. 304). O primeiro aspecto, a incapacidade de confiar em si próprio, se coloca como o preço pago pela *liberdade*; de outra ponta, a imprevisibilidade da repercussão de seus atos caracteriza a ônus que se deve suportar por se habitar um mundo entre homens, ou seja, um mundo plural.

É justamente no controle dessas duas obscuridades dos assuntos humanos que se insere a faculdade de fazer promessas. Sem ela os assuntos humanos ficariam entregues a si mesmos, o que só poderia levar à “lei da mortalidade, que é a mais certa lei e a única confiável de uma vida transcorrida entre o nascimento e a morte” (ARENDDT, 2010a, p. 307). A interferência nessa lei é causada justamente pela ação, já que ela possui a faculdade de interromper o curso petrificado e automático da vida cotidiana, de modo que o homem, apesar de ter de morrer, “não nasce para morrer, mas para começar” (ARENDDT, 2010a, p. 307). E é nesse começo, no nascimento que se coloca como condição de possibilidade da ação que as *promessas* se renovam a cada geração. Assim como o milagre a ação se mantém sempre como uma possibilidade de renovação dos rumos do mundo: “o milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o

fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente” (ARENDT, 2010a, p. 308).

Portanto, a fim de evitar que o sujeito da ação caia na escuridão da incerteza, o perdão e a promessa se apresentam como mecanismos de controle inseridos na própria faculdade de iniciar processos novos e sem fim (ARENDT, 2005, p. 194). Na faculdade de fazer promessas, Arendt vê uma indispensável “capacidade para estabilizar e preservar o poder. Promessas solidificam a ação conjunta, previnem políticas extraordinárias de degenerar-se em mero arbítrio, e protegem os novos espaços de aparições descobertos da imprevisibilidade” (KALYVAS, 2008, p. 234)²³².

Perdão e promessa como ínsitos à própria ação só se dão na pluralidade. Ninguém perdoa a si mesmo, mas perdoa *a alguém*, da mesma forma que as pessoas não se sentem obrigadas a cumprir as promessas feitas a si próprias, mas sim àqueles feitas *a alguém*: “Perdão e promessa realizados na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma” (ARENDT, 2010a, p. 296).

A frustração da ação sem o perdão e a promessa poderia culminar na dominação, pois aquele que não se reporta ao perdão e não se compromete com seus pares para o futuro fecha-se em sua esfera privada, preocupado exclusivamente em satisfazer suas necessidades vitais. Assim, a esfera pública perde importância, ficando vulnerável à ascensão de interesses privados, levando assim a uma confusão entre o público e o privado, o que gera uma esfera híbrida chamada por Arendt de *o social*, conforme passa-se a analisar no próximo tópico.

2.4 O SOCIAL COMO A MORTE DO POLÍTICO

Cada uma das três atividades básicas da *vita activa* se realizam em espaços distintos. A ação, como já dito, é necessariamente exercida no espaço público, ao passo que o trabalho, por sua vez, ocorreria na esfera privada e a fabricação no limiar das esferas pública e privada. Para os gregos, diz Arendt (2009b, p. 243-4), o ato de

²³² No original: “*capacity for stabilizing and preserving power. Promises cement joint action, prevent extraordinary politics from degenerating into sheer arbitrariness, and protect the newfound spaces of appearances from unpredictability*”.

elaborar leis é uma atividade da fabricação exercida no âmbito público; já uma obra de arte, mesmo que depois exposta ao público, seria uma atividade da fabricação na esfera privada.

Como se viu, cada atividade possui seu lugar privilegiado onde se realiza, contudo Arendt apresenta uma *terceira esfera* criada a partir da confusão entre os domínios público e privado, caracterizando, portanto, um âmbito *híbrido*. Esse novo *locus* da atividade humana teria se desenvolvido entre a Antiguidade e a Modernidade, surgindo definitivamente nesta última sob o nome de *esfera social*: “a eclosão da esfera social, que não estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação” (ARENDR, 2010a, p. 33). A esfera social ou *sociedade* seria o “conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’” (ARENDR, 2010a, p. 34)²³³. O homem perde o interesse na esfera pública, concentrando suas atenções exclusivamente na economia, a qual seria articulada dentro de uma burocracia regulada simultaneamente por todos e por ninguém:

o social, pelo qual é significado uma forma de administração doméstica nacional glorificada em matérias econômicas e pecuniárias, desloca a preocupação com o político, com a *res publica*, dos corações e mentes dos homens. O social é o perfeito médium no qual a burocracia, o ‘governo de ninguém’, emerge e se desdobra. (BENHABIB, 2000, p. 23)²³⁴.

Mesmo distintos, na Antiguidade os domínios público e privado eram interdependentes, já que: não se deveria violar a esfera privada, pois ninguém podia

²³³ No sentido contrário de que o social comporia uma terceira esfera onde se realizariam as atividades humanas se coloca João Maurício Adeodato (1989, p. 127): “o social não é propriamente uma terceira categoria, pois se constitui através de uma junção deturpada de elementos inerentes às outras duas esferas: a esfera social é privada quanto ao conteúdo e pública quanto a aparecer abertamente para todos”.

²³⁴ No original: “*the social, by which is meant a form of glorified national housekeeping in economic and pecuniary matters, displaces the concern with the political, with the res publica, from the hearts and minds of men. The social is the perfect medium in which bureaucracy, the ‘rule by nobody’, emerges and unfolds*”.

viver o tempo todo na publicidade²³⁵. A vida privada é o lugar da privacidade, onde os homens se resguardam da luz do espaço público:

Uma vez que nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada, até a meia-luz que ilumina nossas vidas privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa do domínio público. No entanto, há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e radiante da constante presença de outros na cena pública. (ARENDR, 2010a, p. 63).

De outra ponta, apesar da importância da vida privada, é justamente na vida pública que os homens encontram a realidade:

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (ARENDR, 2010a, p. 71).

O âmbito privado se caracterizava como o lugar da *necessidade* que conduz os homens a viver juntos. Aqueles que trabalhavam ou que de qualquer forma eram dominados não eram considerados cidadãos na Antiguidade, sendo que, ao contrário, aqueles que não trabalhavam, possuindo assim disponibilidade para a vida pública, gozavam de cidadania (ARENDR, 2009a, p. 45). É no *libertar* das necessidades do trabalho que o homem se habilita a atuar na arena política: “o domínio sobre as necessidades da vida era uma pré-condição para o acesso ao espaço público e, neste intuito, eles justificavam o emprego de meios violentos [...] considerando tais métodos como os meios ‘pré-políticos’” (DUARTE, 2000, p. 274)²³⁶.

²³⁵ Os romanos tinham que os domínios públicos e privados possuíam uma relação de coexistência, ao contrário dos gregos para quem o público, apesar de dependente, se sobrepunha ao privado (ARENDR, 2010a, p. 72).

²³⁶ Aqui se insere a percepção de Drucilla Cornel (1993, p. 156) que afirma ter Arendt procedido a uma discriminação de gênero, afastando, portanto, a mulher da cena pública, ou seja, da pluralidade. A mulher é reduzida a um objeto disponível às vontades do homem, chefe da família. Nesse sentido, pertinente a assertiva de André Duarte (2000, p. 275) que reconhece a falta de reflexão de Arendt no tocante ao caráter “constitutivo e originário da exclusão dos trabalhadores e das mulheres do âmbito político”.

O surgimento do social culminou na perda histórica dos conceitos de público e privado na era moderna. A ascensão do social determina o momento na história em que o domínio econômico ganha autonomia, generalizando-se na sociedade, ou seja, “o mercado de trocas capitalista torna-se a principal instituição da sociedade e o estado-nação torna-se o encarregado de administrar as necessidades sociais de uma comunidade política concebida como a gigantesca família” (DUARTE, 2000, p. 276). O domínio do social reinterpreto os conceitos de esfera pública e privada. A primeira se transformou na mera administração dos problemas sociais e econômicos; já a segunda foi reduzida à nova e tirânica *esfera da intimidade*. Assim, a preocupação com o *trabalho* deslocou-se da esfera privada para a pública, pois o social fez com que “os interesses privados assum[iss]em importância pública” (ARENDT, 2010a, p. 42). Logo, na esfera privada restou apenas a preocupação com os dons e qualidades dos indivíduos, bem como com os meios pelos quais eles lidariam com a questão da necessidade. O que restara da antiga percepção de *lar* foi somente o seu caráter de segurança e abrigo da visibilidade do domínio público (DUARTE, 2000, p. 276).

A mutação sofrida no espaço privado também teve reflexos na antiga aceção de *propriedade*. A antiga noção de propriedade se ligava à esfera privada, contudo não significava riqueza e acúmulo de capital como quer o mundo moderno, mas, em verdade, dizia respeito ao fato do indivíduo não se encontrar submetido à coerção imposta pelas necessidades, possuindo um lugar *no* mundo. Esse espaço era o espaço privado da família, de modo que para participar do espaço público o homem deveria, antes de mais nada, chefiar uma família, o que se colocava como uma condição apolítica para adentrar o espaço político (ARENDT, 2010a, p. 75).

A evidência dada à acumulação de riquezas na era moderna se iniciou com a expropriação de bens monásticos e da Igreja, a qual “jamais demonstrou grande consideração pela propriedade privada”, sacrificando-a sempre que ela entrasse em choque com a acumulação de riqueza (ARENDT, 2010a, p. 81). Nessa seara, o socialismo não se apresentou na história como contrário à expropriação, nem como uma *terza via* em relação à sacralidade da propriedade dos antigos e a expropriação da era moderna. Capitalismo e socialismo eram vistos como faces da mesma moeda, pois ambos culminavam na expropriação da propriedade privada:

não sei o que as pessoas entendem por socialismo. Mas se você observar o que realmente aconteceu na Rússia, então poderá ver lá os processos de expropriação foram levados muito mais longe; e pode observar que algo muito parecido está ocorrendo nos modernos países capitalistas. (ARENDR, 2006b, p. 182)

Conforme alerta André Duarte (2000, p. 277), o problema político fundamental para Arendt não é o de saber quem seria o detentor dos meios de produção nas diferentes formas de governo, nem o de “expropriar os expropriadores”, mas sim o de permitir que as “massas, despojadas pela sociedade industrial nos sistemas capitalista e socialista, possam recuperar a propriedade” (ARENDR, 2006b, p. 184). Para tanto, deve-se identificar as “instituições legais e políticas independentes das forças econômicas e seu automatismo”, que sejam capazes de “controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes e este processo” econômico, pois o que “protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental” (ARENDR, 2006b, p. 183).

O social também alterou a dinâmica entre a propriedade e a comunidade política, agora vista como a sociedade. Antes, na Antiguidade, a propriedade privada era uma condição *sine qua non* para o ingresso na vida pública, contudo, na era moderna há uma inversão de ordem, de modo que a partir de então é a política que passa a encorajar e proteger os processos de acumulação de riqueza e capital. Assim que a sociedade adentrou na esfera pública, ela “assumiu o disfarce de uma organização de proprietários [*property-owners*], que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiam dele proteção para o acúmulo de mais riqueza” (ARENDR, 2010a, p. 83).

Na era moderna o trabalho, aparece como a faculdade humana por excelência, se deslocando da esfera privada para a pública (ARENDR, 2005, p. 178). Esta inversão provocou alterações na própria natureza do trabalho, bem como na da esfera pública, antes vista como *locus* privilegiado do agir livre. O trabalho, mesmo que ainda se vincule à satisfação das necessidades vitais do cíclico processo biológico dos seres vivos, se transformou num trabalho produtivo, capaz de transformar, com uma celeridade jamais vista, todo o mundo habitado (ARENDR, 2010a, p. 57). Esse evento é chamado por Arendt como o “artificial crescimento do natural”, ou seja, o aumento da

esfera das necessidades humanas, na mesma medida “do aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho” (ARENDR, 2010a, p. 57). Portanto, para Arendt:

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. [...] A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público. (ARENDR, 2010a, p. 56)

Arendt (2010a, p. 5) ao advertir sobre os riscos da automação que livraria o homem do fardo do trabalho e da sujeição à necessidade, esclarece que a história revelou um processo contrário. Ao invés de se libertar do trabalho para o exercício das demais atividades humanas, estas atividades como todas as demais é que passaram a ser consideradas a partir da concepção da “reprodução do ciclo vital da sociedade e da espécie humana, antecipando, ainda, as consequências desastrosas advindas com o desaparecimento do trabalho em uma sociedade onde os homens se definem antes de tudo como trabalhadores” (DUARTE, 2000, p. 278). Nesse sentido, esclarece Arendt que:

A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega a um momento em que só pode ser contraproducente. É uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada. [...] O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior. (ARENDR, 2010a, p. 5-6)

Essas características que determinam a sociedade ou a esfera do social se fundem no conceito da moderna *sociedade de massas*, a qual arrasta o mundo humano para o processo infindável do consumo, destruindo os vínculos da comunidade política. Nela os interesses públicos comuns são substituídos pelos interesses econômicos,

surgindo a figura de uma *opinião pública* que se traduziria na prevalência de “um único interesse comum e de uma opinião unânime” (ARENDDT, 2010a, p. 48) no tocante à relação entre economia e política. A sociedade de massas provoca uma atomização da pluralidade, reduzindo-a à homogeneidade de seus membros que teriam os mesmos interesses e opiniões. Isso ocorre principalmente em razão da sociedade excluir a possibilidade da ação, em razão da apatia política e do conformismo que substituem a ação pelo comportamento: “Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se” (ARENDDT, 2010a, p. 49).

É justamente esse conformismo – “suposição de que os homens se comportam ao invés de agir” (ARENDDT, 2010a, p. 50) – que funda a base da economia²³⁷, a qual, a partir de seu instrumento técnico, a estatística, se tornou a *ciência social por excelência*. A ascensão da economia, assumindo o foco do interesse comum, substitui o debate público pela unanimidade. Isso porque, não há o que se discutir diante das necessidades econômicas, e caso haja, isso não será feito na esfera pública, mas somente entre especialistas da área. Caso o processo vital esteja em risco, a pluralidade dos homens é desprezada em favor da uniformidade. O discurso e a fala perdem potência de expressar as distintas subjetividades, apresentando apenas as mesmas necessidades biológicas, pois o corpo humano, para sua subsistência, precisa dos mesmos cuidados (RUBIANO, 2011, p. 45). A economia não se destaca pela persuasão do discurso, mas sim pela comprovação científica de suas hipóteses. A estatística lida com grandes números e longos períodos de tempo, levando em consideração apenas o que é comum e cíclico, isto é, corriqueiro e repetitivo, interpretando como meros desvios todos os atos ou eventos raros. Assim, a ação que interrompe a perpetuidade dos processos vitais estabelecendo um novo começo é deixada de lado, e, em seu lugar, ascendem os processos de uma nova concepção dada ao trabalho pelo social. Contudo, fato é que as ciências baseadas na estatística não conseguem explicar os acontecimentos políticos e quiçá aqueles que versem sobre a liberdade, pois desprezam justamente a atividade que move tais eventos, ou seja, a

²³⁷ Tida na etimologia grega como a *administração doméstica*.

ação. Uma ciência exata ou qualquer outra que atue a partir da estatística busca criar uma *tendência*, isto é, realizar uma previsão dos comportamentos futuros, o que é completamente contrário à essência da ação, a qual se baseia exatamente na *imprevisibilidade*:

Aplicar à política ou à história a lei dos grandes números e dos longos períodos equivale a obliterar voluntariamente o próprio objeto dessas duas; e é uma empresa inútil buscar o significado na política ou a importância na história quando tudo o que não é comportamento cotidiano ou tendência automática é descartado como irrelevante. (ARENDR, 2010a, p. 52).

A grande questão colocada por Arendt (2010a, p. 53) é que a uniformidade da estatística “não é de modo algum um ideal científico inócuo”; sendo, na verdade um verdadeiro “ideal político, não mais secreto”, eis que as ciências sociais não objetivam apenas antecipar os comportamentos, mas também impô-los (RUBIANO, 2011, p. 46). Aqui surge o que Arendt chama de *socialização do homem*, isto é, para se inserir na sociedade (burguesa) o homem deveria se comportar conforme a lógica do mercado indicasse (DEGRYSE, 2008). Nesse panorama em que tudo é analisado a partir da estatística e das *ciências do comportamento*, é o próprio sentido da política que corre perigo, pois tais ciências retiram o *agir livre* do homem e tendem a “reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado” (ARENDR, 2010a, p. 55). O aparecimento da sociedade de massas demonstra que o “domínio do social atingiu finalmente [...] o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade” (ARENDR, 2010a, p. 50), portando um ideal de *igualdade* que nega a excelência e a distinção presentes no trato dos assuntos públicos, submetendo-os ao plano da mera individualidade (DUARTE, 2000, p. 280). Essa igualdade moderna nivela os cidadãos, exigindo deles que somente se comportem e extingue, por sua vez, qualquer possibilidade de distinção entre eles. Se percebe então que a igualdade moderna está em direta oposição àquela dos antigos que se caracterizava pela vida entre os pares que falavam e ouviam com possibilidade de ver e ouvir aos demais. Ademais: “o domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente

agonístico” (ARENDT, 2010a, p. 50), isto é, pelo desejo contínuo de cada homem em superar seus iguais em atos e palavras, demonstrando ser o melhor de todos.

A distinção feita por Arendt entre público, privado e social remete à diferença entre o espaço destinado à participação e ao debate político (*esfera pública*) e o espaço do mercado de trocas que provê os suprimentos das necessidades humanas (*esfera social*), caracterizado pelas ações e decisões que anulam a participação e o debate em razão de seu caráter técnico e urgente (DUARTE, 2000, p. 280). A essência da diferenciação do público, privado e social é, dessa maneira, a contradição existente entre liberdade e necessidade, pois ao passo que a liberdade se manifesta na capacidade humana de iniciar algo novo, a necessidade configura precisamente o impossível de ser extinguido, renovando-se na repetição dos processos vitais. Logo:

A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e conectadas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade (ARENDT, 2010a, p. 87).

O social se vincula, assim, às necessidades econômicas e à questão da pobreza, além dos interesses econômicos que certos grupos sociais comungam e que, em razão de sua própria natureza particular, não podem ser considerados como interesses de ordem geral e comum. Ele reduz a política a uma função da sociedade (DEGRYSE, 2008, p. 250), em especial, submetendo a política à atividade econômica. Ademais, o social provocou a subordinação da liberdade à necessidade, fazendo com que a ação ficasse submetida aos imperativos da violência. É justamente o social o que atomiza a sociedade, adestrando o homem no *homem burguês*, culminando na sociedade de massas com a homogeneidade que lhe é própria, submetida ao interesse e opinião centradas em um representante que sintetiza as necessidades do mercado. Na modernidade, a ausência da pluralidade esvai o político, provocando relações de dominação entre os cidadãos (*burgueses* detentores dos meios de produção) e o restante da população. Tal dominação, quando contestada por qualquer via, entre elas a *ação*, é repelida justamente pelo instrumento que melhor serve a dominação, isto é, a violência. Desse modo, no próximo item passa-se à análise do instrumento utilizado

pelos regimes totalitários que, no paradigma da sociedade de massas, eliminou o político, a partir da dominação pela violência. Contudo, antes disso merece destaque a influência desempenhada por Thomas Hobbes no pensamento arendtiano na análise do social.

2.4.1 A origem do social

A percepção de Hannah Arendt sobre o imperialismo, bem como acerca da ascensão da burguesia, reflete as origens da esfera do social, a qual teve, segundo a autora, como teórico originário Thomas Hobbes. A sua análise sobre as contribuições de Hobbes está presente em seu livro *Origens do totalitarismo*, em especial no primeiro capítulo da segunda parte intitulada “Imperialismo”.

O termo imperialismo caracteriza, para Arendt (2009c, p. 153), os eventos compreendidos entre os anos de 1884 e 1914. O imperialismo era uma forma de regulação política necessária ao capitalismo e seus adeptos (a *burguesia*). Necessário porque dava à burguesia, dentro do Estado-nação, a possibilidade de reivindicar o poder econômico sem, contudo, se preocupar com as questões políticas: “O principal evento intra-europeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político” (ARENDR, 2009c, p. 153).

Para a burguesia pouco importava qual fosse a forma de governo, desde que a ela se pudesse “confiar a proteção da sua propriedade” (ARENDR, 2009c, p. 167). Os Estados-nacionais não mais atendiam às necessidades da classe burguesa, eis que esta necessitava expandir seus mercados para escoar toda sua produção. Logo, necessário era ir além-mares, isto é, extrapolar as fronteiras dos estados rumo a novos territórios, vistos como novos mercados:

quando o capitalismo havia permeado toda a estrutura econômica, e todas as camadas sociais haviam entrado na órbita do seu sistema de produção e consumo, os capitalistas tinham claramente de decidir entre assistir ao colapso de todo o sistema ou procurar novos mercados, isto é, penetrar em outros países que ainda não estivessem sujeitos ao capitalismo e, portanto, pudessem proporcionar uma nova oferta-e-procura de características não-capitalistas.(ARENDR, 2009c, p. 177-8).

Portanto, diante da necessidade de novos mercados, a burguesia se volta para a política, defendendo a passagem da lógica *nacionalista* do Estado-nação para a lógica *expansionista* fundamento do imperialismo. Ao fazer isso a burguesia leva para o campo da política a lógica do mercado, fazendo da expansão o objetivo supremo da política externa:

A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa. (ARENDR, 2009c, p. 156).

A introdução no domínio político do princípio econômico do “acúmulo ilimitado de capital” gerou um despropositado acúmulo de poder (ARENDR, 2009c, p. 167) na burguesia. Somente através do acúmulo de poder se poderia proteger a propriedade: “somente o acúmulo ilimitado de poder podia levar ao acúmulo ilimitado de capital” (ARENDR, 2009c, p. 166), sendo tal conclusão que levou os burgueses à arena política. Isso porque, os governos nacionais, apesar de inicialmente receosos, concluíram que era necessário identificar os negócios privados da expansão com os interesses nacionais. Tal expansão do poder do Estado-nação fez com que seus instrumentos de violência – a polícia e o exército – se tornassem os fiéis representantes do Estado no território estrangeiro. Nesses países dominados, onde o desenvolvimento era precário e a violência era exercitada sem maiores coibições, não era palpável o desejo capitalista de que o dinheiro gerasse dinheiro, pois, inicialmente, não havia segurança que justificasse qualquer investimento. Na verdade, o capitalismo deveria criar a realidade daquele lugar para, aí então, poder aplicar o dinheiro em investimentos financeiros. Lá não havia leis econômicas, sendo que o dinheiro poderia ser aplicado para instrumentalizar os meios de violência, a fim de se apropriar das riquezas do território conquistado: “o dinheiro exportado só pôde realizar os desígnios de seus proprietários quando conseguiu estimular e concomitantemente exportar a força” (ARENDR, 2009c, p. 166).

Quando os comerciantes se tornaram políticos, foram aclamados como estadistas. E como os estadistas só ganhavam importância se falassem a língua dos

comerciantes de sucesso e pensassem em termos de continentes, disse Arendt (2009c, p. 168), “essas práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos”. Contudo, tal atuação burguesa na política, ou seja, o controle dos interesses privados sobre o Estado só foi possível através do sistema parlamentar. Assim, Arendt (2009c, p. 120) concorda com Marx sobre o fato de que foi o parlamentarismo que “permitiu à burguesia liberal ganhar o controle da máquina estatal”. Contudo, a burguesia não obteve uma vitória decisiva sobre o Estado:

As instituições nacional-estatais resistiram à brutalidade e à megalomania das aspirações imperialistas dos burgueses, e as tentativas burguesas de usar o Estado e os seus instrumentos de violência para seus próprios fins econômicos tiveram apenas sucesso parcial. (ARENDR, 2009c, p. 154)

Ao conquistar povos estrangeiros, o Estado-nacional “despertava a consciência nacional e o desejo de soberania no povo conquistado, criando com esse ato um obstáculo para a execução da sua tentativa de construir um império” (ARENDR, 2009c, p. 157). Esse despertar da consciência nacional do povo conquistado levava à “rebelião contra o conquistador ou à tirania deste” (ARENDR, 2009c, p. 158). Assim, como dito acima, foi o acúmulo de força e violência a forma de se apropriar da riqueza dos colonizados, sendo tal acumulação da força a ideia que passa a prosperar nos governantes (*burgueses*), a fim de, em caso de rebelião, manter o *status quo*. A partir dessa ideologia da força, a lógica é a eliminação de todas as sociedades dinâmicas, seja ela a *dominante* ou a *dominada*, pois, “se toda a estrutura política, nova ou velha, desenvolve naturalmente as forças estabilizadoras que se opõem à sua transformação, todos os corpos políticos parecem obstáculos temporários, quando vistos como parte da eterna corrente do acúmulo de poder” (ARENDR, 2009c, p. 167).

O imperialismo, segundo Arendt, não deve ser analisado a partir da economia, mas sim politicamente: “o imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político da burguesia e não o último estágio do capitalismo” (ARENDR, 2009c, p. 168). Para além de suas consequências econômicas, as mudanças políticas produzidas se colocaram como um pré-estágio do totalitarismo (ARENDR, 2009c, p. 153).

2.4.1.1 Hobbes o teórico da burguesia

Hobbes é apontado por Arendt (2009c, p. 168) como o grande filósofo da burguesia, muito embora seus postulados tenham demorado tempo para serem por ela reconhecidos. Ele expressou os valores da burguesia, esboçando a imagem não do “Homem, mas do homem burguês” (ARENDR, 2009c, p. 169), sendo que *burguês* seria justamente:

o homem de massa moderno, não em seus momentos exaltados de emoção coletiva, mas na segurança [...] de seu domínio privado. Ele levou tão longe a dicotomia entre funções públicas e funções privadas, entre profissão e família, que não consegue mais encontrar, em sua própria pessoa, nenhuma ligação entre ambas. (ARENDR, 2008, p. 159)

O *Leviatã* de Hobbes seria uma construção cuidadosa de um novo corpo político fora das “necessidades políticas do novo corpo social da burguesia em ascensão” (ARENDR, 2009c, p. 172). Hobbes possuiria uma concepção desfigurada do ser humano, porque, conforme diz Arendt (2009c, p. 169), o “homem não é realmente motivado por nada além dos seus interesses individuais, o desejo do poder deve ser a sua paixão fundamental”. Esse homem, este ser sem razão, sem vontade própria não seria humano e, portanto, não possuiria a capacidade de se responsabilizar. Isso faz com que ele não se incorpore a nenhum corpo político, pois lhe falta lealdade ao seu país ou aos seus companheiros: “o Homem de Hobbes não deve qualquer lealdade ao seu país se este for derrotado, e é desculpado de qualquer traição caso venha a ser feito prisioneiro” (ARENDR, 2009c, p. 169). O homem hobbesiano é um ser solitário e privado que não cria vínculos com seus companheiros e muito menos com a comunidade. Suas relações são sempre instrumentais, sendo, portanto, sempre temporalmente limitadas.

Arendt faz uma espécie de *mea culpa* em relação a Hobbes ao dizer que seria errôneo afirmar que ele não sabia das deficiências de sua concepção do *homem*: “seria uma grave injustiça a Hobbes e à sua dignidade como filósofo considerar esse retrato do homem como tentativa de realismo psicológico ou verdade filosófica” (ARENDR, 2009c, p. 170). O conceito hobbesiano do homem foi construído *não por acaso*, mas com uma finalidade específica, qual seja, apresentar um homem que atendesse às

necessidades do *Leviatã*. É ao fazer isso que Hobbes conseguiu fazer com que o bem público derivasse dos interesses privados, culminando na conclusão de que interesses privado e público se fundiriam:

O *Leviathan* de Hobbes expôs a única teoria política segundo a qual o Estado não se baseia em nenhum tipo de lei construtiva — seja divina, seja natural, seja contrato social — que determine o que é certo ou errado no interesse individual com relação às coisas públicas, mas sim nos próprios interesses individuais, de modo que ‘o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa’. (ARENDR, 2009c, p. 168-9)

É descrevendo o homem como um animal poderoso e sedento de poder que Hobbes criou o *estado de natureza*, presumindo que todos os homens compartilhariam de um mesmo interesse privado: a *segurança* (ARENDR, 2009c, p. 170). É o Estado que afasta a insegurança dos homens particulares, pontuando sua igualdade no gozo da segurança dentro do território estatal: “a *raison d’être* do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes” (ARENDR, 2009c, p. 169). O *Leviatã* se impõe como um corpo político que, no século XVII, demandava absoluta submissão, reclamando, inclusive, o monopólio da violência e da morte, na medida em que, em contrapartida, garantiria a segurança à integridade física de seus súditos, bem como ao seu patrimônio.

Nesse Estado a segurança é garantida pela lei, a qual emana “diretamente do monopólio do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões humanos de ‘certo’ e ‘errado’)” (ARENDR, 2009c, p. 170). No tocante à lei estatal, vista como o poder acumulado da sociedade em monopólio do Estado, esta reclama *obediência absoluta*, não comportando juízos sobre sua justiça, levando ao “cego conformismo da sociedade burguesa” (ARENDR, 2009c, p. 170). Fato é que a compreensão do homem de Hobbes redefiniu não somente o conceito do Estado visto como o *Leviatã*, mas também outros conceitos centrais ao pensamento político como, por exemplo, a liberdade, igualdade e o poder.

No estado de natureza, a *igualdade* é entendida como possibilidade comum a todos os homens de matar, o que, por sua vez, geraria insegurança entre eles ao temerem por suas vidas. É daí que surge a necessidade do Estado. Nessa igualdade, a fim de não perecerem os homens buscam o poder. O *poder*, segundo a leitura arendtiana de Hobbes, seria o “controle que permite estabelecer os preços e regular a

oferta e a procura de modo que sejam vantajosas a quem detém este poder” (ARENDR, 2009c, p. 169). Este conceito econômico se refere ao mercado e à luta de todos contra todos, onde todos seriam *iguais*. Por fim, a *liberdade política* era entendida como a “quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político” (ARENDR, 2009a, p. 196), pressupondo a segurança para o seu exercício. Portanto, a liberdade é *estar livre* da política, isto é, a liberdade de não se envolver nos assuntos políticos e o governo, “que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado”, conclui Arendt (2009a, p. 196), “como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos”.

2.4.1.2 Arendt sobre Hobbes

A leitura arendtiana de Hobbes como o filósofo do liberalismo encontra amparo nas lições de Macpherson (1962) para quem Hobbes teria visto na ascensão do mercado o modelo ideal para o seu *Leviatã*.

Em seu livro, *A teoria política do individualismo possessivo (The Political Theory of Possessive Individualism)*, publicado em 1962, Macpherson demonstra que ao descrever a Guerra Civil Inglesa, Hobbes, a partir de seu estado de natureza, termina por caracterizar, pioneiramente, a sociedade de mercado. As teses expostas por Hobbes na teoria política do século XVII ainda se faziam atuais na resolução dos problemas das sociedades burguesas. Uma de suas teses seria a de que o “indivíduo é essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e capacidades, pelas quais ele nada deve à sociedade” (MACPHERSON, 1962, p. 263)²³⁸. Nessa perspectiva, a sociedade política é entendida como “um artifício humano para a proteção da propriedade individual da própria pessoa e de seus bens, e (assim) para a manutenção

²³⁸ No original: “*the individual is essentially the proprietor of his own person and capacities, for which he owes nothing to society*”.

de relações ordenadas de troca entre indivíduos considerados como proprietários de si próprios” (MACPHERSON, 1962, p. 264)²³⁹.

Arendt (2009c, p. 170) concorda com as observações de Macpherson, percebendo várias ligações entre o modelo de sociedade apresentado por Hobbes e a emergente sociedade burguesa. Entre tais aproximações, destaca-se a descrição feita por Hobbes do homem e de suas relações. Para ele (2003, p. 68) os homens seriam agentes individuais no exercício de sua plena autonomia, de modo que suas relações, no estado de natureza, seriam caracterizadas pela simplicidade, imediaticidade, isto é, todas as características que marcam as *relações econômicas*:

Alguém poderia facilmente entender essa descrição como a ascensão de um novo tipo de sociedade, que estaria em contraste com a sociedade feudal, com suas esferas econômica e política sobrepostas. Como nós vimos, Arendt refuta esta descrição dos humanos e suas relações como unilateral e irrealista. (DEGRYSE, 2008, p. 246)²⁴⁰

A conclusão de Macpherson (1962) é a de que Hobbes propõe o “Leviatã” como uma mera regulação do mercado garantidora de segurança e de ordem para os negócios. Arendt (2009c, p. 170) vai além, ao entender o “Leviatã” como um estado absoluto que se sobreporia a todo e qualquer “poder”, exigindo, por consequência, uma obediência absoluta. Desse modo, qualquer possibilidade de resistência estaria eliminada. A teoria de Hobbes aumenta a passividade dos cidadãos, acentuando sua limitação à esfera privada, em troca da segurança proporcionada pelo Estado. Assim, há uma renúncia ao domínio público. Aqui, Arendt se aproxima de Schmitt quando este diz que:

No Estado absoluto de Hobbes, pôr o direito de resistência como ‘tal direito’ no mesmo plano que o direito estatal, é absolutamente absurdo desde o ponto de vista dos fatos e desde o ponto de vista do direito. Frente ao ‘Leviatã’, mecanismo de mando tecnicamente perfeito, todo-poderoso e capaz de aniquilar qualquer resistência, resulta praticamente vã toda tentativa de resistir. (SCHMITT, 1990, p. 45)²⁴¹

²³⁹ No original: “*a human contrivance for the protection of the individual’s property in his person and goods, and (therefore) for the maintenance of orderly relations of exchange between individuals regarded as proprietors of themselves*”.

²⁴⁰ No original: “*One can easily understand this description as the rise of a new kind of society, standing in contrast to feudal society, with its overlapping economic and political spheres. As we have seen, Arendt refutes this description of humans and their relations as one-sided and unrealistic*”.

²⁴¹ No original: “*En el Estado absoluto de Hobbes, poner el derecho de resistencia como ‘tal derecho’ en el mismo plano que el derecho estatal, es absolutamente absurdo desde el punto de vista de los*

Segundo Brunkhorst (1999, p. 64), apesar do declínio da política ter se iniciado a partir de Platão, Hobbes é quem esboça em seu *Leviatã* não apenas um projeto do estado-nação, mas sim um projeto para o totalitarismo. Na obra *Origens do totalitarismo*, Arendt apresenta em uma nota de rodapé, a diferenciação entre o Estado hobbesiano e o totalitarismo, mas apesar de Arendt tentar de certa forma desvincular Hobbes da criação do totalitarismo, fica claro que Hobbes foi o responsável pelo embrião do regime totalitário:

É muito significativo que essa identificação de interesses coincida com a alegação totalitária de haver abolido as contradições entre os interesses públicos e os individuais [...]. Contudo, não se deve esquecer que Hobbes estava interessado principalmente em proteger os interesses privados, alegando que, corretamente interpretados, eles eram também os interesses do corpo político, ao passo que, ao contrário, os regimes totalitários proclamam a não-existência da privacidade. (ARENDR, 2009c, p. 169, nr. 36)

Arendt percebe que os poderes sociais agregados ao Estado, isto é, a intensificação da atuação do Estado na sociedade, foram responsáveis pela desnaturação do próprio Estado, que culminou na *despolitização* do domínio público. Para Arendt, essa despolitização aprisiona o homem dentro do seu mundo particular burguês, tornando-o recluso de suas necessidades, extirpando o agir livre entre iguais, ou seja, inviabilizando a ação a qual se coloca como o meio pelo qual a política se realiza. Portanto, a despolitização transformava o homem em um autômato individualista, guiado pela vontade daqueles que manipulavam as massas. Como nas sociedades burguesas o Estado é colocado em função da economia, há uma subordinação da política à economia, sendo que para se regenerar a experiência humana política – dando palco à habilidade humana da ação – era necessário afastar a atuação do Estado, pois este, ao invés de prezar pela promoção do espaço público onde a ação poderia ser exercida, ao contrário, pregava o consumo exacerbado que, a partir da sociedade de massas, destruíam os vínculos da comunidade política.

hechos e y desde el punto de vista del derecho. Frente al 'Leviathan', mecanismo de mando técnicamente perfecto, todopoderoso y capaz de aniquilar cualquier resistencia, resulta prácticamente vana toda tentativa de resistir".

Portanto, na leitura que Arendt faz de Hobbes: “com o nascimento do *Leviatã*, a política escrupulosa de poder nasce” (DEGRYSE, 2008, p. 249)²⁴², exigindo obediência irrestrita de seus sujeitos para um objetivo determinado: acumulação de riqueza. Para tanto se utiliza a estratégia da dominação sobre seus próprios cidadãos, bem como sobre outros estados. O nascimento do *Leviatã* não apenas renovou o significado dos conceitos políticos contemporâneos, mas também tornou o totalitarismo possível. Contudo, Hobbes foi além do *Leviatã*, ele “esboçou o novo corpo que corresponderia aos novos anseios e interesses da nova classe. O que realmente conseguiu foi retratar o homem segundo os padrões de conduta da futura sociedade burguesa” (ARENDR, 2009c, p. 172).

Hobbes não descreve o homem como ele é, mas sim como ele deveria ser. Assim, o *Leviatã*, para além de representar um modelo de estado e de sociedade, também se apresenta como uma metodologia de *socialização* do homem, isto é, de acondicionamento do homem à vida burguesa. Norberto Bobbio, em seu livro *Thomas Hobbes e a tradição do direito natural (Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition)*, contrasta a concepção hobbesiana de direito natural com a concepção aristotélica. Em ambas as perspectivas existiria um estágio pré-político da vida social face a um momento subsequente e, hierarquicamente superior, de convivência política. Enquanto no modelo de Aristóteles tal momento inicial era visto na *vida familiar*, no de Hobbes o estágio inicial era o *estado de natureza*:

No modelo moderno, a família foi assim suprimida ou colocada de lado como a sociedade pré-política por definição, e foi substituída pelo estado de natureza. Este último assume progressivamente as características da sociedade em que a rede de relações econômicas elementares se desenvolve. (BOBBIO, 1993, p. 14)²⁴³

Desde que o Estado moderno passou a ser influenciado pelas ideias de direito natural nos moldes hobbesianos, foi possível identificar conexões entre tal modelo e a sociedade burguesa. Arendt rejeita a concepção jusnaturalista de Hobbes em razão de

²⁴² No original: “with the birth of the Leviathan, scrupulous power politics is born”.

²⁴³ Na tradução inglesa: “In the modern model, the family has thus been suppressed or set aside as the prepolitical society by definition, and it has been replaced by the state of nature. The latter progressively assumes the features of the society in which the network of elemental economic relations develops”.

sua representação do humano e de suas relações. Isso porque, tal modelo reduz o homem e suas relações a questões econômicas entre homens solitários (ARENDR, 2009c). Ao contrário de Hobbes, Arendt defende que o homem nasce desigual e a organização política o iguala. Arendt não repudia as relações econômicas, apenas as vê como um dos tipos possíveis de relações (relações familiares, religiosas, de ensino). Para Arendt, em seu livro *A condição humana* (*The human condition*) as relações pré-políticas permanecem em contraste com a relação entre pares que só pode surgir no domínio político. O conjunto de todas as relações humanas forma a *teia de relações humanas* (ARENDR, 2010a). Na perspectiva arendtiana, a sociedade hobbesiana nada mais seria que a redução das relações humanas a uma relação estritamente econômica. O que Arendt chama de “a ascensão do social” é, de fato, o crescimento artificial desse tipo de relacionamento (da relação econômica).

Por outro lado, poder-se-ia dizer que a política já estaria decadente desde o desaparecimento da *pólis* grega, o que é reconhecido por Arendt que recorda que já em Atenas a democracia estava em declínio nos tempos de Platão e Aristóteles. Assim, Hobbes não se diferenciava de seus antecessores (DEGRYSE, 2008, p. 252). O que o fazia diferente e *moderno* era a redução da política a uma função da sociedade, o que daria origem ao social. Hobbes introduz a servidão da política aquele “domínio curiosamente híbrido que chamamos de ‘sociedade’, no qual os interesses privados assumem importância pública” (ARENDR, 2010a, p. 42). É exatamente essa redução da política a uma função da sociedade que viabiliza ao princípio econômico de acumulação de riqueza se tornar um princípio político de acumulação de poder.

Além disso, Hobbes descreveu o homem como ele deveria ser e se comportar, caso desejasse fazer parte da sociedade burguesa. O que Arendt chama de a *socialização do homem* se tornara uma realidade. Em seu ensaio “Culpa Organizada e Responsabilidade Universal” (“*Organized Guilt and Universal Responsibility*”) de 1945, Arendt trata da questão do apoio do povo alemão aos nazistas. Sua resposta se refere à transformação do homem, isto é, à “transformação do pai de família, de membro responsável da sociedade, interessado em todos os assuntos públicos, a ‘burguês’ interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica”, que constitui, para ela (2008, p. 158), “um fenômeno internacional de nossa época”.

Apesar dessa transformação do homem ter encontrado condições favoráveis na Alemanha em razão das reparações impostas pelo Tratado de Versalhes, Arendt (2008, p. 158) alerta que a ameaça totalitária não se restringe ao solo alemão, mas a todo o globo. Portanto, a ascensão do liberalismo, isto é, a elevação da sociedade burguesa como ideal de Estado, pode levar todos os países do mundo à armadilha do totalitarismo.

Essa nova concepção do homem teria, mais uma vez, se iniciado com Thomas Hobbes, pois no *Leviatã*, o indivíduo, “despojado de direitos políticos [...] para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal” (ARENDR, 2009c, p. 170). Aqui é possível se identificar o conceito arendtiano de direitos políticos como *direitos de participação*²⁴⁴. O *Leviatã* se, por um lado, garante a segurança física e da propriedade privada dos homens, por outro, os expulsa da esfera pública. Despidos de seus direitos políticos, restaria aos homens somente seus interesses privados o que leva, por consequência, à busca incessante da acumulação de riqueza. Os homens não mais buscam a distinção por seus feitos e palavras na arena pública, mas sim a comparação, no âmbito privado, de suas riquezas. Isso porque eles foram socializados para serem burgueses, sendo que quando reclamam sua participação política não mais o fazem como cidadãos, mas sim como representantes da burguesia interessados em suas questões econômicas (DEGRYSE, 2008, p. 253). Tal participação política encontrou sua melhor expressão, como já dito, no parlamentarismo.

