

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

TAYARA TALITA LEMOS

DIREITO COMO FUNDAÇÃO E CONSTITUIÇÃO COMO
PROMESSA:
UM DIÁLOGO COM HANNAH ARENDT

BELO HORIZONTE
2012

TAYARA TALITA LEMOS

DIREITO COMO FUNDAÇÃO E CONSTITUIÇÃO COMO
PROMESSA:
UM DIÁLOGO COM HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito para concessão do grau de Mestre, elaborada sob a orientação do Professor Doutor Renato César Cardoso.

BELO HORIZONTE
2012

L557d

Lemos, Tayara Talita

Direito como fundação e constituição como promessa : um diálogo com Hannah Arendt / Tayara Talita Lemos. –2012.

Orientador: Renato César Cardoso

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Inclui bibliografia

1. Arendt, Hannah, 1906-1975 – Visão política e social
 2. Direito – Filosofia – Teses
 3. Liberdade – Aspectos políticos
 4. Democracia – Aspectos morais e religiosos
 5. Ciência política
- I. Título

CDU ⁽¹⁹⁷⁶⁾ 340.12
32:342.4

TAYARA TALITA LEMOS

DIREITO COMO FUNDAÇÃO E CONSTITUIÇÃO COMO
PROMESSA:
UM DIÁLOGO COM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada e _____ junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais visando a obtenção do título de Mestre.

Belo Horizonte, de _____ de 2012.

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor Renato César Cardoso (Orientador)
FD/Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira
FD/Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Bernardo Gonçalves Fernandes
FD/Universidade Federal de Minas Gerais

Professora Doutora Theresa Calvet de Magalhães
FAFICH/Universidade Federal de Minas Gerais

À memória de meu pai, que ao partir, atravessou esse processo, não me deixando parar,

À presença de minha mãe, que jamais me deixa esquecer das minhas *fundações* e de quem sou eu.

RESUMO

A partir da obra de Hannah Arendt, abordaremos o fato de o Direito, desde a modernidade, ter a sua legitimidade mitigada, devido ao que se convencionou chamar de perda ou esquecimento da política. A partir de então, o esfacelamento da tríade romana “*tradição, autoridade e religião*” carrega consigo o problema de que os novos padrões do mundo moderno não conseguem legitimar o poder e o Direito. As relações de consumo dadas a partir de então demonstram o fenômeno de tendência da transformação do homem político em *animal laborans*, homem que produz e consome, em todas (ou quase todas) as suas atividades públicas. O movimento descrito pela autora exige a construção de um novo espaço público-político, o espaço-entre (*in-between*), propício para a **ação concertada** (*ação em concerto*) entre os homens. Nessa pluralidade, é possível ressignificar a política a fim de refundar as instâncias de poder e reparar a perda da autoridade, por meio também de tais fundações, utilizando a Constituição como mecanismo enraizador das fundações criadas pelo Direito.

ABSTRACT

From the work of Hannah Arendt, we will discuss the fact that Law has had its legitimacy mitigated since modernity. This is due to the so-called loss or forgetfulness of politics. Since then, the shattering of the Roman triad "tradition, authority and religion" carries the problem that the new standards of the modern world can not legitimize the power and the law. The consumer relations then given demonstrate the phenomenon of the transformations tendency of political man into *animal laborans*, a man that produces and consumes, in all (or almost all) of his public activities. The movement described by the author requires the construction of a new public-political space which is the *in-between*, suitable for concerted action (action in concert) among men. In this diversity, it is possible to reframe Politics in order to reestablish the instances of power and repair the loss of authority. Also through these foundations, the Constitution can be used as a means of rooting foundations created by Law.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo sentido dado a todas as coisas e por ter me guiado, ainda quando o ceticismo batia à minha porta,

Ao meu pai, que *sendo*, ensinou-me a perseverança, a coragem e a capacidade de não desanimar, que acreditou sempre que tudo daria certo; por ter sonhado tanto. E enquanto isso ia me mostrando a dimensão da concretude da vida. À minha mãe, meu esteio, porto seguro, lar e retorno, por ter desvelado aos meus olhos as *virtudes* do amor e da honra e, principalmente, por ter me amado incondicionalmente nesse processo, em todos os detalhes. Às irmãs, Bebela, Zazáia e Ednéia, por terem acreditado mais em mim do que eu mesma.