Pelo exposto, conclui-se essa interpenetração entre o público e o privado, que originou o social, com a subordinação da política à economia e com a socialização do homem, fundada no *Leviatã*. Este levou à confusão entre Estado e sociedade, rompendo com sua linha divisória. A subordinação de cada homem individualmente à autoridade de um representante comum significa render-se a um político, ou seja, entregar seus direitos políticos a um governante. Contudo, para Arendt (2009a; 2010a) é justamente no exercício dos direitos políticos, isto é, dos direitos de participação no governo, que o homem participa da *política*, pois esta só se apresenta onde o próprio

²⁴⁴ Isso fica claro em uma passagem do livro *Sobre a Revolução (On Revolution)* quando Arendt (1990, p. 175) diz: “Pois, falando de uma maneira geral, liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada”.

povo esteja presente, agindo e falando. É aí que se pode experimentar a liberdade proporcionada pela ação. Arendt (1990) rejeita a ideia de representação, percebendo a política em termos de presença e participação, sendo que o governo não deve ser erigido a partir da coerção física da violência de um (representante) contra todos (os cidadãos), mas sim da legitimidade de um poder que se sustente a partir da coesão existente em um grupo que, em seu agir em concerto, mantém um legítimo representante de seus interesses.

2.5 PODER E VIOLÊNCIA

As reflexões de Hannah Arendt sobre a possível *relação* entre poder e violência estão presentes em seu livro *Sobre a Violência (On Violence)* escrito entre 1968 e 1969. Esse período foi marcado por eventos políticos cruciais no desenvolvimento do pensamento arendtiano como, por exemplo, a violência das experiências das rebeliões estudantis pelo mundo, os confrontos raciais nos EUA, bem como a glorificação da violência por militantes esquerdistas, além, é claro, do aprimoramento tecnológico dos meios violentos de destruição de humanos.

Arendt percebe que a tradição do pensamento político tende a equacionar os conceitos de poder e violência (ARENDR, 2009d, p. 64), o que para ela não se sustenta. O poder tem sido interpretado como relação de mando e obediência, ao passo que a violência é vista como “tão-somente a mais flagrante manifestação do poder” (ARENDR, 2009d, p. 51). Para Arendt, a tradição não se preocupou em encontrar categorias suficientemente abrangentes face às experiências políticas da primeira metade do século XX, o que fez permanecer a confusão entre poder e violência. Isso porque, afinal “o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’” (ARENDR, 2009d, p. 60). Arendt pauta suas reflexões em eventos históricos e é, com base nos acontecimentos acima citados, bem como naqueles que caracterizaram o que ela chama de o *mal radical*, que Arendt busca compreender o poder e a violência “na esperança de esclarecer as questões e de adquirir alguma desenvoltura no confronto com problemas específicos” (ARENDR, 2009a, p. 42).

Assim, é mais uma vez criticando a tradição que Arendt busca romper com paradigmas pré-estabelecidos buscando na origem de conceitos e eventos os elementos configuradores do poder e da violência. Rompendo com a tradição, a autora desde o início de sua reflexão deixa claro que “poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (ARENDDT, 2009d, p. 73).

Na Antiguidade, a política pressupunha a liberdade a qual não comportava nenhuma espécie de dominação. No espaço público, os homens agiam uns perante os outros através do discurso de modo que “tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não [pela] força e violência” (ARENDDT, 2010a, p. 31). Na *pólis*, obrigar as pessoas a algo através da violência, dar ordens ao invés de convencer, era visto como “modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família” (ARENDDT, 2010a, p. 31-32). Portanto, existe uma clara contradição entre o espaço público e o privado. No primeiro há o predomínio do *agir livre*, ao passo que, no segundo, no âmbito privado da família, se tem a violência, isto é, a dominação do chefe da casa sobre seus familiares e escravos: “a distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política” (ARENDDT, 2010a, p. 33).

Na esfera privada do lar, os homens viviam juntos por serem impelidos por suas necessidades e carências. Aqueles que trabalhavam, isso “por toda a Antiguidade e até a idade moderna [...] não eram cidadãos”, e os cidadãos “eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho” (ARENDDT, 2009a, p. 45). Para atuar na esfera pública, portanto, o cidadão deveria se libertar do trabalho, ou seja, das necessidades da vida, o que justificava a escravidão e o uso de meios violentos no trato com os homens:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis* é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros. A violência é o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo. (ARENDDT, 2010a, p. 37)

Portanto, ao passo que a *pólis* era o espaço dos iguais, a família era o centro da desigualdade. Ser livre tinha como condição *sine qua non* a superação das necessidades da vida, bem como o fato de não se estar sob o comando de outrem. Assim, só se é livre ao afastar-se do domínio privado rumo ao domínio público.

Conceitos tão antagônicos em toda a Antiguidade são perdidos na modernidade, culminando em uma ciência política que não diferencia termos-chave como *poder*, *vigor*, *força*, *autoridade* e *violência*. Apesar de se referirem a fenômenos distintos, Arendt acredita que seu uso aleatório “resulta em uma certa cegueira às realidades a que eles correspondem”, pois, no final das contas, todos os conceitos eram utilizados “para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimos porque têm a mesma função” (ARENDR. 2009d, p. 60).

O poder é definido por Arendt como sendo a:

habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. (ARENDR, 2009d, p. 60-1)

Assim, o poder só se faz presente *entre* os homens, ou seja, quando eles agem e discursam de modo a persuadir seus iguais, isto é, agem em concerto. Por outro lado, o poder se desfaz quando o grupo, ou seja, os iguais se dispersam ou se vêem impedidos de se reunir livremente. Portanto, o poder não pertence ao grupo e se conserva enquanto ele permanece unido. O poder não pode ser visto como uma qualidade ou atributo que se apresentariam em um determinado homem isolado, assim como ele também não é um bem tangível ou “um instrumento do qual se possa dispor à vontade em situações emergenciais, como se pode fazer em se tratando dos chamados instrumentos da violência” (DUARTE, 2000, p. 242).

O poder deve ser visto como um *poder em potencial*, nos termos das palavras grega e latina *dynamis* e *potentia*, e não como uma entidade fechada e imutável como ocorre com o *vigor* e a *força*. Contrariamente à violência, o poder é um *fim em si mesmo* (ARENDR, 2009d, p. 68), o que leva à conclusão de que a própria política é uma atividade interminável. Instrumentalizar o poder para qualquer fim significa reduzi-lo à

violência, a qual sempre se apresenta como um meio para a consecução de um fim. O poder pode até buscar determinados objetivos, contudo a eles transcende, configurando a própria condição de possibilidade para o estabelecimento desses objetivos, na medida em que se funda na pluralidade e é justamente este agir em concerto que estabelece as prioridades:

Isso, com certeza, não implica negar que os governos sigam políticas e empreguem seu poder para alcançar objetivos prescritos. Mas a própria estrutura de poder precede e supera todas as metas, de sorte que o poder, longe de ser o meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e a agir em termos das categorias de meios e fins. (ARENDR, 2009d, p. 68-9)

Se o poder se funda na ação, no agir em concerto, ele, por sua vez, tem como sentido a *liberdade*. A liberdade que orienta os homens na visibilidade da arena pública é o que lhes permite constituir um grupo ou alguém responsável pela *continuidade de uma ação* ou de um *novo começo*. Portanto, na perspectiva arendtiana, pode-se dizer que só há poder, onde há liberdade.

Desta conceituação de *poder*, pode-se extrair cinco elementos fundamentais: (i) o poder é um fenômeno que acontece na experiência da ação humana, não sendo, portanto, uma *estrutura* fechada, imutável; (ii) o poder é um fenômeno que se dá na *pluralidade*, isto é, na ação em concerto; (iii) o poder surge enquanto o grupo se forma e deixa de existir quando ele se desintegra, reforçando, assim, a tese de que o poder se liga a um momento de fundação; (iv) *estar no poder* significa *estar autorizado* pelo grupo a falar em seu nome (PERISSINOTTO, 2004, p. 118); e (v) o poder é um fim em si mesmo, pois do contrário se confundiria com a violência.

A partir dessas características, o poder se opõe ao *vigor*, o qual se liga a algo no singular, uma entidade individual – não política. O vigor “é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas” (ARENDR, 2009d, p. 61). Isto é, o vigor é uma qualidade particular de uma pessoa ou coisa que pode ou não ser usado na relação com os homens. É justamente pelo seu caráter de *singularidade* que o vigor aparece como uma *ameaça* aos muitos ou aos fracos, tendo estes uma tendência natural a eliminar a independência e a propriedade do vigor

individual (ARENDR, 2009d, p. 61). Em relação à violência, por outro lado, o vigor dela se aproxima, pois pode se colocar contra a integridade física ou psíquica de alguém ou de um grupo, sobre o qual busca-se a dominação: “os implementos da violência, como todas as ferramentas, amplificam e multiplicam o vigor humano” (ARENDR, 2009d, p. 70). Contudo, o vigor se distancia da violência, pois ele não atua como um instrumento, mas sim de forma natural a comandar e cativar as pessoas (SEREJO, s/d, p. 22).

No tocante ao conceito de *força*, este geralmente é utilizado no cotidiano como sinônimo de violência, especialmente no sentido de coerção. Arendt (2009d, p. 61), ao contrário, afirma que a força deve ser ligada “às forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*)”. A força se refere aos efeitos provocados tanto pelas forças da natureza quanto pelos fenômenos coletivos sobre a sociedade, não se confundindo, por sua vez, com a violência. A violência se insere como um conceito mais estreito que a *coerção*²⁴⁵, colocando-se exclusivamente como coerção física: “violência não identificaria qualquer ato coativo, mas apenas aquele que opera, no caso das relações sociais, sobre o corpo físico do oponente, matando-o, violando-o, enfim, parece descrever apenas o *uso efetivo dos implementos*” (PERISSINOTTO, 2004, p. 118). Assim, ela se aproxima muito mais do *vigor* do que da força, pois “os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (ARENDR, 2009d, p. 63).

A violência, apesar de ser comumente combinada com o poder, dele se difere radicalmente. Como visto, o poder se caracteriza por ser um *fin in seipso*, ou seja, ele é uma atividade que, assim como a política, não se limita no tempo e espaço, que mesmo possuindo objetivos pontuais, a eles transcende na medida em que sua essência se funda na pluralidade da ação em concerto. Já a violência possui como característica fundamental a *instrumentalidade*: “a violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende de orientação e da justificação pelo fim que almeja” (ARENDR, 2009d, p. 68).

²⁴⁵ Arendt (2009a, p. 151-2), ao fazer criticar alguns aspectos da filosofia de Platão, afirma que a violência é inerente aos atos de *fazer, fabricar e produzir* e, posteriormente, identifica a violência com o ato de *matar e violar*.

Em uma das passagens do livro *Entre o passado e o futuro*, ao criticar determinados aspectos da filosofia de Platão, Arendt (2009a, p. 151) afirma que a violência é “inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza”. A autora prossegue dizendo que a “construção do mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza – temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa” (ARENDR, 2009a, p. 151-2). Disso, mesmo podendo-se discordar de Arendt, se conclui que, para a autora, violência se relaciona à agressão física, ou seja, àquela que viola o corpo do oponente, como por exemplo, a violência do “cano de uma arma [que] emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência” (ARENDR, 2009d, p. 70).

Aprofundando as diferenças e, quem sabe, possíveis relações entre poder e violência, Arendt se vale das formas puras de ambos, ou seja, de *situações-limite* do poder e da violência: “a forma extrema do poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos” (ARENDR, 2009d, p. 58). O poder encontraria seu caso-limite nas revoluções, onde os homens, não por uma questão de obediência, mas sim de opinião (ARENDR, 2009d, p. 66) se unem contra o soberano, buscando, assim, a (re)fundação da comunidade política sobre outros princípios. Por outro lado, a violência encontraria seu estado puro como, por exemplo, “[n]o conflito frontal entre os tanques russos e a resistência totalmente não violenta do povo tcheco” (ARENDR, 2009d, p. 70). O domínio através da violência surge onde o poder se ausenta, destruindo-o completamente. Aqui se insere a leitura arendtiana de Montesquieu, segundo a qual, a tirania se apresentaria como um governo que, paradoxalmente, engendraria em si a impotência, sendo, assim, extremamente violento:

pois, naturalmente, o poder pode ser destruído pela violência; é isso o que acontece nas tiranias, onde a violência de um destrói o poder da maioria, as quais, portanto, segundo Montesquieu, são destruídas a partir de dentro; elas perecem porque engendram a impotência, ao invés do poder. (ARENDR, 1990, p. 121)

O poder depende de números, ou seja, de uma base numérica efetiva que lhe dê respaldo, o que falta, por sua vez, à tirania, a qual, com o uso da violência, subjuga aquela maioria à sua vontade (ARENDR, 2009d, p. 58). Enquanto o poder se constrói no discurso travado entre os iguais, a violência é muda, podendo se basear apenas nas ordens de um tirano que as emite isoladamente.

A marca que de melhor forma evidencia a destruição do poder pela violência é, segundo André Duarte (2000, p. 244), o *isolamento* entre os homens e a simultânea desagregação da esfera pública, vista como espaço de exposição plural de homens e suas opiniões. Tal redução do espaço público se dá na medida em que a violência usurpa e ocupa o lugar do poder: “o domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido” (ARENDR, 2009d, p. 71). Quando o uso da violência aumenta o poder se enfraquece ou se extingue. O uso da violência leva à impotência e à impossibilidade do *agir livre*, pois ele, antes de mais nada, só aparece no espaço público, sendo este justamente o que a violência termina por eliminar: “politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (ARENDR, 2009d, p. 73).

Já se disse que a violência poderia aniquilar o poder, contudo, mesmo assim ainda haveria uma “ascendência fundamental do poder sobre a violência” (ARENDR, 2009d, p. 67), já que a superioridade do governo “dura apenas enquanto a estrutura de poder do governo está intacta” (ARENDR, 2009d, p. 65), ou seja, na medida em que aqueles que se sujeitam ao governo estejam dispostos a obedecer às suas ordens, pois: “mesmo o tirano, o Um que governa contra todos, precisa de ajudantes na tarefa da violência, ainda que seu número possa ser restrito” (ARENDR, 2009d, p. 58). Portanto, “homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso” (ARENDR, 2009d, p. 68).

Mesmo que poder e violência pareçam ser completamente inconciliáveis é quase impossível encontrá-los em suas formas puras: “talvez não seja supérfluo acrescentar que essas distinções, embora de forma nenhuma arbitrarias, dificilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real, do qual, entretanto, são extraídas”, pois “nada, conforme veremos, é mais comum do que a combinação da violência com o

poder” (ARENDR, 2009d, p. 63). Assim, poder e violência podem coexistir, sendo que onde um preponderar o outro sucumbirá. Logo, é possível perceber um caráter de *proporcionalidade* na aferição de tais conceitos:

Quando observamos o cotidiano político institucional e, obviamente, também as revoluções e o fenômeno totalitário, nunca estamos diante do puro poder isento de violência – ‘nada... é mais comum do que a combinação de violência e poder’ (SV, p. 69) – ou da pura violência desprovida de qualquer base efetiva de poder – ‘Jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência’ (SV, p. 73). Tais considerações não invalidam a distinção arendtiana entre poder e violência, mas a pressupõem e a qualificam em sua especificidade própria, isto é, como uma *distinção relacional* expressa como relação de proporcionalidade. (DUARTE, 2009, p. 136)

Arendt não teve a pretensão utópica de que as relações políticas se dirijam na pureza dos conceitos de poder e violência. Ao contrário do poder, a violência não possui *legitimidade*, na medida em que não se sustenta na persuasão própria do agir em concerto, mas, por outro lado, ela pode se revelar *justificável* em determinadas situações. Portanto, o que é negado por Arendt é a possibilidade de “tomar a violência pelo que ela não é, ou seja, por algo mais do que um instrumento, incapaz, portanto, de constituir a essência do poder” (DUARTE, 2000, p. 246). Basta pensar nas excludentes de ilicitude do direito penal para se concluir pela justificação do emprego da violência, por exemplo, alguém pode, utilizando-se da violência, repelir uma atual e injusta agressão.

Não é em razão de a “violência aparece[r] como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais” que ela deve ser vista como “pré-requisito do poder, e o poder nada mais do que uma fachada, a luva de pelica que ou esconde a mão de ferro ou mostrará ser um tigre de papel” (ARENDR, 2009d, p. 64). Em toda sua exposição na obra *Sobre a violência* o que Arendt busca é justamente desfazer este equívoco da tradição do pensamento filosófico que confundiu os conceitos de poder e de violência, concluindo que a violência não é um desdobramento necessário do poder, mas sim um instrumento ao qual se recorre em *ultima ratio*, a fim de manter o poder. Em suma, o que Arendt (2009, p. 69) busca definir é que, contrariamente ao caráter instrumental da violência destituído de essência, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto”.

Por fim, ao lado dos conceitos de poder, violência, vigor e força, se insere a *autoridade*. Esta, segundo Arendt (2009d, p. 61-2), se relaciona ao mais engenhoso desses fenômenos, pois expõe uma realidade aparentemente paradoxal. Por um lado, vislumbra-se a relação de dominação, isto é, a relação hierárquica de mando e obediência, mas que se mantém imune à violência; por outro, tal relação também não se dá por meio da persuasão, pois aquele que está abaixo na relação hierárquica obedece por *respeito*. Sua origem pode ser remetida à fundação de Roma, conforme se passa a expor no próximo tópico.

2.5.1 Poder e Autoridade

A *autoridade* se insere na discussão de Arendt como um conceito enganoso, pois exige obediência sem, contudo, gerá-la pela persuasão, como o faz o poder, e nem pela coação física, como postulado pela violência: “sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias” (ARENDR, 2009d, p. 62).

Na visão de Arendt a autoridade engendra certa confusão, pois, num primeiro momento, ela diz que autoridade, em seu conceito forte e originário, haveria se pedido no mundo moderno: “não mais podemos recorrer a experiências autênticas” para dizer o que é autoridade, o que tornou “o próprio termo [...] enevado por controvérsia e confusão” (ARENDR, 2009a, p. 127). Assim, a conclusão é a de que: “tanto pratica quanto teoricamente não estamos mais em condições de dizer o que a autoridade realmente é” (ARENDR, 2009a, p. 128). De outro lado, ao dissertar sobre os movimentos revolucionários, Arendt (1990) demonstra ainda conceber a presença de “algo como a autoridade da estrutura de poder dos governos, considerando-a como uma instância de garantia da durabilidade e respeitabilidade dos corpos políticos e de seu ordenamento legal” (DUARTE, 2000, p. 256), o que indica que somente onde houver a possibilidade de ruptura dessa estrutura é que as revoluções se poderão fazer-se presentes. Portanto, o desaparecimento da autoridade se relaciona à sua experiência pura, sendo que alguns de seus elementos fundamentais ainda se encontrariam presentes mesmo na modernidade. No livro *Entre o passado e o futuro*,

Arendt apresenta as questões sobre a perda de sentido político da autoridade, ao passo que na obra *Sobre a Revolução*, a autora tenta apontar alguns caminhos ao paradoxo da autoridade, reconstruindo esse conceito a partir da fundação de Roma até a revolução norte-americana.

Como antecipado no início deste tópico, tendo-se em vista que “a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência” (ARENDR, 2009a, p. 129), mas com elas não se confunde. A autoridade não necessita da persuasão, já que esta pressupõe igualdade e, entre iguais, não há relação de mando e obediência: “onde se utilizam argumentos a autoridade está em suspenso” (ARENDR, 2009a, p. 129). Por outro lado, a autoridade é incompatível com a utilização de meios de coerção: “onde a força é usada a autoridade em si mesmo fracassou” (ARENDR, 2009a, p. 129). Portanto, percebe-se que a autoridade pressupõe uma hierarquia que, por sua vez, afasta a persuasão entre os iguais, presente no poder, sem confundir-se com a coerção da violência. A autoridade se pauta no respeito por alguém (um pai em relação ao filho), por algum cargo (a Presidência) ou alguma função (um padre) fundada no respeito que lhes é atribuído (ARENDR, 2009d, p. 62).

Arendt (2009a, p. 130-1) recorda que o conceito de autoridade surgiu em Roma, a partir de sua relação com a religião e a tradição. Da trindade composta por esses elementos, a autoridade era tida como a mais forte, sendo que sua crise de sentido representava o fim do último elemento, já que tradição e religião já haviam perdido muito de seus sentidos no mundo moderno: “A autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais.” (ARENDR, 2009a, p. 131).

Na compreensão moderna de autoridade, Arendt (2009a, p. 134) rejeita tanto a perspectiva liberal quanto a conservadora: ao passo que os liberais vêem na crise da autoridade um aspecto positivo, já que isso significaria progresso rumo a uma maior liberdade, os conservadores entendem a ausência de autoridade como a ruína da liberdade, pois seria justamente a autoridade que garantiria os limites da liberdade. O mundo moderno se caracterizou pela perda da autoridade, sendo que, nesse cenário, a opinião pública é oscilante entre as premissas liberais e conservadoras. Ambas as

perspectivas buscam “a restauração, seja da liberdade, da autoridade ou do relacionamento entre ambas, à sua posição tradicional” (ARENDT, 2009a, p. 138), demonstrando assim a sua falta de compreensão da crise política do presente. Segundo Arendt, tanto liberais quanto conservadores “formam as duas faces da mesma moeda”, pois enxergam o processo histórico de forma linear “com uma direção definível e um fim predizível” (ARENDT, 2009a, p. 138), isto é, sem rupturas que possam mudar os rumos do mundo.

Os liberais, ao fulminar a autoridade, se dizem caminhar em direção à expansão da liberdade, ao passo que os conservadores entendem estar na via do colapso. Fato é que essas duas percepções inviabilizam a possibilidade de estabelecimento de distinções conceituais, pois a partir de sua compreensão de história, vista como um processo, um fluxo ou desenvolvimento, “todas as coisas por ela compreendidas podem se transformar em quaisquer outras” (ARENDT, 2009a, p. 139), fazendo com que não seja mais necessário fazer distinções. A autora também critica as definições de cunho *funcionalista* da autoridade. Arendt (2009a, p. 139) refuta a perspectiva funcionalista a partir de um exemplo: um sapato seria utilizado por mulheres para fixar pregos, como se fosse um martelo; portanto, tem-se que um sapato não é um martelo, mas o seu uso como martelo prova que o martelo é indispensável. Assim, utilizar-se de qualquer coisa no lugar da autoridade significa reafirmar sua *necessidade*. Na ótica funcionalista tem-se: “se a violência preenche a mesma função da autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam –, então a violência é autoridade” (ARENDT, 2009a, p. 140). Essa também é a premissa dos liberais – que acreditam na auto-regulamentação da sociedade de massas, “equacionando o autoritarismo a uma forma extrema de governo autoritário” (DUARTE, 2000, p. 258) –, e conservadores – que lutam contra a anarquia da sociedade de massas –, já que ambos justificam a violência em lugar da autoridade, pois concluem que esta nada mais é do que “tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam” (ARENDT, 2009a, p. 141). Contudo, segundo Arendt (2009a, p. 142), tanto para liberais quanto para conservadores a autoridade havia desaparecido do mundo “quase até o ponto de fuga”, sendo a partir dessa constatação que a autora se propôs a investigar “quais foram as experiências políticas que corresponderam ao conceito de

autoridade e das quais ele brotou” (ARENDR, 2009a, p. 142), encontrando suas raízes na *fundação* de Roma.

5.1.2 Poder e Autoridade: a fundação

Os gregos, mesmo empenhados em encontrar um conceito de autoridade que protegesse a *polis* da deterioração e salvaguardasse a vida dos filósofos, falharam, pois não existiu “no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas” (ARENDR, 2009a, p. 161). Em verdade, a autoridade encontra suas bases como conceito político em Roma: “a palavra e o conceito são de origem romana. Nem a língua nem as várias experiências políticas da história grega mostram qualquer conhecimento da autoridade” (ARENDR, 2009a, p. 142).

Nos tempos áureos da política romana – do início da República ao fim da era do Império – a *fundação* de Roma possuía um caráter sagrado, no sentido de que “uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras” (ARENDR, 2009a, p. 162). A *fundação* era o momento político por excelência, em que se estabelecia uma vinculação obrigatória entre os cidadãos e o momento de fundação que ascenderia sobre cada geração. Não foi sem razão que as principais divindades romanas eram “Jano, o deus do princípio, com o qual de certo modo ainda iniciamos nosso ano, e Minerva, a deusa da recordação” (ARENDR, 2009a, p. 162). Em Roma, participar da política significava preservar a fundação da cidade. Essa foi a razão pela qual os romanos, ao contrário dos gregos²⁴⁶, não fundaram outras cidades, mas sim expandiram os domínios de Roma, transformando os territórios conquistados em uma espécie de quintal de Roma: “o que fizeram não foi repetir a experiência originária da fundação, que para eles, tornara-se um evento único e irrepetível, mas sim ‘aumentá-la’, incorporando novos territórios sob a administração de Roma” (DUARTE, 2000, p. 259).

²⁴⁶ Os gregos tinham para si que em épocas de emergência ou de superpopulação eles deveriam sair à procura das condições necessárias ao estabelecimento de uma nova *polis* (ARENDR, 2009a, p. 162).

Mais uma vez, em contraste com a Grécia, onde a religião “dependia da presença imediatamente revelada dos deuses”, em Roma a religião era essencialmente política, e “significava, literalmente, *re-ligare*” (re-ligação) do momento presente ao momento originário da fundação: “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, 2009a, p. 163). Logo, religião e política se encontravam na fundação que, com seu poder coercitivo, garantia, por um lado, um lar permanente aos deuses e, por outro, a legitimidade para o exercício do poder:

a religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas, e Cícero podia dizer: ‘Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses (*numen*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas. (ARENDR, 2009a, p. 163)

É em meio a essa discussão que o termo *autoridade* surge originalmente. Autoridade, *auctoritas*, é um conceito advindo do verbo *augere* que significa *aumentar e desenvolver-se*, sendo sua função a de *aumentar a fundação* (ARENDR, 1990, p. 161). Em Roma, enquanto o poder se assentava no povo, a autoridade repousava sobre o Senado: *potestas in populo, auctoritas in senatu*. A essência da autoridade, contrariamente à do poder (*potestas*), está no passado; em um passado que se fazia sempre presente na vida dos vivos através da recordação da fundação. O Senado era composto pelos cidadãos mais velhos, já que eles estavam mais próximos ao evento da fundação:

o Senado romano, os *patres* ou pais da República romana, estavam investidos de autoridade porque representavam, ou antes reencarnavam os ancestrais, cujo único fundamento de autoridade no corpo político era precisamente o fato de o haverem fundado, de serem eles os ‘Pais Fundadores’. Através dos senadores romanos, os fundadores da Roma se faziam presentes, e, com eles, o espírito da fundação, o começo, o *principium* e a norma daquelas *res gestae*, as quais, a partir de então, formaram a história do povo de Roma (ARENDR, 1990, p. 161)²⁴⁷

²⁴⁷ O envelhecimento não era visto como um *avançar no tempo*, mas sim como um *estar mais próximo à fundação*: “eis por que a idade provecita, distintamente da simples maturidade, continha para os romanos o próprio clímax da vida humana; não tanto pela sabedoria e experiência acumulados, como

Uma das características principais daqueles que detêm autoridade é o fato de *não possuir poder*, sendo a autoridade entendida por Mommsen, citado por Arendt (2009a, p. 165), como “mais que um conselho e menos que uma ordem”. A autoridade prescinde de meios persuasivos ou coercitivos para se impor, isto é, obtém obediência sem o exercício tanto do discurso (como no poder) quanto da força física (como na violência).

A obediência à autoridade retira sua força da religião, em especial da força do *auspices* que, contrariamente ao oráculo dos gregos, não oferecia advertências sobre eventos futuros, mas simplesmente confirmava a aprovação ou não pelos deuses das condutas dos homens: “a origem de ‘todos os *auspices* se remonta ao grande sinal pelo qual os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade’” (ARENDR, 2009a, p. 165). Por conseguinte, a própria autoridade também se origina dessa fundação, remetendo cada ato ao início sagrado da história de Roma e, assim, “somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado” (ARENDR, 2009a, p. 164). Conclui-se então que a religião funda a autoridade ao ligar o presente ao passado (ao ato originário da fundação). Contudo, a autoridade também dependia de outro elemento para se fazer presente na sucessão das gerações, sendo este a *tradição*.

O passado era sacralizado, pois guardava o espírito da fundação. Assim, é a tradição que, segundo Arendt, conservava o passado, passando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que originariamente presenciaram e criaram a fundação e, posteriormente, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos tempos:

A própria coincidência da autoridade, da tradição e da religião, todas três emergindo simultaneamente do ato de fundação, foi a espinha dorsal da história romana, do princípio ao fim. Como a autoridade significava aumento de fundações, Catão pôde afirmar que a *constitutio rei publicae* ‘não era obra de um só homem e de uma só época’. Em virtude da *auctoritas*, permanência e mudança estavam indissolavelmente ligadas, pelo que, em todas as situações ao longo de toda a história romana, mudança não podia significar outra coisa senão aumento e ampliação do antigo. (ARENDR, 1990, p. 161)

porque o homem velho crescera mais próximo aos antepassados e ao passado.” (ARENDR, 2009a, p. 166).

Portanto, a manutenção da tradição significava a manutenção da própria autoridade. A conduta de qualquer cidadão que se mostrasse contrária aos padrões e modelos aceitos e consagrados na tradição era inconcebível, pois violaria a sabedoria dos pais fundadores.

Mesmo com o declínio do Império romano, a *autoridade* se manteve presente, sendo herdada e reinterpretada pela Igreja Cristã que “fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação, erigindo sobre ela uma nova instituição humana de tremenda durabilidade” (ARENDR, 2009a, p. 168). Com a aceitação de Constantino de que a Igreja seria aquela que asseguraria ao império decadente a proteção de Deus, a Igreja superou seus dogmas antipolíticos marcantes do cristianismo primitivo, assumindo, por conseguinte: (i) atribuições políticas que ofereciam “aos homens, na situação de membros da Igreja, o sentido de cidadania que nem Roma nem a municipalidade podiam mais proporcionar a eles” (ARENDR, 2009a, p, 168); (ii) alterações na própria religião cristã em razão de sua politização. Houve uma alteração na base da Igreja que passou da obediência aos mandamentos de Deus e/ou da fé cristã na ressurreição (embora a fé continuasse o seu conteúdo) para o testemunho de vida – nascimento, morte e ressurreição – de Cristo. Aqui, os apóstolos, como testemunhas da vida de Cristo, se tornaram os *pais fundadores* da Igreja. A partir de seus testemunhos a Igreja extrairia sua autoridade, mediante a transmissão de geração a geração da tradição do evento que os apóstolos presenciaram. A *tríade romana* – autoridade, religião e tradição –, assim, foi assumida pela era cristã, já que a própria “fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da Igreja Católica, embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso” (ARENDR, 2009a, p. 169). A prova mais evidente da identidade de *fundação* entre Roma e a Igreja Cristã está no fato desta requerer para si a autoridade, deixando o poder para outra instituição. Assim como em Roma a autoridade repousava no Senado, ao passo que o poder residia no povo, a Igreja reclamou para si a autoridade, deixando o monopólio do poder à família real. A acentuação da participação política da Igreja fortaleceu o conceito de autoridade a tal ponto que ele perdeu seus contornos romanos, “permitindo-se que um elemento de violência se insinuasse”, isto é, a Igreja teve de recorrer à coerção para impor seus

padrões e regras ao âmbito político, inserindo o temor do inferno (ARENDR, 2009a, p. 177).

Seja como for, o fato é que a secularização do mundo moderno fragilizou a religião, solapando, portanto, a tríplice estrutura desde o início dos tempos modernos: “a consequência mais importante da secularização da época moderna pode muito bem ser a eliminação na vida pública, juntamente com a religião, do único elemento político da religião tradicional, o temor do inferno” (ARENDR, 2009a, p. 177)²⁴⁸. Assim, no século XX o *medo do inferno* perde sua significação política, deixando de ser um obstáculo à disseminação do mal na esfera política, o que não significa, por sua vez, que, para Arendt, a crise da autoridade no mundo contemporâneo tenha uma perspectiva exclusivamente negativa (DUARTE, 2000, p. 261).

Superficialmente falando, a perda da crença em existências futuras é politicamente, senão espiritualmente, a distinção mais significativa entre o presente período e os séculos precedentes. É essa perda é definitiva. Não importando quão religioso o nosso mundo possa tornar a ser, ou quanta fé autêntica ainda exista nele, ou ainda quão profundamente nossos valores morais possam se enraizar nos nossos sistemas religiosos, o medo do inferno não está mais entre os motivos que impediriam ou estimulariam as ações da massa. Isso parece inevitável desde que a secularidade do mundo envolve a separação das esferas religiosa e política da vida; sob estas circunstâncias, a religião estava fadada a perder seu elemento político, assim como a vida pública a perder a sanção religiosa da autoridade transcendente. (ARENDR, 2009a, p. 180)

Por outro lado, como lembrado por André Duarte (2000, p. 261-262), se as revoluções são eventos essencialmente modernos, é em razão de que somente na modernidade a estrutura trinitária da autoridade se encontrou definitivamente fragilizada. Arendt (2009a, p. 180-1) afirma que apesar do fato do conceito de autoridade ter se difundido no mundo ocidental através da tradição cristã, bem como das concepções de uma autoridade extrapolítica presentes na Grécia – tais como o político [*statesman*] enquanto médico, como perito, como piloto, como o mestre que sabe, como educador, entre outros – tenham sido “fielmente preservadas até se

²⁴⁸ Fato é que quando o soberano ocupou o lugar da autoridade religiosa (do papa), ele não assumiu junto com ela a sua função e santidade; falando em termos de teoria política, a secularização do mundo moderno trouxe o problema de como uma nova autoridade poderia ser construída e fundamentada, pois, sem ela, o domínio secular, não se investiria de uma nova e peculiar dignidade, perdendo inclusive a importância secundária que possuía sob os auspícios da Igreja (ARENDR, 1990, p. 128).

tornarem chavões ociosos, a única experiência política que trouxe a autoridade como vocábulo, conceito e realidade à nossa história – a experiência romana de fundação – parece ter sido completamente perdida e esquecida” (ARENDT, 2009a, p. 180-1). Isso teria ocorrido em razão dos próprios romanos santificarem os conceitos gregos por meio da tradição e da autoridade, simplesmente acabaram por eliminar “da consciência histórica toda a experiência política que não pudesse se encaixar em seus parâmetros” (ARENDT, 2009a, p. 181). Contudo, existe uma exceção a essa asserção, isto é, uma ressalva em relação ao esquecimento do sentido político do evento originário da fundação, e esta se encontra nas *revoluções*, nas quais reapareceu o espírito da fundação conforme se deu em Roma.

As revoluções modernas devem ser vistas a partir do reconhecimento do “*pathos* romano da fundação que as inspirou”, ou seja, considerando a assertiva de Marx de que os revolucionários da França surgiram “na cena histórica em trajes romanos”, já que somente assim se poderia entender a “grandeza” e a “tragédia” das modernas revoluções (ARENDT, 2009a, p. 185). É no cenário da crise política contemporânea a Arendt, que a autora suspeita que o tão-falado “declínio do Ocidente” consistiu no declínio da trindade romana e, conseqüentemente, na ruína das fundações romanas do espaço político, e afirma que as revoluções modernas parecem “gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza” (ARENDT, 2009a, p. 185). Portanto, é nas revoluções que Arendt busca resgatar a dignidade do conceito político da autoridade, a partir do (re)ascensão do espírito romano da fundação, o qual se deu, em especial, na revolução norte-americana, conforme se desenvolverá no próximo item.

2.6 AS REVOLUÇÕES

As revoluções modernas, que encontram sua melhor expressão na revolução francesa e na revolução norte-americana²⁴⁹, estão diretamente relacionadas ao princípio, ou melhor, ao ato de *fundação*. Para além de significar a abolição de um governo e de um Estado, as revoluções “buscava[m] o estabelecimento de um novo Estado e de uma nova forma de governo” (ARENDDT, 1990, p. 209). Esse novo início, que rompe com o *status quo* para fundar um novo corpo político, se pauta na violência, apesar de não se marcar exclusivamente por ela (ARENDDT, 1990, p. 15). Na verdade, como já demonstrado (ver item “2.5” do capítulo 2), a violência se insere nas revoluções como um instrumento utilizado na superação de um governo:

A lenda falou claramente: toda a fraternidade que os seres humanos possam ser possuidores nasceu do fratricídio; qualquer que seja o grau de organização política que os homens possam ter atingido, teve sua origem no crime. Essa convicção de que, no princípio, houve um crime – da qual a expressão ‘estado de Natureza’ é apenas uma paráfrase teoricamente purificada – manteve, ao longo dos séculos, a mesma explícita plausibilidade, em relação às questões humanas, que a primeira frase de São João, ‘No princípio era o Verbo’, teve para os problemas da salvação. (ARENDDT, 1990, p. 16)

Na antiguidade, mudanças políticas com o emprego da violência eram comuns. Contudo, elas “não interrompiam o curso daquilo que a Idade Moderna passou a

²⁴⁹ O historiador Hobsbawn chama a atenção de que Arendt teria negligenciado alguns eventos importantes como as Revoluções Chinesa e Cubana quando de sua definição de *revolução*: “Ela não considera suas revoluções tal qual ocorrem, mas constrói ela própria um tipo ideal, definindo seu tema de estudo em função deste e excluindo o que não se coaduna com suas especificações”. É verdade que a autora alemã pauta suas análises nos eventos que fundaram um novo início, uma nova forma de governo, em que a liberdade pudesse ser experimentada politicamente, desprezando, portanto, as revoluções chinesa e cubana (RUBIANO, 2011, p. 85). Todavia, Arendt insere em suas reflexões outros momentos de ruptura como, por exemplo, a revolução húngara e a *Räterepublic* bávara, eventos estes “que não são analisados pelos autores que entendem a revolução como uma mudança na estrutura social” (HOBSBAWN, 1985, p. 202). Nesse sentido, a crítica feita por Hobsbawn a Arendt pode ser devolvida aos próprios historiadores, já que eles não levam em consideração os acontecimentos históricos privilegiados por Arendt. Portanto, conclui-se que, a partir da premissa que se tenha, é possível mais de uma interpretação sobre as revoluções, tanto no debate filosófico quanto político. Percebe-se que no debate entre Hobsbawn e Arendt há um dissenso acerca do que mais influenciaria a vida humana: o social e o econômico, por parte do historiador, ou o político, por parte da jusfilósofa. Segundo Hobsbawn, é a mudança social e o estabelecimento da igualdade que caracterizam os eventos revolucionários que merecem reflexão. Por outro lado, o que é privilegiado por Arendt não é tanto a igualdade, mas sim a capacidade de inovar, de um novo início, isto é, a liberdade que, apesar de não possuir uma reflexão específica dentro do pensamento arendtiano, é um conceito que permeia toda a sua obra.

chamar de História, a qual, longe de começar com um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente do seu ciclo” (ARENDDT, 1990, p. 17). Os gregos tinham que a mudança regia os assuntos mortais, sendo que aqueles que ao mundo chegavam ao nascerem invadiam seu *status quo*, mas de modo algum produziam algo inteiramente novo: “por mais novos que os véoi pudessem vir a ser, todos estavam predestinados a contemplar, através dos séculos, um espetáculo, natural ou histórico, que era essencialmente sempre o mesmo” (ARENDDT, 1990, p. 23). O que se recupera nas revoluções é o próprio conceito romano de fundação (ver item “5.1.2” do capítulo 2), isto é, a possibilidade não de uma mera mudança que segue os acontecimentos inerentes ao desenvolvimento da História, mas sim de uma ruptura com o anterior estado de coisas, em prol da formação de um novo pacto celebrado entre iguais. Assim, é exclusivamente onde ocorre uma mudança, entendida como um novo princípio, “onde a violência for utilizada para constituir uma forma de governo [...], para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, [...] que podemos falar de revolução” (ARENDDT, 1990, p. 28)²⁵⁰. Assim, há de se concluir que a ideia central da revolução é a instituição da liberdade, isto é, “a criação de um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer” (ARENDDT, 1990, p. 100).

A fundação, como o momento primordial da revolução, influencia a aparição de dois princípios aparentemente contraditórios no seio do espírito revolucionário. Se por um lado, o ato fundante de um novo corpo político comporta a preocupação com a “estabilidade e a durabilidade da nova estrutura”; de outro, os iguais que, reunidos, fundam um novo governo ou um novo Estado experimentam a capacidade humana da inovação “aliada à euforia que sempre acompanha o nascimento de qualquer coisa

²⁵⁰ O termo *revolução* é original da astronomia, onde significava “o movimento regular, sistemático e cíclico das estrelas, o qual, visto que todos sabiam que não dependia da influência do homem e que era, portanto, irresistível, não era certamente caracterizado nem pela novidade, nem pela violência” (ARENDDT, 1990, p. 34). Portanto, a palavra remetia à ideia de recorrência, isto é, de movimento cíclico. Ao ser utilizada nos assuntos terrenos, a palavra *revolução* deveria significar as formas conhecidas de governo que se estabelecem um cíclico movimento de força irresistível. Assim, o sentido dado ao termo *revolução* pelos revolucionários, ou seja, de um processo que culmina na superação de uma velha ordem com o estabelecimento de uma nova, se distancia de seu significado original. As próprias revoluções norte-americana e francesa foram vistas, inicialmente, como movimentos de restauração, sendo que foi no seu decorrer que passaram a figurar como fenômenos de inovação (ARENDDT, 1990, p. 34-5).

nova que surja sobre a terra” (ARENDDT, 1990, p. 178). Assim, os homens que fundam uma nova estrutura desejam que ela goze de *estabilidade*, contudo, esses mesmos homens, tem em si a experiência da *inovação*, ou seja, a possibilidade de, mais uma vez, criar um novo princípio. Esses homens, portanto, podem ser chamados tanto de conservadores quanto de progressistas.

Nessa perspectiva, de rompimento com o *status quo* e de criação de uma nova realidade, o espírito da revolução, como aquele que busca dar início a algo inteiramente novo, não se confunde com a rebelião e a revolta, já que estas dizem respeito simplesmente a extinguir determinadas relações de obediência sem, contudo, estabelecer novos parâmetros de relacionamento. Assim, rebelião e revolta buscam a libertação, não no sentido revolucionário, mas sim na ideia de extinção de relações de mando anteriores. A concepção de libertação no espírito revolucionário diz respeito ao entendimento de que os oprimidos, pobres e humildes, deveriam erguer-se, transformando-se em soberanos da terra:

seria como se não o povo de Roma ou Atenas, o *populos* ou o *demos*, as classes mais baixas da cidadania, mas os escravos e os estrangeiros residentes, que compunham a maioria da população sem jamais fazer parte do povo, tivessem se sublevado e exigido uma igualdade de direitos. (ARENDDT, 1990, p. 32; mod.).

A própria ideia dessa libertação com a de liberdade não se confunde. A libertação aparece como um estágio precedente à liberdade. Tal estágio se refere à ausência de qualquer constrangimento no direito de ir, vir e permanecer do cidadão, isto é, à sua liberdade de *locomoção*. É nesse sentido que se diz ser a libertação pressuposta pela liberdade, pois ninguém poderia ir ao espaço público – participar da coisa pública – sem poder locomover-se livremente. Enquanto a libertação poderia ocorrer inclusive em regimes monárquicos, a liberdade reclama uma forma de governo específica, qual seja, a república.

2.6.1 Liberdade e necessidade nas revoluções

Dentro do processo revolucionário, Arendt (1990, p. 47-91) chama a atenção para seu aspecto social, isto é, a existência da pobreza. Desde a Antiguidade para alcançar a liberdade o homem deveria romper com as necessidades da vida privada, entre elas a satisfação das necessidades biológicas. Essa característica está presente nas revoluções, se colocando como uma fase pré-revolucionária. Assim, para se chegar à finalidade da revolução, que é a liberdade, deve-se ter superado as necessidades vitais. A questão social, ou seja, a pobreza é:

mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações. (ARENDR, 1990, p. 48)

Segundo Arendt, foi na queda da Bastilha (1789) que, pela primeira vez, o domínio público, até então reservado à atuação política dos homens livres – no sentido de despreocupados com as necessidades vitais de sua subsistência –, fora invadido por segmentos da população parisiense que estavam “presos às necessidades do dia-a-dia” (ARENDR, 1990, p. 39). Esses homens invadiram a esfera pública não em busca, em princípio, da liberdade, mas sim da libertação da suas necessessidades vitais, isto é, buscavam a satisfação de suas mais básicas necessidades como, especialmente, alimentação, vestuário e melhores condições de trabalho. Aqui se insere a crítica do jovem Marx à revolução francesa que, a partir da constatação de que ela “falhou em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social”, concluiu que “liberdade e pobreza eram incompatíveis” (ARENDR, 1990, p. 49). Assim, Marx percebeu a transformação da pobreza em uma força política, a qual se expressava pelo termo *exploração*, ou seja, na concepção de que a miséria do povo seria o resultado da exploração deste por uma classe dominante detentora dos meios de violência. A importância dessa percepção marxista está na compreensão política do componente da *pobreza*. Se Marx realmente ajudou a libertação dos pobres: “não foi por lhes dizer que eles eram a encarnação viva de alguma necessidade histórica, mas por persuadi-los de

que a própria pobreza é um fenômeno político, e não natural, uma consequência mais da violência e da violação do que da escassez” (ARENDR, 1990, p. 50). Logo, por ser uma condição pré-revolucionária, a pobreza deveria ser extraída da economia e (re)interpretada e (re)explicada politicamente. Arendt critica a perspectiva marxista, porque ela culmina na conclusão de que o “papel da revolução não seria mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente abundância” (ARENDR, 1990, p. 51). Portanto, para Marx, a revolução não mais almejava a liberdade, mas sim buscava a abundância, através da qual se supriria as necessidades vitais do homem biológico²⁵¹.

Como se pode concluir, a análise arendtiana das revoluções se pauta em uma distinção entre a economia (social) e a política (revolução). Contudo, ela não apresenta, ao menos de forma clara, como se daria a mediação entre essas duas esferas. Talvez, isso se dê em razão de sua afirmação de que as necessidades humanas devem ser resolvidas por decisões precisas e imediatas, não podendo depender de processos demorados de discussão e persuasão (ARENDR, 1990, p. 69). Aqui, se revela a crítica de Benhabib de que a tentativa de Arendt de criar uma divisão ontológica entre o político e o econômico se revelou completamente implausível. Isso porque:

O domínio da necessidade é todo permeado por relações de poder: poder sobre a distribuição do trabalho, dos recursos, sobre a autoridade, e assim por diante. Não há nenhuma organização neutra e não política do econômico; toda economia é economia política. (BENHABIB, 2000, p. 158)²⁵²

Portanto, conclui-se que da mesma forma como nenhuma política revolucionária provém de exigências e demandas puramente econômicas, nenhuma revolução poderia, por meios exclusivamente políticos, resolver a questão social. Nesse contexto, conforme diz Arendt (1990, p. 88), o espírito revolucionário da revolução francesa,

²⁵¹ De todo modo, conforme diz Arendt (1990, p. 52), o “que talvez é mais surpreendente num marxista é a sugestão de que o problema da pobreza não deve ser resolvido através da socialização e do socialismo, mas através de meios técnicos; pois a tecnologia, ao contrário da socialização, é, na verdade, politicamente neutra; nem prescreve nem exclui qualquer forma específica de governo”.

²⁵² No original: “*The realm of necessity is permeated through and through by power relations: power over the distribution of labor, of resources, over authority, and so on. There is no neutral and nonpolitical organization of the economic; all economy is political economy*”.

observado por quase todas as revoluções, de voltar-se da fundação da liberdade para a libertação do homem de seu sofrimento, em razão da não satisfação de suas necessidades, culmina na sua transmutação em uma ação instrumental violenta:

nenhuma revolução jamais resolveu a 'questão social', libertando os homens do estado de necessidade, mas todas as revoluções, à exceção da Revolução Húngara de 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa, e usaram a malbarataram as poderosas forças da miséria e da penúria, em sua luta contra a tirania e a opressão. E embora todos os registros das revoluções passadas demonstrem, sem sombra de dúvida, que todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror, e que é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias da pobreza do povo. (ARENDR, 1990, p. 88-9)

Como se denota da passagem acima, tendo a libertação como meta, a superação da questão social possibilita, inclusive, o uso instrumental da violência na consecução de seu objetivo. Apesar de apontar a questão social como uma fase pré-revolucionária que deve ser vencida, Arendt não apresenta uma forma de superá-la. O que se percebe é que a resolução do problema da miséria, em razão de sua urgência, foge do domínio político e recai em um argumento tecnocrata. Arendt teve o mérito de chamar a atenção para o aumento da capacidade produtiva em razão do desenvolvimento tecnológico, contudo a autora continua excluindo a política da responsabilidade de atuação na resolução dos problemas econômicos e sociais como, por exemplo, a própria miséria. Não há de se esperar que novas tecnologias sejam as responsáveis pela resolução dos problemas do mundo: “é espantoso como ela é negligente das formas de miséria e privações que têm acompanhado e continuarão a acompanhar esse modelo de produção em escala global” (BENHABIB, 2000, p. 158)²⁵³.

A questão social do outro lado do Atlântico, na revolução norte-americana (1776), não representou um sério problema. Lá os trabalhadores eram pobres, mas não miseráveis, de modo que não eram movidos pela necessidade. Um ressalva merece ser

²⁵³ No original: “*is astonishing how neglectful she is of forms of misery and deprivation that have accompanied and will continue to accompany this model of production on a global scale*”.

feita: essa superação da miséria nos Estados Unidos se deu entre os brancos, sendo que os norte-americanos ainda mantinham a instituição da escravidão²⁵⁴.

Um paralelo entre as revoluções norte-americana e francesa leva à conclusão de que a primeira permaneceu comprometida com a fundação da liberdade, bem como com o estabelecimento de instituições duradouras. Por outro lado, a revolução francesa não se manteve firme em seu objetivo inicial de fundação da liberdade. Ela se desviou de seu curso original, quase que desde o início, em razão da urgência do sofrimento das camadas sociais menos abastadas. Isso se deu “pelas exigências da libertação, não da tirania, mas da necessidade, e impulsionado pelas ilimitadas proporções da miséria do povo e pela piedade que essa miséria inspirava” (ARENDDT, 1990, p. 73).

Assim, a revolução norte-americana se pautou na luta contra a tirania e a opressão, sem, contudo, se opor à exploração econômica e à pobreza, afirmando, por outro lado, os direitos do povo baseados no seu respectivo consentimento ao novo poder constituído. De outro lado, a libertação da tirania promovida pela revolução francesa em seu momento inaugural significou a liberdade para poucos, sendo que a grande maioria continuou solapada pela miséria. Os laços remanescentes entre os homens da revolução e o povo foram chamados por Robespierre de *virtude*, a qual significava “ter em mente o bem-estar do povo, identificar a própria vontade com a vontade do povo, e esse esforço era dirigido no sentido da felicidade da maioria” (ARENDDT, 1990, p. 59). Ademais, nesse momento revolucionário francês, as virtudes políticas da revolução se deslocaram da fundação de uma república, através da experiência da *compaixão* face ao sofrimento dos pobres, assumindo assim o caráter da mais “excelsa virtude política” (ARENDDT, 1990, p. 60). Essa passagem ocorrida no seio da revolução francesa ocorreu na medida em que os girondinos falharam em seu intento de estabelecer uma constituição republicana e os jacobinos, por outro lado, passaram a se preocupar com o bem-estar e a *felicidade* do povo, ignorando, por sua vez, qual seria a forma de governo, bem como de constituição a ser promulgada na França: “‘Sob a nova Constituição’, insistia Robespierre, ‘as leis devem ser

²⁵⁴ A revolução norte-americana não ficou imune à violência e ao terror. Um século após a revolução, de 1861 a 1865, houve a irrupção da Guerra Civil em solo norte-americano que desencadeou eventos que muito se aproximaram daqueles ocorridos na revolução francesa (BENHABIB, 2000, p. 160).

promulgadas em nome do povo francês, e não da República francesa” (ARENDDT, 1990, p. 60). Quando os homens da revolução francesa disseram que:

Todo o poder reside no povo, eles entendiam por poder uma força ‘natural’, cuja fonte e origem se situava além do domínio político, uma força que, em sua própria violência, fora desencadeada pela revolução, e que, como um furacão, arrasara todas as instituições do *Ancien Régime*. Essa força foi tida como sobre-humana em sua intensidade, e vista como consequência da violência acumulada de uma multidão liberta de todos os laços e de toda organização política. As experiências da Revolução Francesa, com um povo reduzido a um ‘estado de Natureza’, não deixaram dúvidas de que a energia multiplicada de uma multidão podia explodir, sob a pressão do infortúnio, com uma violência que nenhum poder controlado ou institucionalizado era capaz de conter. (ARENDDT, 1990, p. 145)

A mudança de perspectiva da revolução francesa, saindo da república e recaindo sobre o povo, também revelou outra alteração agora de ênfase: abandonou-se o *consentimento* como fonte de um governo legítimo, em troca da *volonté générale* (vontade geral), a qual seria una e indivisível, capaz de reunir toda a nação:

a própria palavra *consentimento*, com sua conotação de escolha deliberada e consulta de opinião, foi substituída pela palavra *vontade*, que exclui basicamente todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas. 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’; não há mediação possível entre vontades, como há entre opiniões. (ARENDDT, 1990, p. 60-1)

Portanto, a vontade geral unifica a nação em prol de objetivos únicos. Contudo, isso representou a destruição da personalidade *jurídica* dos cidadãos, deixando-os indefesos frente aos interesses da coletividade, da maioria, da nação, enfim, da vontade geral²⁵⁵. Para gerar essa unidade proposta pela vontade geral, Rousseau utilizou-se de um exemplo simples e falacioso: dos interesses conflitantes que se unificam diante de um *inimigo* comum. Em termos políticos, isso quer dizer que a vontade geral pressupõe a existência de um inimigo comum capaz de, para o seu combate, unificar a nação. A unidade nacional, tal como foi pensada por Saint-Just,

²⁵⁵ Conforme diz Kalyvas (2008, p. 217), são em momentos como esses, de políticas extraordinárias, que os cidadãos, despidos de seus direitos, se veem em um autêntico estado de natureza, fora da proteção da lei. Esse é, conforme diz Arendt (2009c, p. 498), o primeiro passo, qual seja, a aniquilação da pessoa jurídica do homem, rumo a dominação total.

citado por Arendt (1990, p. 61-62), só poderia se formar face a um inimigo externo. Assim, somente as relações externas poderiam ser chamadas de *políticas* ao passo que as internas seriam *sociais*. Por outro lado, Rousseau deu um passo além, buscando identificar o princípio unificador dentro da própria nação: “sua solução foi que tal inimigo existia no íntimo de cada cidadão, isto é, em sua vontade e interesse particulares” (ARENDR, 1990, p. 62). O inimigo comum se colocava como a soma de todos os interesses particulares. Assim, se o cidadão desejasse fazer parte da nação, no conflito entre o seu interesse particular e o interesse daquela, sua vontade particular deveria sucumbir, a fim de derrotar o inimigo da nação que, conseqüentemente, também seria o seu: “a vontade geral é a articulação de um interesse geral, do interesse do povo ou da nação como um todo, e como esse interesse ou vontade é geral, sua própria existência se baseia na oposição a cada interesse ou vontade particular” (ARENDR, 1990, p. 62). Por um lado, a recusa do estabelecimento de instituições, bem como do respeito da legalidade política e, por outro, a crença rousseauística na *bondade natural* do homem não corrompido pela sociedade, teriam também contribuído para a introdução da necessidade como o princípio de determinação da ação política revolucionária violenta e irresistível (ARENDR, 1990, p. 63). É o apelo dos homens revolucionários à massa de miseráveis que causou a mudança de direção da revolução francesa, desviando-a da fundação da liberdade (DUARTE, 2000, p. 288).

Sob esse pano de fundo, Arendt insere a discussão sobre o *terror da virtude* de Robespierre, que almejava trazer às claras as íntimas motivações que moviam os atos humanos daqueles que prepararam o cenário e daqueles que atuaram na revolução francesa. Seria com a publicidade de tais atos por parte dos atores políticos que se demonstraria solidariedade para com o povo, fundando-a na ideia de Rousseau da *compaixão*. Isso pois, segundo Robespierre, a forma capaz de unir as diversas camadas sociais em uma única nação seria a *compaixão* daqueles que não foram oprimidos (ARENDR, 1990, p. 63). Ao ser colocada como a virtude política suprema (ver acima), a *compaixão* se inseriu como a *vontade geral*, dispensando, portanto, sua justificação através de argumentações, promessas ou negociações; contudo ela gerou uma perseguição contra os interesses particulares que se opunham aos seus

mandados. Essa necessidade de tornar públicas a motivação das ações segundo Arendt (1990, p. 77-8), promoveu a recíproca suspeita e a permanente caça à hipocrisia, já que nem mesmo o próprio agente tem plena consciência das razões que movem sua ação: “a busca de motivos, a exigência de que todos ostentem em público suas íntimas motivações, o que equivale a exigir o impossível, transforma todos os atores em hipócritas [...]” (ARENDR, 1990, p. 77-8). A política, quando fundada nas *virtudes do coração*, se coloca como um teatro de máscaras, onde os atores políticos devem ser desmascarados para que apareça a bondade ou a corrupção originais de seus motivos particulares: “na política, mais do que em qualquer outro campo, não há a possibilidade de distinguir entre o ser e a aparência. No mundo das relações humanas, o ser e a aparência são, de fato, uma só e mesma coisa” (ARENDR, 1990, p. 78). Na busca pela punição dos falsos patriotas, isto é, dos hipócritas que, apesar do discurso nacionalista, estão imersos na corrupção, instituiu-se o terror e, seu instrumento principal, a *Lei dos Suspeitos*, que entrou em vigor em 17 de setembro de 1793, prevendo a criação dos *Tribunais Revolucionários* que tinham competência para julgar os suspeitos de traição, além de poderem executar os condenados à morte, através do uso de guilhotinas. O *terror da virtude* de Robespierre combatia um inimigo invisível que era o *egoísmo da vontade particular*. O terror não fora conduzido contra o povo, mas sim contra os governantes: “foi a guerra contra a hipocrisia que transformou a ditadura de Robespierre no Reinado do Terror, e a característica mais marcante desse período foi o auto-expurgo dos governantes” (ARENDR, 1990, p. 78). São por essas razões que se diz que a revolução terminou por devorar seus próprios filhos. Em suma: se, por um lado, a revolução norte-americana se manteve firme no propósito da fundação da liberdade, mediante a promulgação de uma constituição e da criação de instituições políticas destinadas à concretização e defesa da própria liberdade; por outro, a revolução francesa terminou por tentar resolver a questão social. Ademais, os *país fundadores* – os revolucionários norte-americanos –, ao contrário dos revolucionários franceses, reconheciam que “uma república só poderia perdurar, sem transformar-se em uma tirania, se a unanimidade da opinião pública não pudesse prevalecer sobre a pluralidade e a troca de opiniões entre cidadãos livres e iguais” (DUARTE, 2000, p. 289).

Um interesse comum entre as revoluções francesa e norte-americana é identificado por Arendt (1990, p. 94) na preocupação de ambas com aquilo que a primeira chamou de *liberdade pública* e a segunda de *felicidade pública*. Ambas as noções dizem respeito ao conceito de política exercido em Atenas e Roma. O vínculo com a realidade da Antiguidade se revela na qualificação *pública* tanto da liberdade pelos franceses quanto da felicidade pelos norte-americanos. Assim, estão eles a indicar que, tal como na experiência grego-romana, a liberdade e a felicidade somente são exercidas no espaço público. Os revolucionários franceses, assim como os romanos, entendiam que a *liberdade pública* tinha o sentido de *bem público* e de *res publica*, só podendo existir em público. Ela seria uma “realidade terrena, tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles, [...] era o espaço público ou a praça pública que a Antiguidade havia conhecido como a área em que a liberdade aparece e se torna visível para todos” (ARENDR, 1990, p. 99). De outro lado, os pais fundadores enxergam a *felicidade pública* como a expressão da própria experiência do período colonial, a qual não vedava a participação política nos negócios públicos. Os revolucionários norte-americanos tinham a consciência de que a liberdade pública possibilitava: “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 usufruiriam em nenhum outro lugar” (ARENDR, 1990, p. 95). Essa perspectiva de felicidade para aqueles que são livres acompanha tanto a revolução francesa quanto a norte-americana: felizes seriam aqueles que atuam no espaço público “não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses, mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões” (ARENDR, 1990, p. 95), por amor ao mundo e pela própria distinção. O retorno tanto de franceses quanto de norte-americanos aos antigos não se deu por amor à erudição, mas sim em razão da possibilidade de, através das experiências romana e grega, ser possível a constituição de uma república sólida onde se possa exercer em sua plenitude a liberdade. É justamente na experiência da Antiguidade que a revolução busca a instituição fundadora do corpo político, através da elaboração de contratos e promessas recíprocas.

2.6.2 A Constituição como o início de um novo princípio

Como no início do presente tópico, a ideia central da revolução é a instituição da liberdade. Contudo, “nas condições modernas, o ato dessa instituição se identifica com o delineamento de uma constituição” (ARENDT, 1990, p. 100), a qual assegura a sobrevivência do espírito que inspirou a revolução. Portanto, o princípio que funda o novo corpo político repousa, modernamente, no seio das constituições. A constituição moderna possui como função fundamental a garantia dos direitos fundamentais dos cidadãos, bem como a regulação da participação política ativa do povo que é o princípio que permeia todos os governos que visam à liberdade.

O termo constituição possui uma equivocidade já que sua conceituação se dá a partir de duas origens diferentes. Em um primeiro sentido, constituição significa *o ato de constituir*, assim como as leis positivas que são constituídas. No segundo, ela significa leis presentes implicitamente nas instituições, costumes e precedentes. A partir dessa diferenciação, não há como se esperar os mesmos resultados, por exemplo: (i) de constituições de governos não-revolucionários, nos quais o povo e sua revolução não foram capazes de instituir seus próprios governos, em relação às (ii) constituições provenientes de processos históricos de uma nação ou, então, “foram consequência do esforço deliberado de todo o povo para fundar um novo corpo político” (ARENDT, 1990, p. 116). A constituição não pode ser entendida como um ato do governo, mas sim de um povo que constitui um governo. É disso que resultou a necessidade tanto nos Estados Unidos quanto na França de se estabelecer assembleias constituintes, a fim de esboçarem uma constituição.

Ao contrário da perspectiva liberal, a constituição não deve ser entendida, apenas, como o estatuto dos direitos civis que limitam a atuação estatal. Nela deve se apresentar um sistema de formação, participação e controle de poder. Desse modo, a questão que se impôs aos constituintes revolucionários não foi exclusivamente a de limitar o poder, mas sim a de como constituí-lo: “o verdadeiro objetivo da Constituição americana não era limitar o poder, mas dar origem a mais poder” (ARENDT, 1990, p. 123).

Revolução, propriamente concebida, era coextensiva com a criação de um novo conjunto de instituições políticas republicanas. Essas instituições fizeram mais que limitar o alcance do poder político ao criar um sistema federal de freios e contrapesos [...]. Eles também marcaram um novo espaço para a liberdade pública, uma [liberdade] que expandiu, em princípio, as oportunidades para participação por parte dos cidadãos comuns. (VILLA, 2005, p. 13)²⁵⁶

De volta à comparação entre as revoluções modernas, segundo Arendt (1990, p. 120), enquanto que a revolução francesa encontrou seus alicerces na obra de Rousseau, a revolução norte-americana teve Montesquieu como seu grande inspirador. A partir da obra de Montesquieu se buscou a *constituição da liberdade política*, o que levou a uma reinterpretação do conceito de constituição que, nesse contexto, perdeu “todas as conotações de ser um [termo] negativo, uma limitação ou uma negação do poder; a palavra significa, ao contrário, que o ‘grande templo da liberdade federal’ deve estar alicerçado na fundação e correta distribuição do poder” (ARENDR, 1990, p. 120; mod.). Contudo, essa divisão de poderes não significava necessariamente uma *divisão do poder* que certamente o enfraqueceria. O que Montesquieu, acompanhado dos revolucionários norte-americanos, tinha em mente é que a teoria da divisão do poder “implicava a multiplicação das fontes de geração do poder, de modo que elas pudessem se controlar umas às outras sem que a impotência ou o crescimento excessivo de um único poder sobre os outros pudesse se verificar” (DUARTE, 2000, p. 291). Some-se a ideia de poder a concepção de que somente *o poder pode deter o próprio poder* sem destruí-lo, o que já não acontece em se tratando da violência (ARENDR, 1990, p. 121)²⁵⁷. O poder, tal como pensado por Montesquieu e os pais fundadores, com sua perspectiva de multiplicação das fontes de poder, demandava uma forma para ser implementado, a qual foi encontrada no *princípio federativo*. Este se opõe à tradição francesa que concebe como forma de estado a ideia unitária do Estado-nação e do próprio conceito de soberania, ambos oriundos do absolutismo europeu. Além do mais, a revolução francesa também foi caracterizada pela adesão à concepção rousseuniana que aloca a fonte indivisível do poder e da lei na ideia de

²⁵⁶ No original: “*Revolution, properly conceived, was coextensive with the creation of a new set of republican political institutions. These institutions did more than limit the range of political power by creating a federal system of checks and balances [...]. They also marked out a new space for public freedom, one which expanded, in principle, the opportunities for participation on the part of ordinary citizens*”.

²⁵⁷ Para análise da relação entre poder e violência, ver item “2.5” do capítulo 2.

volunté générale una e não plural. A origem de cada revolução já revelava alguns traços de suas futuras consequências, configurando, portanto, o caráter inicial de restauração das revoluções (ARENDR, 1990, p. 124). Isso porque, os norte-americanos nunca tiveram contato com os princípios do Estado-nacional, o que justifica, por exemplo, a ausência do conceito de soberania em sua tradição; já os franceses provinham de uma tradição absolutista, de modo que a revolução praticamente substituiu o rei pelo povo, configurando uma ditadura da maioria.

Contudo, nesse cenário, um fato de importância ímpar é o de que, a partir da tradição que lhe precedera, a revolução norte-americana teve plenas condições de diferenciar a fonte de emanção do poder em relação à fonte de emanção das leis:

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 poderia ser mudada ou reformulada segundo as circunstâncias, mas que, no entanto, jamais seria um estado de espírito subjetivo, como a vontade. (ARENDR, 1990, p. 125-6)

Logo, a constituição oferece uma estabilidade, ou seja, um compromisso para com o futuro, muito maior que a noção de vontade geral dos franceses. Caso seja verdade que tanto nos Estados Unidos quanto na França o poder resida no povo, certamente as consequências disso em ambos os países foram completamente divergentes. Como diz Arendt (1990, p. 132), os norte-americanos tiveram sorte de, antes mesmo do conflito com a Inglaterra, já estarem organizados em sistemas de autogoverno. Assim, os norte-americanos, quando da revolução, não foram lançados em um *estado de natureza*, mas sim em uma pré-estrutura de organização de poder em cada uma das 13 colônias, as quais, consolidando suas constituições estaduais, foram os corpos políticos da Declaração da Independência (1776): “não houve nenhuma interrupção, nenhum hiato, e quase que nenhuma pausa para respiração entre a guerra da libertação, a luta pela independência, que era a condição de liberdade, e a constituição dos novos Estados” (ARENDR, 1990, p. 113).

Que os revolucionários americanos foram capazes de evitar a linguagem e prática de rupturas absolutas deveu-se ao fato de que eles contaram com uma camada jurídica preexistente composta de cartas reais e corporativas, *common law*, e pactos coloniais, os quais permaneceram intactos durante o período inteiro de fundação política. (KALYVAS, 2008, p. 227)²⁵⁸

Portanto, a Declaração de Independência e o esboço da Constituição, antes de representar um empreendimento *ex novo*, simplesmente:

confirmou e legalizou um organismo político já existente mais do que o refez de novo. Dessa forma, os atores da Revolução Americana pouparam-se o esforço de 'iniciar uma nova ordem de coisas' de alto a baixo; quer dizer foram dispensados daquela ação da qual Maquiavel disse certa vez 'não haver coisa mais difícil que levar a cabo, nem de êxito mais duvidoso, nem de manejo mais arriscado'. (ARENDR, 2009a, p. 186)

Por outro lado, na revolução francesa, houve a concepção de povo e de seu poder como “uma força ‘natural’, cuja fonte e origem se situava além do domínio político, uma força que, em sua própria violência, fora desencadeada pela revolução” (ARENDR, 1990, p. 145), devendo, portanto, ser organizada politicamente. Foi justamente essa força natural pré-política e violenta do povo enfurecido que destruiu as instituições do *ancién regime*, mas que, também, terminou por devorar os próprios revolucionários.

A experiência política norte-americana precede a sua revolução, relacionando-se à criação das próprias 13 colônias. Os imigrantes, sem nenhuma referência ao poder de um princípio e sem nenhum recurso à violência, estabeleceram, por si próprios, os regulamentos que iriam regular de forma harmônica a convivência em comunidade. Apesar dos imigrantes, ao chegarem à terra desconhecida, temerem uns aos outros,

o fato realmente espantoso nessa história toda é que o inequívoco temor que tinham um do outro era acompanhado de uma não menos firme confiança em seu próprio poder, não garantido nem confirmado por ninguém, e, até então, ainda não imposto por nenhum meio de violência, e que os levou a congregarem-se num ‘corpo político civil’, o qual, mantido coeso apenas pela força da mútua promessa feita na ‘presença de Deus e uns aos outros’, se supunha ser suficientemente forte para ‘promulgar; constituir e estruturar’ todas as leis e instrumentos necessários ao governo. (ARENDR, 1990, p. 134)

²⁵⁸ No original: “*That the American revolutionaries were able to avoid the language and practice of absolute ruptures was due to the fact that they relied on a pre-existing legal layer composed of royal and company charters, common law, and colonial pacts, which remained intact during the entire period of political foundation.*”

Esses pactos e promessas feitos pelos desbravadores das terras da América do Norte se inseriram como a base das experiências políticas do contratualismo moderno, além de também representarem a reprodução da antiga sabedoria romana da fundação, assentada nos pactos e associações. Esse contrato mútuo celebrado entre os imigrantes caracteriza-se por ser um pacto, mediante o qual as pessoas se unem, formando uma comunidade que se baseia na reciprocidade, pressupondo, por outro lado, igualdade:

seu verdadeiro conteúdo é um compromisso, e sua consequência é, de fato, uma 'sociedade' ou 'associação', no antigo sentido romano de *societas*, que significa 'aliança'. Essa aliança acumula força individual dos sócios aliados, e os congrega numa nova estrutura de poder, fundamentada nas 'promessas livres e sinceras'. (ARENDDT, 1990, p. 136)

Esse contrato celebrado entre iguais, que mantém o poder entre todos os seus parceiros, coloca-se em posição diametralmente oposta ao contrato jusnaturalista, já que neste a relação não se dá entre iguais, mas sim entre os membros da sociedade e seu governante, de modo que a relação seria individual entre cada sujeito, no sentido de que eles cederiam parte de seus direitos ao soberano. Diferenciando os dois tipos de contrato, Arendt (1990, p. 136) afirma que: (i) no contrato jusnaturalista, os membros perdem poder na medida em que cedem parcela deste ao soberano, o que não ocorre no contrato mútuo, pois aqui os membros adquirem mais poder, já que aumentam suas fontes; (ii) no contrato jusnaturalista os indivíduos não se reúnem através de uma promessa comum, mas se submetem à dominação do soberano, o que já não ocorre no contrato mútuo; (iii) o contrato jusnaturalista tem seu ato de celebração no isolamento, ao passo que no contrato mútuo a celebração é feita na presença dos demais membros do pacto; (iv) ao ceder seu poder, no contrato jusnaturalista, os indivíduos se colocam impotentes frente ao poder soberano, sendo que no contrato mútuo, o poder permanece sempre nas mãos de seus membros, de modo que é o consenso do conjunto dos membros que mantém o próprio poder. Em outras palavras:

o contrato mútuo, em que o poder é constituído por intermédio de compromisso, contém, *in nuce*, tanto o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo, e em que uma 'mútua sujeição' torna absurda a existência de um poder dominante – 'se o povo for governante, quem serão os governados?' –, como o princípio federativo, o princípio de 'uma comunidade para o progresso' [...], segundo o qual corpos politicamente constituídos podem associar-se e formar alianças permanentes sem perder sua identidade. (ARENDDT, 1990, p. 136-7)

Essa experiência vivenciada pelos revolucionários norte-americanos lhes demonstrou que a “ação, embora possa ser iniciada em isolamento e decidida por um só indivíduo, por diferentes motivos, só pode ser exercitada em função de algum esforço conjunto, no qual a motivação particular de cada indivíduo não é mais levada em consideração” (ARENDDT, 1990, p. 139). Desse modo, pouco importa a homogeneidade dos indivíduos, princípio fundamental ao Estado-nação, já que é no agir em concerto, que despreza as motivações particulares de cada um, que o poder que dá origem à república se funda. Ao contrário do que ocorre com os indivíduos isolados, ou seja, vistos em sua particularidade, os norte-americanos experimentaram, ainda no período pré-revolucionário, o potencial de poder que se origina da associação entre os homens. O que, em verdade, os ainda colonos da Inglaterra descobriram foi que “a ação levou à formação do poder, e que o poder foi mantido vivo e atuante pelos meios, recentemente descobertos da promessa e do pacto” (ARENDDT, 1990, p. 140, mod.). A relação entre ação e poder travada por Arendt se coloca na base da experiência da revolução norte-americana, a qual, conforme ocorreu em Roma, concluiu que “o poder só começa a existir quando os homens se unem com o propósito de ação, e desaparece sempre que, por qualquer razão, eles se dispersam e se afastam uns dos outros” (ARENDDT, 1990, p. 140), sendo que é através dos pactos e promessas mútuas que os homens se mantêm unidos e, por conseguinte, permanece preservada a existência do próprio poder. Aqui aparece o conceito romano de fundação, pois é justamente através dela que se erige a “constituição de uma estrutura material estável” capaz de abrigar o “poder conjunto de ação” dos homens, resguardando-o para suas gerações futuras:

Há um elemento da capacidade construtiva do homem na faculdade de fazer e de cumprir promessas. Assim como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e asseguram estabilidade no oceano das incertezas futuras, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados, assim a capacidade do homem de constituir, criar e construir está sempre relacionada não tanto com nós próprios e com a nossa existência na terra, mas com nossos ‘sucessores’ e nossa ‘posteridade’. (ARENDDT, 1990, p. 140)

É aqui que, segundo Arendt, encontra-se a *gramática da ação*, ou seja, a percepção de que “a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade

de homens”, a qual se amolda à *sintaxe do poder*, isto é, ao fato de que “o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente” (ARENDDT, 1990, p. 140). A confusão entre ação e poder se dá exatamente no *ato da fundação*, na capacidade humana de fazer e cumprir promessas, “as quais, na esfera da política, podem muito bem ser a expressão da mais elevada das faculdades humanas” (ARENDDT, 1990, p. 140).

Identificada a fonte do poder, que repousa no povo – naqueles iguais que, por meio da ação, reúnem-se no espaço público, estabelecendo promessas mútuas que culminam no ato de fundação, o qual rompe com o *status quo*, em prol de um novo princípio²⁵⁹ – resta identificar como estas promessas seriam passadas às gerações futuras, ou seja, o que lhes conferiria autoridade. A experiência mostrou aos pais fundadores o significado da *potestas in populo* romano, de modo que este princípio só seria capaz “de inspirar uma forma de governo se lhe for acrescentado, como o fizeram os romanos, a *auctoritas in senatu*, que a autoridade reside no senado, para que o próprio governo possa abranger, a um só tempo, o poder e a autoridade, segundo a expressão romana” (ARENDDT, 1990, p. 142). Disso surge a questão da relação entre poder e autoridade, isto é: “o problema de saber se o poder e as leis, tais como originados das revoluções, são capazes de durar no tempo enquanto memória da fundação, tornando-se válidos e legítimos para todos, tanto no presente quanto no futuro” (DUARTE, 2000, p. 295).

2.6.3 *Constitutio libertatis*

Diante da constatação de que mesmo o poder fundado em promessas mútuas “não era, de forma alguma, suficiente para estabelecer uma ‘união perpétua’, isto é, instituir uma nova autoridade” (ARENDDT, 1990, p. 146), era necessário legitimar o poder, possibilitando assim sua perpetuação através de gerações, e a ideia inicial foi a

²⁵⁹ Esse princípio não é um produto *ex nihilo*. Ele advém da compreensão ordinária do *status quo* que, diante do inconformismo com tal ordem, dá origem à nova. Nesse sentido, diz Arendt (2006b, p. 15): “Uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*. Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas.” Tal tema será abordado em profundidade na no capítulo 3, infra, do presente trabalho.

de apelar às fontes *transcendentais* de autoridade. Contudo, a autoridade baseada no absoluto, sancionado politicamente, significava romper com o processo de secularização que retirava a Igreja da arena política, o que era, inclusive, contrário à própria origem das revoluções, qual seja, a separação dos assuntos sacros dos assuntos mundanos.

O problema da autoridade surgiu sob o disfarce da assim chamada 'lei maior', que daria sanção às leis positivas. Sem dúvida, as leis deviam sua existência fatural ao poder do povo e de seus representantes nas legislaturas, mas estes homens não podiam, ao mesmo tempo, representar a fonte suprema de onde essas leis deviam originar-se, a fim de se tornarem impositivas e válidas para todos [...] e para as presentes e futuras gerações. Por isso, a própria tarefa de estabelecer uma nova lei para a nação que representasse, para as gerações futuras, a 'lei maior', que empresta validade a todas as leis humanas, colocou em foco, tanto na América como na França, a necessidade de um absoluto, e a única razão pela qual essa necessidade não levou os homens da Revolução Americana aos mesmos desatinos a que foram induzidos os da Revolução Francesa, e, em particular, o próprio Robespierre, foi que os primeiros distinguiam, clara e inequivocadamente, entre a origem do poder, que irrompe de baixo, das 'raízes profundas' do povo, e a fonte da lei, cujo julgar está 'acima', em alguma região superior e transcendente. (ARENDDT, 1990, p. 146-7)

Os revolucionários franceses reuniram no mesmo lugar, no povo, a origem do poder e a fonte da lei. A nação foi deificada, vista como acima das leis e do poder que dela emanariam, sendo ainda nesse contexto que Robespierre inseriu a necessidade de culto a um "Ser Supremo" (ARENDDT, 1990, p. 148). Por outro lado, os pais fundadores buscaram fundamentar a autoridade das leis de outra forma, tendo Jefferson tentado resolver essa questão quando asseverou, no preâmbulo da Declaração de Independência, "tanto o caráter obrigatório e absoluto de seu enunciado quanto o seu caráter francamente persuasivo, fruto do consentimento dos atores envolvidos" (DUARTE, 2000, p. 295). Para Hannah Arendt:

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. (ARENDDT, 1990, p. 154)

Contudo tal perspectiva se revela despótica justamente em razão de sua impositividade, ou seja, por causa da ausência de um acordo entre os membros da comunidade política. Essas *evidentes verdades* apareciam como uma figura pré-racional, caracterizando-se como informadoras da razão, mas não como seu produto. Assim, a impossibilidade de demonstração as coloca para além da argumentação, revelando-as “tão impositivas como o ‘poder despótico’ e tão absolutas como as verdades reveladas na religião, ou como as verdades axiomáticas da matemática” (ARENDR, 1990, p. 154). Portanto, Arendt refuta essa ideia de uma autoridade vinda *de cima*, imposta; ela crê que, na revolução norte-americana, a autoridade adveio da própria revolução, isto é, do próprio ato revolucionário fundador: “o fato é que [...] o que salvou a Revolução Americana [...] não foi o ‘Deus da Natureza’, nem tampouco a verdade axiomática, senão o próprio ato de fundação” (ARENDR, 1990, p. 157). Aqui, tem-se uma volta dos revolucionários norte-americanos à Antiguidade, sendo que o “grande modelo e precedente, não obstante toda retórica ocasional acerca da glória de Atenas e da Grécia, foi, para eles, como fora para Maquiavel, a república romana e o esplendor de sua história” (ARENDR, 1990, p. 158). Esse retorno a Roma não remeteu os revolucionários à tradição da busca da autoridade em qualquer absoluto, mas foi ao ato da fundação que seria materializado em um documento escrito, o qual se transmitiria às gerações ainda por vir, isto é, a *constituição*²⁶⁰. Portanto, poder-se-ia concluir que:

foi a autoridade contida no próprio ato de fundação, e não a crença num Legislador Imortal, nem as promessas de recompensa e as ameaças de punição num ‘futuro estado’, e nem mesmo o duvidoso caráter axiomático das verdades enumeradas no preâmbulo da Declaração de Independência, que assegurou estabilidade à nova república. Sem dúvida, essa autoridade é completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções buscaram. (ARENDR, 1990, p. 159)

²⁶⁰ A constituição é vista sob duas perspectivas: (i) a primeira diz respeito à constituição como ato constituinte, “anterior ao governo”, através do qual o povo se constitui em uma comunidade política; (ii) a consequência desse ato constitui seu segundo significado, pelo qual a constituição é um documento escrito. A revolução americana se vinculou a esses dois sentidos, pois, no tocante à Constituição, sua adoração se dava em relação ao “ato de constituir como o próprio documento escrito” (ARENDR, 1990, p. 163).

O exemplo romano foi o que guiou os pais fundadores rumo à fundação da nova comunidade política fundada em uma constituição, sob a qual repousaria toda a autoridade como expressão do novo princípio a ser transmitido aos homens das gerações futuras. É *na* e *pela* constituição que os norte-americanos identificaram a forma de transmitir o momento da fundação, resguardando sua autoridade sem a necessidade de recorrer a qualquer fonte transcendental. A adoração dos norte-americanos pela constituição era tamanha que, caso ela pudesse ser chamada de religiosa, então o termo religião deveria ser entendido a partir de seu “sentido romano original, e sua devoção consistiria, conseqüentemente, em *religare*, em se vincularem a um princípio remoto, assim como a *pietas* romana consistia em estar ligado aos primórdios da história romana, à fundação da cidade eterna” (ARENDR, 1990, p. 158-9).

Em Roma, a noção de autoridade sugere que a fundação geraria sua própria estabilidade e permanência, de modo que ela – a autoridade – seria um tipo de *aumento necessário*, em razão do qual todas as mudanças e inovações permaneceriam “ligadas ao ato de fundação original, ao mesmo tempo que a fazem aumentar e desenvolver-se” (ARENDR, 1990, p. 162). Na América do Norte houve uma (re)leitura da autoridade romana, de modo que a constituição, além de conservar e transmitir a autoridade política, permitiria que a própria estrutura política fosse modificada de acordo com o espírito revolucionário presente no ato de fundação: “as emendas à Constituição apenas aumentam e ampliam as bases originais da República americana; desnecessário é dizer que a própria autoridade da Constituição americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada” (ARENDR, 1990, p. 162). A relação da fundação como um ato que além de *fundar* também se presta a *preservar* é melhor compreendido quando se analisa o verbo latino *condere* que significa fundar. A etimologia da palavra *condere* se relaciona a um deus campestre latino chamado *Conditor*, ao qual cabia a função de proteger a agricultura e as colheitas; “obviamente ele era, ao mesmo tempo, um fundador e um preservador” (ARENDR, 1990, p. 162).