Devo toda gratidão ao Prof. Dr. Renato César Cardoso, por ter me orientado como poucos o fazem, pela amizade, pelo debate, pelo respeito e por ter se permitido me conhecer, uma “estrangeira naturalizada”, em terras em que cidadãos, quase sempre, são os que nascem aqui.

Aos professores da UFMG, que me incentivaram e apoiaram ao longo dessa trajetória e, dentre eles, especialmente aos Professores Doutores, Marcelo Cattoni, Bernardo Gonçalves, Mônica Sette Lopes, José Luiz Borges Horta e Brunello Stancioli.

Ao Prof. Dr. Bernardo Gonçalves agradeço pelas indicações bibliográficas, trocas de correspondências infinitas, muitas vezes a fim de esclarecer um único ponto de uma obra, portanto, pelo respeito e pelo carinho; ao Prof. Dr. Marcelo Cattoni, agradeço pela contribuição imensamente valiosa nas aulas, cafés, debates, publicações; pela *palavra*, que sem fazer qualquer esforço, de uma parte ou de outra, era apreendida e aprendida. À Prof. Dra. Mônica Sette Lopes agradeço porque *musicou* tantos momentos e fez de dias duros, horas amenas, pelo imenso carinho e consideração; ao Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, pelos ensinamentos e aulas polêmicas e inesquecíveis e ao Prof. Dr. Brunello Stancioli, pelas engraçadas tentativas de “catequização”.

Agradeço também à Prof. Dra. Theresa Calvet de Magalhães, que sem saber, por sequer me conhecer, trouxe-me luzes infinitas com seus textos e publicações. Por ter, para além de Arendt, ensinado-me que *somos do mundo e não apenas no mundo*.

Como não poderia deixar de ser, agradeço ao Prof. Dr. Euclides Celso Berardo, meu sempre orientador e amigo, por ter me ensinado a ser orientada, pelo carinho, afeto e amizade infinitos. Agradeço também por ter sido meu maior incentivador na vida acadêmica.

Agradeço ainda a Guilherme Gouvêa de Figueiredo, que, participando dessa construção desde o início, permitiu-me ser fiel a mim mesma em cada passo e em cada decisão tomada, ensinando-me o sentido da *liberdade*. Agradeço porque não me deixou desistir da UFMG.

Eu não teria palavras suficientes para agradecer ao amigo-irmão Rafael Tomaz de Oliveira, que em meio a tanta genialidade, dignou-se dividir o sonho acadêmico e devolveu-me a tranquilidade nas horas mais insanas.

Também agradeço à Diana e Diógenes Braz, a quem devo toda a gratidão, desmedidamente. À Maria Clara Santos, por ter se feito família, por ter partilhado de todos os problemas existenciais do último ano, teóricos ou não; pelas longas noites de discussão, democráticas ou não; pela enunciação da liberdade durante as madrugadas, *bacantes* ou não.

A Marcelo Maciel Ramos, pelo carinho com esse texto e comigo, pela leitura atenta e rigorosa, pela contribuição singular. A David Francisco, por ter *republicanamente* aberto os meus olhos, ao se abrir para o diálogo, pelos cafés, sugestões e debates. A Newton Miranda pelo diálogo.

Aos amigos de longe e de antes que nunca se deixaram ser esquecidos, fazendo-se amigos de sempre e presenças perenes nas ausências daqui: Viviane Queiroz, Érika Tomé, Máira Rodrigues, Fabio Stockler, Pablo Lemos, Marcelly Fuzaro, Elisandra Alice, Salene Almeida, Flávia Zapparoli, Elisângela Carriel, Dani Miziara, Carol Reis e Carol Covas.

Aos amigos de hoje, que prometem ser de sempre e que se fizeram família nessa fase: Wagner Artur Cabral, Márcia Álvares, Gláucia Delboni, Pedro Nicolli, Isaac Netto, Fábio Queiroz, Pablo Leurquin, Luiz Filipe Araújo, Nara Carvalho, Daniel Ribeiro, Nathália Lipovetsky. Mas principalmente a João Paulo Araújo, Iaçanã Lopes, Sandrelise Chaves, que dividiram o momento, deram-me colo, “quebraram galhos” e participaram ativamente dos “seminários de sofrimento”.