Essa noção de uma coincidência de fundação e preservação, que se englobam num aumento – a ideia de que o ato ‘revolucionário’ de dar início a alguma coisa inteiramente nova e o zelo preservativo, destinado a proteger esse novo início através dos séculos, estão inter-relacionados –, estava profundamente enraizada no espírito romano e transparecia nitidamente em quase todas as páginas da história romana. [...] Que essa interpretação do sucesso da

Revolução Americana, em termos do espírito romano, não é arbitrária, parece ser atestada pelo curioso fato de que não fomos apenas nós que chamamos os homens da Revolução de ‘Pais Fundadores’; eles próprios assim se consideravam. [...] Eles se consideravam fundadores porque se dispuseram, conscientemente, a imitar e a reproduzir o exemplo e o espírito romanos. [...] É bem verdade que os fundadores americanos assumiram o papel dos *maiores* romanos. [...] Mas o espírito que os fez reivindicar essa qualidade estava isento de arrogância; ele surgiu do simples reconhecimento de que, ou eles eram fundadores, e, conseqüentemente, se tornariam ancestrais, ou eles haviam fracassado. (ARENDR, 1990, p. 162-3)

Se os pais fundadores eram os *fundadores*, o ato de fundação por eles praticado é o que asseguraria a autoridade da república, enquanto aquele mesmo ato fosse “lembrado e invocado, sempre que entrarem em debate questões constitucionais, no sentido mais restrito da palavra” (ARENDR, 1990, p. 164). Assim, a fundação, ao colocar fim a um *status quo*, instaurando uma nova ordem, é concebida por Arendt (1990, p. 164) como um hiato entre um o fim e o começo, “entre um não-mais e um ainda-não”, o que revela que a “noção de um contínuo de tempo todo-poderoso é uma ilusão” (ARENDR, 2000, p. 339), ou seja, que o tempo histórico não significa somente o *fluxo contínuo* de um tempo presente infinito, mas sim de um tempo que comporta rupturas e novos (re)começos. O novo princípio tem em sua própria natureza certa dose de *arbitrariedade*, pois o início não se encontra preso a uma *cadeia de causas e efeitos*; ele não se prende a nada, podendo se dizer que ele advém de um vazio em termos temporais e espaciais. Durante um instante, “o momento do início, é como se o iniciador tivesse eliminado a seqüência da própria temporalidade, ou como se os protagonistas tivessem sido lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade” (ARENDR, 1990, p. 165). Assim,

quando os homens de ação, homens que queriam mudar o mundo, conscientizaram-se que tal mudança poderia realmente postular uma nova ordem das eras, o início de algo sem precedentes, começaram a vasculhar a história à procura de ajuda. Começaram a repensar coisas-pensamento, tais como o Pentateuco e a Eneida, lendas fundadoras que pudessem dizer-lhes como resolver o problema do começo – um problema, porque a própria natureza do começo é trazer em si um elemento de completa arbitrariedade. (ARENDR, 2000, p. 341)

Nesse contexto, Arendt se utiliza da metáfora do *abismo da liberdade* que surge entre a possibilidade do novo, através da ação, e a possibilidade de que nada aconteça,

já que se trata de uma novidade que “não pode ser explicada por uma cadeia segura de causa e efeito e que tampouco se explica pelas categorias aristotélicas de potência e ato”, dado que estas só se consideram válidas no cenário de um “contínuo de tempo normal” (ARENDDT, 2000, p. 341). Logo, o elemento capaz de redimir a arbitrariedade que subjaz a todo novo começo instaurado pela ação política é o de que ele próprio traz consigo o “princípio” que preside e inspira. Arendt (1990, p. 170-1) nota que tanto na língua latina quanto na grega as palavras *início* [*beginning*] e *preceito* [*principle*] dizem-se por uma só e mesma palavra, *arché* e *principium*, de modo que:

início e preceito, *principium* e preceito, além de se relacionarem um com o outro, são também contemporâneos. A forma absoluta, da qual o início deve derivar sua própria validade e que deve salvá-lo, por assim dizer, de sua inerente arbitrariedade, é o preceito, que juntamente com ele [o início], faz sua aparição no mundo. O modo pelo qual o iniciador começa o que ele tem a intenção de fazer estabelece a lei de ação a ser observada por todos os que a ele se unem, para partilhar desse empreendimento e levá-lo à sua realização. Como tal, o preceito inspira as ações que haverão de se seguir e permanece aparente enquanto dura a ação. (ARENDDT, 1990, p. 170; mod.)

Segundo Arendt (1990, p. 171), o princípio que veio à tona na revolução norte-americana, foi o princípio “interconexo da promessa mútua e da deliberação comum”. Os pais fundadores alteraram o verso de Virgílio “de *magnus ordo saeculorum* para *novus ordo saeculorum*”, instaurando assim a possibilidade da inovação. Ao fazer isso, eles admitiram que “não era mais uma questão de fundar ‘Roma mais uma vez’, mas de fundar uma ‘nova Roma’”, assumindo, por consequência, que “o fio de continuidade que ligava a política ocidental à fundação da cidade eterna, e que vinculava essa fundação às memórias pré-históricas da Grécia e de Tróia, fora rompido e não podia mais ser renovado” (ARENDDT, 1990, p. 170). Isto é, os revolucionários do século XVIII assumiram tal condição ao romperem com a expectativa de que uma eventual mudança do mundo ocorreria de forma gradual, passando, por outro lado, a defenderem a *inovação*, ou seja, um novo começo, a partir do qual seriam “forçados a aceitar a possibilidade de um *hiatus* no fluxo contínuo da sequência temporal” (ARENDDT, 2000, p. 339).

A constituição surge assim como a promessa mútua feita por um grupo de homens e mulheres, assumindo que eles tem o poder de se combinar em um corpo

político que se mantém unido pela força das promessas feitas na presença deles próprios e de Deus. Como dito acima, as constituições, além de limitar a atuação estatal e de estabelecer os direitos civis, fornecem um sistema de participação e controle popular do poder. Essa participação consiste precisamente “em mitigar a incalculabilidade que a liberdade humana deu lugar” (WALDRON, 2005, p. 212)²⁶¹. A questão que se impõe não é a realização da promessa, mas a sua manutenção, sendo que em uma comunidade política, para além do ato de fundação, o que deve ser garantido é a durabilidade desse ato inicial, ou seja, a submissão das gerações futuras às estruturas da liberdade geradas no ato fundacional.

A autoridade da constituição não é erigida a partir da violência ou força daqueles que a elaboraram e nem mesmo da perfeição que estes possam ter tido. Sua dependência se vincula à vontade de todos os interessados em identificar a fundação e o seu corpo jurídico, isto é, a constituição, como a principal promessa que deve permanecer vigente mais do que qualquer outra que possa surgir. Assim, a constituição se insere como o ponto de partida e de referência para todas as políticas futuras. O respeito dos cidadãos à constituição não se deve a algum motivo especial, mas

simplesmente porque eles reconhecem que deve existir tal ponto de referência, que ele é obrigado a ser em certo sentido arbitrário, e que eles são determinados no entanto a agir de agora em diante como se este fosse suficiente. Nesse sentido, o respeito por uma constituição corresponde a resolução contingente da manutenção da promessa. Eu poderia ter feito ser excelente; mas este é o único que eu fiz, e assim este é o único ao qual estou obrigado. (WALDRON, 2005, p. 213)²⁶²

O respeito a constituição não significa a sua imutabilidade, já que a constituição é necessariamente um obra em permanente elaboração. As já apontadas emendas à constituição fazem com que ela seja entendida como um objeto de mudança (seja do texto, seja da interpretação) e de aumento, o que se coaduna melhor do que uma simples pretensão de propor um *novo começo* em todos os momentos em que a

²⁶¹ No original: “*in mitigating the incalculability that human freedom gives rise to*”.

²⁶² No original: “*simply because they acknowledge that there must be such a point of reference, that it is bound to be in some sense arbitrary, and that they are determined nevertheless to act from henceforth as though this one will do. In that regard, respect for a constitution matches the contingent resolution of promise-keeping. I might have made been excellent; but this is the one that I happened to make, and so this is the one I am bound by.*”

comunidade política julgar ter acumulado mais sabedoria que seus ancestrais (WALDRON, 2005, p. 213). Agora, já sabendo que a autoridade repousa na constituição, resta saber qual órgão ficaria responsável pela sua guarda.

2.6.3.1 *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*

Os romanos bem sabiam que *potestas in populo*, mas *auctoritas in senatu*, isto é, enquanto o poder residia no povo, a autoridade recaía sobre o senado (ver item “5.1.2” do capítulo 2). Os pais fundadores, apesar de ter idealizado uma câmara alta para o governo dos Estados Unidos com esse mesmo nome, não lhe outorgou as mesmas competências que recaíam sob o senado romano. Contudo, “o que permaneceu próximo ao espírito romano foi a necessidade de estabelecimento de uma instituição concreta que, diferindo nitidamente dos poderes das áreas legislativa e executiva do governo, fosse destinada ao exercício da autoridade” (ARENDDT, 1990, p. 160). Assim, foi justamente no uso incorreto do termo *senado*, na rejeição de se dotar qualquer ramo do Legislativo com a autoridade, que os revolucionários norte-americanos demonstraram como haviam compreendido de forma clara a diferenciação já proposta pelos romanos entre poder e autoridade.

Dentre as inovações da revolução norte-americana, a que mais se destaca é a “mudança de localização da autoridade, que passou do Senado romano para o ramo jurídico do governo” (ARENDDT, 1990, p. 160). Os pais fundadores buscaram dotar de autoridade justamente o ramo do governo que mais se afastasse do poder, ou seja, que não dependesse do discurso ou da violência para impor-se, sendo este justamente o Judiciário, já que ele não possui nem força e nem vontade, mas simplesmente o critério de julgamento. Assim, no tocante ao Poder Judiciário “sua própria autoridade o tornava inadequado para o poder, da mesma forma que, em sentido inverso, o próprio Poder Legislativo tornava o Senado impróprio para o exercício da autoridade” (ARENDDT, 1990, p. 160).

Segundo Madison, citado por Arendt (1990, p. 160), o controle judicial foi “a única contribuição da América à ciência do governo”, sendo similar ao cargo romano de *ensor*, e “foi ainda um ‘Conselho de Censores que (...) na Pensilvânia, em 1783 e 1784

(...) foi constituído para averiguar se a Constituição fora violada, e se os poderes Legislativo e Executivo haviam extrapolado seus próprios limites”. Contudo, a incorporação dessa experiência romana à constituição norte-americana sofreu uma mutação, perdendo suas características primevas, quais sejam, o poder dos censores, bem como o rodízio a que estes eram submetidos. Assim, a autoridade pensada pela revolução norte-americana depositou no Poder Judiciário justamente o controle jurisdicional, todavia desprovido de poder os julgadores, além de conceder-lhes cargos permanentes, a fim de que não tenham a necessidade de agradar determinados grupos, a fim de garantir sua permanência no cargo:

Do ponto de vista institucional, é a falta de poder, acrescida da permanência no cargo, que mostra que, na República americana, a verdadeira sede da autoridade está na Suprema Corte. E essa autoridade é exercida através de uma formulação contínua da Constituição, pois a Suprema Corte é, de fato, nas palavras de Woodrow Wilson, ‘uma espécie de assembleia constitucional em sessão permanente’. (ARENDR, 1990, p. 160-1)

Ocorre que, apesar de incorporar elementos romanos, as concepções de autoridade dos norte-americanos e a da antiga Roma são bastante distintas. Enquanto que em Roma a autoridade se ligava à função de dar conselhos, na América do Norte a autoridade possuía uma função legal, exercendo-se através da interpretação. Na República romana, o senado era composto pelos *patres* ou pais da República, sendo estes investidos de autoridade em razão de serem os mais velhos por estarem mais próximos ao ato de fundação, sendo, portanto, a reencarnação dos ancestrais, isto é, dos fundadores de Roma; de outro lado, a Suprema Corte norte-americana retira sua própria autoridade da Constituição, a qual representa o ato da fundação.

A fundação em Roma não buscava a destruição dos outros povos, mas sim a submissão destes às leis romanas e, por conseguinte, a celebração de alianças com eles. Isso permitia ao Império romano não só sua perpetuação como também a sua expansão: “para os romanos, pelo menos, a conquista da Itália e a edificação de um império eram legítimos, na medida em que os territórios conquistados ampliavam a fundação da cidade e a ela se integravam” (ARENDR, 1990, p. 161-162). É nesse sentido que também a constituição norte-americana se insere como uma fundação que inevitavelmente gera permanência e estabilidade, ao mesmo tempo em que provoca um

aumento necessário. Isso porque, a Constituição garante a permanência do espírito revolucionário que se transmite a cada nova geração, ao mesmo tempo que, através das emendas constitucionais, expande-se, agregando novos temas de interesses dos homens que ingressaram no mundo após a ato de fundação (ARENDR, 1990, p. 162). Nisso a função da Suprema Corte se apresenta em sua

capacidade de simultaneamente conservar e aumentar a Constituição, a mais concreta realização do ato original da fundação, como visto na tarefa nunca terminada da Corte de interpretar e reinterpretar a Constituição. Isso ao mesmo tempo protege e dá continuidade às realizações do ato original da fundação, e assim ajuda a prover precisamente [...] medidas de permanência e estabilidade tão raros em outros lugares. (SCHEUERMAN, 1997, p. 158)²⁶³

Em suma, a Suprema Corte é a responsável pela guarda da constituição e, por sua vez, do ato fundador que reside em seu seio, o qual é transmitido às gerações futuras. A fundação, como ato de fazer e cumprir promessas, é gerada a partir de um agir livre que produz o poder, sendo este entendido como um agir em concerto; é assim que a própria constituição pode ser identificada como aquilo que Bracton um dia chamou de *Constitutio Libertatis* (ARENDR, 1990, p. 123), ou seja, “como a abertura de um mundo comum; como uma ruptura com a continuidade da história; como um começo radicalmente novo” (WELLMER, 2005, p. 222)²⁶⁴. Contudo, uma questão ainda não atacada por Arendt é: qual a forma de governo que melhor possibilitará a concretização dos pactos e promessas estabelecidas na constituição? A resposta a esta questão é o que configura o valioso tesouro perdido das revoluções e que será objeto de análise do próximo tópico.

²⁶³ No original: “*capacity for simultaneously conserving and augmenting the Constitution, the most concrete achievement of the original act of foundation, as seen in the Court’s never finished task of interpreting and reinterpreting the Constitution. It both protects and builds on the achievements of the original act of foundation, and thus helps provide for precisely [...] measure of permanence and stability so rare elsewhere*”.

²⁶⁴ No original: “*as the opening up of a common world; as a break with the continuum of history; as radically new beginning*”.

2.6.4 A República de Conselhos

Como visto acima, a fundação estabele as bases de um novo empreendimento político, devendo aquelas estarem dispostas na constituição. Contudo, cumprindo sua função de estabilidade e conservação do espírito revolucionário, a fundação, em relação a este último, deveria transmiti-lo às gerações futuras, o que, contudo, não tem ocorrido. O grande problema enfrentado nos Estados modernos tem sido a preservação do espírito revolucionário, isto é, o gosto pela liberdade política, sendo este o precioso tesouro das revoluções.

Nas revoluções, o povo, de forma espontânea, auto-organizou-se em instituições revolucionárias que possibilitaram a sua ativa participação política, mas, contudo, tal participação era abolida durante ou após a própria revolução, em razão da: (i) efetiva resistência que aniquilava a revolução; (ii) a revolução, basenado-se na soberania popular, terminava em sua transformação no terror; (iii) a revolução culminou no sistema representativo fundado nos partidos políticos (DUARTE, 2000, p. 300).

Tanto a revolução norte-americana quanto a francesa fracassaram na perpetuação do espírito revolucionário. A primeira cumpriu com os objetivos da revolução, instaurando a liberdade, contudo, após a promulgação de sua constituição, a revolução falhou em transmitir às gerações futuras o ato da fundação, qual seja, a vontade de atuar politicamente de forma ativa. Os cidadãos norte-americanos abdicaram do espaço público da liberdade e, por conseguinte, da política, focando sua atuação no espaço privado da economia, buscando, portanto, a felicidade privada. A impotência da revolução norte-americana em promover o espírito revolucionário se contrapõe à proposta de Thomas Jefferson que almejava ampliar e incentivar a participação popular na política: Jefferson insiste na criação dos distritos, pois seria neles que os cidadãos exerceriam, de fato, a política. “Eram ‘essas pequenas repúblicas que se tornariam a força maior da grande república’” (ARENDDT, 1990, p. 202). O desprezo desse projeto culminou na organização da política norte-americana através da democracia parlamentar representativa, mediante a atuação dos partidos políticos.

De outra ponta, a revolução francesa não teve uma experiência realmente política antes da revolução, mas esta se concretizou após a respectiva revolução com a formação das famosas quarenta e oito seções da Comuna Parisiense e um grande número de clubes e sociedades, as *sociétés populaires*²⁶⁵. Nesses espaços a população forjou um suposto espaço de atuação política não partidária que não objetivava a representação política, mas a real expressão da vontade popular. Inicialmente, tais espaços de formação da vontade política encontravam guarida em Robespierre que, em 1791, defendeu tais instituições como as verdadeiras fundações da liberdade, alegando que sua perseguição configuraria o maior crime contra a revolução. Contudo, no verão de 1793, após assumir o comando do governo revolucionário, o próprio Robespierre iniciou o combate a todos os organismos políticos não vinculados aos jacobinos, invocando, para tanto, a vontade *una e indivisível* do povo francês (ARENDRT, 1990, p. 192).

Arendt percebeu que se o povo francês fosse representado pela assembleia ou pelo governo central de Robespierre, ele não teria atuação política, não podendo, portanto, expressar suas opiniões e nem participar dos assuntos públicos. Assim, a aniquilação das *sociétés populaires* representava o fim da própria atuação popular na arena política. O declínio dos espaços públicos de formação da vontade política se dá simultaneamente à ascensão da *volunté générale* defendida por Robespierre. Esta eliminou a pluralidade do povo, erigindo uma vontade soberana que suprimiu todas aquelas que lhes são opostas. Aqui, Arendt assenta sua crítica de que as decisões governamentais não deveriam se basear em uma opinião pública que supostamente representaria a vontade geral, mas sim em opiniões públicas que, através do contraditório, representariam “a diversidade inerente à liberdade de pensamento e de expressão” (ARENDRT, 1990, p. 196) do povo. Desse modo, conclui Arendt (1990, p.

²⁶⁵ Frise-se que a revolução francesa não conseguiu nem mesmo promulgar uma constituição que impedisse o terror do governo de Robespierre, com a execução dos próprios membros da revolução. Conforme diz Duarte (2000, p. 301), a marca “desse fracasso em garantir o espaço da liberdade transpareceria também no próprio papel atribuído à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que não foi compreendida simplesmente como um conjunto de limitações do poder soberano, mas como o próprio fundamento ‘natural’ da política revolucionária. Perdeu-se assim a consciência de que todo o direito implica uma comunidade política que o reconheça e defenda institucionalmente, bem como se perdeu de vista que tais direitos não constituem, propriamente, uma política, mas apenas as condições sob as quais uma política republicana pode vir a ser instituída”.

181) que: “As opiniões surgem onde quer que as pessoas se comuniquem livremente umas com as outras e tenham o direito de tornar públicos os seus pontos de vista”.

Aqui se percebe a oposição entre o Estado-nação, em volto aos interesses particulares assumidos pelos partidos políticos, e o princípio da participação política direta nas diferentes instâncias federativas (DUARTE, 2000, p. 302). Somente o princípio federalista poderia conceber uma autêntica república, a partir do “enorme desejo de debate, de instrução, de mútuos esclarecimentos e trocas de opiniões” que caracterizou o interesse do povo pela política durante a própria revolução:

Tanto o plano de Jefferson como as *sociétés révolutionnaires* francesas renunciaram, com uma precisão fantástica, aqueles conselhos – *soviets* e *Räte* – que haveriam de aparecer em todas as genuínas revoluções, ao longo dos séculos XIX e XX. Eles sempre surgiram como organismos espontâneos do povo, não apenas fora do âmbito de todos os partidos políticos, como também de forma totalmente inesperada. A exemplo das propostas de Jefferson, eles foram ignorados completamente pelos estadistas, historiadores, teóricos da política e, o que é mais significativo, pela própria tradição revolucionária. [...] eles não perceberam até que ponto o sistema de conselho os confrontava com uma forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço para a liberdade, constituído e organizado no próprio curso da revolução. (ARENDR, 1990, p. 199)

Assim, presente estava o conflito entre a *esperança* – de que os distritos “permitissem aos cidadãos continuar a fazer o que eles tinham podido realizar durante os anos da revolução, isto é, atuar com independência e, em consequência, participar da condução dos negócios públicos em sua paulatina evolução” – e a *tragédia* – da coerção desses mesmos espaços públicos mediante o terror instaurado na França. Em outros termos, tem-se o embate entre “governo e povo, entre os que estavam no poder e os que os haviam ajudado a galgá-lo, entre os representantes e os representados” (ARENDR, 1990, p. 193). Foi justamente essa manifestação popular espontânea organizada em sociedades populares revolucionárias na França que fez aparecer pioneiramente na Europa o princípio federativo. Tão logo ele surgiu foi imediatamente repellido em razão da centralização do poder e do terror, que teve como meta “congregar todo o povo francês numa única e gigantesca máquina partidária” sob a base do Estado-nação (ARENDR, 1990, p. 197). Aqui se faz presente o conflito entre os interesses *do sistema partidário* e os *novos órgãos revolucionários de autogoverno*,

sendo na tensão entre tais agrupamentos que, modernamente, decide-se sobre a própria dignidade do espaço público (DUARTE, 2000, p. 304).

Estamos tão habituados a raciocinar sobre política doméstica em termos de política partidária, que somos inclinados a esquecer que o conflito entre os dois sistemas sempre foi, na realidade, um conflito entre parlamento, fonte e sede do poder do sistema partidário, e o povo, que abdicou do seu poder em favor de seus representantes;(ARENDR, 1990, p. 198)

O princípio da representação parlamentar transmite a ideia de que o parlamento pode prescindir da participação política popular, bem como de que os cidadãos são incapazes de gerir a coisa pública, a qual deve ser “tratad[a] e decidid[a] por especialistas” (ARENDR, 1990, p. 217). Na esteira da crítica já formulada por Schmitt ao parlamentarismo, também na perspectiva de Arendt (1990, p. 214-5), tem-se que o princípio da representação permite que o representante do povo, abra mão da defesa dos interesses comuns, passando a perseguir os interesses privados do grupo que lhe dá sustentação política. Tal postura, como também apontado por Schmitt, transforma a política em uma banca pública de negócios, onde se deve administrar os interesses privados em jogo. Ademais, isso também gera uma apatia política por parte da população incapaz de influir nas decisões políticas. Conforme anota Arendt (1990, p. 217), os partidos não podem ser tidos como órgãos populares, pois são eles que detêm o monopólio das nomeações, de modo que o governo parlamentar só é “democrático na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam suas metas principais; mas ele pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornaram, mais uma vez, privilégio da minoria” (ARENDR, 1990, p. 215)²⁶⁶. Aqui, vê-se uma flagrante negação inicial do princípio representativo por Arendt, quem chega a dizer que a democracia sem limites legais, isto é, sem uma constituição, “pode ser muito formidável na supressão dos direitos das minorias e muito efetivo em sufocar o dissenso sem qualquer uso da violência” (ARENDR, 2009d, p. 58). Assim, a democracia é vista por Arendt como uma forma de governo sem limites, onde as leis “estão sempre correndo o risco de serem abolidas pelo poder da maioria, e, num

²⁶⁶ Essa é a razão pela qual o que Arendt (1990, p. 215) chama de *democracia* seria, em verdade, uma *oligarquia*, tendo em vista que o poder não repousa nas mãos de uma maioria, mas sim de uma minoria, os partidos políticos.

conflito entre a lei e o poder, dificilmente a lei sairá vitoriosa” (ARENDR, 1990, p. 121), o que leva Kalyvas (2008, p. 265)²⁶⁷ a concluir que a “democracia chega extremamente próxima a um regime inconstitucional”.

Ademais, assumir que os cidadãos podem ser representados é entender pela existência de um *monopólio da ação*. Isso porque, tendo em vista que a “ação política é [...] participação direta na conversação de diversos iguais” (KALYVAS, 2008, p. 273)²⁶⁸, os representados dela abriram mão em favor de seus representantes: os representados não exerceriam suas capacidades políticas diretamente, já que ação restaria sob a competência exclusiva dos representantes. Essa diferenciação entre representantes e representados significa o declínio da esfera pública e a perda da faculdade de agir. Nos Estados onde prevalece a democracia representativa:

mais uma vez a tarefa do governo se torna, o privilégio de uns poucos, aos quais fica reservado o direito de exercitar, com exclusividade, ‘suas virtuosas aptidões’ (assim Jefferson chamava os talentos políticos dos homens). O resultado é que o povo [...] mergulha na ‘letargia, que é a precursora da morte para a liberdade (ARENDR, 1990, p. 190-1).

Na superação do sistema parlamentar, isto é, na superação da forma democrático-representativa de governo, Arendt defende a forma de governo a partir dos conselhos. Este sistema não é visto como a mera negação do sistema de partidos da política representativa, mas sim como o *surgimento de algo novo*, isto é, de algo impensado. Nesse contexto, naquilo que interessa:

a emergência regular, durante o curso da revolução, de uma nova forma de governo que se assemelhava extraordinariamente ao sistema distrital de Jefferson, e que parecia repetir, em qualquer circunstância que fosse, as sociedades revolucionárias e os conselhos municipais que se espalharam por toda a França, após 1789. (ARENDR, 1990, p. 204).

Segundo Arendt,

desde as revoluções do século dezoito, todo grande levante desenvolveu realmente os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que surgiu, independente de todas as teorias revolucionárias precedentes, diretamente fora do curso da revolução em si, isto é, fora das experiências de ação e fora do desejo resultante dos atores em participar do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos (ARENDR, 2006b, p. 199).

²⁶⁷ No original: “*democracy comes extremely close to an unconstitutional regime*”.

²⁶⁸ No original: “*political action is [...] direct participation in the conversation of diverse equals*”.

Essas indas e vindas dos conselhos que surgem e desaparecem de forma autônoma e espontânea deve ser vista como a “repetição que não podia ser explicitada por nenhuma imitação consciente ou mesmo por uma mera reminiscência do passado” (ARENDDT, 1990, p. 204). Isso porque, segundo a autora, “não se pode creditar a nenhuma tradição, seja revolucionária, seja pré-revolucionária, o surgimento e ressurgimento regular do sistema de conselho, a partir da Revolução Francesa” (ARENDDT, 1990, p. 209), o que deve ser atribuído à espontaneidade da vontade de participação política do povo: “os conselhos foram criados exclusivamente com as ações e demandas espontâneas do povo, e eles não foram deduzidos a partir de uma ideologia nem previstos e muito menos pré-concebidos, por qualquer teoria sobre a melhor forma de governo” (ARENDDT, 1958, p. 30)²⁶⁹. Assim, percebe-se que os conselhos se apresentam tal qual a ação, isto é, como o início de algo inédito: mesmo ele se *repetindo* na história, tal fato não se vincula a qualquer tradição ou teoria revolucionária, interrompendo, portanto, o curso da história de forma como “se nunca tivesse havido nada semelhante antes” (ARENDDT, 2006b, p. 199). Nesse sentido, a periodicidade da ocorrência dos conselhos revela a essência do político, a qual deve ser compreendida como a expressão dos princípios políticos, em especial o *agir livre*, que, “nascidos naquele contexto histórico longínquo [de Roma e Atenas], ainda se encontram conservados na nossa linguagem e experiência da política, garantindo a própria possibilidade de instauração de ‘novos começos’ na história ocidental” (DUARTE, 2000, p. 306-7). Assim, os conselhos não surgem como meros organismos políticos transitórios, mas sim como *órgãos de ação*, capazes de romper com a ordem anterior e fundar uma nova ordem política (ARENDDT, 1990, p. 210). Cada aparição dos conselhos no seio das revoluções não traz simplesmente um plano de libertação e de liberdade, mas sim a renovação da vontade do povo pela atuação política ativa. Assim, os conselhos resgatam a dignidade da política, isto é, trazem a tona a vontade do povo de interagir entre si – ou seja, entre iguais – no âmbito público, em prol da fundação de um novo início. Em outras palavras, os conselhos, ao levarem a população ao exercício da ação, também a leva concomitantemente, ao gozo da liberdade, podendo-se então

²⁶⁹ No original: “*the councils were born exclusively out of the actions and spontaneous demands of the people, and they were not deduced from an ideology nor foreseen let alone preconceived, by any theory about the best form of government*”.

falar que os próprios conselhos são espaços fundadores de liberdade. É por isso que a palavra de ordem dos conselhos é:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois ali só há lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; nele, a maior parte de nós é apenas o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional da opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o mais indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do mais alto conselho seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados. (ARENDR, 2006b, p. 200)

Arendt (1990, p. 211) afirmou que “onde quer que haja o divórcio entre o conhecimento e a ação, deixa de existir espaço para a liberdade”. Com isso a autora, defende que não há como sustentar um governo sem especialistas, da mesma forma como não é possível se fazer um governo sem homens de ação. Portanto, tomando uma decisão aristotélica, Arendt entende que a solução está no meio: um governo baseado somente em homens de ação se tornaria supérfluos, pois lhes faltaria o saber para a gestão de determinados temas e negócios públicos; no mesmo passo em que um governo feito somente de especialistas transformaria o estado em mero aparato burocrático, pois ausente estaria o caráter político do trato com outros homens – com seus iguais. Um dos erros dos conselhos foi justamente pensar que eles poderiam governar sem o auxílio de especialistas, de modo que eles confundiram a “participação nos negócios públicos” com a “administração ou gestão de coisas de interesse público” (ARENDR, 1990, p. 218)²⁷⁰. Aqui, conforme notado por André Duarte (2000, p. 308) se insere mais uma vez a ausência de uma reflexão arendtiana sobre a mediação entre Estado e sociedade, ou seja, entre os homens de ação e os especialistas, o que culmina na também não resolvida relação entre política e economia. Esta última se apresenta na confusão entre o espaço do debate e da persuasão e o domínio daquilo

²⁷⁰ Embora, os conselhos tivessem toda legitimidade para atuar nos assuntos públicos, lhes faltava competência técnica para administrar determinados negócios públicos.

quem advêm da necessidade e que, portanto, exige uma resolução imediata através de medidas e técnicas precisas. Contudo, essas assertivas arendtianas não possuem uma fácil aplicação prática, pois é quase impossível identificar com tamanha imediatividade e precisão o que é um tema político e o que é um tema econômico: hoje, no seio das sociedades pós-industriais, a própria técnica e a administração podem se apresentar como um tema político.

No governo de um Estado, homens de ação e especialistas não devem se anular, mas se complementar um à ação do outro:

As qualidades do estadista ou do político e as do empresário ou administrador são não apenas diferentes, como ainda muito difíceis de serem encontradas numa mesma pessoa; um deve saber como lidar com os indivíduos no terreno das relações humanas, cujo princípio é a liberdade, e o outro deve ser capaz de administrar coisas e pessoas, numa esfera da vida cujo princípio é a necessidade. (ARENDR, 1990, p. 19)

Ambos os grupos possuem características essenciais ao bom desempenho do Estado que falta ao grupo oposto. Assim, evita-se: (i) a apatia política advinda de uma pura tecnocracia, bem como (ii) o voluntarismo ineficiente dos homens de ação na tentativa de solucionar os problemas técnicos e econômicos. Esse *locus* de encontro entre a política e a técnica é salutar na resolução das questões estatais, isso porque a discussão evita os extremos, ou seja, a tecnocracia ou o voluntarismo. O que se deve ter em mente não é a “necessidade de encontrar uma resposta, mas a produtividade política derivada da recusa a encontrá-la, mantendo acesa a tensão entre exigências distintas entre si, mas que têm de se complementar” (DUARTE, 2000, p. 310).

Afastada essa aparente contradição entre os homens de ação dos conselhos e os especialistas dos partidos, retorna-se às características dos primeiros. Arendt (1990, p. 220) reconhece a ação que permeia todo o conceito de conselhos, chegando a caracterizá-los como *ilhas de liberdade*. Desse modo, com a participação popular através da ação, há o fortalecimento dos princípios federativo e participativo, o que permite a própria transformação do Estado, bem como o surgimento de novas formas de governo, dentre elas, em especial, a verdadeira *república*. Esse sistema federativo é tido como a base das repúblicas, não sendo por outra razão que Madison teve “a coragem de aperfeiçoar e ratificar uma observação casual de Montesquieu, isto é, que

a forma republicana de governo, quando baseada no princípio federativo, era apropriada para grandes territórios em expansão” (ARENDDT, 1990, p. 135). Sua vantagem é justamente o fato de que, através do princípio federativo “o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades refreiam e controlam mutuamente seus poderes” (ARENDDT, 2006b, p. 198). Assim, percebe-se a forte relação entre o espírito revolucionário e o princípio federativo “já a partir das próprias condições elementares da ação política, constituindo, também, a única alternativa para a fundação de repúblicas baseadas na participação política direta em territórios extensos” (DUARTE, 2001, p. 268) tal qual ocorreu na Rússia:

as principais datas de aparição desses órgãos de ação e germes de uma nova forma de governo são as seguintes: o ano de 1870, quando a capital francesa, sitiada pelo exército prussiano ‘reorganizou-se espontaneamente numa miniatura de organismo federal’, que deu origem, posteriormente, ao núcleo de governo da Comuna de Paris, na primavera de 1871; o ano de 1905, quando a onda de greves espontâneas ocorrida na Rússia desenvolveu repentinamente uma liderança política própria, estranha a todos os partidos e grupos revolucionários, e os operários das fábricas se organizaram em conselhos, os *soviets*, com objetivo de formar um autogoverno representativo; a Revolução de fevereiro de 1917, na Rússia, em que ‘apesar das diferentes tendências políticas existentes entre os trabalhadores russos, a organização propriamente dita, isto é, o *soviète*, jamais foi sequer posta em discussão’; os anos de 1918 e 1919, na Alemanha, quando, após a derrota do exército, soldados e os trabalhadores, em franca rebelião, se constituíram em *Arbeiter-und Soldatenräte*, exigindo, em Berlim, que esse *Rätesystem* se tornasse uma pedra fundamental da nova constituição alemã, e fundando, em companhia dos boêmios dos cafés e bares de Munique, na primavera de 1919, a *Räterepublik* bávara, de curta duração; a última data, finalmente, é o outono de 1956, quando a Revolução Húngara, desde os seus primórdios, reproduziu o sistema de conselho em Budapeste, de onde se espalhou por todo o país ‘com incrível rapidez’. (ARENDDT, 1990, p. 209)

Tanto na Rússia de 1917 quanto na Húngria de 1956, os conselhos se estruturaram de forma bastante ágil em instâncias regionais ou provinciais, onde se elegeriam seus representantes para compor uma assembleia parlamentar de representação nacional. No caso da Húngria, bastaram menos de vinte e quatro horas para que,

Uma desarmada e essencialmente inofensiva demonstração estudantil de repente e espontaneamente cresceu de alguns milhares para uma grande multidão que tomou a iniciativa de executar uma das demandas dos estudantes,

a derrubada da estátua de Stalin em uma das praças públicas em Budapeste. (ARENDR, 1958, p. 26)²⁷¹

Aqui se presencia uma revolução levada a cabo pela população, pelas diversas camadas do povo, todas movidas por uma “vontade pela liberdade [que] foi a força motriz em cada ação” (ARENDR, 1958, p. 8)²⁷². Os húngaros não mais suportavam a presença do exército russo em seu território, desejando gozar das benesses dos governos democráticos. Tal evento foi severamente reprimido pelas tropas russas, contudo o seu legado não se tratou de uma questão de vitória ou derrota, mas sim do significado que ela representou para o povo húngaro, bem como ao restante do mundo. Todas as nações, durante doze dias, acompanharam os acontecimentos ocorridos na Húngria, esperançosas pela *prevalença da liberdade sobre a dominação*:

Para quem pode esquecer a procissão silenciosa das mulheres de vestidos preto nas ruas de Budapeste ocupada pela Rússia, lamentando seus mortos em público, o último gesto político da revolução? E quem pode duvidar da solidez desta recordação quando um ano após a revolução o povo derrotado e aterrorizado ainda tinha deixado força de ação suficiente para comemorar mais uma vez a morte de sua liberdade por espontaneamente e por unanimidade todos os locais de enterterimento, teatros, cinemas, casas de café e restaurantes? [...] O que acontecer na Húngria aconteceu em nenhum outro lugar e os doze dias de recolção continha mais história do que os doze anos desde que o Exército Vermelho tinha ‘libertado’ o país da dominação nazista. (ARENDR, 1958, p. 5)²⁷³

Refletindo sobre os eventos da revolução húngara, Arendt (1990, p. 213) chegou à conclusão de que “os conselhos, ciosos de sua capacidade de agir e de formar opinião, seriam compelidos a descobrir, tanto a divisibilidade do poder, como a sua consequência mais importante, a indispensável separação de poderes no governo”. Desse modo, tendo em vista que o poder era gerado em várias fontes dentro de uma

²⁷¹ No original: “An unarmed and essentially harmless student demonstration grew from a few thousand suddenly and spontaneously into a huge crowd which took it upon itself to carry out one of the students’ demands, the overturning of Stalin’s statue in one of the public squares in Budapest.”

²⁷² No original: “The will for freedom was the moving force in every action.”

²⁷³ No original: “For who can forget the silent procession of black-clad women in the streets of Russian occupied Budapest, mourning their dead in public, the last political gesture of the revolution? And who can doubt the solidity of this remembrance when one year after the revolution the defeated and terrorized people have still enough strength of action left to commemorate once more in public the death of their freedom by shunning spontaneously and unanimously all places of public entertainment, theaters, movies, coffee houses and restaurants? [...] What happened in Hungary happened nowhere else, and the twelve days of the revolution contained more history than the twelve years since the Red Army had “liberated” the country from Nazi domination.”

república, eles deveriam ser reunidos em um espaço procedimentalizado, onde pudessem, através da ação exercida mediante a fala, definir quais interesses representavam o melhor caminho para a república. Assim, é através da representação que o sistema de conselhos se estrutura. Neles há uma relação de “coordenação e interação, através da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial, no âmbito dos quais podiam ser finalmente escolhidos os delegados para uma assembléia representativa de todo o país” (ARENDR, 1990, p. 213). Aqui há uma mudança radical na compreensão arendtiana, pois a representação antes rejeitada é agora tida como o princípio estruturante de seu sistema de conselhos. Na verdade, o que Arendt rejeitara desde o início era a representação pensada nos padrões das atuais democracias parlamentares, isto é, nos termos de uma delegação, de uma “estrutura piramidal hierárquica” (KALYVAS, 2008, p. 280)²⁷⁴. A autora não é ingênua a ponto de pressupor uma democracia direta. Seu objetivo era o de aumentar os espaços de formação da vontade política, resgatando justamente o que as revoluções haviam deixado para trás:

Em condições modernas, os conselhos são a única alternativa democrática que conhecemos ao sistema partidário, e os princípios em que eles se baseiam permanecem em forte oposição aos princípios do sistema partidário em muitos aspectos. Assim, os homens eleitos para os conselhos são escolhidos na parte inferior, e não selecionados pela máquina partidária e propostos ao eleitorado quer como indivíduos com opções alternativas ou como uma lista de candidatos. [...] Notável [...] é a grande flexibilidade inerente ao sistema, que parece não necessitar de condições especiais para o seu estabelecimento além da união e da ação conjunta de um certo número de pessoas em uma base não temporária. Na Hungria, vimos a montagem simultânea de todos os tipos de conselhos [...] que surgiram do viver juntos e se transformaram em municípios e outros conselhos territoriais, conselhos revolucionários que cresceram a partir da luta em conjunto. (ARENDR, 1958, p. 30-1)²⁷⁵

²⁷⁴ No original: “*hierarchical, pyramidal structure*”.

²⁷⁵ No original: “*Under modern conditions, the councils are the only democratic alternative we know to the party system, and the principles on which they are based stand in sharp opposition to the principles of the party system in many respects. Thus, the men elected for the councils are chosen at the bottom, and not selected by the party machinery and proposed to the electorate either as individuals with alternate choices or as a slate of candidates. [...] Remarkable, finally, is the great inherent flexibility of the system, which seems to need no special conditions for its establishment except the coming together and acting together of a certain number of people on a non-temporary basis. In Hungary, we have seen the simultaneous setting-up of all kinds of councils-neighborhood councils which emerged from living together and grew into county and other territorial Councils, revolutionary councils which grew out of fighting together.*”

É a partir dessa reflexão que se deve entender o conceito arendtiano de *elite*. As elites seriam compostas no interior dos próprios conselhos. A necessidade dos representantes, isto é, da elite, diz respeito ao fato de que, por um lado, em nenhum lugar do mundo é possível a criação de um espaço político que possibilite a participação direta de todos os cidadãos; por outro, existem parcelas da população que se negam a participar da esfera pública, focando suas atenções na felicidade privada. Desse modo, chega-se ao problema sobre a “ausência de espaços públicos aos quais o povo em geral tivesse acesso, e de onde pudesse ser selecionada uma elite, ou melhor, onde ela pudesse fazer sua própria seleção” (ARENDDT, 1990, p. 221). Portanto, o sistema de conselhos “não se destinava a fortalecer o poder da maioria, mas o poder de ‘cada um’, dentro dos limites de sua competência; e apenas através da fragmentação da ‘maioria’ em assembleias, onde cada um pudesse fazer ouvir a sua voz e ser considerado” (ARENDDT, 1990, p. 203). As elites formadas no interior dos conselhos admitem a participação de todos os cidadãos interessados, ao contrário das elites do sistema partidário que, para ingresso, demandam do sujeito sua submissão a negociações e composições de interesses privados. Nessa perspectiva de auto-escolha das elites políticas a partir dos conselhos, Arendt busca romper com a tradição das elites políticas orientadas pelas concepções de que “a essência do governo é o exercício do poder de coerção, e que a paixão política dominante é a paixão de dirigir ou de governar” (ARENDDT, 1990, p. 220). Dessa maneira, a relação entre governantes e governados, entre representantes e representados, é alterada pois a política deixa de representar uma “profissão” e se desprende “do sufrágio universal tal qual o conhecemos hoje” (ARENDDT, 1990, p. 223).

Pelo exposto, claro está que os conselhos terminam por permitir a criação de um parlamento onde os representantes dos conselhos se reúnam. Os representantes dos conselhos são aquelas pessoas que “mostravam interesse pelas coisas públicas”, tomando a iniciativa pela defesa dos interesses públicos, formando, por conseguinte, a “elite política do povo, trazida à luz pela revolução” (ARENDDT, 1990, p. 222). Portanto, os membros dos conselhos superiores “devem ser escolhidos pelos seus pares de

acordo com sua excelência e sua dedicação ao bem comum” (KALYVAS, 2008, p. 283)²⁷⁶. Sendo assim:

A partir dessas ‘repúblicas elementares’, os membros dos conselhos escolhiam seus representantes para o conselho imediatamente superior, e esses representantes, por sua vez, eram selecionados por seus companheiros, não sendo submetidos a qualquer pressão, seja de cima, seja de baixo. Sua posição respaldava-se tão-somente na confiança de seus iguais, e essa igualdade não era natural, mas política, não era algo que possuísem por direito de nascença; era a igualdade daqueles que tinham comprometido numa empresa conjunta, e que agora estavam nela engajados. (ARENDRT, 1990, p. 222)

Arendt vislumbra a possibilidade de uma estrutura piramidal nos países em que o sistema de conselhos esteja mais desenvolvido. Em tais nações, a autoridade “não teria sido gerada nem no topo nem na base, mas em cada camada da pirâmide, e isso, obviamente, poderia se constituir na solução de um dos problemas mais sérios de toda a política moderna” (ARENDRT, 1990, p. 222), quais sejam, uma possível conciliação entre igualdade e autoridade. O aumento dos espaços públicos de formação da vontade política também acarreta a fragmentação do poder, bem como a politização das massas. Isso porque, os espaços de formação do poder se expandiriam para além de uma assembleia oficial, por outro lado, os espaços de exercício da política se oporiam à sociedade de massas, na medida em que traria os assuntos públicos à discussão pública, contribuindo assim para o abandono, por parte do cidadão, de seus objetivos exclusivamente particulares voltados à mera satisfação de suas necessidades (*ascensão do trabalho*).

Diante do apresentado, aqueles que desejassem se dedicar aos assuntos públicos teriam ampla oportunidade de participarem deles através dos conselhos. Já aqueles que quisessem se dedicar aos seus projetos individuais poderiam muito bem usufruir livremente de sua liberdade sem tomar parte da política. Assim, se tem a elite política escolhida a partir dos conselhos e a população que, deliberadamente, renuncia à política: “Qualquer um que não esteja interessado em assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade” (ARENDRT, 2006b, p. 201). Contudo, Arendt

²⁷⁶ No original: “*must be chosen by their peers according to their excellence and to their dedication to the common good*”.

não atacou questões como, por exemplo: (i) qual instituição protegeria os cidadãos contra o Estado, assim constituído a partir de conselhos; (ii) como se daria uma eventual exclusão involuntária da participação política (DUARTE, 2000, p. 314); (iii) os conselhos superiores estariam vinculados à defesa dos entendimentos dos conselhos inferiores que elegeram os próprios representantes que figuram naqueles; (iv) haveria algum mecanismo que inibisse a perpetuação dos agentes no poder. Outro problema não resolvido por Arendt diz respeito à questão da liberdade para a política. Segundo a autora, para interagir no espaço político o homem deve ser livre de suas necessidades biológicas, bem como não estar submisso a outro homem. Assim, como superar a pobreza, de modo a viabilizar a participação ativa das camadas menos abastadas no debate político? Isso não é respondido por Arendt.

Mesmo não oferecendo apontamentos sobre as questões acima, o sistema de conselhos proposto por Arendt apresenta-se como uma alternativa mais inclusiva que a proposta liberal de governo representativo. Em verdade, apesar da ambivalência arendtiana em relação ao princípio da representação, percebe-se que a crítica da autora recai sobre os governos representativos e não sobre a representação (KALYVAS, 2008, p. 282). O modelo de conselhos permite um espaço mais amplo de participação política, sendo que a república de conselhos arendtiana, ao contrário dos governos representativos, que estabelecem uma relação de obediência entre governantes e governados, não dividem os cidadãos entre ativos e passivos como também não limitam o envolvimento dos representados na formação da vontade política²⁷⁷.

Arendt não apresenta um arcabouço fechado do sistema de conselhos, contudo suas reflexões chamam a atenção para a possibilidade de um novo começo, ou seja, de uma nova forma de governo que reclama e estimula uma maior participação popular. Assim, se nos Estados modernos não se utiliza um modelo de governo tão participativo como o proposto por Arendt, ela permanece esperançosa de um novo início, um recomeço que traga a tona justamente aquilo que fora esquecido pelas revoluções, isto é, o a vontade de exercício da liberdade política. Portanto, para além da reflexão de que

²⁷⁷ Nos governos representativos a participação da população nos assuntos políticos se dá basicamente somente nas eleições.

o sistema de conselhos será um dia concretizado ou não o que importa é conscientização de seu potencial político plural:

Nesta direção eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo – no encalço da próxima revolução. (ARENDR, 2006b, p. 201)

Agora que apresentada a percepção de Arendt sobre o princípio representativo, bem como suas reflexões sobre a democracia, que culminaram na proposta da forma de governo a partir de conselhos, chega-se à discussão da autora sobre como todos esses conceitos de entrecruzam na configuração de uma das ideias centrais do pensamento arendtiano que é o sentido da política.

2.7 O SENTIDO DA POLÍTICA

Arendt (2006a, p. 38) inicia suas reflexões sobre a *política*, afirmando que “o sentido da política é a liberdade”. A partir daí já se poderia indagar se seria possível a existência de uma *política totalitária*? Na perspectiva arendtiana tais conceitos, *política* e *totalitarismo*, não seriam antagônicos? Em outro sentido, seria adequada a compreensão liberal de que a política se restringiria ao estatal e a liberdade teria apenas uma dimensão negativa? É diante dessas e de outras questões que Arendt (2006a, p. 38) inicia sua busca pelo conceito da política, indagando: “tem a Política ainda algum sentido?”.

Fato é que os eventos que marcaram a primeira metade do século XX trouxeram a lume a discussão sobre o que representaria a *decisão política*. A partir da desumanização dos judeus nos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial provocada pela *política* nazista, Arendt afirma que foi criado na sociedade do segundo pós-guerra – perdurando até a contemporaneidade – um enorme preconceito sobre a política. Isso porque, tal acontecimento histórico fez com que a política fosse

associada aos conceitos de violência e dominação, conduzindo a população à apatia política, à passividade e à renúncia do exercício da cidadania.

Contudo, essas pré-compreensões remontam à obra de Epicteto, onde a política é identificada com domínio e violência, eis que há uma desvinculação entre liberdade e política. A liberdade em Epicteto foi interiorizada, de modo que até os escravos podiam se crer livres: ela era uma forma “do *eu* se relacionar com uma realidade externa que lhe seria adversa, resultando então de um estranhamento do mundo” (TORRES, 2007, p. 237). Em suma, pode-se dizer que, para Epicteto, a liberdade se resumiria a ser livre dos próprios desejos, a querer somente o que se pode conseguir. Tal perspectiva de liberdade se coloca em oposição à concepção de liberdade fundada na vontade, ou seja, daquela em que liberdade seria fazer tudo o que se desejasse.

Arendt, por sua vez, buscou na experiência dos antigos as raízes para a definição da liberdade, encontrando, assim, suporte nos pensamentos de Paulo e Agostinho. Esses visualizavam o problema da liberdade no espaço da consciência, de modo que aquela, em vez de significar a possibilidade de inovar no mundo, passa a ser associada ao livre-arbítrio, “segundo a qual se poderia manter livre ainda que em face da escravidão do corpo” (MACHADO, CATTONI DE OLIVEIRA, 2010, p. 5527). Na perspectiva arendtiana, tal aproximação entre vontade e liberdade pode ser vista como “uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, com governo sobre outros” (ARENDRT, 2009a, p. 210). Todavia, o que nessa discussão interessa é a perda: (i) da concepção política de liberdade; (ii) da compreensão de que ela não é obtida no isolamento; (iii) da noção de que não basta apenas o querer.

Assim, como já discutido acima (ver item “2.2” do capítulo 2), a liberdade não se resume ao querer, ou seja, não é sinônimo de soberania, pois não é possível ser livre sozinho, só se é livre em face de outros sujeitos que também o sejam. Isso porque, soberania requer sujeição, de modo que só se é soberano em face de alguém sobre quem se exerce a dominação. Nesse sentido, a soberania é um conceito oposto à liberdade e, por consequência, à política, já que impossibilita o convívio entre os iguais, pois o soberano seria sempre o *desigual*. Portanto, nos termos arendtianos, o próprio soberano nunca seria livre, já que nunca estaria entre seus iguais.

Ela [Arendt] mostra como soberania põe em perigo a natureza da política ao trocar a liberdade pelo controle hierárquico e governo, substituindo a pluralidade da esfera pública com a homogeneidade e semelhança, e suplantando cooperação horizontal entre iguais pela relação verticalmente estruturada comando-obediência. (KALYVAS, 2008, p. 211; mod.)²⁷⁸

O espaço público da *pólis* grega, ao contrário do âmbito doméstico, onde reinava a violência e a dominação, isto é, a soberania, do *pater familias*, colocava-se como um espaço *de* e *dos* iguais, onde aqueles que se emancipavam das necessidades vitais alcançavam a liberdade, podendo então tomar parte e construir um mundo comum por meio de feitos e palavras. Portanto, percebe-se que na Antiguidade a liberdade é exercida na pluralidade de sujeitos iguais que aparecem, que *agem*, uns perante os outros dentro de um espaço público organizado. Aqui estão as razões pelas quais Arendt considera a liberdade como sinônimo da ação política: ambas só se realizam em concerto com outros iguais, através da fala (*speech*), a qual, por sua vez, coloca-se como a mais autêntica ação política (KATEB, 2005, p. 133). Logo, segundo Arendt, (2009a, p. 199) “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto *agem*, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma única e mesma coisa”.

O coração da descrição de Arendt de ação em seus escritos é que ação política autêntica é fala – não necessariamente falas formais, mas conversa, trocas de visões – na maneira de persuasão e dissuasão. Fala política é deliberação ou discussão como parte do processo de discussão de algum item pertencente ao bem público. (KATEB, 2005, p. 133)²⁷⁹

Um parêntese deve ser feito em relação ao conceito de igualdade arendtiano, eis que tal igualdade não existe *a priori*, isto é, ela não se apresenta fora do espaço público. Em verdade, ela institui esse próprio espaço, sendo-lhe estrutural para o real exercício da liberdade. Como diz Arendt (2009b, p. 144), o mundo não é habitado pelo *Homem*, mas por *homens*, sendo que, se o *Homem* foi criado por *Deus*, “os homens

²⁷⁸ No original: “she shows how sovereignty endangers the nature of the political by replacing freedom with control and rulership, substituting the plurality of the public sphere with homogeneity and sameness, and supplanting horizontal cooperation among equals with the vertically structured command-obedience relationship.”

²⁷⁹ No original: “The heart of Arendt’s account of action in her writings is that authentic political action is speech – not necessarily formal speeches, but talk, exchanges of views – in the manner of persuasion and dissuasion. Political speech is deliberation or discussion as part of the process of deciding some issue pertaining to the public good”.

são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana”. Como criação mundana, os *homens* são diferentes uns dos outros, só se igualando na dimensão específica da esfera pública da política. Por essa razão é que a política fixa suas bases na pluralidade dos homens, colocando-se como o lugar onde suas diferenças são, não esquecidas, mas ignoradas em favor da igualdade que se manifesta na ação em concerto realizada sobretudo através da fala:

“A política se baseia no fato da pluralidade humana. Deus criou o *homem*, mas os *homens* são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana. [...] Política diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças. [...] A criação divina da pluralidade dos *homens* se materializa na diferença absoluta de todos os homens entre si, que é maior do que a diferença relativa entre povos, nações e raças. Aqui, no entanto, não há lugar para a política. Desde o começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua *relativa* igualdade e em contraposição a suas *relativas* diferenças”. (ARENDR, 2009b, p. 144-7)

De volta à ação, esta, entendida como o agir *livre* “só é possível entre iguais, iguais estes que aparecem num espaço público aos olhos uns dos outros e que se relacionam por meio do discurso” (MACHADO, CATTONI DE OLIVEIRA, 2010, p. 5527). Contudo, a ação, para ser de fato considerada livre, não pode sofrer quaisquer tipos de instrumentalização como ocorre, por exemplo, na obra e no trabalho. Isso não significa que a ação não seja movida por *razões*, a questão é que ela deve *transcender* aos motivos que lhe dão causa, colocando-se como um fim em si mesmo, tendo ainda como tônica a imprevisibilidade. Assim, para que um ato possa ser considerado livre ele não pode ser

afetado ou causado por alguma coisa que o precede, exigindo, ainda assim, à medida que se transforma imediatamente em uma causa do que quer que venha a seguir, uma justificativa que, se vier a ter êxito, terá que apresentar o ato como a continuação de uma série precedente, isto é, virá a negar a própria experiência de liberdade e novidade. (ARENDR, 2000, p. 343)

Portanto, os homens não agem com a intenção de que o produto final de suas respectivas ações lhes conceda a liberdade. Isso porque, independentemente desse produto final, eles agem em razão de que é na própria ação, e somente nela, que a

liberdade se manifesta: “liberdade, como o notável e identificador presente da existência humana, é manifesta nas *atividades* que distinguem humanos de outras formas de vida” (KOHN, 2005, p. 115)²⁸⁰.

Já se salientou que a ação ocorre no espaço público organizado, e é justamente este o seu sentido. Assim ela se aproxima das artes performativas (teatro, dança, música), já que também necessita de um palco e de uma platéia para suas exhibições. Nesse sentido, a *pólis* grega foi, nas palavras de Arendt (2009a, p. 201), “uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer”.

Por outro lado, caso a ação política fosse produto da obra, tendo, portanto, um objetivo exterior à própria ação, criar-se-ia um resultado que passaria a ter existência própria, não mais originário da cadeia produtiva que o gerou. Logo, nessa situação não haveria a necessidade de novas ações, eis que uma só já seria suficiente a criar o resultado almejado, o qual se reproduziria sem a necessidade da repetição de seu processo de criação. Nesse sentido, retira-se a necessidade de uma permanente recordação, de reencenações do momento de fundação para a manutenção das instituições políticas. Sendo assim, necessário se ter em mente que “as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar” (ARENDR, 2006b, p. 120). Assim, com Arendt, é possível se afirmar que: o equilíbrio e conservação de Roma se deu pela autoridade conferida à fundação, a qual será transferida de geração a geração pela tradição, mantendo sempre viva no presente aquela experiência do passado.

Da experiência romana se extrai que a ação política²⁸¹, enquanto fundação, expressava a liberdade, já que não era mais do que um princípio, um novo início ao qual se vinculavam aqueles que ainda viriam ao mundo. É nesse cenário que aparece

²⁸⁰ No original: “*freedom, as the great and identifying gift of human existence, is manifest in the activities that distinguish human from other forms of life*”.

²⁸¹ Kateb (2005, p. 133-48) apresenta a discussão sobre qual seria a ação política por excelência na perspectiva arendtiana. Sua resposta é a *fala* (*speech*) – não obrigatoriamente uma fala forma, mas simplesmente uma conversa com trocas de opiniões, de visões de mundo – como maneira de persuadir e dissuadir os iguais: “Fala política é deliberação ou discussão como parte do processo de decidir algum item pertencente ao bem público” (No original: *Political speech is deliberation or discussion as part of the process of deciding some issue pertaining to the public good* - KATEB, 2005, p. 133). Assim, a ação política por excelência, a fala, deve ser entendida como algo memorável, isto é, como um acontecimento que tenha o condão de tornar-se objeto de histórias, a fim de ser passado às gerações futuras. O conteúdo da fala deve ser algo criativo, capaz de dar início a algo novo, sendo este o real conteúdo da ação política por excelência.

outra conceituação de Agostinho sobre a liberdade. Apesar desse filósofo cristão ter identificado liberdade com interioridade, para Arendt (2009a, p. 215), na obra *A cidade de Deus*, ele teria percebido que a liberdade aparece *no* mundo. Logo, a liberdade não seria encarada como uma disposição humana interna, mas sim a partir de seu caráter de existência humana no mundo. Portanto, na perspectiva de Agostinho, cada ser humano nascente é um novo começo *no* mundo e não *do* mundo. Desse modo, o nascimento se impõe como a condição de possibilidade do *novo*:

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. (ARENDR, 2005, p. 216)

Para Arendt, o homem não é *um animal político por natureza* como pensava Aristóteles, mas o inverso: “homem não é nascido livre [e, portanto, igual], como Rousseau acreditou, mas nascido *para liberdade*” (KOHN, 2005, p. 115)²⁸². Como a liberdade e, por consequência, a ação não está na interioridade, mas na ação em concerto entre iguais no espaço público e na possibilidade inovadora que se renova a cada geração, a política só é possível *entre* homens.

Dessa exigência da pluralidade no conceito arendtiano de ação, percebe-se a importância da alteridade para a concretização da própria ação. Pode-se dizer que os feitos dos heróis gregos sucumbiriam senão fosse Homero, ou seja, cairiam no esquecimento senão fossem os poetas para lhes tornarem imortais. É nesse sentido que a *pólis* grega exigia a *platéia de expectadores*, a fim de que os grandes acontecimentos e suas decisões não fossem olvidados (ARENDR, 2009a, p. 201). Por outro lado, a dimensão de inovação presente no conceito de ação, aponta para uma correlação entre a ação política e a busca por reconhecimento, ou seja, a luta pelo prestígio da própria singularidade, pois o homem confirma sua própria identidade quando tem coragem de agir, de aparecer no espaço público: “Liberdade se parece a

²⁸² No original: “*man is not born free, as Rousseau believed, but born for freedom*”.

faculdade individual de aparição pública e como a capacidade de lutar pela imortalidade” (KALYVAS, 2008, p. 200)²⁸³.

Como já apontado acima, o homem age em face de outros homens e são esses outros homens que narram a ação daquele. Portanto, assim como o fez Homero em relação aos heróis gregos, percebe-se que são os outros que dão imortalidade a ação praticada por determinado sujeito, na medida em que são eles que produzem a narrativa da respectiva ação: “Que os seres humanos são nascidos para a liberdade significa que suas ações são temas aptos para histórias, a qual sozinha da plena medida de sua contingência, sua espontaneidade e sua imprevisibilidade” (KOHN, 2005, p. 117)²⁸⁴. Portanto, a ação revela o *quem* do agente, garantindo-lhe a imortalidade enquanto a história de seus feitos for lembrada e contada. Assim, o *homem* não é autor de sua própria história, já que o seu significado é dado pelos *homens* diante dos quais, aquele age. Logo, a formação da história e do próprio *homem* só se faz na pluralidade, a qual é representada pelos *homens* que narram retrospectivamente os feitos de certo homem. Essa pluralidade na qual se insere a ação, tendo em vista as consequências, às vezes imprevisíveis que ele proporciona na rede de relações, leva à conclusão de que ninguém se faz como sujeito na singularidade, mas sempre na pluralidade. Assim, impossível se coloca inclusive a soberania na singularidade, pois se seria soberano em relação a quem?

Assim, pode-se dizer que mesmo em se tratando de governos, ninguém governa sozinho, de modo que até aqueles homens que governam pautados na violência precisam de apoio de outros para a concretização de suas metas:

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 os apóiem, nunca têm suficiente poder para usar a violência com sucesso. (ARENDR, 2006b, p. 128)

²⁸³ No original: “Freedom looks like the individual faculty of public appearance and as the capacity to struggle for immortality”. Não obstante as elucidações feitas nessa parte, se percebe uma evolução no conceito de arendtiano de *liberdade* do livro *A Condição Humana* em relação à obra *A vida do Espírito*, fato este que será abordado no capítulo 3 deste trabalho.

²⁸⁴ No original: “That human beings are Born for freedom means that their actions are fit subjects for stories, wick alone give full measure to their contingency, their spontaneity, and their unpredictability”.

Portanto, tem-se que a violência não legitima nenhum governo e muito menos erige uma comunidade política. A violência tem como característica a instrumentalidade, de modo que “como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma” (ARENDR, 2006b, p. 128).

Por outro lado, o poder é um fim em si mesmo (ver item “2.5” do capítulo 2). Apesar das metas de governos se alterarem, a estrutura do poder, por si só, dura mais que qualquer objeto estatal, sendo a condição de possibilidade para que as pessoas pensem e ajam conforme seus interesses governamentais (ARENDR, 2006b, p. 129). Portanto, o poder é inerente às comunidades políticas, prescindindo, portanto, de qualquer justificação, mas não de legitimidade. O poder deriva do acordo feito por um grupo de pessoas, retirando sua legitimidade deste ato fundador e não de feitos posteriores.

É aqui que reside a diferença fundamental entre poder e violência: a legitimidade do poder, se desafiada, busca sua reafirmação no passado, enquanto que sua justificação se volta para o futuro. Já a violência pode até se justificar, mas nunca será legítima, sendo que a sua justificação se esvai na mesma proporção em que o objetivo ao qual se presta se perde no tempo. A violência pode levar à dominação, mas este “domínio pela pura violência entra em jogo quando o poder está sendo perdido” (ARENDR, 2006b, p. 130). Logo, contrariamente ao que pensava Clausewitz (1996), a guerra não é a continuação da política por outros meios, pois onde se perpetua a violência se aniquila o poder.

Na discussão sobre a violência Arendt (2006b, p. 131) apresenta a figura do *terror*, o qual nada mais é que a forma de governo que se impõe, quando a violência destrói todo o poder, permanecendo com o controle total. O terror se utiliza de instrumentos, a fim de perpetuar-se, sendo um deles a *atomização*, isto é a perda da individualidade dos homens.

Individualidade, a questão de quem alguém é [...], é irrespondível quando o espaço aberto pelos 'limites e canais de comunicação', separando os indivíduos em pensamento e conectando-os na fala, não mais existe; individualidade está sem significado quando alguém pode ser substituído por todo mundo. (KOHN, 2005, p. 118)²⁸⁵

Tal instituto se volta à destruição do espaço comum, de modo que o governante estaria onipresente, ou seja, presente em todo e qualquer território dominado. Assim restará diretamente afetada a esfera pública dos homens, pois com o fim da proteção da esfera pública, os homens não mais podem se ver e ouvir uns aos outros, ou seja, não podem mais apresentar sua singularidade no espaço público de forma plena, pois estariam todo o tempo fiscalizados pelo Estado. Portanto, o comportamento dos homens seria aquele imposto pelo governo, extinguindo, portanto, a sua pluralidade e culminando na homogeneidade que fundamenta a sociedade de massa.

Este último evento é visto concomitantemente com a perda dos parâmetros normativos nos estados governados pelo *terror*. Isso porque, como apontado por Schmitt (1985, p. 5), em sendo o soberano aquele que decide sobre o caso de exceção, ele está simultaneamente dentro e fora do direito, podendo flexibilizar ou até mesmo ignorar normas positivas e impô-las *post factum*. Logo, no governo do terror a normatividade está à disposição do governante, o que faz com que a constituição deixe de ser o *locus* privilegiado de interseção entre o direito e a política, ficando sua interpretação e aplicação a critério do Estado. Desse modo, o Direito, enquanto manifestação da liberdade e da igualdade, definido como postulados do acordo fundador da comunidade política, não reflete o poder, mas somente violência²⁸⁶.

Os regimes baseados no terror, que impedem a articulação de um espaço comum entre os indivíduos, lugar este configurador da política e do Direito, que vise a reunião do poder em um só grupo ou pessoa estão condenados à crise, eis que

²⁸⁵ No original: “*Individuality, the question of who one is [...], is unanswerable when the space opened by ‘the boundaries and channels of communication’, separating individuals in thought and connecting them in speech, no longer exists; individuality is meaningless when anyone can be replaced by everyone*”.

²⁸⁶ Aqui impera a crítica no sentido de que os regimes totalitários negam a face principiológica e simbólica do Direito, perpetuando-se, portanto, como regimes de exceção. Logo, qualquer normatização produzida nesses regimes de exceção carece de legitimidade, pois não são frutos do acordo fundador da comunidade política. Tal fato leva à conclusão de que se estiver ausente a concepção de política nos termos arendtianos, não há como se falar em Direito.

terminam por aniquilar seus próprios aliados, perdendo, portanto, sua sustentação, abrindo, por consequência espaço para a revolução.

A diferença decisiva entre dominação totalitária, baseada no terror, tiranias e ditaduras, estabelecidas pela violência, é que a primeira se volta não só contra seus inimigos, mas também contra seus amigos. O clímax do terror é atingido quando o estado policial começa a devorar seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem se torna a vítima de hoje. (ARENDR, 2006b, p. 132)

Assim, inviável se mostra os governos pautados na homogeneidade. É inadmissível governantes que se autointitulam *o representante do povo*, em um ideal de sociedade una, sem diferenças. Tal governo é uma ilusão, já que o acordo fundador que o sustenta se põe frágil e artificial, pois não fundamentado em convicções, mas sim na inanidade, na ausência do pensar, culminando na absolutização da lei, ou seja, no respeito da regra pela regra, nos moldes do pensamento normativista. Tal ordem, em eventual mudança de regime, sucumbirá junto a seus adeptos, conforme relatado por Arendt ao dissertar sobre a atitude de parte do povo alemão no declínio do nazismo:

Nossas experiências nos dizem que precisamente os membros da sociedade respeitável, aqueles que não tinham sido afetados pela comoção intelectual e moral dos primeiros estágios do período nazista, foram os primeiros a se render. Eles simplesmente trocaram um sistema de valores por outro. Diria que, portanto, os não participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejulgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão. (ARENDR, 2004, p.107)

Mesmo nos governos totalitários, pautados na violência, é a capacidade de pensar inata a qualquer homem que o permite se negar a cumprir ordens manifestamente ilegais ou a ser conivente com ações criminosas. Essa capacidade é que deve permear o *sentimento de legalidade*. Ao se referir a trechos de uma sentença prolatada por uma Corte Militar israelense diz Arendt que:

mais do que maioria das outras cortes no mundo, [ela] estava consciente das dificuldades inerentes à palavra 'legalidade', em vista da natureza manifesta e, por assim dizer, legalmente criminosa da Alemanha de Hitler. Extrapolou, portanto, a fraseologia comum de que um 'sentimento de legalidade [...] jaz profundo em toda consciência humana, inclusive daqueles que não são

versados em livros de direito', e falava de 'uma ilegalidade gritante aos olhos e repulsiva ao coração, desde que os olhos não sejam cegos, nem o coração empedernido e corrupto' – o que está tudo muito bem, mas mostrará ser insuficiente, receio, nos momentos de crise e exceção, ' quando as cartas estarão sob a mesa'. Pois, nesses casos, 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 dentro de si próprio, para *contradizer* a lei do país e o conhecimento que dela possuem. (ARENDR, 2004, p. 103)

Então, com Arendt, tem-se que todos possuem a capacidade de pensar, de fazer o improvável, ou seja, todos estão aptos a agir, sendo, portanto responsáveis por suas ações ou pela ausência delas. Disso, conclui-se que pensar e ser livre é uma escolha. Logo, a concepção arendtiana de política como inovação, como ação em concerto, contrária à violência se apresenta como uma via possível, sendo inerente à condição humana. Assim, as instituições, o Direito e tudo mais que pretenda realizar a mediação *entre* homens, proporcionando mais pluralidade, só pode ser erigido caso *política seja sinônimo de liberdade*.

A par de todas as concepções e teorias tanto de Schmitt quanto de Arendt sobre o *direito* e a *política*, é hora de apontar aproximações e contradições entre os pensamentos desses dois grandes expoentes da filosofia política do século XX. É em um possível diálogo entre esses dois autores que se buscará indicar um possível caminho para o político no século XXI.

CAPÍTULO 3 – SCHMITT & ARENDT: SOBRE A CONSTITUIÇÃO DO POLÍTICO

*“A coisa principal da vida não é o conhecimento,
mas o uso que dele se faz.”
(Talmude)*

*“... meu caminho não sou eu, é outro, é os outros.
Quando eu puder sentir plenamente o outro
estarei salva e pensarei: eis o meu porto de chegada.”
(Clarice Lispector)*

Ao se falar nas teorias de Carl Schmitt e Hannah Arendt a primeira coisa que vem à mente é a total oposição entre suas perspectivas. Contudo, não é isso que se revela em seus escritos. Preliminarmente, deve-se salientar o grande respeito dedicado por Arendt a Schmitt, tendo ela sempre se referido a ele como um dos mais renomados juristas do período nazista ou então como “o famoso professor de direito constitucional e internacional quem depois se tornou um nazista” (ARENDDT, 1995, p. 252)²⁸⁷.

Para além de contradições, os pensamentos de Schmitt e Arendt se aproximam em vários pontos. Ambos defendem a expansão do político e, por consequência, criticam o liberalismo, repudiando os efeitos da lógica liberal transladada para dentro do Estado que fundia a esfera pública e privada, culminando assim em uma submissão do político ao econômico. Apesar da solução desse problema ser oposta em ambos os autores, eles comungam da opinião que o liberalismo terminou por levar o Estado a uma condição de neutralidade, na qual os interesses privados lhe tomaram o corpo, o que fez com que o político fosse submetido à pura administração.

Schmitt e Arendt possuem entendimentos similares no tocante à relação entre a constituição e o poder constituinte. Enquanto Schmitt, a partir de Sieyès, entende que o poder constituinte permanece sempre como condição de possibilidade de romper com a ordem vigente, Arendt também percebe o poder constituinte – representado pelo espírito revolucionário, visto como a possibilidade de fundação de um novo princípio –

²⁸⁷ No original: “the famous professor of constitutional and international law who later became a Nazi”.

como algo “capaz de sobreviver ao fim da revolução” (KALYVAS, 2008, p. 267)²⁸⁸. Logo, “ambos enfatizam os caminhos nos quais o espírito do momento revolucionário inevitavelmente assombra as instituições políticas e jurídicas que ele ajudou a fazer nascer” (SCHEUERMAN, 1997, p. 141)²⁸⁹.

Tanto Schmitt quanto Arendt se utilizam do termo *milagre* para fazer referência às potencialidades da política. Enquanto o primeiro tem como milagre a possibilidade da decisão soberana constituinte que altera radicalmente o *statu quo*, a segunda o utiliza para demonstrar a dimensão indeterminada e espontânea da ação em criar um novo princípio. Assim, ambos comungam da reflexão sobre as rupturas repentinas no mundo da vida e, por consequência, da política, isto é, as revoluções. Também compartilham do interesse sobre as transformações ocorridas no âmbito das constituições, além de verem a política “associada com fundações constitucionais e práticas políticas instituintes” (KALYVAS, 2008, p. 194)²⁹⁰. Não há como negar a preocupação de ambos os autores com a questão, por exemplo, da relação existente entre o poder constituinte e as instâncias políticas, bem como com a secularização dos conceitos políticos modernos. Contudo, naquilo que interessa a presente pesquisa, a questão que se impõe é a perspectiva de cada autor sobre um *existencialismo político*, como se passa a expor.

3.1 EXISTENCIALISMO POLÍTICO: OS RISCOS DA NEUTRALIZAÇÃO

A fundação de um espaço eminentemente político, isto é, de um lugar político por excelência é uma preocupação presente nos pensamentos de Schmitt e de Arendt. Ambos, utilizando caminhos diferentes, buscaram estabelecer um âmbito político autônomo que não estivesse vinculado a outros domínios como, por exemplo, o econômico. Pode-se dizer que os dois partilhavam de um *existencialismo político*, de modo que a política se concretizaria em termos práticos e não em termos teóricos ou

²⁸⁸ No original: “able to survive the end of the revolution”.

²⁸⁹ No original: “both emphasize the ways in which the spirit of the revolutionary moment inevitably haunts the political and legal institutions that it helped bring to birth”.

²⁹⁰ No original: “associated with constitutional foundations and instituting, political practices”.

até mesmo na interioridade do *self*: “a política deve ser explicitada pelo que ela *de fato* é, e não pelo que ela *deve ser*” (ARRUDA, 2003, p. 60).

O existencialismo político schmittiano repousa na decisão soberana. Schmitt defendia que não importava o conteúdo da decisão política, mas o fato existencial da própria decisão, isto é, uma decisão foi tomada. A validade desta decisão não repousa na normatividade, na justiça, na virtude, ou em qualquer determinação ética ou racional, mas sim da autoridade da qual emana a decisão, ou seja, do soberano: “A decisão soberana é o início absoluto, e o início [...] não é outra coisa senão decisão soberana” (SCHMITT, 2011a, p. 147). Essa decisão política vem a lume frente ao caso de exceção, isto é, aos casos extremos em que determinada comunidade, face ao risco de seu extermínio, chega à extrema formação do agrupamento amigo/inimigo. Neste, o diferente, o estrangeiro, o outro, é visto como um risco real à unidade da comunidade política, devendo, portanto, ser exterminado através do confronto armado. Contudo, ressalta-se que a guerra, como se poderia pensar, não se coloca como o objetivo ou até mesmo como o conteúdo da política. Ela, em verdade, insere-se como “o pressuposto inafastável de uma real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando assim, um comportamento especificamente político” (SCHMITT, 2009, p. 36). Logo, o comportamento político por excelência é a decisão sobre a diferenciação amigo/inimigo, a qual é tomada pelo soberano.

É flagrante que a política em Schmitt objetiva a manutenção da unidade, ou seja, do elemento homogêneo que caracteriza a unidade de determinada comunidade política. A guerra simplesmente rompe com o *status quo*, ou seja, com a situação de normalidade, desvelando a essência do político (SCHMITT, 2009, p. 35). Portanto, é no caso de exceção que o político se manifesta, residindo aqui o seu caráter existencialista.

Já Arendt tem seu existencialismo político fundado em bases opostas às de Schmitt. Para a autora a política tem como pressuposto lógico e necessário a liberdade, sendo esta exercida entre iguais na arena pública através da fala (*speech*). Portanto, a política tem como *locus* o domínio público, exigindo assim a presença de outros. No

existencialismo político arendtiano a política repele a singularidade de um soberano, demandando, por sua vez, a presença dos homens, ou seja, da pluralidade:

A existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência dos outros. [...] a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. (ARENDR, 2008, p. 215)

Diante do exposto, se o existencialismo político de Schmitt se revela na decisão tomada no caso de exceção, o de Arendt se caracteriza pelo estar-junto (*togetherness*) dos homens que aparecem uns aos outros, buscando a notoriedade através da fala.

Não obstante as diferenças de fundamentação, fato é que tanto Arendt quanto Schmitt entende a política como algo real, existencial. Contudo, a defesa de ambos os autores de que a política reclama um espaço específico, um *locus* privilegiado, foi abalada pela confusão entre as esferas pública e privada que culminaram no Estado Total (Schmitt) ou na aparição do *social* (Arendt), o que, em suma, significa a consequência advinda da *submissão do político ao econômico*. Schmitt e Arendt viram o prenúncio desse problema na obra de Thomas Hobbes, especialmente em seu livro *O Leviatã*. Contudo, apesar de enfrentarem um problema comum, Arendt e Schmitt chegam a soluções opostas como se passa a analisar.

3.1.1 Hobbes: o pai da sociedade burguesa

Para Carl Schmitt, o Estado hobbesiano foi criado como um deus mortal, um grande homem, ou um animal monstruoso, com o *exclusivo fim de servir de mecanismo de garantia à segurança dos homens individuais*. Assim, resta claro sua perspectiva instrumental do Estado. Esse instrumentalismo advém em grande parte da mecanização do Estado, o qual é invadido pela *técnica* que transforma o Estado de pessoa representativa em uma máquina. Como máquina, o Leviatã se impõe como um agente neutro, imparcial, nos termos delineados no Estado liberal. De todo modo, o Leviatã continua a ser soberano, de modo que é a sua decisão que define o que seja a *verdade*. Portanto, o Estado hobbesiano aparece como juiz e legislador supremos, comprovando assim seu caráter decisionista: *Autorictas, non Veritas fácil Legem*. Por

ser soberano, o Leviatã não admite qualquer resistência, sendo que qualquer possibilidade de levante deve ser eliminada (SCHMITT, 1990, p. 45). Por ser aquele que detém a verdade, a fim de evitar uma nova confusão entre política e religião, o Leviatã deveria ter sua atuação limitada ao âmbito público, mantendo, assim, uma posição agnóstica. Contudo, mais uma vez, por ser ele quem revela a verdade, ao tentar estabelecer uma confissão pública aos cidadãos foi que o Leviatã encontrou o seu ponto de derrocada. Aqui, o Estado, por ser quem detém a *summa auctoritas* e a *summa potestas*, tenta promover a reconciliação daquilo que o judeo-cristianismo separou, chegando-se, assim, à tese central do livro *O Leviatã na doutrina de Estado de Thomas Hobbes* de Carl Schmitt. Seu principal argumento é o de que o Estado liberal se desenvolveu a partir do Leviatã hobbesiano, especialmente quando o Estado *assume para si a fé pública*, o que culmina na *confusão entre as esferas exterior e interior*. O Leviatã, conforme o vê Schmitt (1990, p. 55-63), busca a unificação da interioridade orgânica (religião, esfera privada) com a exterioridade mecânica (política, esfera pública):

a distinção do privado e do público, entre a fé e a confissão, *fides* e *confessio*, *faith* e *confesión*, há penetrado tão fundo, que dela se há derivado conseqüentemente no curso dos séculos posteriores o Estado de direito e o Estado constitucional liberal. (SCHMITT, 1990, p. 55)²⁹¹

Portanto, o Estado liberal se revelou uma consequência do processo de mecanização do Estado moderno que, abstraindo-se da representação do soberano, culminou em sua própria tecnização. Assim, o Estado deixa de ser governado segundo a vontade política de um soberano, passando a ser “regido e administrado segundo um direito burocrático e racional e regras pensadas racionalmente” (WEBER, 1993, p. 43). A reunificação das esferas públicas e privadas levou a política à perda de seu *locus* privilegiado, já que o “pensamento liberal contorna ou ignora o Estado e a política, movimentando-se, ao invés disso, em uma polaridade, típica e sempre recorrente, de duas esferas heterogêneas, ou seja, ética e economia, espírito e negócio, educação e posse” (SCHMITT, 2009, p. 76). Dessa forma, a lógica do liberalismo termina por

²⁹¹ No original: “*La distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, fides y confessio, faith y confesión, ha calado tan hondo, que de ella se han derivado conseqüentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal.*”

neutralizar a própria atuação política do Estado, erigindo o particular como o centro das preocupações estatais, no sentido de garantir-lhe seus direitos civis, mantendo, por outro lado, plenas condições de seu desenvolvimento econômico: “para Schmitt, liberalismo era uma ameaça à autonomia do político em razão de sua natureza moral e econômica, sua falta de habilidade de estabelecer distinções políticas, e sua obstinada oposição de poder e soberania” (KALYVAS, 2008, p. 269)²⁹². Assim, perde-se a preocupação com a política, elegendo a economia como o princípio estatal basilar. Portanto, o liberalismo leva a negação da própria substância política do Estado, qual seja, sua capacidade de diferenciação entre amigo/inimigo.

Para Arendt, a fusão entre as esferas pública e privada representou a criação de um terceiro domínio chamado de *o social*, que se caracterizaria por seu caráter híbrido. O social é visto como um determinado modo de economia doméstica nacional em conteúdos econômicos e pecuniários: “os interesses privados assumem importância pública” (ARENDR, 2010a, p. 42). Ele retira o foco do político, da coisa pública, levando-o para a economia. A burocracia encontra seu perfeito modo de desenvolvimento no social, de modo que o governo se torna uma terra de ninguém (BENHABIB, 2000, p. 23), pois o homem não mais gozaria do espaço público onde ele poderia agir em liberdade, já que tal lugar político por excelência haveria se fundido com o privado, transformando-se na arena econômica.

O social, com a fusão entre público e privado, possibilitou que o governo fosse utilizado para fins econômicos, tal qual já denunciado por Schmitt, o que, para Arendt, compromete a própria liberdade, pois o que “protege[ria] a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental” (ARENDR, 2006b, p. 183).