Finalmente devo minha gratidão aos meus alunos, que me permitiram organizar as ideias, na medida em que iam sendo apresentadas e à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo financiamento no último ano da pesquisa.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	12
CAPÍTULO I - LIBERDADE E AÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA	23
1.1 Trabalho, obra e ação	24
1.2 A liberdade como sentido da política	36
1.2.1 Liberdade dos antigos e liberdade dos modernos.....	37
1.2.2 Liberdade e Política: Tem a política algum sentido?	47
1.3 Poder, violência e fala no espaço público e a tomada de decisões políticas	55
1.3.1 A dicotomia entre o Espaço Público e o Espaço Privado.....	56
1.3.2 Poder, violência e espaço público	73
CAPÍTULO II - ENTRE A DEMOCRACIA E A REPÚBLICA: O Espaço Público para as Fundações	82
2.1 Uma democracia republicana.....	83
2.1.1 Imagens do espaço fundacional	89
2.1.2 A democracia e a desfiguração do espaço público.....	100
2.1.3 Igualdade e liberdade: as virtudes como bases fundantes	110
2.2 Tradição, autoridade e religião: o tesouro perdido das revoluções .	117
2.3 A perda do político no mundo contemporâneo.....	125
CAPÍTULO III - O DIREITO COMO FUNDAÇÃO: A Constituição Constitui.....	135
3.1 A configuração do corpo político e a Constituição.....	136
3.2 Direito e legitimidade no espaço público atual.....	143
3.3 Constituição como promessa e a autodeterminação política	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169

Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo, bem diverso do em que primeiro se pensou. Viver nem não é muito perigoso? (...)

Travessia perigosa, mas é a da vida. Sertão que se alteia e se abaixa. Mas que as curvas dos campos estendem sempre para mais longe. Ali envelhece vento. E os brabos bichos, do fundo dele...

Guimarães Rosa – Grande Sertão: veredas

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A condição humana perfila de tal modo uma preocupação vivencial no trabalho de Hannah Arendt que vida e obra se assomam num linear intermitente. Judia, nascida em Hanover, na Alemanha, em 1906, vive as perseguições nazistas do século XX, torna-se apátrida em 1937 e assim permanece até 1951, ano em que consegue a nacionalidade estadunidense. Na Alemanha estudou com diversos filósofos, sofrendo influências, principalmente de Martin Heidegger, Edmund Husserl e Karl Jaspers, com quem conviveu mais proximamente durante seus estudos em Marburg, Freiburg e Heidelberg¹. A autora assume um papel de relevância na ordem atual, por discutir em seus trabalhos temas como o totalitarismo e a questão judaica, o pluralismo, a república e suas crises, a participação política, a filosofia existencialista e a fenomenologia, além da liberdade, da autoridade, da desobediência civil, das revoluções, das categorias do pensar, do querer e do julgar, entre outros temas correlatos.

Nos Estados Unidos, para onde se dirigiu em busca de refúgio contra as perseguições nazistas, produziu grande parte de sua filosofia, ilustrando seu trabalho com questões que, à época, permeavam as relações políticas e sociais do Ocidente, tais como a liberdade e o republicanismo. Morre em 1975, sem finalizar um de seus principais trabalhos, *A vida do espírito*². Vale lembrar que Arendt, embora judia e escritora de temas ligados às suas raízes, condena o totalitarismo, mas não vitimiza o povo judeu de maneira desmedida. Sabe se deslocar dentro da história, avaliando as perdas e também os erros de seu povo, seja pela apatia, seja por assumir a condição de vítima irrestritamente ou ainda por ter feito dos julgamentos posteriores ao

¹ Sobre alguns dos pensadores que influenciaram a vida e a obra de Arendt, ela relata parte de seus pensamentos e vida na obra *Homens em tempos sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo; Companhia das Letras, 2008.

² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

holocausto um palco teatral, onde seria impossível qualquer espécie de imparcialidade³. Avalia os prejuízos deixados pela banalização do mal⁴, ocasionada pelo nazismo, pela supressão da liberdade, pelo isolamento, pela desolação e ainda extrapola esses temas, pontuando aspectos da existência humana, filosoficamente. Seu legado é dos mais valiosos e enaltecidos para/pela filosofia política, embora tenha se recusado a ser chamada de filósofa, preferindo a alcunha de teórica política.⁵

Enveredar na obra de Hannah Arendt permite diagnosticar que, embora não represente um sistema acabado, seu pensamento busca coerência. Consta-se uma rede interligada, complexa e sutil de conceitos numa verdadeira constituição da política, que está a se movimentar na História. Herdeira da fenomenologia heideggeriana, Arendt se propõe a remontar a política, seu espaço, bem como suas categorias por meio de uma ontologia do presente, ou seja, a proposta é contar o sentido da política na modernidade⁶, fragmentada pelas conseqüências do totalitarismo e da sociedade de massas.⁷

³ Veja-se como exemplo o caso Eichmann, retratado no trabalho realizado para o jornal *The New Yorker*, posteriormente transformado na obra: ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad.: José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

⁴ Vide SOUKI, Nadia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 15 ss.

⁵ Os dados biográficos foram retirados das duas biografias mais detalhadas sobre a autora atualmente: YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Sinergia Relume-Dumará, 1997. ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. São Paulo: Record, 2007.

⁶ Para se entender modernidade e pós-modernidade quando mencionadas no presente trabalho, valemo-nos dos conceitos arendtianos de era moderna e mundo moderno. Modernidade, para a autora, é, geralmente, utilizada em sentido mais abrangente, englobando ambos os conceitos; o primeiro em sentido científico e o segundo em um sentido político. Para a autora, a época ou era moderna é a que se desenvolve entre os séculos XVII e o limiar do século XX, com a ascensão das Ciências Naturais e a redução da importância da religião a guiar a vida das pessoas. Já mundo moderno é o que se constrói durante o século XX, pós Primeira Guerra Mundial, quando Arendt desenvolve suas pesquisas e escreve suas principais obras. Vide: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. A tradição e a época moderna*. Trad.: Mauro W. Barbosa. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 54, 86 e 93. Também n' *A condição humana* há clara indicação do que a autora irá designar com a utilização dos termos: "(...) a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas." ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 7. Sobre a

Com essa crítica à modernidade, não se pretende afirmar que as sociedades pré-modernas (da Idade Média, por exemplo) gozavam de uma política exemplar, dotada de legitimidade⁸ qualquer que se pretenda resgatar. O fenômeno a ser trabalhado e apontado de maneira incisiva é o fato de o Direito, a partir da modernidade, tender a mitigar sua legitimidade, devido ao que Arendt identifica como perda do político.⁹

O rompimento da tríade romana *tradição, autoridade e religião*¹⁰, ilustrado pela lenda do “tesouro perdido” das revoluções¹¹, carrega consigo o problema de que os novos padrões da política não conseguem legitimar o Direito moderno, na mesma medida em que não conseguem apoiar o

imprecisão arendtiana em se referir à modernidade, Claude Lefort destaca: “Os Tempos Modernos – expressão vaga, mas a imprecisão é imputável à própria Hannah Arendt – são, se bem a compreendemos, o teatro de uma grande mudança.” LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 71.

⁷ A sociedade de massas, no pensamento de Hannah Arendt, é um conjunto de pessoas que não se unem por interesses ou objetivos comuns, que são incapazes de fazer política, de agir concertadamente (*ação em concerto*). Essas pessoas permanecem agregadas por alguma espécie de sentimento ou intenção que foge às aspirações comuns, à capacidade de agir e de fazer política. Desse tipo de sociedade não há como esperar que haja geração de poder, já que este apenas acontece quando há ação. Não há também a característica da pluralidade. Embora a massa seja formada por muitos, a quantidade numérica distancia-se do que Arendt chama de pluralidade, já que esta é uma união de interesses comuns e de ação em concerto. Ao explicar sociedade de massas, Arendt assim define o termo: “pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.” ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad.: Robert Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 361.