Em suma, como se pôde constatar, as reflexões de Arendt não divergem das de Schmitt. Ambos compartilham a interpretação de que o Leviatã seria um Estado absoluto que se sobreporia a todo o poder, de modo que ao garantir proteção demandaria obediência absoluta numa espécie de “mútua relação entre proteção e obediência” (HOBBS, 2003, p. 592). Arendt, assim como Schmitt, também entende o Estado como uma irresistível máquina, “um gigantesco mecanismo ao serviço da

²⁹² No original: “for Schmitt, liberalism was a threat to the autonomy of the political because of its moralistic and economic nature, its inability to draw political distinctions, and its obstinate opposition to power and sovereignty”.

seguridade da vida física terrena dos homens dominados e protegidos por ele” (SCHMITT, 1990, p. 34)²⁹³, o qual não admite nenhuma forma de resistência. A passividade dos cidadãos burgueses que se deixam governar por seus interesses egoísticos causaram desdém em ambos os autores alemães, podendo se afirmar que os dois pensadores estão de acordo que o homem burguês seria:

uma pessoa que não tenciona abandonar a esfera do campo privado apolítico e sem riscos, que, estando de posse e na justiça da propriedade privada, se porta como um indivíduo isolado ante a totalidade, que encontra a substituição por sua nulidade política nos frutos da paz e do ganho e, sobretudo, ‘na perfeita *segurança* do usufruto’, e que, por conseguinte, pretende permanecer livre da valentia e do perigo de uma morte violenta [...]. (SCHMITT, 2009, p. 67-8)

Schmitt (1996b, p. 76), a partir da análise que Vialatoux fez de Hobbes, o coloca como o pai do totalitarismo. Arendt concorda com tal assertiva, o que pode ser constatado na análise da nota de rodapé número 36, presente em sua obra *Origens do totalitarismo*. Arendt até tenta desconectar Hobbes da criação do totalitarismo (DEGRYSE, 2008, p. 247), contudo claro está que ele pavimentou o caminho para os regimes totalitários:

É muito significativo que essa identificação de interesses coincida com a alegação totalitária de haver abolido as contradições entre os interesses públicos e os individuais [...]. Contudo, não se deve esquecer que Hobbes estava interessado principalmente em proteger os interesses privados, alegando que, corretamente interpretados, eles eram também os interesses do corpo político, ao passo que, ao contrário, os regimes totalitários proclamam a não-existência da privatividade. (ARENDR, 2009c, p. 169, nr. 36)

Todavia, as aproximações entre Schmitt e Arendt terminam por aqui. Apesar de ambos terem identificado o problema da despolitização causado pela ascensão da burguesia que submeteu o político ao econômico, eles trilharam caminhos opostos na tentativa de recuperar o político. Por um lado, Schmitt entendeu que a solução seria reforçar o Estado, por outro, Arendt buscou “regenerar a experiência humana da política, enfatizar a habilidade humana da ação e tentar evitar o perigo do totalitarismo”

²⁹³ No original: “*un gigantesco mecanismo al servicio de la seguridad de la vida física terrena de los hombres dominados y protegidos por él*”.

(DEGRYSE, 2008, 248). Essas soluções contrárias se colocam como o objeto de análise do próximo tópico.

3.1.2 A superação do estado burguês

As alternativas dadas por Schmitt e Arendt são: (i) Schmitt defende a necessidade de uma intervenção mais incisiva do Estado, o que culmina no Estado Total; (ii) Arendt, por sua vez, entende que o problema deve ser resolvido através da identificação das instituições legais e políticas independentes das forças econômicas, que sejam capazes de controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes e este processo econômico. Tendo-se em mente, desde já, a posição de cada autor, passa-se à análise de seus principais argumentos.

Schmitt vislumbrou na neutralidade do Estado consequências opostas àquelas esperadas pelo liberalismo. Ao contrário do que se poderia imaginar, a neutralidade do Estado culminou na expansão da atuação estatal, levando, por conseguinte, à concepção do Estado Total. Fato é que a própria sociedade, frente aos impasses por ela própria criados especialmente no meio econômico, demandou a atuação do Estado, a fim de julgar e regulamentar cada vez mais áreas antes reivindicadas com exclusividade pela sociedade. Assim, chega-se a um nível em que “Estado e sociedade mutuamente se interpenetram, todas as questões até então estatais se tornam sociais e, inversamente, todas as questões até agora ‘apenas’ sociais se transformam em estatais” (SCHMITT, 2009, p. 23-4). A confusão entre Estado e sociedade fez com que aquele perdesse sua neutralidade, de modo que a divisão amigo/inimigo foi internalizada na sociedade, já que grupos, ou melhor, partidos rivais litigavam entre si em razão de seus interesses econômicos contrapostos.

Na República de Weimar os partidos políticos possuíam grande força, sendo mais influentes na vida de seus filiados do que o próprio Estado. Isso fez com que o político, ou seja, a capacidade de promover o agrupamento amigo/inimigo fosse transferida do Estado para os partidos²⁹⁴. Contudo, o Estado se agiganta em relação

²⁹⁴ Partidos aqui entendidos como grupos de interesses particulares que não representavam, necessariamente, as melhores intenções para a nação, mas tão somente para os representados pelos partidos.

aos partidos, mas ainda se vê preso às disputas interpartidárias, o que limita sua própria soberania, já que ele não poderia afrontar os interesses partidários sem correr o risco de promover uma guerra civil. Logo, o Estado aumenta suas áreas de atuação sem, contudo, exercer nelas uma atuação incisiva, o que dá origem ao Estado Total quantitativo. A expansão do Estado Total quantitativo não significou o fortalecimento do Estado, mas tão somente a usurpação de sua substância política pelos partidos que limitavam sua atuação. A partir do conceito schmittiano peculiar de democracia, tem-se que esse pluralismo partidário vai contra o *elemento democrático* da Constituição de Weimar, impedindo a identificação entre governantes e governados, “uma vez que se coloca como um obstáculo, um *intermezzo* entre os dois pólos de uma forma democrática, o Estado e o povo” (MAIA, 2007, p. 222).

Diante da fragilização do Estado, a partir de sua perspectiva quantitativa, Schmitt, baseado no fascismo de Benito Mussolini, insere o Estado Total *qualitativo*, que representa a sobreposição do Estado à sociedade em sua perspectiva qualitativa. O Estado Total qualitativo se diferencia pela intensidade de sua intervenção nas mais variadas esferas da vida social. Nele a capacidade de decisão sobre o agrupamento amigo/inimigo retorna às mãos do Estado, suplantando assim qualquer interesse partidário. Na República de Weimar, retomando o seu caráter político, o Estado desloca o político para a figura de seu líder, quem seja o Presidente e, posteriormente, o *Führer*.

Schmitt buscou a superação da neutralidade do Estado gerada pelo liberalismo no fortalecimento do próprio Estado. Trazer o político para o Estado significava a reafirmação de sua soberania, de modo que, diante do caso de exceção, o soberano – que na República de Weimar era o Presidente, visto como o representante do povo – poderia suspender a ordem legal, em prol da defesa do princípio democrático que caracterizava o elemento que garantia unidade ao povo alemão.

Já em Arendt, a despolitização teria se iniciado com o imperialismo que culminou no isolamento do indivíduo dentro de seu próprio mundo burguês, tornando-o refém de suas próprias necessidades, impedindo, portanto, a possibilidade do exercício da ação, a qual se insere como o meio através do qual se exerce a política. O imperialismo exigiu a expansão do Estado-nação para além de suas fronteiras, demandando que a própria burguesia se introjetasse no Estado, a fim de poder moldar suas ações conforme ao

interesse econômico. Isso levou, por consequência, à confusão entre as esferas pública e privada, em que o Estado se transformou em instrumento da burguesia.

Na medida em que a burguesia passa a dominar o Estado, ela inicia monopoliza a máquina estatal e o próprio exército. No imperialismo, as forças armadas foram utilizadas para o desbravamento de novos territórios em vistas à expansão dos mercados, o que levou à utilização da extrema violência, patrocinada pelo capital burguês, em face da dominação dos povos habitantes dos territórios conquistados (ARENDR, 2009c, p. 166). Essa submissão do Estado ao econômico impedia que a política florescesse, na medida em que o próprio Estado pregava o consumo exacerbado no seio das comunidades de massa, esvaziando, portanto, os espaços de formação da vontade política, pois os cidadãos perdem o seu interesse pela política, já que passam a exergá-la como um fardo. Assim “se os cidadãos são liderados pela necessidade ou escolhem colocar seus privados, materiais interesses acima da ação política e do interesse público, então” os cidadãos têm corroída a sua participação política, o que leva à “negligência das instituições, seus usos instrumentais da políticas para privados, benefícios egoístas, e para a perda da liberdade política” (KALYVAS, 2008, p. 70)²⁹⁵.

O homem burguês perde de vista o *ser*, isto é, a condição de ser um cidadão, ser um homem voltado para a política, para os assuntos públicos; ele se volta exclusivamente para os assuntos privados, para o *ter*, ou seja, para o acúmulo cada vez maior de riqueza. Assim, a privatização do espaço público leva ao esvaziamento da própria capacidade de ação, isto é, de iniciar algo novo, pois a massificação do homem o tornaria uma mera engrenagem na máquina burocrática do Estado liberal burguês.

Essa interpenetração do público e privado não somente despolitiza e privatiza a esfera pública mas também prejudica a possibilidade de liberdade substituindo a faculdade de novos começos com um comportamento instrumental e utilitarista, o qual é para ela por sua própria natureza antipolítico. (KALYVAS, 2008, p. 208)²⁹⁶

²⁹⁵ No original: “if citizens are led by necessity or choice to place their private, material interests above political action and the public interests, them [...] neglect of institutions, to their instrumental use of politics for private, selfish benefits, and to the loss of political liberty”.

²⁹⁶ No original: “This interpenetration of the public and private not only depoliticizes and privatizes the public sphere but also undermines the possibility of freedom by replacing the faculty of new beginnings with an instrumental and utilitarian behavior, which is for her by its very nature antipolitical.”

Para Arendt (2006b, p. 182), nem o socialismo seria uma via adequada à superação da acumulação de riqueza promovida pelo *social*. Isso porque, o próprio socialismo, tal qual o capitalismo, pregava a expropriação da propriedade privada, assim como ocorreu na Rússia, onde a propriedade ficou adstrita ao Estado, o qual, por sua vez, não promoveu a sua devida distribuição entre a população. É aqui que se percebe que a preocupação de Arendt não se refere às formas de governo ou do titular dos meios de produção, mas se vincula à forma como se poderia devolver às massas a propriedade. Para atingir tal objetivo, conforme diz Arendt (2006b, p. 183), o caminho é a identificação das “instituições legais e políticas independentes das forças econômicas e seu automatismo”, que sejam capazes de “controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes e este processo” econômico, pois o que “protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental”.

Arendt chama a atenção para o fato de que o liberalismo, historicamente, foi um fator que impulsionou o nazismo. Isso porque, a perda do espaço público, com o incentivo exarcebado ao consumo, promoveu a alienação da sociedade. Assim a defesa liberal das liberdades negativas que, por outro lado, esvaziaram o espaço público, não foi capaz de proteger a própria sociedade a ameaça totalitária. Conforme pontua Kalyvas (2008, p. 271), não é somente a sobrepolitização que abre margem ao totalitarismo, a ausência da política também produz os mesmos efeitos. Isso em razão de que a destruição dos espaços da política pelo liberalismo gera a possibilidade da dominação, eis que elimina o exercício da liberdade: “Mesmo se ele não é depois de tudo totalitário por natureza, ele não deixa de ser pré-totalitário” (KALYVAS, 2008, p. 271)²⁹⁷.

O liberalismo, a única ideologia que algum dia tentou expressar e interpretar os elementos genuinamente sólidos das sociedades livres, demonstrou tantas vezes sua incapacidade de resistir ao totalitarismo que esse malogro já pode ser incluído entre os fatos históricos de nosso século. (ARENDR, 2008, p. 306)

Portanto, Schmitt busca o fortalecimento do Estado, a fim de combater a ascensão da burguesia. Por outro lado, Arendt deseja é a diminuição da atuação do Estado burguês, já que esse estimula o aumento das necessidades e, por

²⁹⁷ No original: “*Even if it is not after all totalitarian by nature, it is nonetheless pre-totalitarian*”.

consequência, do consumo exacerbado das massas, em detrimento da formação de espaços públicos de deliberação popular. Aqui já se faz presente o voluntarismo schmittiano fundado na vontade do Estado que se faz presente na atuação do soberano. Em Arendt o que se demonstra é a necessidade da participação dos homens na formação das decisões públicas, prevalecendo assim o seu caráter plural. Logo, enquanto Schmitt vê a solução na atuação de um ente (o Estado), representando assim a unidade de seu conceito, Arendt a percebe na atuação dos homens, isto é, na pluralidade, sendo estes os conceitos que se passa a analisar abaixo.

3.2 A CONSTITUIÇÃO: PLURALIDADE *VERSUS* UNIDADE

Os pensamentos de Schmitt e Arendt mesmo com suas pontuais aproximações são construídos a partir de premissas diametralmente apostas. Enquanto Schmitt vê a teoria política fundada no conceito de *unidade*, Arendt identifica que só há de se falar em política na *pluralidade*. Tais conceitos se revelam de forma especial na discussão dos autores sobre o conceito do que seria a constituição, como abaixo se passa a expor.

Schmitt adota um *conceito positivo de constituição*, segundo o qual existiria uma decisão anterior à própria constituição. Assim, a constituição surgiria de um ato do poder constituinte o qual formalizaria a existência de uma peculiar unidade política. Desse modo, percebe-se a anterioridade do político em relação ao normativo, pois “a força que produz e legitima a constituição não pode ser reduzida a ‘um ponto de imputação ideal-normativo’, mas deve ao contrário configurar-se como uma ‘*entidade política real* que funda a validade normativa da constituição” (MARRAMAO, 2003, p. 226)²⁹⁸. Ademais, pelo conceito positivo de constituição, o momento do *político* não se esvai na promulgação da constituição, permanecendo presente e se tornando ativo sempre que a unidade política sofrer qualquer tipo de ameaça: assim se a unidade política estiver em perigo, uma decisão será tomada, podendo, inclusive, criar uma exceção à normalidade.

²⁹⁸ No original: “*la forza che produce e legittima la costituzione non può essere ridotta a ‘un punto di imputazione ideale-normativo’, ma deve invece configurarsi come una ‘entità politica reale che fonda la validità normativa della costituzione’*”.

A partir da teoria de Sieyès, Schmitt erige a nação como o poder constituinte permanente que poderia a qualquer momento (re)instaurar a decisão política soberana que dá origem ou altera a constituição. Sua atuação pode se dar de forma direta ou comissarial, isto é, pela outorga do poder constituinte a alguém ou a uma comissão, sendo que tais poderes podem ser a qualquer momento reclamados novamente pela nação. Contudo, a pergunta é como identificar a nação, ou então, como delimitar quem é o povo, questões estas que inserem dentro da discussão schmittiana sobre a democracia.

A reflexão de Schmitt sobre a democracia se pauta na assertiva de que ela se baseia na relação de confiança entre representante e representados (SCHMITT, 2008a, p. 266). Segundo o autor, a democracia é compreendida como uma forma política fundada no princípio da identidade²⁹⁹ que delimita o povo através de um critério de *igualdade material*: “A igualdade democrática é, fundamentalmente, similaridade e, em particular, similaridade no seio do povo” (SCHMITT, 2008a, p. 263)³⁰⁰. Assim, pela lógica dos conceitos schmittianos, em especial, por ser um conceito político, a igualdade deve ser concreta e, portanto, demanda a existência de um *desigual*, a fim de possibilitar a dicotomia igual/desigual. Nesse sentido, a igualdade democrática precisa identificar um povo determinado, demandando, portanto, uma característica interna a esse povo que possa identificá-lo como povo e, ao mesmo tempo, diferenciá-lo externamente de outros grupos. Assim, a conclusão é a de que o povo se caracteriza como uma comunidade política permeada por um critério, podendo este ser étnico, cultural, econômico, dentre outros, que iguala os cidadãos, sendo que a nação, por sua vez, caracteriza-se como o povo que, em razão da consciência de sua singularidade política, pode chegar ao agrupamento político amigo/inimigo (SCHMITT, 2008a, p. 127). Portanto, o povo/nação guarda um caráter de homogeneidade que gera a unidade, pois é a igualdade substancial que caracteriza o povo, provocando a sua unidade como um grupo diferente aos demais povos externos: quanto maior for a homogeneidade maior será a capacidade do povo para se organizar politicamente, de modo que, ao

²⁹⁹ Sobre as relações dos princípios da representação e da identidade na formação das formas políticas, ver item “1.4.4” do capítulo 1

³⁰⁰ Na tradução inglesa: “*Democratic equality is essentially similarity, in particular similarity among the people*”.

reconhecer a sua consciência política, ele próprio tende a afastar tudo o que lhe seja estranho, diferente, heterogêneo.

O elemento identificador do povo alemão foi apontado por Schmitt no artigo “*A Constituição da Liberdade*”, sendo ele a *etnia*, ou seja, pertence ao povo alemão aquele que possui o sangue alemão. Desse modo, na proposta de Schmitt, só há democracia onde existe identidade entre governantes e governados, sendo que essa identidade é baseada no caráter étnico. Nesse sentido, possível seria, inclusive, a democracia em governos ditatoriais, na medida em que haveria igualdade substancial entre o ditador e aqueles a ele submissos, tendo aquele a confiança destes para exercer o múnus de criação ou (re)estabelecimento da ordem jurídica. Em suma a democracia, em Schmitt, pressupõe uma igualdade material, sendo esta caracterizada pela etnia. Aqui, a democracia, por demandar a homogeneidade, termina por dar consciência política ao povo, o que, por sua vez, faz com que ele gere unidade, unidade esta que o dá independência e autonomia frente a outras unidades políticas. A Constituição de Weimar defende o princípio democrático do povo alemão e, como este se vincula à homogeneidade a partir da etnia, tem-se que a Constituição alemã é a constituição do homogêneo que repele qualquer ameaça a tal *status*, repelindo, por conseguinte, o diferente, o heterogêneo, o outro.

Se a constituição, para Schmitt, culmina por pregar a homogeneidade, já em Arendt a constituição pressupõe pluralidade, mantendo, mesmo após a promulgação do texto constitucional, espaços procedimentalizados para a formação plural da vontade política através da ação. Arendt entende a constituição não na perspectiva liberal que prevê exclusivamente as liberdades negativas. Ela, a partir da obra de Montesquieu, vai além, defendendo que a constituição deve regular a participação política ativa do povo, o que, por sua vez, é o princípio que permeia todos os governos que visam a liberdade. Assim, a constituição deve apresentar um sistema de formação, participação e controle de poder: “o verdadeiro objetivo da Constituição americana não era limitar o poder, mas dar origem a mais poder” (ARENDR, 1990, p. 123).

A constituição se insere como o elemento material que insculpe o ato de fundação que lhe é anterior. Já por fundação entende-se o momento político por excelência, no qual se estabelece uma vinculação obrigatória entre os cidadãos em

relação aos compromissos e promessas futuras travados entres estes e que deveriam ascender a cada nova geração. Assim, a fundação configura o rompimento com a ordem anterior, fundando um novo início que deverá ser transmitido às gerações futuras. Portanto, se a fundação rompe com o *status quo*, instaurando um novo início e, permanecendo ela presente na constituição, é possível se dizer que, assim como em Schmitt, Arendt também entende que a própria formação da constituição é precedida por uma decisão política. Para a autora tal decisão é tomada justamente através da ação coletiva dos iguais que, abdicando da ordem de coisas anterior, fundam uma nova forma de governo para a liberdade.

Aqui se abre um parêntese para se notar que a fundação, vista como o estabelecimento de uma nova forma de governo, para além de engenhar a própria faculdade humana da ação, também exige a presença da fabricação. Arendt não estabelece a relação entre ação e fabricação na formação de um novo governo. Contudo, percebe-se que a fundação, por romper com a forma de governo que lhe é anterior, demanda a confecção de novas leis, além de um novo regime de governo. Assim, tanto a elaboração das leis, de formas de governo, quanto da própria constituição se apresenta como um produto da relação entre ação e fabricação, pois tais legislações são *produtos* criados pelos homens que representam a ação dos daqueles que nelas representaram um novo início (ARENDR, 2009b, p. 177). Logo, a constituição se insere como um repositório de memória relativa aos princípios fundadores do corpo social inscritos no ato de fundação e que devem ser transmitidos às gerações futuras (BENHABIB, 2000, p. 108).

Findo o destaque do parágrafo acima, retoma-se a discussão da fundação como um momento que pressupõe o exercício do poder, entendido como um agir em concerto, ou seja, um agir em conjunto com os iguais, de forma que o poder só se sustenta enquanto for mantido o consenso entre o grupo que apoia o representante/governante. Portanto, a fundação tem origem na ação em concerto, ou seja, em um agir plural. Se a constituição deve transmitir a fundação às gerações futuras – com a possibilidade ainda de expansão do ato fundacional, principalmente na formação da vontade política nos espaços públicos criados pela própria constituição –, logo, a constituição em Arendt significa pluralidade, discussão no espaço público entre

iguais. Para a autora, a igualdade não possui a mesma conotação schmittiana de uma “igualdade material”, pois:

Se não fossem iguais os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender (ARENDR, 2010a, p. 219)

Cada homem é diferente e deve ter suas distinções preservadas no âmbito privado. Isso porque, no espaço público, onde se exerce a ação, os homens são igualados, possuindo a ampla faculdade de inovar através de atos e palavras. Portanto, é possível se perceber que, em Arendt, não se denota a exigência de uma igualdade que pressupõe a homogeneidade substancial, mas sim de uma igualdade que coloca todos os homens em iguais condições de direitos e deveres no plano jurídico. Isto é, a igualdade arendtiana despreza a homogeneidade, prezando pela pluralidade. Nela os indivíduos não são igualados no plano sociológico ou étnico, mas sim no âmbito jurídico e constitucional. Nesse sentido, em 1920, já alertava Kelsen que:

A democracia, no plano da idéia, é uma forma de Estado e de sociedade em que a vontade geral, ou, sem tantas metáforas, a ordem social, é realizada por quem está submetido a esta ordem, isto é, o povo. Democracia significa identidade entre governantes e governados, entre sujeito e objeto do poder, governo do povo sobre o povo. Mas o que é esse povo? Uma pluralidade de indivíduos, sem dúvida. E parece que a democracia pressupõe, fundamentalmente, que essa pluralidade de indivíduos constitui uma unidade, tanto mais que, aqui, o povo como unidade é – ou teoricamente deveria ser – não tanto o objeto mas principalmente sujeito do poder. Mas saber de onde resulta essa unidade que aparece com o nome de povo continuará sendo problemático enquanto se considerarem apenas os fatos sensíveis. Dividido por posições nacionais, religiosas e econômicas, o povo aparece, aos olhos do sociólogo, mais como uma multiplicidade de grupos distintos do que como uma massa coerente de um único e mesmo estado de aglomeração. Nesse aspecto, só se poderá falar de unidade em sentido normativo. (KELSEN, 1993, p. 35-6)

Arendt se coloca contra o governo exercido em nome da soberania popular, já que via nisso um engodo à ditadura da maioria, em razão da confusão existente entre *governo* da maioria e *decisão* da maioria. A decisão da maioria é um artifício presente em toda e qualquer decisão coletiva seja ela tomada em assembleias, conselhos, dentre outros. Contudo, o problema reside no ponto em que: após tomada a decisão, o

grupo vencedor passa a caçar o vencido, podendo tal perseguição se dar até mesmo fisicamente. É aí que a decisão da maioria se transforma em governo da maioria. Com isso Arendt quer dizer que a tomada de decisões por uma maioria, por mais que represente a vontade do maior número de membros de determinada comunidade política, não pode se dar sem a observância de determinados limites, pois caso contrário teria-se um governo de homens e não um governo de leis, isto é, um governo onde “tanto o poder como a lei esta[riam] ancorados na nação, ou melhor, na vontade da nação, enquanto ela própria se mant[eria] fora e acima de todos os governos e de todas as leis” (ARENDDT, 1990, p. 130). Portanto, as tomadas de decisões devem, nos termos de uma república, obedecer a determinados requisitos e limites que se impõe como uma barreira à atuação da maioria política:

No entanto, o ponto importante é que, na forma republicana de governo, tais decisões são tomadas e a vida é conduzida dentro das normas e das estruturas de uma constituição, a qual, por seu turno, representa tanto a expressão da vontade nacional, ou está sujeito à vontade da maioria, como um edifício é a expressão de vontade de seu arquiteto, ou está sujeito à vontade de seus moradores. (ARENDDT, 1990, p. 131)

É essa compreensão que levou as revoluções norte-americana e francesa a resultados tão opostos. Enquanto que na América do Norte se promulgou uma Constituição que fundara uma república com a “intenção expressa e deliberada de evitar, tanto quanto humanamente possível, que as normas da decisão da maioria se deteriorassem em ‘despotismo eletivo’ do governo da maioria” (ARENDDT, 1990, p. 131), na França prevaleceu uma constituição que legitimava a soberania popular, o que culminou no terror que levou a revolução a devorar seus próprios filhos. O erro da revolução francesa foi o de não perceber que a autoridade e o poder não poderiam repousar sob a mesma instituição. Isso porque, tendo em vista que modernamente a autoridade significa interpretar a constituição, não há como conceber que aquele que elabora as leis seja também responsável pela sua interpretação soberana, sem o risco de se cair em uma ditadura da maioria. Já é perceptível uma *rejeição* de Arendt à democracia como forma de governo, mas: será mesmo que Arendt é antidemocrática? Tal questão será retomada no final deste tópico.

A constituição schmittiana pressupõe a presença de um soberano, *Führer*, visto como aquele que melhor expressa a homogeneidade da unidade política. Essa soberania requer sujeição dos governados aos comandos do governante, o que já não ocorre nas proposições de Arendt. Para a autora, soberania é um conceito ausente em teoria política, pois ela aniquila a liberdade que é base de todas as teses arendtianas. Desse modo, em Schmitt, o povo cede seu poder, quedando-se impotente face ao poder do soberano, sendo que em Arendt o poder permanece sempre nas mãos de seus membros, de modo que é o consenso estabelecido no conjunto dos membros que mantém o próprio poder.

A constituição em Schmitt, tal como na revolução francesa, postula uma democracia fundada na soberania popular. Assim, em nome do povo, o soberano schmittiano, como supremo representante do povo, poderia até negar a *personalidade jurídica* de determinados indivíduos considerados como uma ameaça à nação, de modo a suspender-lhes o gozo de seus direitos constitucionais e humanos. Aqui, é impossível não perceber uma aproximação entre os postulados de Schmitt (2009) e os de Günther Jakobs (2006) com seu “*direito penal do inimigo*”. Isso porque, tanto Schmitt quanto Jakobs defendem a aplicação de um direito diferenciado – *ou melhor, se aplicaria um “não-direito”* – àqueles que representassem um perigo à unidade política. Contudo, como diferenciar quem realmente oferece risco à unidade política daquele que simplesmente se opõe a qualquer interesse pessoal do soberano? Se o soberano é quem decide sobre o caso de exceção, se ele é o supremo julgador e legislador, enfim, se é ele que *subjetivamente* estabelece o critério da dicotomia amigo/inimigo, como legitimar tal distinção? Essas questões serão abordadas ao final do texto, mas o que aqui interessa é a conclusão de que: a democracia encontra seus limites nos direitos fundamentais dos cidadãos (ARENDR, 1949), isto é, nos direitos humanos reconhecidos pelos Estados como indispensáveis à emancipação dos homens, lhe proporcionando a faculdade de escolha da *vida boa*, bem como a possibilidade de atuação na arena política, de modo a participar da formação da vontade política:

A democracia não coincide portanto *sic et simpliciter* com a soberania popular, mas contrabalança este princípio com as garantias constitucionais postas à proteção dos cidadãos. A fonte de legitimidade democrática não é, em outros termos, nem única e nem exclusiva, mas dupla: ela é propriamente constituída do binômio – ou da interação bipolar – de soberania popular e direitos fundamentais. (MARRAMAIO, 2003, p. 228)³⁰¹

Percebe-se que a constituição, para Arendt, deve recuperar justamente aquilo que a Constituição de Weimar perdera, isto é, a garantia daquilo que as constituições modernas devem assegurar, o que seja, seus dois princípios estruturantes: o da inviolabilidade dos direitos fundamentais e o da igualdade (FIORAVANTI, 2001, p. 150).

A soberania, de fato, deve ser do povo, contudo ela não pode se mostrar absoluta, eis que deve encontrar limites nos direitos e garantias fundamentais dos cidadãos previstos nas constituições, o que impediria a divisão de cidadãos que gozam de direito e cidadãos que deles não poderiam usufruir. Isso porque a ideia de “igualdade, como nós a entendemos, isto é, que todas as pessoas nascem iguais, pelo simples fato de haverem nascido, e que igualdade é um direito inato” (ARENDR, 1990, p. 32), independe de nacionalidade, etnia, ou conduta praticada pelo sujeito. Assim, pelo simples fato de nascerem, os humanos gozam – *ou deveriam gozar* – de uma série de direitos que lhes, por um lado, proporcionam a emancipação, por outro, lhes protegem dos próprios humanos, pois: “Por mais paradoxal que possa ser, a humanidade percebeu, ao longo da história, a necessidade de criação de direitos humanos para se proteger dos próprios humanos e não de outros ‘seres’” (MACHADO, 2009b, p. 7).

A constituição de Schmitt tem como pressuposto a homogeneidade, isto é, uma igualdade substancial do povo que lhe dá unidade. Já em Arendt a constituição demanda pluralidade, eis que ela é a base da própria formação do poder que erige a constituição, bem como a pluralidade continua presente na própria constituição em especial nos espaços previstos de formação da vontade política. Como proposto por Arendt, a transmissão da fundação através da constituição, bem como as emendas que

³⁰¹ No original: “*La democrazia non coincide dunque sic et simpliciter con la sovranità popolare, ma contrabalanza questo principio con le garanzie costituzionali poste a tutela del cittadino. La fonte della legittimità democratica non è, in altri termini, né unica né esclusiva, ma duplice: essa è propriamente costituita dal binomio – o dall’interazione bipolare – di sovranità popolare e diritti fondamentali.*”

lhes são feitas, se inserem como promessas de base que visam a orientar as gerações por vir. Assim a constituição permanece sob a fiscalização do povo, sendo que sua alteração/aumento também se assenta na participação popular através do Poder Legislativo. Por outro lado, a partir de Schmitt, a constituição fica à disposição do soberano, o qual aparece como o competente para decidir sobre e no caso de exceção, suspendendo o direito posto e implementando as medidas que melhor lhe convierem.

Dito já foi que, a partir do conceito positivo de constituição, a Constituição de Weimar guarda o princípio democrático como a decisão política fundamental da nação alemã, o que levou Schmitt a defender a forma de governo democrática, nos termos de sua peculiar compreensão de democracia. Contudo, qual é a forma de governo defendida por Arendt? Será, mesmo que numa diferente concepção, a mesma democracia proposta por Schmitt?

As questões acima apontadas não são das mais simples. Alguns estudiosos do pensamento arendtiano aduzem que Arendt era antidemocrática e que privilegiava um elitismo que, por consequência, gerava exclusão política (CANOVAN, 1978, p. 5-6). Já outros como, por exemplo, Isaac Jeffrey (1992, p. 18, 256-259), alegam que a autora defende uma versão radical da democracia. Fato é que Arendt apresenta uma forma de governo baseada em conselhos somada à instituição da revisão judicial, refutando diretamente o princípio da representação que é ínsito ao conceito de democracia. Contudo, posteriormente, como se verá, a autora admite este mesmo princípio.

A percepção de Arendt sobre a democracia é fortemente influenciada pelo seu republicanismo, de modo que a autora sustenta um governo de *leis* e não de *homens*, isto é, um governo que não funda suas decisões na vontade ilimitada da maioria, mas sim na tomada de decisões a partir de procedimentos pré-estabelecidos pela constituição e que também se sujeitem aos limites impostos pelos direitos fundamentais. Arendt (2009d, p. 58) vê na democracia a forma mais “formidável na supressão dos direitos das minorias”, de modo que se passa da dominação de uma minoria sob uma maioria para a *dominação de uma maioria sob uma minoria*. A democracia gera um permanente estado de exceção, pois, fundamentando-se na *volunté générale*, o governo coloca as leis “sempre correndo o risco de serem abolidas pelo poder da maioria, e, num conflito entre a lei e o poder, dificilmente a lei sairá

vitoriosa” (ARENDT, 1990, p. 121). Por fim, Arendt repudia a democracia, alegando ser ela contrária à pluralidade. Isso porque o regime democrático não apresentaria procedimentos discursivos de formação da opinião pública, sendo que a formação da vontade da maioria se dava sem a prática deliberativa da mútua persuasão. Assim, a democracia cultivaria a homogeneidade, já que o seu objetivo é consenso (KALYVAS, 2008, p. 266). Estar-se-ia, portanto, diante de um governo que, ao invés de tomar decisões a partir da *liberdade de opinião*, que se dá nos discursos procedimentalizados, se pautaria em uma opinião pública não submetida a contraditório, a qual aniquilaria as opiniões das minorias, já que não admitiria qualquer opinião contrária àquela do povo: “Essa é a razão pela qual os fundadores tendiam a equiparar o governo baseado na opinião pública à tirania; nesse sentido, a democracia era, para eles, uma nova forma atualizada de despotismo” (ARENDT, 1990, p. 180).

A proposta de Arendt em relação a forma de governo repousa na constituição de conselhos e na utilização da revisão judicial. Esses conselhos comporiam um espaço que não seria destinado à representação política, mas sim à expressão real da vontade do povo. Percebe-se a flagrante rejeição de Arendt ao parlamentarismo, o que a aproxima de Schmitt. A autora aduz que tal sistema de governo culmina na defesa exclusiva dos grupos de interesses privados que dão suporte aos representantes, o que terminaria por reestabelecer a própria distinção entre governantes e governados que as revoluções tentaram abolir, excluindo, portanto, o povo da arena política que voltaria a ser um “privilégio da minoria” (ARENDT, 1990, p. 215). Diferente do parlamentarismo, o sistema de conselhos, visto assim como a *ação*, isto é, como o *início de algo novo*, não exerce o poder de forma vertical, seja de cima para baixo ou vice-versa, mas sim horizontalmente. A partir do sistema federativo, isto é, da presença de várias unidades políticas que juntas fundam uma república, os conselhos se estabeleceriam em cada unidade isolada, de modo que tais unidades exerceriam um mútuo controle entre si. Dessa maneira, possível seria o exercício da participação política direta, inclusive, em países de grande extensão territorial como é o caso dos Estados Unidos. Contudo, como reunir as diversas fontes de poder dentro da república, de modo a compatibilizá-las em uma única deliberação? É na resposta a esta pergunta que Arendt, contrariando seu entendimento inicial, admite a utilização do princípio representativo.

A unificação das deliberações dos conselhos em uma única deliberação que melhor apontasse os caminhos da república se dá através da representação. Arendt (1990, p. 213) diz que os conselhos inferiores (locais) tratariam de compor conselhos de âmbito superiores (regionais) até se chegar a um espaço privilegiado da formação da vontade política da república que seria o senado. Em verdade, Arendt não acreditou na possibilidade de uma democracia direta. Seu objeto era o de aumentar os espaços de formação da vontade política. Assim, a autora rejeita a representação estabelecida nos moldes hierárquicos das relações de mando, postulando um modelo no qual os iguais, a partir do consenso do grupo, se elegeriam como representantes, sendo que, a qualquer momento, caso esta união do grupo se perdesse, o representante seria destituído. Ademais, os representantes eleitos seriam os reais representantes do povo e não de um determinado segmento particular da sociedade como ocorre no sistema partidário, em que são os partidos que detém as nomeações dos representantes públicos. Apesar de Arendt ter apresentado o sistema de conselhos como uma proposta inacabada, fato é que a autora pretendeu oferecer uma proposta de um novo início, isto é, de uma forma de governo que possibilitasse uma maior participação política dos cidadãos nos assuntos públicos.

Apesar das flagrantes diferenças de forma, tanto Schmitt quanto Arendt, tem a constituição como um texto positivo que faz a política possível ao possibilitar e incentivar a geração de poder (KALYVAS, 2008, p. 267). De um lado, Schmitt vê a ascensão da política no fortalecimento do Estado, através da atuação do soberano; de outro, Arendt tem o exercício da política na ação em concerto dos cidadãos, que se dá nos mais variados fóruns de discussão e persuasão de formação da vontade política, em especial, nos sistema de conselhos.

Por fim, o que importa é ressaltar que a base de toda a teoria schmittiana e, especialmente, de sua teoria da constituição, é construída a partir da homogeneidade que é a característica que identifica o povo. Já todo o pensamento arendtiano é trespassado pela ideia de pluralidade, principalmente no conceito de ação, que só é possível no espaço público, diante dos iguais. Com essas considerações, se passa à análise daquilo que a constituição deve garantir aos cidadãos: a liberdade.

3.3 A CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE

Conceito central no pensamento de Arendt, a liberdade arendtiana encontra seu oposto no pensamento de Schmitt. Enquanto aquela vê a liberdade como pluralidade, este a entende a partir do conceito de unidade.

Schmitt identifica as Leis de Nuremberg – de conteúdo antisemita – como aquelas que constituiriam a liberdade do povo alemão. Dentro do conceito schmittiano de democracia, esta legislação veio a concretizar o *princípio democrático* consubstanciado na etnia, extirpando, por consequência, todos os elementos heterogêneos que, por conseguinte, violavam o princípio democrático. A ampla gama de direitos individuais herdados do paradigma liberal de Estado somada ao declínio socioeconômico da Alemanha pós Primeira Guerra Mundial, proporcionou a ascensão de outros povos em solo alemão, causando nos alemães natos um sentimento de violação e usurpação. A própria Constituição de Weimar, vista como uma colcha de retalhos de interesses partidários, estava eivada dos princípios liberais, consubstanciados no livre trânsito de mercadorias e principalmente na igualdade de todos perante a lei. Foi justamente essa igualdade o que constituiu o perigo à nação alemã, pois impedia que esta erigisse um critério que a discernisse dos demais Estados.

Nesse contexto, as Leis de Nuremberg estabeleceram o critério definidor do povo alemão, sendo ele o *sangue alemão*. Portanto, a etnia alemã se estabeleceu como o critério definidor da homogeneidade que subjaz à democracia na Alemanha de Hitler. Assim, a liberdade se caracterizava como o pleno gozo da democracia, a qual só se viabiliza na homogeneidade dos iguais, isto é, perante outros alemães, devendo, a fim de se proteger a democracia alemã, se extirpar todo e qualquer cidadão que não possuía sangue alemão e que usurpe das benesses que poderiam ser usufruídas por um genuíno cidadão da nação alemã. Portanto, para Schmitt, liberdade é: por um lado, homogeneidade, pois só se seria livre aquele que participasse do princípio democrático, ou seja, quem possuísse sangue alemão; por outro, unidade, já que os cidadãos alemães deveriam se submeter às ordens do *Führer*, já que ele era quem possuía a legitimidade democrática para proteger o princípio democrático.

De outra ponta, Arendt entende a liberdade numa perspectiva oposta à de Schmitt. A discussão da liberdade na obra de Hannah Arendt perpassa a reflexão sobre a revolução que, através da fundação, dá início a um novo governo. A fundação se dá através do poder – visto como um agir em concerto, isto é, como um agir entre homens –, configurando-se pelo rompimento com um *status quo* em prol da fundação de um novo corpo político formado por iguais. Na antiguidade esse rompimento com o estado pretérito de coisas normalmente se dava mediante o uso da violência, apesar de não se marcar exclusivamente por ela (ARENDR, 1990, p. 15). O processo revolucionário, buscando a constituição da liberdade, se utilizava da violência para libertar os homens da opressão dos regimes anteriores. Ainda em relação à fundação, característico é a harmonização que ela provoca entre dois princípios aparentemente inconciliáveis: ao mesmo tempo em que a fundação garante *estabilidade* e a *durabilidade* à nova ordem, ela também guarda em seu seio a *experiência da inovação*, isto é, da possibilidade de rompimento com o *status quo* e criação algo novo. Portanto, tendo-se em vista que o espírito das revoluções é a constituição da liberdade, a fundação deveria guarnecer esse espírito transmitindo-o às gerações futuras sem, contudo, vedar a possibilidade de inovação.

Modernamente, a guarda do espírito revolucionário repousa nas constituições (ARENDR, 1990, p. 100), a qual, para garantir a liberdade, deve garantir os direitos fundamentais dos cidadãos, além de regular a participação política ativa do povo. Assim, dizer que as constituições guarnecem o espírito revolucionário significa reconhecer que as constituições representam a própria fundação e, por conseguinte, o próprio poder do grupo que, unido, legitima seu representante. Portanto, o poder está na união do grupo, contudo, ele, que deu origem à fundação, é transmitido às gerações futuras pelas constituições. Assim, as constituições representam promessas mútuas feitas pelos membros de um grupo, reconhecendo que possuem o poder de se combinar em um corpo político que se manteria unido pela força de suas promessas feitas na presença deles próprios e de Deus. A questão é: como manter essas promessas em relação às gerações futuras? Aqui se insere a *autoridade* que repousa sob as constituições, de modo que elas passam a ser interpretadas como o ponto de partida de todas as decisões políticas. Contudo, as constituições não são imutáveis.

Elas preveem a possibilidade de alteração através das emendas constitucionais que, além de alterar o texto constitucional, pode aumentá-lo nos termos da fundação romana. Portanto, para além da alteração/inação nos momentos extraordinários de revolução, as constituições também sofrem modificações/expansões diante da política comum: “políticas ordinárias poderiam ainda reter sua dignidade, mesmo seu caráter extraordinário, transformando a constituição em um projeto inacabado, aberto a futuras intervenções, modificações, e alterações por um ativo *demos*” (KALYVAS, 2008, p. 278)³⁰².

Pelo exposto, tem-se que fundação é gerada a partir de um agir livre, o qual produz o poder que é visto como um agir em concerto; é desse modo que as próprias constituições podem ser identificadas, segundo Arendt (1990, p. 123), como a *Constitutio Libertatis*.