⁸ Entenderemos legitimidade, no contexto desta pesquisa, como um elemento justificador e embasador, ou seja, uma qualidade própria do elemento a que se quer legitimar, seja o poder ou o Direito. Assim, quando se falar de ausência de legitimidade do Direito ou do poder, não se quer dizer que o Direito ou o poder estarão ausentes, mas o seu fundamento, o seu elemento justificador. (ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 1 e p. 19).

⁹ “Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa.” (ARENDT, Hannah. *O conceito de história – Antigo e Moderno. Entre o Passado e o Futuro*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.126.).

¹⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade? 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.130.

¹¹ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 30.

poder, visto que a autoridade, que antes o apoiava, baseada na tradição, também se dilui.

Conseqüentemente, o agir político tende a se transformar num instrumento governamental pedagógico, por meio da burocracia institucionalizada, o que faz com que ele deixe de ser agir, desde que a **ação** apenas o é quando *em concerto*. Daí ser fundamental esclarecer que apenas é possível compreender o político em Hannah Arendt a partir do totalitarismo, já que é na obra *Origens do Totalitarismo* que a teórica política denuncia a perda do político ocasionada pela burocratização e pela experiência do totalitarismo.¹² O movimento descrito pela autora é a perda do político que se dá por uma experiência aparentemente também política, revestida de legalidade e maquiada pela burocracia, que tem a força de aniquilar as individualidades – que não podem mais ser desveladas no espaço-entre (*in-between*)¹³ devido ao isolamento e à desolação –, a liberdade e, como conseqüência, a **ação** *concertada*.

¹² Sobre essa ligação da obra de Arendt com o totalitarismo, **Theresa Calvet** esclarece: “O totalitarismo como um evento –“o evento central de nossa época”– tornou a ruptura em nossa tradição um fato consumado (*fait accompli*). Essa ruptura é no entanto o que permite a Hannah Arendt considerar de novo, sem o fardo e a orientação da nossa tradição do pensamento político, a ação e a atividade política.” in: *Ação e pensamento em Hannah Arendt. Filosofia do Direito e o Tempo*. Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coordenação Geral). Juiz de Fora (MG): Editar, 2011, pp. 25-30. Vide também **Francisco Ortega**: “(...) o conceito arendtiano do político será elaborado a partir do conceito de totalitarismo, e mais precisamente de uma forma negativa” (ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade*, cit., p. 20). Referindo-se aos campos de concentração, **Newton Bignotto** afirma: “Ao fazer da reprodução da vida seu elemento essencial, a contemporaneidade acabou por tornar a própria vida biológica supérflua e, por isso, constantemente ameaçada.” (BIGNOTTO, Newton. *A presença de Hannah Arendt*. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008, p. 8). Vide também comentários de **Celso Lafer** in: LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 1988, p. 15-16, p. 24. E comentários de **Eduardo Jardim** de como o ponto de partida de Arendt foi o totalitarismo, vide em JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 21-24

¹³ O termo *in-between* é utilizado pela autora no seguinte contexto: “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.” (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p. 64). Na obra em inglês: ARENDT, Hannah, *The human condition*. 2.ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 52.

A genealogia do político, feita primeiramente nas *Origens do Totalitarismo* e, posteriormente, em *A Condição Humana*, “entendida como sua crescente aniquilação, corresponderia, por um lado, ao fenômeno totalitário, e, por outro, à moderna sociedade de massas convertida em um imenso aparelho burocrático”.¹⁴

A aproximação das categorias da política ao espaço privado, dada a partir da modernidade e bastante acentuadas atualmente com as relações de consumo, demonstra o fenômeno de tendência de transformação do homem político em *animal laborans*¹⁵ em todas (ou quase todas) as suas atividades públicas. Isso tudo toma relevância no sentido de ser necessário ressignificar a política a fim de refundar as instâncias de poder e reparar a perda da autoridade, por meio também de tais refundações. Obviamente que não se pretende restaurar a mesma autoridade perdida, visto que aquela autoridade não se aproxima, nem vagamente, do que Arendt chama de poder e de política no espaço público. O que se propõe, com o referencial arendtiano, é buscar uma legitimidade para o Direito, enquanto intimamente vinculado à política, por meio do poder fundado no espaço público com a palavra (fala) e a **ação**. Daí, aparecer a Constituição como mecanismo enraizador das fundações criadas pelo Direito. Dizer então que a Constituição constitui, é também dizer que ela é um projeto aberto, inacabado, em construção, ou arendtianamente falando, uma promessa.¹⁶