Tanto em Schmitt quanto em Arendt é possível identificar que a liberdade só é exercida na presença de iguais. Contudo, a questão é: o que se entende por *igualdade*? Schmitt defende que foram as Leis de Nuremberg as responsáveis pela efetiva liberdade do povo alemão, eis que, a partir do critério étnico, extirparam o elemento heterogêneo da nação alemã, ou seja, tal legislação antissemita estabeleceu um critério de identificação do povo alemão e, através dele, Schmitt delimitou a liberdade como o convívio entre os iguais, isto é, como o convívio em solo alemão somente daqueles que possuíssem o sangue alemão. Assim, resta claro que Schmitt vislumbrava a liberdade na coabitação do homem junto aos seus iguais. Porém, isso leva a uma aparente contradição, pois o estabelecimento da etnia como critério identificador do povo alemão leva à necessária eliminação daquilo que é diferente e foi justamente isso que as Leis de Nuremberg levaram a efeito. Mas essa *pseudopluralidade* entre os iguais, entre os de sangue alemão, em verdade revela-se como *homogeneidade*, como *unidade*. A constituição da liberdade em Schmitt demanda sujeição dos desiguais – quem não possui sangue alemão – aos iguais. Assim, diante dessa relação de obediência, não há como se falar em liberdade, nem dos *iguais* e muito menos dos *desiguais*, pois não existe um agir livre desvinculado de influências externas. Até mesmo um alemão nato

³⁰² No original: “ordinary politics could still retain its dignity, even its extraordinary character, by turning the constitution into an unfinished project, open to future interventions, modifications, and amendments by an active *demos*”.

não seria livre, pois caso se predispusesse a prestar qualquer auxílio a quem não tivesse o sangue alemão, poderia ser acusado de atentar contra o princípio democrático presente na Constituição de Weimar, consubstanciado no elemento étnico. Portanto, ao fim, a constituição da liberdade de Schmitt significa a homogeneidade que leva, por consequência, à unidade: a homogeneidade da comunidade política que gera identidade e unidade daquele corpo social.

Arendt por um viés completamente oposto ao de Schmitt também defende que a liberdade só pode exercida na presença de iguais. Contudo, esses iguais não são igualados a partir de um critério étnico ou de origem, mas pelo simples fato de ser(em) humano(s): “todas as pessoas nascem iguais, pelo simples fato de haverem nascido, e que a igualdade é um direito inato” (ARENDDT, 1990, p. 32).

Concorda-se com Kalyvas (2008, p. 200) que a conceito de liberdade em Arendt não é definido de forma sistemática. No livro *A Condição Humana*, Arendt apresenta o conceito de liberdade conectado às reflexões sobre o início de algo novo, sobre a natalidade e sobre o espaço público, sendo que, ao final, ela conclui que a liberdade poderia ser vista como uma faculdade individual de aparição pública, bem como uma capacidade de luta pela imortalidade. Nesse sentido, cabível a afirmação de Dana Villa (1996, p. 45, 54-5) de o que o conceito arendtiano de liberdade é tido como a *virtude da performance*. A conceituação arendtiana inicial de liberdade se volta à Grécia antiga, onde, para ser livre, o cidadão deveria: (i) se libertar de suas necessidades que residiam no domínio privado; (ii) não estar submetido ao comando de outro homem. Liberdade era,

poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem de um senhor, nem por uma necessidade física que exigisse o trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, nem por algum defeito somático, tal como saúde má ou paralisia de um dos membros. Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a auto-interpretção grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheria*, é *eleuthein hopos erro*, ir conforme eu queira; e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o ‘eu-posso’, não o ‘eu-queiro’, era o critério. (ARENDDT, 2000, p. 201)

Já a compreensão moderna da liberdade é apresentada por Arendt no livro *Sobre a Revolução*, vinculando-se aos eventos revolucionários iniciados a partir do século XVIII. Nas revoluções a liberdade perde parte de sua definição a partir da performance e virtuosidade individual, ganhando contornos coletivos. A concepção moderna de liberdade se caracterizaria como a capacidade coletiva de iniciar um novo início político, bem como na capacidade de deliberadamente participar da criação de novas constituições. Essa maturação do conceito arendtiano, demonstra a transição de ênfase da virtuosidade individual, embora essa ainda tenha um importante papel, para a

capacidade de uma coletividade para lucidamente instituir novas esferas de participação política, formas de autogoverno, e fóruns de deliberação pública e contestação e assim para conscientemente moldar e determinar a sua existência política. (KALYVAS, 2000, p. 202)³⁰³

Tanto o conceito expresso em *A Condição Humana* quanto aquele disposto em *Sobre a Revolução*, identificam a criação de algo novo. No primeiro se percebe a presença da *natalidade* enquanto no segundo a da *inovação* como princípio da fundação. A diferença entre os conceitos inicial e final de liberdade caracteriza-se no foco que é alocado nas dimensões institucionais, coletivas e jurídicas em detrimento dos caracteres individuais e existenciais. Essa nova concepção de liberdade, baseada na criação de novos começos através de novas instituições e estruturas de governo, demonstra a necessidade de um agir em concerto de acordo com a autodeterminação de cada membro fundador, configurando assim uma comunidade de membros livres e iguais que decidem juntos as definições políticas e jurídicas que irão reger aquela mesma comunidade, sem apelar a nenhuma fonte apolítica ou princípio metafísico.

A liberdade, assim como interpretada por Arendt, significa um novo início desprendido de qualquer influência externa, na companhia de iguais. A compreensão moderna de liberdade não se resume ao novo início que se dá na criação de novas instituições e formas governo. Tais eventos configuram a fundação, isto é, o rompimento com o *statu quo* rumo a um novo começo. E, assim sendo, como a fundação se prolonga no tempo e espaço através das possibilidades de alteração e

³⁰³ No original: “on the capacity of a collectivity to lucidly institute new spheres of political participation, forms of self-government, and forums of public deliberation and contestation and thus to consciously shape and determine its political existence.”

aumento das constituições, a liberdade não se limita ao evento inicial da fundação, do rompimento com as estruturas pretéritas, mas continua presente também nas alterações das próprias constituições, bem como em todos os espaços procedimentalizados para a formação da vontade política. É por isso que, em Arendt, se pode dizer que as constituições podem ser chamadas de *Constitutio Libertatis*. Constituição da liberdade que se dá não na homogeneidade de iguais igualados a partir de qualquer critério cultural, étnico ou religioso, mas sim através da simples qualidade de *ser um humano* que une os homens nas revoluções:

A revolução [...] é também o momento de maior liberdade política, porque as distinções, limitações, e desigualdades que separam os cidadãos e evitam que eles ajam em concerto são transcendidos como a comunidade participa nas deliberações e atividades visando a geração genuína do poder e a criação de novos fundamentos constitucionais essenciais. (KALYVAS, 2000, p. 204)³⁰⁴

Pelo exposto, enquanto que a liberdade de Schmitt requer homogeneidade e termina por criar unidade, em Arendt a liberdade demanda pluralidade, discussão, culminando na formação do poder que estabelece novos começos. A liberdade schmittiana se assenta na concretização do princípio democrático da Constituição de Weimar consubstanciado no critério étnico, por outro lado a liberdade de Arendt repousa no novo início, representado pela fundação, que cria novos governos e instituições, bem como na permanente possibilidade de alteração/aumento do ato de fundação, via emendas constitucionais, além, é claro, do estabelecimento de espaços procedimentalizados de formação da vontade política. Feitos esses apontamentos sobre a constituição da liberdade em Schmitt e Arendt e concluindo que ambos se vinculam à constituição, outro ponto relevante no debate entre os autores se dá em relação a quem seria o ente competente para fundar o texto constitucional.

³⁰⁴ No original: “A revolution [...] is also the moment of higher political freedom, because the distinctions, limitations, and inequalities that separate citizens and prevent them from acting in concert are transcended as the community participates in the deliberations and activities aiming at the genuine generation of Power and the making of new fundamental constitutional Essentials.”

3.3.1 Soberania e Liberdade

Conforme esclarecido no item precedente, a liberdade tanto em Schmitt quanto em Arendt se remete à constituição. Nesse sentido, as questões que restam a responder são: existe um ente competente para fundar uma constituição?; a soberania é compatível com a própria ideia de liberdade? Contudo, antes de proceder a essas investigações, necessário se faz uma breve reconstrução do conceito de soberania.

A soberania é um conceito chave no pensamento schmittiano, ao passo que é repudiado nas reflexões de Arendt.

Schmitt define a soberania aduzindo que “soberano é quem decide sobre o caso de exceção” (SCHMITT, 1985, p. 5)³⁰⁵. O soberano é aquele que, diante da normalidade, decide o que é a exceção e a instaura. Assim, se ele decide o que é a exceção é ele também quem define o que é a normalidade, pois situação normal é aquela que o soberano não entende como exceção: *Autoritas, non veritas facit legem*. Na exceção o soberano suspende a ordem jurídica para combater uma eventual ameaça, sendo que, repelida a dita ameaça, reestabelecido seria o direito preexistente. A decisão sobre a exceção é arbitrária, já que a ameaça deve ser reconhecida exclusivamente pelo soberano, em conformidade com a matriz decisionista de pensamento jurídico. Portanto, como a decisão do soberano prescinde de fundamentação ela recai no obscurantismo de seu subjetivismo sob o qual não se exerce nenhum tipo de controle³⁰⁶: a soberania se equivale à vontade (do *Führer*). O caso de exceção é o caso de guerra, o caso em que a ameaça à unidade política gera o agrupamento amigo/inimigo, que é tido por Schmitt como o grau máximo de inimizade. Uma inimizade real, ôntica, que demanda o combate físico, armado, de modo que a vitória pressupõe a aniquilação da ameaça. Portanto, a soberania é a competência para se decidir sobre e no caso de exceção, estabelecendo-se um inimigo público que será combatido pelas armas.

³⁰⁵ Na tradução inglesa: “*Sovereign is who decides on the exception*”.

³⁰⁶ Aqui, se insere o conceito de milagre: para Schmitt a exceção é a secularização da concepção teológica do milagre tido como a suspensão temporária da divinamente criada ordem da natureza. Ou seja, Deus suspenderia as leis por Ele mesmo criadas? A questão é se um legislador supremo (Deus ou o presidente) poderia quebrar suas próprias leis.

Incito ao conceito de soberania está o conceito de sujeição e, por consequência, de obediência. Só se é soberano em relação a alguém, pressupondo uma relação hierárquica entre aquele que emite ordens e aquele que as obedece. Portanto, Schmitt reconhece essa relação e a entende como fundamental em sua teoria da constituição.

Em seu livro *A Ditadura: desde os começos do pensamento moderno da soberania à luta de classes proletárias (Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf)*, Schmitt apresenta duas espécies de ditadura: comissária e soberana. A comissária corresponde à delegação de competência a um ditador ou a uma comissão para, diante de uma ameaça à unidade política, suspender a ordem jurídica vigente para combater a respectiva ameaça e, posteriormente, reestabelecer o direito ordinário. Assim, a constituição seria afastada, mas não poderia ser alterada, de modo que após cessar a ameaça à unidade política, a constituição retornaria aos seus plenos efeitos. Aqui, as medidas do ditador/comissão são transitórias, surtindo seus efeitos enquanto permanecer a exceção. Em 1924, Schmitt chegou a defender que os poderes extraordinários presentes no art. 48 da Constituição de Weimar se inseriam nos limites de uma ditadura comissária.

Por outro lado, a ditadura soberana se caracteriza como uma assembleia provisória que, em nome do povo, revoga a normatividade atual, estabelecendo um direito novo. Ela se apresenta como o poder constituinte, fundando uma nova constituição. Inversamente àquilo que se dá na ditadura comissária, na ditadura soberana o direito não é suspenso, mas revogado para o estabelecimento de uma nova constituição, a partir da decisão sem limites do soberano. A partir de 1929, se inicia uma mudança no pensamento schmittiano que passa a aceitar que a Constituição de Weimar fosse alterada mediante medidas emergenciais tomadas pelo Presidente do *Reich* no estado de exceção, ou seja, a alteração da Constituição através do uso dos poderes do art. 48 da Constituição de Weimar (BALAKRISHNAN, 2000, p. 147-8)³⁰⁷. Essa mudança de posição fica clara no texto publicado em 1934 intitulado “O *Führer* protege o direito”, no qual Schmitt (2011b) defende que o *Führer* seria o soberano,

³⁰⁷ Conforme diz Balakrishnan (2000, p. 177), Schmitt se simpatizava com o regime nazista, vendo inclusive com bons olhos o *Enabling Act* que estipulava que a partir do dia 24 de março de 1933 não somente o *Reichstag* (Parlamento), mas também o Executivo poderia promulgar leis.

podendo criar e extinguir o direito conforme o perigo enfrentado pelo *Reich* alemão. Assim, o direito seria aquilo que o *Führer* diz que é, de forma que na perspectiva do *Führer* lei e vontade se equivaleriam.

Na perspectiva schmittiana, o *Führer* possuiria legitimidade para fundar uma nova constituição na Alemanha nazista. Ele não tinha nenhuma qualidade especial em relação ao restante dos alemães, contudo, ele representaria o princípio democrático baseado na homogeneidade, a qual, por sua vez, se fundaria na etnia. Representando o povo alemão, o *Führer* seria o melhor representante da identidade do povo, já que seria por ele eleito através da aclamação. Assim, a teoria schmittiana se apoia na *volunté générale* da revolução francesa, que defende a continuidade do Estado, mesmo diante da queda da constituição. Schmitt propõe a destruição da constituição pelo Presidente do *Reich* e, posteriormente, pelo *Führer*, em favor da manutenção da unidade política:

Concebido assim que era possível, e inclusive obrigatório em certas situações de crises, anular a constituição que historicamente havia sustentado o constitucionalismo liberal, a separação e equilíbrio entre os poderes, o mesmo parlamentarismo, a favor de *outra constituição* que não era outra coisa que a representação, através do presidente elegido pelo povo, da unidade e da continuidade do Estado alemão e de seu povo. O mais importante é que esta outra constituição é para Schmitt explicitamente *democrática* precisamente porque expressa a existência política do povo alemão, é dizer, o sujeito constituinte soberano que originariamente havia gerado a Constituição. (FIORAVANTI, 2001, p. 153)³⁰⁸

Portanto, ainda com Carl Schmitt, soberania e liberdade se mostram completamente compatíveis. Isso porque, se o Presidente e, mais tarde, o *Führer* se legitima como aquele que exerce a soberania, e a liberdade reside justamente na delimitação do elemento que concretizaria o princípio democrático da Constituição de Weimar, em defesa do qual o próprio *Führer* poderia se utilizar da exceção, é claro que

³⁰⁸ No original: “Concebía así que era posible, e incluso obligado en ciertas situaciones de crisis, apartar la constitución que históricamente había sostenido el constitucionalismo liberal, la separación y equilibrio entre los poderes, el mismo parlamentarismo, a favor de otra constitución que no era otra cosa que la representación, a través del presidente elegido por el pueblo, de la unidad y de la continuidad del Estado alemán y de su pueblo. Lo más importante es que esta otra constitución es para Schmitt explícitamente democrática precisamente porque expresa la existencia política del pueblo alemán, es decir, el sujeto constituyente soberano que originariamente había generado la Constitución.”

a soberania se harmoniza com a liberdade, ou melhor, a soberania é utilizada justamente para proteger a liberdade.

As respostas dadas a partir das teses de Schmitt, não encontram qualquer embasamento nas reflexões de Arendt. Ao contrário da idolatria de Schmitt em relação à soberania, Arendt lança um dos mais provocativos e penetrantes ataques à soberania. Se para Arendt a liberdade pressupõe um agir em concerto diante dos iguais, não há como se falar em soberania, pois se algum dos atores da ação fosse soberano ele não estaria entre iguais e, portanto, não seria livre: “Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade” (ARENDR, 2010a, p. 292). Tanto na Grécia quanto em Roma, o domínio privado do lar era o reino das necessidades, onde o cidadão e o *pater familias* respectivamente exerciam a soberania, desvencilhando-se das obrigações domésticas para atuar no espaço público. Assim, o espaço privado é o lugar onde prevalece a soberania, de modo que o agir é submetido à vontade. A vontade é imperativa, na medida em que submete alguém ao querer do eu, acarretando uma relação hierarquizada entre quem manda e quem obedece (ARENDR, 2000, p. 255). Nesse sentido, a soberania coloca em risco a natureza do político, pois, conforme diz Kalyvas (2008, p. 211), substitui a liberdade pelo “controle hierárquico e governo, substituindo a pluralidade da esfera pública pela homogeneidade e uniformidade, e suplantando a cooperação horizontal entre iguais com a verticalmente estruturada relação comando-obediência”³⁰⁹.

Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (ARENDR, 2009a, p. 213)

A soberania, por atentar contra a igualdade, termina por suprimir a pluralidade, eliminando assim os espaços públicos. A soberania se manifestou também na era do

³⁰⁹ No original: “*hierarchical control and rulership, substituting the plurality of the public sphere with homogeneity and sameness, and supplanting horizontal cooperation among equals with the vertically structured command-obedience relationship.*”

Estado-nação com a conseqüente formação de seu aparato administrativo burguês. Nesse sentido, o Estado-nação se apresentou como uma reprodução em larga escala da esfera privada da *pólis* grega, colocando como assuntos públicos as necessidades privadas de outrora, o que culminou no *welfare state*. Conforme ocorreu na revolução francesa, a soberania foi traduzida para o discurso democrático em uma espécie de *soberania popular*. Nela presente está o povo visto como uma massa homogênea de cidadãos que, substituindo a vontade de um soberano, impõe sua vontade absoluta e indivisível. Aqui reside a perigosa ficção do *povo absoluto*, na medida em que a vontade coletiva, vista como “um corpo sobrenatural, movido por uma sobre-humana, irresistível ‘vontade geral’” (ARENDDT, 1990, p. 47), em contraste com a pluralidade de opiniões, termina por cultivar a homogeneidade, culminando no resultado de que não haveria “mediação possível entre vontades, como há entre opiniões [...] a vontade geral não era outra coisa senão o elo que aglutinava todos num só corpo” (ARENDDT, 1990, p. 61). Na soberania popular não há discussão, não há opinião, não há consentimento, existe apenas “*vontade*, que exclui basicamente todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas” (ARENDDT, 1990, p. 60). Assim, na soberania popular não há troca de opiniões, mas tão somente a imposição da vontade popular, requerendo, por outro lado, a sujeição daqueles que ela toca. Arendt teme a unidade da vontade soberana, pois ela remete ao totalitarismo, na medida em que

em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens —como o faz a tirania — significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. (ARENDDT, 2009c, p. 518).

Portanto, percebe-se que o regime totalitário pressupõe a soberania popular, pois em nome do povo ele elimina os espaços públicos de formação da opinião política, impondo a vontade de um ente ao qual se atribui forças sobrenaturais. A soberania popular enquanto massifica os homens, tornando-os homogêneos, termina por destruir o mundo entre (*in-between*) os homens, preparando o terreno para a absoluta dominação (KALYVAS, 2008, p. 212).

Na análise das revoluções modernas, Arendt percebeu que o êxito da revolução norte-americana se deu em grande parte, em razão do fato de ela não ter tido contato com a soberania que imperava no Velho Mundo:

A esse respeito, a grande e, a longo prazo, talvez a maior inovação americana em política propriamente dita foi a coerente abolição da soberania dentro do corpo político da república, a visão de que, no campo das atividades humanas, soberania e tirania são a mesma coisa. (ARENDR, 1990, p. 122-123)

Por outro lado, a tragédia da revolução francesa repousa justamente no fato de ela ter substituído o rei pelo povo, fato que levou Robespierre a dizer “Sob a nova Constituição [...] as leis devem ser promulgadas em nome do povo francês, e não da República francesa” (*apud*, ARENDR, 1980, p. 60). Foi justamente o conceito de uma *volunté générale* apregoado pela revolução francesa que a levou a não se preocupar com a formação e aumento do poder, mas tão somente com a satisfação das necessidades urgentes do povo. Os revolucionários franceses se preocuparam com a libertação e não com a liberdade, tentando resolver tal questão por meios políticos, o que os levou ao *terror* (ARENDR, 1990, p. 88-89). Uma política que busque a libertação, isto é, a resolução dos problemas sociais urgentes do povo, viabiliza o emprego da própria violência para atingir tal objetivo. Assim, sob o manto protetor de uma vontade popular una e indivisível se poderia suspender todo e qualquer direito em prol da realização daquela vontade. Isso ocorreu principalmente na luta de Robespierre contra corrupção, isto é, no combate à hipocrisia dos ricos: buscou-se que as pessoas apresentassem em *público* as motivações que verdadeiramente impulsionassem seus atos. Logo, foi no combate à hipocrisia que Robespierre se utilizou dos meios do terror não diretamente voltado para o povo, mas sim para inimigos ocultos, ou seja, contra aqueles que defendem interesses exclusivamente particulares, mas se escondem atrás da máscara da bondade e do bem comum³¹⁰.

³¹⁰ Nesse ponto, merece destaque a assertiva de Arendt (1990, p. 84) que é justamente nessa discussão que maior sentido possui as colocações de Rousseau e Robespierre quando afirmavam que: (i) os homens são bons *por natureza*, tornando-se corruptos por causa da sociedade; e (ii) as pessoas pobres, pelo simples fato de não pertencerem à sociedade, devem ser sempre *justas e boas*.

Através da interminável caça aos hipócritas e da paixão pelo desmascaramento da sociedade, eles haviam, ainda que inconscientemente, arrancado também a máscara da *persona*, de tal sorte que o reinado do Terror passou a significar exatamente o oposto da verdadeira libertação e da verdadeira igualdade; ele nivelou a todos, pois deixou todos os habitantes igualmente destituídos da máscara protetora de uma personalidade legal. (ARENDDT, 1990, p. 86)

Portanto, sob o argumento da defesa dos interesses do povo se teria um autêntico estado de exceção schmittiano, onde impera a vontade do soberano, sendo este Robespierre visto como o representante autorizado do povo. Os franceses perderam a preocupação com a emancipação dos cidadãos, bem como com a igualdade, no sentido de que todos possuem uma personalidade jurídica que se impõe como limite às arbitrariedades do Estado.

Nesse sentido, a revolução francesa devorou seus próprios filhos ao iniciar a *caça às bruxas* identificando o inimigo oculto como o rico hipócrita e, depois, elegendo, em nome do povo, quem seria o próximo adversário. Aqui, a constituição se apresenta como um mero pedaço de papel, pois o que importa é a vontade do povo: “Como a soberania nunca pode limitar a si própria, similarmemente ela nunca pode estabelecer uma ordem constitucional” (KALYVAS, 2008, p. 219)³¹¹. Assim, textos constitucionais são feitos e refeitos de acordo com o interesse popular. Percebe-se que a soberania popular como poder constituinte na revolução francesa está em um permanente estado de natureza, lutando pela sua sobrevivência, sendo justamente esse fato que legitimou suas ações de pura ilegalidade e desumanidade (KALYVAS, 2008, p. 217). Não há como negar que o poder constituinte na revolução francesa em muito se aproxima da ditadura soberana pensada por Schmitt e que, por consequência lógica, culmina na própria defesa do autor alemão ao se referir à legitimidade do *Führer* como defensor da nação alemã.

Pelo exposto, se tem que: Schmitt pensa a soberania como um conceito central que deveria ser fortalecido nos Estado principalmente frente à ameaça das despolitizações, e que a liberdade só se faz possível pelos iguais que são igualados a partir de algum critério existencial que os diferencie dos demais povos; já Arendt crê que a ascensão soberania não eliminará o problema do social, mas, por outro lado,

³¹¹ No original: “As the sovereign can never limit itself, simirlarly it can never establish an constitutional order”.

levará ao problema ainda maior, o do *mal radical*. A autora entende que soberania e liberdade são conceitos antagônicos, pois enquanto aquela requer sujeição e obediência, esta demanda uma relação de igualdade de direitos, vista a partir da possibilidade de, no domínio público perante os iguais, se criar algo novo sem influência externas. Portanto, liberdade em Schmitt é agir na homogeneidade, enquanto que em Arendt é agir na pluralidade – conceitos estes que, em Arendt, configuram até um pleonasma.

3.3.2 A guarda da Constituição

Em sendo a constituição um conceito chave nas reflexões de Arendt e Schmitt, necessária é a análise das diferenças de seus pensamentos sobre quem seria o órgão legítimo a exercer a *guarda da constituição*. Enquanto Schmitt delega a defesa da constituição a um membro do Poder Executivo, Arendt entende ser o Poder Judiciário aquele que deve guardar a constituição.

Schmitt rejeita a guarda da Constituição de Weimar pelo Poder Legislativo. Isso porque, o *Reichstag* comporta inúmeros interesses partidários contrapostos que elevam o interesse individual em detrimento do crescimento comum da nação. Assim, as discussões desses interesses privados culminariam naquilo que Schmitt chama de hamletismo político, isto é, em uma eterna discussão incapaz de levar a uma efetiva decisão. Portanto, não seria possível deixar a defesa da Constituição de Weimar nas mãos de um poder que não consegue estabelecer em seu próprio seio uma vontade comum sobre os melhores caminhos da nação, ou seja, não se poderia dar a competência da guarda da constituição àquele que não consegue gerar identidade e, por conseguinte, unidade.

De outra ponta, Schmitt também é desfavorável à guarda da Constituição de Weimar pelo Poder Judiciário, já que este deveria tomar decisões imparciais a partir de uma norma e não decisões de cunho eminentemente político como aquelas que dão sentido à constituição. A Constituição de Weimar guardava um princípio político, qual seja, o princípio democrático, consubstanciado na etnia, que dava identidade e unidade à nação alemã e tal princípio, para ser defendido, demandava uma atuação forte e

parcial, o que não se enquadrava nas funções do Judiciário. Por outro lado, uma aproximação do *Reichsgericht* à Suprema Corte norte-americana era tida por Schmitt como inconcebível, na medida em que as condições concretas de estabilidade e segurança gozadas nos Estados Unidos eram inexistentes na República de Weimar. Outro importante argumento schmittiano contra a guarda da constituição pelo Judiciário vai em sentido oposto ao da solução austríaca de Kelsen que deu origem à jurisdição constitucional: segundo Schmitt, Judiciário e Legislativo se misturariam, pois a aplicação de uma norma a uma norma exige uma decisão sobre qual norma deve prevalecer, ou seja, necessita de um legislador para decidir qual é a melhor legislação. Portanto, incabível a atuação do Judiciário como o guardião da constituição, pois tal fato culminaria na confusão entre aquele que julga e aquele que edita as leis. Contudo, o problema reside quando o tribunal deve apontar qual dentre duas interpretações da norma constitucional é adequada. Se admitida tal competência ao Judiciário, ele terminaria por erigir uma interpretação oficial, atuando como se legislador fosse. Nesse sentido caberia ao Judiciário a tomada da decisão sobre o que é a Constituição de Weimar, de modo que o político passaria às suas mãos. Por fim, Schmitt percebeu que o *Staatsgerichtshof* (Tribunal de Justiça do Estado), competente pela resolução dos conflitos federativos, caso se tornasse o guardião da constituição levaria ao esfacelamento da República de Weimar. Isso porque a unidade federalista da República de Weimar tinha em seu âmago relações típicas de contrato, de modo que o próprio *Staatsgerichtshof* por julgar questões federalistas, além de, inclusive, receber recursos de partidos políticos, também padecia desse vício. Assim, o *Staatsgerichtshof* se transformou em um tribunal de acordos, não podendo representar o que seria, de fato, o bem comum, isto é, os interesses gerais da nação.

Em verdade, tendo em vista que a Constituição de Weimar guardava o princípio da divisão de poderes, Schmitt não atribuiu diretamente a guarda de constituição a nenhum dos três poderes. Isso se deu pelo risco de que o eventual poder identificado como o guardião da constituição se tornasse o seu senhor, dando-lhe o sentido que melhor satisfizesse os seus interesses próprios e não os da nação. A partir do art. 48, da Constituição de Weimar, o autor alemão buscou identificar tal competência em um *pouvoir neutre*, encontrando a solução na presidência do *Reich*. O Presidente do *Reich*

é o chefe de Estado, mas não o chefe de governo – este era o chanceler –, de modo que não agia diretamente em nenhuma das esferas de poder. O presidente era eleito pelo povo via aclamação, sendo, portanto, o melhor representante daquela unidade política. Por não possuir compromissos partidários, ele possuía total independência para proteger a unidade políticas das ameaças internas e externas. O guardião da Constituição de Weimar, o presidente, deveria quedar-se inerte, exercendo seus poderes somente nos momentos de crise, nos termos do art. 48, da Constituição de Weimar.

Como explicitado, quando da publicação do livro *O Guardiã da Constituição*, Schmitt defendeu que o chefe de Estado deveria exercer as funções de guarda da constituição. Contudo, ainda não havia passado pela cabeça do *Kronjurist* a possibilidade de fusão das competências da chancelaria com as da presidência, o que veio a cabo em 1934, quando o Chanceler Adolf Hitler, diante da morte do Presidente Hindenburg, reclamou para si as competências da presidência, dando origem à figura do *Führer*, isto é, do líder. Assim, há uma unificação entre *régner* e *gouverner*, ou seja, aquele reina passa a ser também aquele que governa, de modo que a anteriormente defendida guarda da constituição por um poder neutro se perde. Isso porque o *Führer* representa o Poder Executivo e, sendo ele o guarda da constituição, esta então é colocada à disposição de um senhor, quem seja, o próprio Executivo. No mesmo ano de 1934, percebendo as alterações do cenário político, Schmitt, para legitimar o evento conhecido como *Noite das facas longas (Nacht der langen Messer)*, publica o texto “O *Führer* protege o direito”, no qual ele defende que o *Führer* seria o legislador e o juiz supremos do Estado alemão. Essa fusão também acarreta uma confusão entre poder e autoridade, já que aquele que possui o poder de criar os comandos gerais e abstratos é o mesmo que possui a autoridade para resolver eventuais conflitos de interesses, podendo ainda utilizar-se de meios coercitivos para dar efetividade aos seus próprios comandos. Denota-se uma repentina mudança de posicionamento de Schmitt sobre quem seria o guarda da Constituição de Weimar. Certamente, a postura de Schmitt revela um flagrante oportunismo em que o autor abandona as suas teses antes apresentadas, transformando-as em argumentações flexíveis à disposição daquele que figurasse no poder.

Hannah Arendt, por sua vez, entendia que a guarda da constituição norte-americana não deveria ser atribuída nem ao Poder Legislativo e nem ao Executivo, mas sim ao Judiciário.

À exemplo da experiência romana, Arendt tinha por certo que *potestas* e *auctoritas* não poderiam repousar sobre a mesma instituição. Os romanos tinham que *potestas in populo*, mas *auctoritas in senatu*, de forma que: (i) o poder, entendido como um agir em concerto que se sustenta enquanto o grupo que o ampara se mantiver unido, residia no povo, o qual legitimava a produção das leis; (ii) a autoridade, entendida como uma espécie de conselho, isto é, como um “reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias” (ARENDR, 2009d, p. 62), repousava no senado, onde estavam presentes os cidadãos mais velhos e, portanto, mais próximos ao ato de fundação de Roma. A partir disso, Arendt buscou estabelecer a fonte do poder e, por conseguinte, a fonte da autoridade. O poder estabeleceria os pactos a serem cumpridos, sendo que a autoridade se colocaria como a guarda, interpretação e emancipação do ato de fundação, o qual, como já visto, está hodiernamente insculpido nas constituições.

As constituições são vistas como um produto das revoluções modernas, sendo entendidas por Arendt como o instrumento que materializaria o ato da fundação, podendo assim passá-lo às gerações futuras, a fim de garantir que os pactos e compromissos assumidos no passado possam ser transmitidos àqueles ainda por vir.

Em suma, o poder é o que pode romper com o *status quo*, fundando um novo começo, a partir do consenso estabelecido entre os cidadãos que se associam, compondo assim a comunidade política. Esse consenso estabelece promessas e compromissos futuros que, insculpidos nas constituições, possibilitam a união dos cidadãos e, desse modo, a permanência do próprio poder. Assim, é a fundação gerada pelo poder que dá base à “constituição de uma estrutura material estável” capaz de abrigar o “poder conjunto de ação” dos homens, resguardando-o para suas gerações futuras (ARENDR, 1990, p. 140).

A autoridade romana se vinculava ao aumento da fundação, isto é, da própria Roma, através do acréscimo de novos territórios com os quais se estabelecia pactos.

Isso levava ao aumento de Roma, dando-lhe estabilidade e permanência, de modo que todos os acréscimos de territórios se vinculariam ao ato inicial de fundação. Os revolucionários norte-americanos alteram um pouco a concepção romana de autoridade, sendo que, para além de transmitir às gerações futuras o ato inaugural da fundação, possibilitou a alteração e aumento desse próprio ato através das emendas à constituição.

As constituições modernas, por ser a expressão do ato de fundação, se apresentam como o maior pacto, como a mais vinculante promessa, que deve ser respeitada por todas as gerações, vinculando, por sua vez, a elaboração de toda e qualquer política. Como já salientado, as constituições não são estanques, já que possibilitam não somente as suas respectivas alterações, como também seu aumento, através das emendas constitucionais.

Pois bem, estabelecida está a relação entre poder a autoridade, de modo que o primeiro dá origem ao ato de fundação, sendo que a segunda vincula a permanência e estabilidade daquele (do poder) pelas gerações futuras. Agora, resta saber quem poderia exercer autoridade da guarda da constituição, a qual, por sua vez, comporta o ato de fundação? Como a autoridade se apresenta como um tipo de conselho, ela não exige a presença de um discurso como ocorre no poder, nem mesmo a coerção física como aconteça na violência. Portanto, segundo os pais fundadores, por um lado, não há como a autoridade se confiada ao Poder Legislativo, já que nele se dá todo discurso sobre a formação das leis que deve expressar o bem comum da nação. Por outro, também se afasta a guarda da constituição do Poder Executivo, já que este é quem concretiza, mesmo que coercitivamente, as políticas estabelecidas pelo Legislativo. Os revolucionários norte-americanos dotaram de autoridade justamente aquele ramo do Estado que menos partilhasse do poder, quem seja, o Poder Judiciário. Isso porque, o Judiciário não depende da violência e nem do discurso para se impor, mas tão somente do critério de julgamento: “sua própria autoridade [do Poder Judiciário] o tornava inadequado para o poder, da mesma forma que, em sentido inverso, o próprio Poder Legislativo tornava o Senado impróprio para o exercício da autoridade” (ARENDDT, 1990, p. 160).

Portanto, na revolução norte-americana a autoridade foi posta na Suprema Corte, a qual possui a exclusiva competência de proceder à revisão judicial, podendo a todo o momento rever a interpretação do texto constitucional, bem como fiscalizar as emendas constitucionais. A autoridade que repousa na Suprema Corte, em termos de política moderna, “toma a forma de julgamento imparcial, interpretação e revisão constitucional” (KALYVAS, 2008, p. 280)³¹².

As premissas de Schmitt e Arendt na identificação daquele que seria o guardião da constituição diferem em essência. Mais uma vez, Schmitt identifica a guarda da Constituição de Weimar àquele que possui uma direta e imediata identidade com o povo, representando, portanto, o princípio democrático da constituição que gera, por conseguinte, a própria unidade política. Por isso que ao presidente, entendido como um *pouvoir neutre*, é delegada, *a priori*, a competência da guarda da constituição. Contudo, com a ascensão de Hitler como *Führer*, Schmitt altera sua compreensão sobre o guardião da constituição, legitimando agora que o Executivo, representado pelo próprio *Führer*, seja o guardião da constituição. As consequências da posição final de Schmitt dão a base aos regimes autoritários, nos quais o direito pode inclusive ser produzido *post factum*. O Poder Executivo como o guardião da Constituição de Weimar permitia que a constituição fosse alterada de acordo com os interesses do partido governante, já que o *Führer* era simultaneamente chefe de Estado, de governo, além de presidente do partido. Ademais, levada a cabo a guarda da constituição pelo Executivo, este termina por aniquilar os espaços públicos de formação da vontade política, o que demonstra que a autoridade não vinha de baixo (do povo), mas sim de cima, a partir de uma suposta *soberania popular* a qual deveria ser defendida pelo próprio Executivo. Assim, a confusão entre legislativo e judiciário na pessoa do *Führer* termina por criar um modelo padrão de cidadão. Isso porque aqueles que se desviassem do comportamento defendido pelo Estado poderiam ser considerados inimigos do próprio Estado, o que culminou na acentuação das sociedades de massa. Nesse sentido, a constituição à disposição do *Führer* delimita um modelo de Estado, de sociedade e, inclusive, de cidadão, gerando, portanto, identidade e unidade. Por outro lado, se aniquila qualquer possibilidade de pluralidade, erigindo o heterogêneo, o diferente, o *outro*, como o *inimigo*

³¹² No original: “takes the form of impartial judgment, interpretation, and constitutional review”.

a ser eliminado, combatido, como se passa a discorrer no próximo item. Porém, antes de se passar à discussão sobre os diálogos da política, impera a análise do Poder Judiciário como o guardião da constituição, conforme exposto por Arendt.

O Poder Judiciário realmente se revela, nos regimes democráticos, o mais indicado para exercer a competência de proteção da constituição. Isso porque: por se pautar em um julgamento imparcial, alheio às pressões midiáticas e populares, tendo como premissa permanente a interpretação da constituição que melhor revele o ato de fundação, o Judiciário se mantém imune ao anseio pelo poder, mantendo-se voltado ao seu múnus de julgar conforme à constituição. Como salientado por Arendt, deve existir uma clara diferenciação entre quem detem o poder e quem exerce a autoridade, não podendo ambos se confundir no mesmo sujeito. Assim, o Judiciário não possui legitimidade para legislar, não podendo, portanto, decretar políticas públicas: sua atuação repousa na análise dos casos que lhe são submetidos, devendo apreciá-los com imparcialidade, a fim de julgá-los conforme os ditames presentes na constituição que, ao final, refletem os pactos e promessas estabelecidos quando da formação da comunidade política. Considerando que, para além de proporcionar a transferência do ato de fundação para as gerações futuras, a constituição também proporciona a possibilidade de aumento do próprio ato fundacional através das emendas constitucionais, o Poder Judiciário aqui também possui papel fundamental, já que tais emendas, se submetidas a julgamento, passarão pelo controle de constitucionalidade, a fim de se perquirir se a expansão da fundação está de acordo com a própria fundação. Essa perspectiva, ao contrário da schmittiana, comporta em seu cerne o conceito de pluralidade: a fundação pressupõe a manifestação do poder – o qual, por sua vez, pressupõe a ação –, visto como um agir em concerto, isto é, diante de iguais que garantem o exercício do poder enquanto juntos. Logo, o estar significa estar junto de outros, dos iguais. Essa igualdade não significa igualdade racial, étnica ou até mesmo nacional, mas sim uma igualdade no espaço público, onde todos se respeitam e aparecem uns aos outros através de seus atos e fala no intuito de criar algo novo.

A desvinculação do poder em relação àquele que exerce a autoridade, bem como a manutenção do poder no povo, contribui para a emancipação dos espaços de formação da opinião política, gerando, portanto, uma legitimação vinda de baixo, isto é,

sem imposições, mas construída a partir da possibilidade de participação de todos aqueles que serão afetados pelas políticas erigidas. Nesse sentido, por permitir e incentivar a participação, Arendt se coloca em vias opostas à Schmitt na construção de um *locus* adequado para a política. Apesar de ambos reivindicarem um espaço próprio para a política, divergem em relação a qual espaço seria esse. Portanto, na elucidação dessa questão se insere o último item do texto que abordará os diálogos entre Schmitt e Arendt para a configuração do político.

3.4 ARENDT E SCHMITT: DIÁLOGOS PARA A CONFIGURAÇÃO DO POLÍTICO

Todas as reflexões apresentadas até aqui se prestaram a oferecer um suporte teórico à compreensão do político em Schmitt e Arendt. Como já apontado, ambos os autores buscaram um espaço privilegiado para a política, caracterizando, assim, sua filiação a um existencialismo político. Contudo, o próprio conceito do que seria o político, bem como o princípio que o estrutura encontra respostas opostas nos dois jusfilósofos alemães. O que se pretende revelar, ao final, é se tanto Schmitt quanto Arendt apresentaram uma contribuição ao pensamento político e jurídico que possa auxiliar na solução dos problemas contemporâneos que se vinculam cada vez mais aos discursos de inimizade na política e no direito, bem como à questão das metodologias de exceção utilizadas pelos Estados contra seus supostos inimigos.

A compreensão do conceito positivo de constituição explica a assertiva de Schmitt (2009, p. 19) de que o político antecede o estatal. Assim, estabelecida está a diferença entre o político e o estatal, sendo que o Estado é entendido como o *locus* privilegiado do político. Contudo, ainda restava a clarificação do que consistia, de fato, o político, encontrando Schmitt sua caracterização a partir da dicotomia amigo/inimigo. Esta polaridade entre amigo (*Freund*) e inimigo (*Feind*) estabelece o grau ôntico de inimizade entre duas unidades políticas, sendo justamente a possibilidade deste critério de diferenciação que configura a existência da própria unidade política. Uma unidade política que não tenha capacidade de promover o agrupamento amigo/inimigo significa um povo que não possui um elemento que lhe dê homogeneidade e, por consequência,

identidade. Portanto, é um não povo, um amontoado de pessoas que convivem no mesmo território sem, contudo, compartilhar nenhum elemento que lhe dê unidade.

O inimigo é sempre o outro, o diferente. Não há uma obrigatoriedade de que ele seja mal, feio, ou possua qualquer outra característica desabonadora. A questão reside justamente no fato de que ele possui uma divergência, seja ela de ordem religiosa econômica ou moral, que possui uma força capaz de elevar tal discordância ao critério do político, levando, portanto, as nações a um conflito armado. Tal conflito configura o caso de guerra em que duas unidades políticas se enfrentam no campo de batalha. A decisão sobre a eleição do inimigo e, por consequência, da guerra, cabe ao soberano, sendo ele quem detém o exercício da soberania, entendida como a possibilidade de decisão sobre o caso de exceção, isto é, a faculdade de, diante de uma suposta ameaça, suspender o direito em prol de sua própria manutenção. Logo, o soberano está simultaneamente dentro e fora da lei, pois, afinal, ele é a lei. A decisão do soberano é *ex nihilo*, ou seja, não encontra parâmetros de controle. Isso porque, é ele quem identifica o que é a ameaça à unidade política, decidindo, portanto, também quem é o inimigo, sendo que, assim, o soberano pode eleger como inimigo qualquer um que deseje. Por ser a guerra a situação-limite que desperta o político, em Schmitt, a política pode ser entendida como a administração da possibilidade de conflito. A guerra não é o objetivo da política e muito menos seu conteúdo, em verdade ela nada mais é que o “pressuposto inafastável de uma real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando assim, um comportamento especificamente político” (SCHMITT, 2009, p. 36).