Assim, tendo em vista esta relação entre política e liberdade, procurar-se-á desvendar a política na concepção arendtiana e investigar por que na

¹⁴ ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade*, cit., p. 20.

¹⁵ O *animal laborans* é o homem que está sujeito às condições impostas pelo trabalho. O trabalho, por sua vez, é a atividade humana relacionado a à vida biológica do ser humano e às satisfações de suas necessidades vitais, ao consumo, tendo como condição primordial a própria vida. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p. 104.

¹⁶ A promessa, na obra arendtiana, é um elemento vinculador, que nos remete à tradição romana de acordos e tratados (*pacta sunt servanda*) ou à tradição bíblica, quando Deus faz alianças com seu povo, por meio da promessa. A Constituição, como elemento vinculador, elemento simbólico das promessas da república, será enunciada no capítulo 3 deste trabalho. Sobre o conceito e o contexto da promessa na obra de Arendt, vide: ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p. 304.

modernidade ela passa por um descrédito que se reflete até o Direito e à sua legitimidade,¹⁷ para, então compreender a Constituição e suas atualizações como possibilidades permanentes e cíclicas de novas natalidades.¹⁸

Não se pretende realizar um longo percurso, a fim de se descobrir como e por que a política hoje não exerce forte atração face às populações, ou ainda se vê desacreditada¹⁹, apesar do crescimento dos espaços públicos virtuais (ciberespaço) consagrados à coisa pública, bem

¹⁷ Atualmente, sobre as relações entre Direito, Constituição e política, a partir do pensamento arendtiano, destacam-se alguns trabalhos como o de ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989; TORRES, Ana Paula Repolês. *A Relação entre Direito e Política em Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2011. (Tese de Doutorado).

¹⁸ A natalidade, importante elemento da obra arendtiana, é ilustrado na obra *a condição humana* e tem o significado da "indeterminação da ação desencadeada por um novo nascimento e, conseqüentemente, pela possibilidade sempre aberta de instaurar-se um novo começo na política." (AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Revista Lua Nova*, n. 68. São Paulo, 2006, p.147-167, p.160)

¹⁹ Yves Sintomer aponta os problemas da crise de legitimidade política, de representação e de ausência de confiança por parte dos cidadãos em relação aos seus representantes políticos, na França, demonstrando a generalização de problemas democráticos. Considerando a classe política (de políticos por profissão) como surda às aspirações de seus mandatários, apresenta os seguintes dados: "Na França, 39% dos eleitores têm pouca confiança, e 37% não têm confiança nenhuma nos políticos. (...) O aumento do individualismo, em especial entre os jovens, ameaça o sentimento cívico e o compromisso com os valores comuns. O olhar egoísta e a busca de cada um por seu próprio interesse parecem generalizar-se. Resumindo, a idade de ouro da política, como atestam diversos cientistas sociais, parece ter ficado para trás." SINTOMER, Yves. *O poder ao povo: júris de cidadãos, sorteio e democracia participativa*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p.28. Acerca da opacidade da política no **espaço público brasileiro** vide OLIVEIRA, Francisco de. *Política numa era de indeterminação: opacidade e reencantamento*. In: OLIVEIRA, Francisco de. RIZEK, Cibele Saliba (Orgs.). *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 15-45. Atestando também que, no Brasil e em outros países que tiveram consolidadas suas democracias no fim do século XX, o regime democrático se condensa com mais dificuldade e os cidadãos participam de maneira insatisfatória, temos que "(...) nas novas democracias, além da duradoura influência de seu passado autoritário, os cidadãos têm experiência limitada de participação política, e sua possibilidade de compreender e acompanhar o complexo funcionamento das instituições voltadas a assegurar princípios como o primado da lei, a separação dos poderes e a obrigação dos governos de prestar contas depende, de um lado, da formação política pregressa desses cidadãos e de fatores que afetam a sua cognição política, como a escolaridade e, de outro, da avaliação que fazem sob a influência da percepção de distorções ou déficits institucionais." MOISÉS, José Álvaro. *Cultura política, instituições e democracia – lições da experiência brasileira*. MOISÉS, José Álvaro (org). *Democracia e confiança: Por que os cidadãos desconfiam das instituições públicas?* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 89.