O conceito do político schmittiano tem se mostrado cada vez mais presente nos debates atuais sobre a inimidade no direito. Discursos sobre a criação de legislações de exceção como, por exemplo, as legislações penais de emergência³¹³, bem como de territórios onde os tratados de direitos humanos não são aplicados, encontram

³¹³ Como exemplo, destaca-se a Lei norte-americana da *Uniting and Strengthening America by Providing Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act* de 26 de outubro de 2001, mais conhecido como *US Patriot Act*. Na Espanha, com a lei orgânica 15/2003, houve a elevação do limites das penas privativas de liberdade que passou para 40 anos (art. 76 do Código Penal), bem como o aumento dos requisitos para a concessão da liberdade condicional (art. 90.1., § 2º do Código Penal). No Brasil, tem-se, como um dos exemplos, a implementação do Regime disciplinar diferenciado (Lei. n. 10.792/2003) que, em afronta flagrante ao art. 5º, III, da Constituição brasileira, é aplicado aos sentenciados tidos como perigosos.

fundamentação filosófica e política nos postulados schmittianos. Tais argumentações levam àquilo que o próprio Schmitt já havia pontuado, isto é, o inimigo é levado a uma condição de monstro, despido da moralidade, tido como alguém abjeto e degenerativo, devendo, portanto, ser destruído, aniquilado. É isso o que se tem desvelado no discurso moderno, no qual determinadas classes de cidadãos tem sua personalidade jurídica mitigada, sendo tratados como cidadãos inferiores, não gozando, portanto, do pleno exercício de seus direitos constitucionais.

O critério do político, tal como proposto por Schmitt, abre margem à perseguição política promovida por governos. Estes governos eleitos, movidos por interesses particulares, poderão editar normas que visem à segregação e até mesmo perseguição de determinados cidadãos que tenham determinadas características ou que exerçam determinadas funções. Tal denúncia já é uma realidade como se pode aferir nas legislações norte-americanas e europeias relacionadas à imigração, especialmente quando o cidadão é de origem sulamericana ou árabe. Nesses casos, se o sujeito não comprovar que (i) possui dinheiro para estar no país de destino, além de (ii) apresentar a passagem de retorno para o país de origem, ele será deportado³¹⁴. Tais questões demonstram a fragilidade das instituições que, diante de um suposto *mal* à nação, flexibilizam os direitos postos, inclusive os constitucionais, em prol de argumentos fundados na soberania popular. A história já experimentou a aplicação das teses de Schmitt nos movimentos totalitários do século XX, o que deve servir como uma advertência à inclusão de suas teses nas políticas e legislações contemporâneas.

Já Hannah Arendt pensa o político por outro viés. Enquanto Schmitt o entende como a unidade política representada pelo soberano capaz de proceder à dicotomia amigo/inimigo, Arendt, por sua vez, funda as bases do político na pluralidade. O político é, para a autora, o exercício da ação política através da fala perante seus iguais, criando algo novo (novas formas de governo), nos espaços procedimentalizados para a formação da vontade política (os conselhos). Se é verdade que, conforme diz Arendt (2006a, p. 38), o sentido da política é a liberdade, a questão é o que é a própria liberdade. A liberdade para a autora, não se vincula a uma mera liberdade do

³¹⁴ Nesse sentido, basta verificar, por exemplo, a política espanhola de imigração crítica no site do Ministério do Planejamento da República Federativa do Brasil acessado em 20 de maio de 2012 no *link* <<http://clippingmp.planejamento.gov.br/cadastros/noticias/2012/2/22/deportaram-deportaremos>>.

pensamento, o que possibilitaria até a um escravo se dizer livre. Também é rejeitada a concepção de liberdade fundada em um querer, isto é, baseada na vontade. Isso porque, a liberdade pautada na vontade requer uma relação de submissão da ação à vontade, culminando, portanto, na existência de uma suposta soberania da vontade. Arendt (2009a, p. 199) assevera que os homens só são livres enquanto agem e, se por ação entende-se o agir em concerto no espaço público, que irrompe o algo novo inesperado, logo, a própria liberdade só pode ser exercida perante iguais, em espaços públicos onde os homens possam ver e ouvir a si próprios, o que leva à conclusão de que nas relações de soberania, nas quais há a divisão entre governantes e governados não há de se falar em liberdade: “no campo das atividades humanas, soberania e tirania são a mesma coisa” (ARENDR, 1990, p. 123). Na teoria de Arendt, a soberania é um conceito apolítico, pertencente à dominação, dependência e desigualdade da esfera privada.

O agir livre no espaço público demanda a própria libertação das necessidades do espaço privado. Portanto, a liberdade exige a não submissão a um senhor, bem como às necessidades vitais do trabalho, ou seja, o homem livre é aquele que age no espaço público, despreocupado com a satisfação de suas necessidades biológicas, bem como não se submetendo a nenhuma relação de mando e obediência.

A igualdade pressuposta pela ação e, conseqüentemente, pela liberdade, não significa uma igualdade natural, de modo que todos os homens devam ser reduzidos a uma homogeneidade ontológica. Na verdade, Arendt concebe uma igualdade “que não existe *a priori*, fora do espaço público, mas que é exatamente típica desse espaço” (MACHADO; CATTONI DE OLIVEIRA, 2010, p. 5529). Isto é, o espaço público, onde os homens aparecem uns aos outros por atos e palavras, os iguala em direitos e deveres, permitindo, assim, o exercício da ação espontânea. Portanto, o domínio público é o espaço da liberdade e se a política objetiva a plenitude da liberdade, logo, o âmbito público por excelência é a própria arena da política.

Apesar de ser motivada, a ação livre é *um fim em si mesmo*, devendo, portanto, ser capaz de transcender aos próprios motivos que a ensejaram, tendo como tônica a espontaneidade e imprevisibilidade (ARENDR, 2009a, p. 198). A partir de Maquiavel, Arendt, aproxima a ação às artes performativas, de modo que tal como esta, aquela

também é uma *performance*, já que a perfeição não reside em seu produto final, mas sim no próprio desempenho que se desvincula de seus motivos e consequências. O que realmente importa na ação é sempre o princípio que lhe é subjacente, ou seja, aquele princípio que lhe dá existência, sendo este justamente a *liberdade*.

No livro *Sobre a Revolução (On Revolution)*, Arendt trabalha a ação política como o agir em concerto capaz de romper com o *status quo*, criando novas formas de governo, ou seja, o ato da fundação. Assim, há uma mutação do conceito de ação presente na obra *A Condição Humana (The Human Condition)* para o livro *Sobre a Revolução*. Apesar de em ambas as obras a ação ter como fundamento a concepção de um novo início, no primeiro livro a ação é fundada na natalidade, isto é, na renovação de um novo início a cada homem que vem ao mundo. Já no segundo, *Sobre a Revolução*, a ação é entendida como o agir plural, em concerto, de modo que os homens unidos são capazes de fundar um novo início, mas aqui esse início é visto como o rompimento com um estado de coisas anterior e com o estabelecimento de novas formas de governo, o que em Arendt encontra seu ápice no sistema de conselhos (KALYVAS, 2008, p. 200-10). Portanto, o político para Arendt é justamente a liberdade que exercida dentro de um espaço público, onde os homens *agem em concerto*, fundando assim um novo início, uma nova forma de governo que, através das constituições, é transmitido às futuras gerações.

Nessa concepção de Arendt percebe-se que a política possui uma certa *presunção* de que a liberdade que lhe é ínsita visa à constituição de um novo início que seja *bom* à comunidade política. Contudo, se a essencialidade da ação é ser um fim em si mesmo, possuindo, portanto, forte caráter de espontaneidade e de imprevisibilidade, como assegurar que esse *novo início* seja um acontecimento *bom*? Aqui, se insere a crítica de Schelling (1993) em seu livro *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana (Über das Wesen der menschlichen Freiheit)*, quando observa que o conceito de liberdade pode representar uma liberdade voltada para o bem, bem como para o mal (*Vermögen des Guten und des Bösen*), de modo que “são absolutamente concomitantes e não podem ser separados” (CALVET DE MAGALHÃES, 2005, p. 10). Justamente por ser imprevisível, não há como preconceber o resultado do agir livre sem remetê-lo à cadeia de meios e fins, isto é, à instrumentalidade do trabalho e da

fabricação. Portanto, a crítica arendtiana da transmutação da decisão da maioria a um governo da maioria é um item que é aceito no seio da sua própria proposta de liberdade. Isso porque, se a liberdade possibilita o rompimento de um *status quo*, instalando um novo início, os homens, agindo em concerto, podem, privilegiando o princípio da liberdade, promover políticas que atentem contra determinados direitos de uma minoria.

Ainda no tocante ao rompimento com o *status quo* do qual irrompe um *novo início*, não há de se pensar que a ordem anterior de coisas é totalmente destruída, já que a “libertação [...] não deve ser confundida com um esquecimento do passado” (ARENDDT, 1990, p. 156). A constituição de uma nova forma de governo não se dá *ex nihilo*, mas parte da experiência pretérita, mantendo aquilo que dela se puder aproveitar e criando onde ela se mostre incompatível com o novo espírito que inspira a revolução. A própria experiência passada já se impõe como uma premissa a partir da qual a fundação se alicerça, no sentido de com ela romper: “rupturas absolutas, além de serem politicamente perigosas e mal-sucedidas, são ao final sem sentido e esperançosamente implausível” (KALYVAS, 2008, p. 223)³¹⁵. Somente Deus poderia criar algo a partir do nada. O homem, justamente por nascer em mundo já preexistente sempre inova dentro de condições já pré-estabelecidas ao menos espacial e temporalmente: “Somos *livres* para reformar o mundo e começar algo novo sobre ele” (ARENDDT, 2006b, p. 15).

Um novo início que fosse provocador de uma ruptura absoluta poderia engendrar o embrião da violência ou então provocar uma contrarrevolução. Isso foi percebido por Arendt na discussão sobre as revoluções norte-americana e francesa:

a violência rondando por trás qualquer ato de pura ruptura; e o resultado paradoxal de uma fundação absoluta, a qual, embora de forma irreversível afirma romper com o passado, geralmente termina com uma contrarrevolução ou uma restauração e um retorno à velha ordem de coisas (KALYVAS, 2008, p. 225)³¹⁶

³¹⁵ No original: “*absolute breaks, besides being politically dangerous and unsuccessful, are ultimately nonsensical and hopelessly implausible*”.

³¹⁶ No original: “*the violence prowling behind any act of pure rupture; and the paradoxical outcome of an absolute founding, which, though it claims to irreversibly break with the past, usually ends up with a counterrevolution or a restoration and a return to the old order of things*”.

A revolução francesa tentou promover uma ruptura absoluta com o *ancien regime*, o que culminou na violência do terror que perseguiu os membros da própria revolução. De outro lado, os revolucionários norte-americanos não iniciaram uma revolução *ex nihilo*. Ao contrário, eles já possuíam, antes mesmo do conflito pela independência com a Inglaterra, um sistema de autogoverno, de modo que a fundação não significou uma ruptura absoluta, mas sim a concretização de um ideal já preexistente. Ideal este de uma forma de governo que permitia a todos, como iguais, participarem nos assuntos públicos, configurando, assim, verdadeiramente uma forma de governo que visasse à liberdade. Desse modo, quando da promulgação da Declaração da Independência norte-americana, ao invés de se apresentar como algo *ex novo*, ela simplesmente “confirmou e legalizou um organismo político já existente mais do que o fez de novo” (ARENDR, 2006b, p. 186). Portanto, pelo o que se disse, há de se concluir que *ação* tem um intrínseco caráter de “sempre iniciar algo novo, o que não significa que possa sempre partir *ab ovo*, criar *ex nihilo*” (ARENDR, 2006b, p. 15).

Por outro lado, na concretização da liberdade, Arendt afirma que para o seu exercício necessário é a libertação das necessidades do trabalho. Contudo, a autora não problematiza a questão de como seria possível, no panorama das sociedades de sua época, bem como nas contemporâneas, superar as desigualdades sociais e culturais existentes entre os povos, bem como no interior de um mesmo povo entre camadas diversas da população.

Para além de comungarem um existencialismo político, buscando, portanto, um *locus* privilegiado para o político, Schmitt e Arendt, também se aproximam na teologia política, em especial, no conceito do milagre. Schmitt entende o milagre na decisão constituinte do soberano que, diante de uma ameaça, sepulta o *status quo*, instaurando uma nova ordem. Já Arendt faz uso do milagre para descrever justamente o caráter espontâneo e indeterminado da ação que, em concerto, também abandona um anterior estado de coisas, estabelecendo uma nova forma de governo. Em outros termos, de um lado, Schmitt apresenta uma concepção do político pautada no estado de exceção, isto é, na possibilidade permanente do soberano, diante da ameaça à unidade política, suspender a ordem jurídica vigente, em defesa da soberania popular, podendo, inclusive, instaurar uma nova constituição. De outro, Arendt, instaura a política como a

ação, entendida como a possibilidade de *fundação* de algo (*forma de governo*) novo, tomada pelos homens uns perante os outros através da fala no espaço público, participando, assim, da formação da vontade política.

Portanto, Schmitt e Arendt se utilizam do milagre para descrever a possibilidade de ocorrência de um evento que rompe com o *status quo*, fundando um novo início. Assim, em Schmitt o soberano permanece como um poder constituinte permanente, o que, em Arendt, também ocorre, contudo o titular de tal poder não é um indivíduo, mas o grupo de indivíduos do qual emerge o próprio poder. Nesse sentido, os autores “se encontram inesperadamente no terreno da dimensão institucional indeterminada do ato político” (KALYVAS, 2008, p. 210)³¹⁷, no qual “toda ação, para o melhor e para o pior, e todo acidente destroem, necessariamente, todo o modelo em cuja estrutura move-se a previsão e no qual encontra sua evidência” (ARENDR, 2009d, p. 22). Para os autores, tal evento extraordinário singular representa o ato inesperado constituinte de uma nova ordem. Porém, as bases sob as quais Schmitt e Arendt se assentam para chegar a esta conclusão são diametralmente opostas. Enquanto que, a partir das lições de Sieyès, Schmitt constrói sua teoria do poder constituinte sob a teoria da soberania popular reunida na unidade de um representante supremo – o soberano; Arendt, por outro lado, erige o poder constituinte de forma descentralizada em diversos espaços de formação da vontade política. Assim, contrariamente à Schmitt, Arendt tem que o poder constituinte não deve residir nas mãos de um soberano, mas junto aos iguais que, horizontalmente, formam a vontade política através de vários centros de poder (assembleias locais, distritais, etc.). O poder constituinte schmittiano se apresenta na imposição das normas eleitas pelo soberano, ao passo que o arendtiano se pauta no discurso racional travado pelos cidadãos perante seus pares que se vêem e ouvem no espaço público. Portanto, o poder constituinte de Schmitt está na obscuridão da vontade onisciente do soberano, ao passo que na compreensão de Arendt o poder constituinte se apresenta na luz do espaço público admitindo a participação de todos os interessados em participar da sua formulação.

³¹⁷ No original: “meet each other unexpectedly on the terrain of the indeterminate institutional dimension of the political act”.

Outro ponto de divergência no tocante ao evento extraordinário instaurador de uma nova ordem está na *ruptura absoluta*. Arendt rejeita a compreensão de uma absoluta ruptura, ao passo que Schmitt defende que a tomada de decisão do soberano se dá *ex nihilo*, reafirmando, assim, o elemento decisionista de seu pensamento, de modo que à regra precede uma decisão.

Todo o pensamento schmittiano repousa no conceito de soberania, culminando, portanto, na diferenciação entre governantes e governados, entre dominadores e submissos. Schmitt busca a unidade do povo, o que se dá em seu peculiar conceito de democracia, o qual exige uma igualdade substancial que, na República de Weimar, terminou por ser o caráter étnico. Pensar com Schmitt é privilegiar a decisão, mas ignorar sua fundamentação, isto é, o que importa é o fim e não o meio. Assim, a decisão em si mesma reside na obscuridade da vontade do soberano tido como o legítimo representante da nação, mas que pode tomar *ex nihilo* a decisão que bem entender. Já estar com Arendt é entender a política como pluralidade, como discussão racional entre cidadãos que são igualados na formação da vontade política que se dá na visibilidade do espaço público. Arendt não postula a unidade do poder, mas sim sua pulverização em várias instituições que nem de cima e nem de baixo, mas horizontalmente, possibilitariam a participação do maior número de pessoas na formação da vontade política. Independente de se colocar *com* ou *contra* Schmitt ou Arendt, a questão que se impõe é o reconhecimento do valor de suas reflexões para a filosofia e para o direito, bem como o que a aplicação de suas teorias representaram nos eventos que marcaram o século XX.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesar de algumas das conclusões do texto se confundirem com as reflexões já expostas em sua terceira seção, determinados pontos merecem destaque. Não com negar que a teoria schmittiana se aproxima dos governos ditatoriais, fornecendo-lhes todo o substrato teórico necessário a legitimar suas medidas antidemocráticas e muitas vezes contrárias aos direitos fundamentais. A reunião do poder e da autoridade na mesma instituição, o Poder executivo (o *Führer*), é o embrião dos regimes totalitários. O direito fica à disposição de um soberano que se coloca acima de seus pares, criando uma flagrante relação de mando e obediência. Essa situação tem se mostrado possível nos países da América Latina, em especial, na Venezuela e Bolívia, onde seus respectivos presidentes têm alterado as constituições, a fim de permanecer no poder, além de suprimir o livre direito de imprensa, e de nacionalizar empresas estrangeiras sob o argumento da soberania nacional, entre outros. A constituição nas mãos do soberano lhe permite apontar seus inimigos, independente de serem externos ou internos. Contudo, tal decisão surge *ex nihilo*, não havendo nenhum critério que lhe assegure aceitabilidade racional. Assim, como verificar se tal decisão não se passa de uma mera medida de governo contra seu adversário partidário?

O político schmittiano tem sido cada vez mais empregado nos discursos jurídicos de tentativas de celebração de pactos entre povos em conflito, bem como, e principalmente, na teoria do Direito Penal do inimigo, o qual estipula os sujeitos que devem ter cerceado o exercício aos direitos e garantias fundamentais previstos nos corpos das constituições modernas. Aqui, mais uma vez, volta-se à pergunta: como garantir que a seleção desse *inimigo* não reside unicamente em um interesse pessoal do indivíduo ou grupo soberano?

A questão da amizade no direito tem inclusive afetado o continente europeu, especialmente nesse momento de crise econômica em que a Grécia que vive uma profunda recessão. Este país, a partir da lógica do amigo/inimigo, para superação do problema financeiro busca um inimigo a ser combatido, sendo este identificado justamente nas medidas de alteridade impostas pela União Europeia, primordialmente pela Alemanha através de sua chanceler Angela Merkel.

Infelizmente, as reflexões schmittianas sobre a soberania, estado de exceção, e homogeneidade democrática tem surgido com força doutrinária e prática. As contribuições de Schmitt são atuais e precisam ser apreciadas tanto do ponto de vista teórico quanto prático, contudo, se deve estar atento para não cair nas armadilhas de seus argumentos que se inserem numa cadeia lógica de raciocínio que, muitas vezes, terminam por seduzir o intérprete.

Mesmo que Arendt não aponte os caminhos concretos para uma verdadeira democracia a partir dos conselhos, a autora apresenta uma perspectiva que tem como objetivo a participação plural dos membros da sociedade na formação da vontade política do Estado. Todo pensamento de Arendt é permeado pela ideia de uma igualdade que respeita as diferenças dos cidadãos, mas que, ao mesmo tempo, os iguala no plano da atuação pública. O pensamento de Arendt se reflete com maestria em uma frase de Boaventura de Souza Santos (1995), quando este disse que: “Lutar pela igualdade sempre que as diferenças nos discriminem; lutar pelas diferenças sempre que a igualdade nos descaracterize”. Na arena pública da política todos são iguais, devendo ser tratados com o mesmo respeito e consideração, ao passo que no plano privado os cidadãos devem se portar conforme suas preferências sem se submeter a um modelo de comportamento estatal como ocorria nas sociedades de massa.

A descentralização do poder, um dos objetivos de Arendt, permeia as políticas, por exemplo, do Orçamento Participativo, no qual as prefeituras destinam parte das verbas públicas municipais para projetos que serão definidos a partir da vontade formada em conselhos de deliberação política, compostos de todo e qualquer cidadão, em pleno exercício de seus direitos civis, que deseje participar da orientação dos projetos futuros *da e para a* sociedade. Esse modelo de participação retira o poder da elite burocrática partidária, entregando-o diretamente para a comunidade. Nessa busca por um poder não centralizado, Arendt chega a criticar o princípio da representação, contudo, posteriormente, a autora se rendeu a tal metodologia de governo, culminando em sua defesa de que os conselhos deveriam eleger seus representantes que comporiam conselhos superiores até chegar-se a uma assembleia de representação nacional. Pelo exposto, a política arendtina, isto é, a ação exercida

através da fala no espaço público onde os homens podem ver e ouvir uns aos outros em vistas da liberdade, é o ideal que deveria ser buscado nas arenas de formação da vontade política. Contudo, tal percepção da realidade é utópica nos países em que inexistem pré condições até mesmo linguísticas para a formação da vontade política. No caso brasileiro, por exemplo, impossível seria dar vez e voz direta a mais de cento e noventa milhões de cidadãos para, dentro de um espaço público, exporem seus pontos de vista, de modo que os demais pudessem vê-los e ouvi-los. Para suprir tal necessidade voltou-se ao princípio representativo, desmanchando-se, assim, a crença inicial de Arendt de uma democracia direta e, por outro lado, já depois da aceitação de arendtiana da representação, terminar-se-ia por cair na possibilidade de formação das elites partidárias que dominariam os cargos públicos.

O conceito arendtiano de liberdade vista como potência, ação ou mesmo participação nos assuntos públicos, ou ainda como novos começos – começos estes que não surgem *ex nihilo* – parece surtir seus efeitos na questão do Tibete. Apesar da pressão internacional exercida pela China para que tal assunto não se torne pauta da agenda internacional, a perseguição ao Dalai Lama, bem como o próprio povo tibetano tem sido tema de diversas discussões. O povo tibetano, de forma pacífica, resiste à dominação chinesa, requerendo, a instauração de um novo começo, baseado nas tradições anteriores à dominação chinesa, a partir do princípio que rege suas ações, qual seja, a liberdade.

Por todo o exposto, não há como fugir da conclusão de que o político em Schmitt é submissão enquanto em Arendt é participação. Isto é, Schmitt concebe o político como a relação entre amigo/inimigo que leva à conclusão lógica da visão do amigo como alguém superior – seja moralmente, etnicamente, enfim, politicamente – ao inimigo que deve ser combatido. Arendt tem o político como um agir desvinculado de pressões, mas orientado pelo princípio da liberdade, praticado entre iguais, ou seja, entre pessoas distintas, mas que no espaço público são igualadas na esfera de direitos e deveres, devendo guardar o devido respeito e consideração entre si. Nas sociedades modernas, os estados puros do político em Schmitt ou Arendt se apresentam como risco. Isso porque, entender o político como o quer Schmitt é abrir espaço para o retorno dos movimentos totalitários que devassaram a Europa no século XX, já por

outro lado, conceber o político nos termos arendtianos como a participação popular direta, sem intermediações representativas, culminaria em eternas discussões sem medidas efetivas aos problemas urgentes. Na perspectiva de Arendt alguém poderia sustentar que aos assuntos urgentes e técnicos se chamariam especialistas para resolvê-los, contudo, aí reside outro empecilho, pois fazer isso é criar o gérmen de um governo de especialistas que, ao privilegiar a técnica, poderia levar a uma nova neutralização do Estado, engendrando assim, mais uma vez, o totalitarismo.

O presente texto não tem o pretensioso objetivo de encontrar uma tese sobre o *conceito do político* no século XXI. Naquilo que se dispôs, o texto revelou a importância dos diálogos de Schmitt e Arendt na constituição do político, identificando nos dois autores os principais pontos a serem rejeitados, aprimorados ou, desde já, incorporados a uma tentativa de uma política emancipatória das relações de sujeição entre governantes e governados que leve faticamente a uma teoria política plural e democrática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEODATO, João Mauricio. **O problema da legitimidade**: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ALVES, Adamo Dias; CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. Carl Schmitt *versus* Weimar. *In*: CONGRESSO NACIONAL DO CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, 18., 2009, Manaus. **Anais...** São Paulo: CONPEDI, 2009. p. 5632-5647.

ARENDT, Hannah. [1949]. The Rights of Man: What are they?. **Modern Review**, v. 3, n.1, p.24-36.

ARENDT, Hannah. [1949]. **Origens do totalitarismo**. 8. reimpressão. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009c.

ARENDT, Hannah. [1950]. **A promessa da política**. 2. ed. Trad. Mauro Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009b.

ARENDT, Hannah. [1950]. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006a.

ARENDT, Hannah. [1958]. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

ARENDT, Hannah. [1961]. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

ARENDT, Hannah. [1963]. **Da revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

ARENDT, Hannah. [1963]. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. Carlos Ribalta. Barcelona: DeBOLS!LLO, 2010b.

ARENDT, Hannah. [1969]. **Crises da República**. 2. ed. Trad. José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 2006b.

ARENDT, Hannah. [1969]. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009d.

ARENDT, Hannah. [1971-78]. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. 4. ed. Trad. Antônio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution. **Journal of Politics**, v. 1, n. 20, p. 5-43, fev. 1958.

ARENDDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. Rev. Theresa Calvet de Magalhães. **Cadernos de Ética e Filosofia**, v. 7, n. 2, p.175-201, 2005.

ARENDDT, Hannah. **Compreender**: Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDDT, Hannah. **Men in Dark Times**. Orlando: Harcourt Brace & Company, 1995.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARRUDA, José Maria. Carl Schmitt: Estado, Política e Direito. *In*: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odilio; SAHDETOA, Luis Felipe Netto de Andrade Silva e. (Org.). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 56-86.

ASSY, Bethânia. Hannah Arendt. *In*: BARRETO, Vicente (Org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006. p. 54-60.

AZZARITI, Gaetano. **Critica della democrazia identitaria**: lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo. Bari: Laterza, 2005.

BALAKRISHNAN, Gopal. **The enemy**: an intellectual portrait of Carl Schmitt. Londres: Verso, 2000.

BEAUD, Olivier. Légalité et légitimité: la lutte de Carl Schmitt contre la république de Weimar et sa défense d'une 'contre-constitution' allemande. *In*: KERVÉGAN, Jean-François. (org.). **Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa république et ses juristes**. Paris: ENS éditions, 2002. p. 125-147.

BENDERSKY, Joseph. Carl Schmitt at Nuremberg. **Telos**: a Quarterly of Critical Thought, n. 72. New York: Telos Press, verão de 1987. p. 97-107.

BENDERSKY, Joseph. **Carl Schmitt. Theorist for the Reich**. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

BENDERSKY, Joseph. The Expendable *Kronjurist*: Carl Schmitt and National Socialism, 1933-1936". **Journal of Contemporary History**. London: Sage, 1979. v. 14.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

BENHABIB, Seyla. **The rights of others: aliens, residents and citizens.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BENTO, Antônio. **Culto público do privado e segredo no Estado de Direito Liberal.** 2003. Disponível em: <http://simaocc.home.sapo.pt/e-biblioteca/pdf/cultopublico_v2.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2012.

BERCOVICI, Gilberto. Entre Institucionalismo e Decisionismo. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, v. 62, p. 191-193, 2002.

BERCOVICI, Gilberto. **Entre o Estado Total e o Estado Social: atualidade do debate sobre direito, Estado e economia na República de Weimar.** 2003. 172 f. Tese (livredocência) – Departamento de direito econômico e financeiro, Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/2/tde-22092009-150501/pt-br.php>>. Acesso em: 04 jan. 2012.

BERRIEL, Carlos Eduardo. Hannah Arendt: uma apátrida da cultura e da política. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 58, n. 2, abr./jun., p. 60-61, 2006.

BIGNOTTO, Newton. Soberania e Exceção no Pensamento de Carl Schmitt. **Kriterion** [online], Belo Horizonte, n. 118, p. 401-415, dez., 2008.

BLACHLY, Frederick P.; OATMAN, Miriam E.. Some Consequences of Judicial Review. **Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht (Revista de Direito Público Comparado e Direito Internacional)** – Max Planck Institute, p. 500-511. Disponível em: <http://www.zaoerv.de/01_1929/1_1929_1_a_500_511.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2012.

BOBBIO, Norberto. [1989]. **Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition.** Trad. Inglesa de D. Gobetti. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BODIN, Jean. [1576]. **Les Six Livres de la République.** Reimpressão da 12. ed. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986.

CALDWELL, Peter C. **Popular sovereignty and the crisis of the German constitutional law: the theory and practice of Weimar constitutionalism.** Durham: Duke University Press, 1997.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A atividade humana do trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt. **Revista Ética & Filosofia Política** (Juiz de Fora), v. 9, n. 1, jun., 2006. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2012.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A desconstrução fenomenológica da atividade de querer em Arendt. **Síntese – Revista de Filosofia**, v. 30, n. 98, p. 367-384, 2003.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. **Somos do mundo e não apenas no mundo**. 2009. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Somos%20do%20mundo%20e%20n%E3o%20apenas%20no%20mundo.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2012.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. **Da identidade absoluta ao Deus vivo e pessoal**: Meras observações para ler o *Freiheitsschrift* [1809] de Schelling. 2005. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Da%20identidade%20absoluta%20ao%20Deus%20vivo%20e%20pessoal.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2012.

CANOVAN, Margaret. The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought. **Political Theory**, v. 1, n. 6, p. 5-26, 1978.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da guerra**. Trad. Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

CORNEL, Drucilla. **Transformations**: recollective imagination and sexual difference. Nova York: Routledge, 1993.

CRISTI, Renato. **Carl Schmitt and Liberal Authoritarianism**: Strong State, Free Economy. Cardiff: University of Wales Press, 1998.

DEGRYSE, Annelies; LEUVEN, K. U. The Sovereign and The Social: Arendt's Understanding of Hobbes. **Ethical Perspectives: Journal of the European ethics network**, v.15, n. 2, p. 239-258, 2008.

DESCARTES, René. **O discurso do método**. Disponível em: <<http://www.fae.edu/pdf/biblioteca/O%20Discurso%20do%20metodo.pdf>>. Acesso em: 19 fev. 2012.

DOTTI, Jorge E. Apresentação. *In*: SCHMITT, Carl. **Romantismo político**. Trad. L. Rossi; S. Schwarzböck. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

DOTTI, Jorge E.. La cuestión del poder neutral en Schmitt. **Kriterion** [on line], Belo Horizonte, v. 49, n.118, p. 309-326, dez., 2008.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação** [online], v. 24, n.1, p. 249-272, 2001.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. *In*: ARENDT, Hannah. [1969]. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 131-67.

DYZENHAUS, David. **Legality and Legitimacy**: Carl Schmitt, Hans Kelsen, Hermann Heller. Oxford: Clarendon Press, 1997.

FERREIRA, Bernardo. **O risco do político**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución**: de La antigüedad a nuestros días. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FRANCO DE SÁ, Alexandre Guilherme Barroso de Matos. Soberania e Poder Total: Carl Schmitt e uma reflexão sobre O futuro. **Revista Filosófica de Coimbra**, v.10, n. 20, p. 427-460, 2011.

FRANCO DE SÁ, Alexandre Guilherme Barroso de Matos. **O poder pelo poder**: ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder. 2006. 729 f. Tese (Doutoramento em Filosofia - Filosofia Moderna e Contemporânea) – Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/610/2/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20Doutoramento_Alexandre%20Franco%20de%20S%C3%A1_O%20Poder%20p.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2012.

GAY, Peter. **A Cultura de Weimar**. Trad. Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GOETHE. **Fausto**. 5. ed. Trad. Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Itatiaia, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Apresentação: liquidando os danos. Os horrores da autonomia. *In*: SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

HOBBS, Thomas. (1651). **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Trad. João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAKOBS, Günther. “¿Derecho penal del enemigo? Un estudio acerca de los presupuestos de la juridicidad”. *In*: CANCIO MELIÁ, Manuel; GÓMEZ-JARA DÍEZ, Carlos (Orgs.). **Derecho penal del enemigo**: el discurso penal de la exclusión. Madrid: Edisofer, 2006. v. 2, p. 93-116.

JAY, Martin; BOTSTEIN, L. Hannah Arendt: opposing view's. **Partisan Review**, v. 45, n. 3, p. 368-380, 1978.

JEFFREY, C. Isaac. **Arendt, Camus, and Modern Rebellion**. New Haven: Yale University Press, 1992. p. 18; 256-259.

KAHN, Victoria. Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's decision. **Representations**, Berkeley (California), v. 83, n. 1, p. 65-80, verão de 2003.

KALYVAS, Andreas. Who's afraid of Carl Schmitt?. **Philosophy Social Criticism**. London, v. 25, n. 5, p. 87-125, 1999.

KALYVAS, Andreas. **Democracy and the politics of the extraordinary**: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **Os dois corpos do rei**: um estudo de teologia política medieval. Trad. Cid Knipel. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KATEB, George. Political action: its nature and advantages. *In*: VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 130-48.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KELSEN, Hans. [1920]. A essência e o valor da democracia. [Vom Wesen und Wert der Demokratie]. *In*: KELSEN, Hans. **A Democracia**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. *In*: *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 23-107.

KERVÉGAN, Jean-Francois. Carl Schmitt et la crise de la représentation. *In*: KERVÉGAN, Jean-Francois. (org.) **Crise et pensée de la crise em droit**: Weimar, sa république et ses juristes. Paris: ENS, 2002. p. 149-168.

KERVÉGAN, Jean-Francois. **Hegel, Carl Schmitt**: o político entre a especulação e a positividade. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

KLEIN, Joel Thiago. A teoria da democracia de Carl Schmitt. **Princípios**, Natal, v. 16, n. 25, p. 139-156, jan./jun., 2009.

KOHN, Jerome. Freedom: the priority of the political. *In*: VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 113-129.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1999.

LAFER, Celso. Hannah Arendt: vida e obra (Pós-fácio). *In*: ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MACEDO JR., Roberto Porto; SCHMITT, Carl, 1888-1985. *In*: BARRETO, Vicente de Paulo (Org.). **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 755-757.

MACEDO JR., Ronaldo Porto. **Carl Schmitt e a fundamentação do direito**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

MACHADO, F. D. A.; CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo A.; GOMES, D. F. L.. Pensando o direito e a política com e contra Hannah Arendt e Carl Schmitt. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**, v. 55, p. 117-140, 2009a.

MACHADO, F.D.A. A globalização dos direitos humanos. (Apresentação). **Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica**, v. 1, n. 7, p. 7-9, 2009b.

MACHADO, F.D.A.; CATTONI DE OLIVEIRA, M. A. Entre Schmitt e Arendt: as bases para um diálogo sobre a constituição do político. *In*: CONGRESSO NACIONAL DO CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, 19., 2010, Fortaleza. **Anais...** São Paulo: CONPEDI, 2010. p. 5524-5532.

MACHIAVELLI, Niccolò. **The Prince and the Discourses**. Trad. Luigi Ricci. New York: Carlton Houses, 1962.

MACPHERSON, Crawford Brough. **The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MAIA, Paulo Sávio N. **O guardião da Constituição na polêmica Kelsen-Schmitt: Rechtsstaat** como referência semântica na memória de Weimar. 2007. 418f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Faculdade de Direito - Programa de Pós-graduação em Direito, Estado e Constituição, Universidade de Brasília. Brasília. 2007. Disponível em: <<http://repositorio.bce.unb.br/handle/10482/3525>>. Acesso em: 20 jan. 2012.

MAPA SILVA, Ramon. **Quem diz humanidade mente: Carl Schmitt crítico da modernidade**. 2011. 120f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2011.

MARRAMAO, Giacomo. **Passaggio a Occidente: Filosofia e globalizzazione**. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

MATEUS. *In*: **A Bíblia**. Disponível em: <<http://www.bibliaonline.com.br>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

MONTESQUIEU, Charles Louis de. **O Espírito das Leis**. Trad. Cristina Murachco. 4. ed. São Paulo: Martins Editora, 2005.

MOUFFE, Chantal. Pensando a democracia com, e contra, Carl Schmitt. Trad. Menelick de Carvalho Netto. **Revue Française de Science Politique**, v. 42, n. 1, fev., 1992.

PERISSINOTTO, Renato M. Hannah Arendt, poder e a crítica da 'tradição'. **LUANOVA**, n. 61, p. 115-138, 2004.

RUBIANO, Mariana de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. 2011. 131f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. A construção multicultural da igualdade e da diferença. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 7., 1995. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 4 a 6 de set. (Conferência), 1995. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/135/135.pdf>>. Acesso em: 27 maio 2012.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. [1809]. **Investigações filosóficas sobre a es-sência da liberdade humana**. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1993.

SCHEUERMAN, William E.. Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt. **Canadian Journal of Law and Jurisprudence**, v. X, n. 1, jan., p. 141-161, 1997.

SCHMITT, Carl. [1921]. Carl. **La Dictadura**: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria. Trad. José Díaz García. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

SCHMITT, Carl. [1919]. **Romantismo político**. Trad. L. Rossi; S. Schwarzböck. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001a.

SCHMITT, Carl. [1922]. **Political Theology**. Trad. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

SCHMITT, Carl. [1923]. **The crisis of parliamentary democracy**. Trad. Ellen Kennedy. Cambridge, Massachusetts e London: The MIT Press, 1988a.

SCHMITT, Carl. [1925]. **Catolicismo Romano e Forma Política**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.

SCHMITT, Carl. [1928]. The Liberal Rule of Law. *In*: JACOBSON, Arthur J.; SCHLINK, Bernhard. (editors). **Weimar**: A Jurisprudence of Crisis. University of California Press, 2000. p. 294-299.

SCHMITT, Carl. [1928]. **Constitutional Theory**. Trad. Jeffrey Seitzer. Durham and London: Duke University Press, 2008a.

SCHMITT, Carl. [1929]. Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland. *In*: **Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles**. Berlim: Duncker & Humblot, p. 211-216, 1988b.

SCHMITT, Carl. [1930]. Ética de Estado y Estado pluralista. Trad. Clara Ramas San Miguel. **LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica**, v. 44, p. 21-34, 2011c.

SCHMITT, Carl. [1931]. Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung. *In: Verfassungsrechtliche Aufsätze*. 3 ed. Berlin: Dunker & Humblot, 1985. p. 140-173.

SCHMITT, Carl. [1931]. **O Guardião da Constituição**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007b.

SCHMITT, Carl. [1932]. **Legalidade e Legitimidade**. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007a.

SCHMITT, Carl. [1932]. **O conceito do Político**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHMITT, Carl. [1933]. Die deutschen Intellektuellen. **Westdeutscher Beobachter**, Jg. 9, v. 31, n. 126, maio, 1933.

SCHMITT, Carl. [1934]. O *Führer* protege o Direito: sobre o discurso de Adolf Hitler no *Reichstag* em Berlim em 13 de julho de 1934. *In: MACEDO JR., Ronaldo Porto. Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011b.

SCHMITT, Carl. [1934]. Sobre os três tipos de pensamento jurídico. *In: MACEDO JR., Ronaldo Porto. Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2011a.

SCHMITT, Carl. [1938]. **El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Trad. Javier Code. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 1990.

SCHMITT, Carl. [1950]. **The Nomos of the Earth in the International Law of Jus Publicum Europaeum**. Trad. de Gary L. Ulmen. New York: Telos, 2006.

SCHMITT, Carl. [1970]. **Political Theology II: the myth of the closure of any political theology**. Trad. Michael Hoelzl; Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2008b.

SCHMITT, Carl. [1927]. Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare: un contributo all'interpretazione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta. *In: Democrazia e liberalismo*. Ed. De Manuela Alessio. Milano: Giuffrè, 2001b. p. 20-86.

SCHMITT, Carl. **The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol**. Trad. George Schwab and Erna Hilfstein. London: Greenwood Press, 1996b.

SCHMITT, Carl. [1935]. La Constitution de la liberté (1 de outubro 1935). *In: Yves-Charles Zarka. Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt : La justification des lois de Nuremberg du 15 septembre 1935*. Paris: PUF, 2005. p.53-57.

SCHMITT, Carl. [1937]. The State as a Mechanism in Hobbes and Descartes. *In: SCHMITT, Carl. The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and*

failure of a political symbol. Trad. George Schwab and Erna Hilfstein. London: Greenwood Press, 1996a. p. 91-100.

SEREJO, Lincoln Sales. Poder e violência. **Revista em Foco em Educação e Filosofia**, v. 1, p. 19-28. Disponível em: <www.educacaoefilosofia.uema.br>. Acesso em: 22 fev. 2012.

STRAUSS, Leo. [1936]. **The Political Philosophy of Hobbes: Its basis and Its Genesis**. Trad. inglesa de Elsa M. Sinclair. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger**. Paris: Payot, 1992.

THOMA, Richard. [1925]. On the ideology of parliamentarism. *In*: SCHMITT, Carl. (1926) **The crisis of parliamentary democracy**. Trad. Ellen Kennedy. Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1988. p. 77-83.

TORRES, Ana Paula Repolês. The sense of politics in Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.30, n. 2, p. 235-246, 2007.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana. Introduction: the development of Arendt's political thought. *In*: VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 1-21.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. *In*: VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 201-219.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora da UNB, 2009.

WEBER, Max. **Parlamento e governo na Alemanha reordenada: crítica política do funcionalismo e da natureza dos partidos**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WELLMER, Albrecht. Arendt on revolution. *In*: VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 220-41.