como da ascendência dos movimentos sociais na pós-modernidade, que aparecem como instâncias de poder.²⁰

Antes de falar sobre todos os conceitos arendtianos tão particulares e próprios, é fundamental desfazer qualquer espécie de confusão com a significação de espaço ou domínio público para a autora (*the public realm*)²¹, já que esse conceito irá guiar todo o discurso das próximas páginas. Há, para além de Arendt, um debate acerca do espaço público substancial, desenvolvido posteriormente à autora e que dela independe. Contudo, esse debate não será aqui aprofundado, dada à especificidade que é se inserir no pensamento arendtiano, com sua gama conceitual tão própria. O recorte que aqui se propõe é bastante específico e se distancia cabalmente das apropriações do pensamento da autora sob os vieses comunitarista, procedimentalista ou liberalista.

Apesar de alguns leitores de Arendt tentarem aproximar seus conceitos principalmente dos de Habermas, seja porque tratam de assuntos semelhantes sob óticas diversas, seja por haver uma compreensão de que suas ideias se encontram, é importante salientar que há certa distância entre a filosofia política de ambos. Também vale dizer que a aproximação não é errônea, desde que compreendidas as distinções. Enquanto vários autores fazem isso com propriedade²², outros se equivocam ao identificar o espaço público arendtiano à esfera pública habermasiana.²³

²⁰ SANTOS, Maria Clara Oliveira. *Ampliação da democracia participativa: necessidade de manifestação do poder público após o procedimento participativo*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010. (Dissertação de mestrado), p. 56 e 118.

²¹ ARENDT, Hannah, *The human condition*, cit., p.50.

²² CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito política e filosofia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 53. Sobre o assunto, consultar ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Sinergia- Relume-Dumará, 2009 e principalmente BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. Seyla Benhabib, leitora de Arendt e Habermas, distingue o conceito de público em ambos os autores. "Depois de *The human Condition*, a obra *The Structural transformation of the Public Sphere*, de Jürgen Habermas foi o primeiro trabalho a chamar a nossa atenção à centralidade deste conceito para a política moderna, enquanto oposto ao anterior. Movendo-nos do conceito arendtiano de "espaço público" para o habermasiano de "esfera pública", certas transformações cruciais tiveram lugar: em primeiro lugar, enquanto Arendt enxerga o declínio da esfera pública sob as

condições da modernidade, Habermas sublinha a emergência de uma nova forma de “publicidade” no Iluminismo, que é o “público” de indivíduos privados raciocinando juntos sobre assuntos públicos. (...) Em segundo lugar, enquanto o conceito arendtiano de público é vinculado a metáforas topográficas e espaciais tais como “ espaço de aparição”, “a cidade e seus muros”, Habermas concentra-se na transformação trazida na identidade do público com o nascer da mídia impressa. O público se torna uma comunidade virtual de leitores, escritores e intérpretes. Para Habermas, a esfera pública não é apenas, ou até principalmente, uma arena de ação, mas um meio impessoal de comunicação, informação e formação de opinião” (BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003 , p. 200). No original: “After *The Human Condition*, Jürgen Habermas’s *The Structural Transformation of the Public Sphere* was the first work to call to our attention the centrality of this concept of modern, as opposed to just ancient, politics. In the move from the Arendtian concept of the “public space” to the concept of the “public sphere”, certain crucial transformation took place: first, whereas Arendt sees a decline of the public sphere under conditions of modernity, Habermas notes the emergence of a new form of publicity in the Enlightenment, that is, the public of private individuals reasoning together about public matters. The bourgeois reading public of the early Enlightenment, which constitutes *in nuce* the critical-political public of the late eighteenth and early nineteenth centuries, exercises its reason about public matters by discussing a third voice, the voice of the absent author. There is a shift from the model of an *ocular* to an *auditory* public; the public is no longer thought of as a group of humans seeing each other, as in the case of united *demos*. Rather, the public is increasingly formed through impersonal means of communication such as the printing press, newsletters, novels, and literary and scientific journals. Second, whereas the Arendtian conception of the public is bound to topographical and special metaphors such as “space of appearance”, “the city and its walls”. Habermas focuses on the transformation brought about in the identity of the public with the rise of the printed media. The public becomes a virtual community of readers, writers, and interpreters. For Habermas, the public sphere is not just, or even principally, an arena of action but an impersonal medium of communication, information, and opinion formation.”

²³ É certo que os dois pensadores trataram do espaço público/ esfera pública e das manifestações da fala/discurso projetados nesse *locus* como fatores possibilitadores do acontecer da política. Contudo, a dimensão habermasiana da esfera pública a compreende com uma unicidade e coerência que não é igualmente vista em Arendt. Para ele, a formação da *identidade* pessoal é realizada previamente ao ingresso na esfera pública e, dessa maneira, é possível que as pessoas estejam nessa esfera dotadas de igualdade discursiva para que, então, possa existir consenso. Os distanciamentos entre a obra desses dois autores são também demonstrados por Francisco Ortega no que diz respeito ao problema aqui apresentado, justificando, entre outras coisas, a utilização em Habermas do termo esfera pública e em Arendt a utilização do termo espaço público. Porque pretendemos estudar a questão à luz da teoria política arendtiana, será utilizado o termo espaço ao invés de esfera. Assim, tentaremos eliminar algumas confusões que frequentemente são feitas em relação aos dois autores. A própria utilização por Arendt do termo espaço ao invés de esfera, utilizado por Habermas, já indica para isso. Segundo Ortega, “para Arendt, não existiria nenhuma possibilidade de reconstruir uma esfera pública unificada na contemporaneidade. Já o seu uso do termo “espaço público”, ao invés de “esfera pública”, aponta para uma visão não monista do espaço político. Sua teoria performativa da ação e sua visão agonística da política indicam antes uma ação política instantânea, múltipla: política como acontecimento e começo, como interrupção de processos automáticos. O mundo aparece sob diferentes aspectos não redutíveis a uma única esfera.” (ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Sinergia- Relume-Dumará, 2009, p. 22).

Arendt propõe uma genealogia do político e, para além dela, uma compreensão **do político** como espaço de acontecimento da ação *em concerto*²⁴ e **da política** como atividade de criação, de novo nascimento, de *fundação*, de desafio da contingência (presente no **trabalho** e na **obra**) e de restauração dos espaços públicos que se vêm permeáveis ao espaço privado. Para Arendt, a política apenas tem sentido no espaço-entre (*in-between*), por meio da *ação concertada*, tomada do signo da *pluralidade*. Nesse instante, é possível o desvelar e o construir das *identidades* pessoais únicas. E apenas nesse instante. Esse espaço não é centrado no Estado, ou seja, para a autora, qualquer espaço pode ser o espaço público pronto a ser palco das fundações, que conferem legitimidade à política. Não há um lugar específico para a criação desse algo novo inesgotável, apenas a exigência de que ele não seja um *locus* privado.

Apesar disso, é sabido que vários leitores e tradutores de Arendt, além da própria autora, utilizam por algumas vezes o termo esfera indistintamente.²⁵ Ainda assim, para assegurar o rigor teórico e evitar contradições e equívocos, reverteremos esforços para que haja essa adequação terminológica no decorrer do texto.

Tendo isso como esclarecido, será apresentada uma gama conceitual importante e única estabelecida pela filósofa, a fim de se compreender como os interesses econômicos têm se colocado sobre as virtudes cívicas e como o automatismo dos processos sociais tem tomado o espaço da **ação** política e da liberdade de agir. Contudo, apesar de considerar a importância da tradição para a formação desse pensamento de Arendt, a intenção não é meramente recuperar tais virtudes ou restaurar uma república ideal para os tempos democráticos do Ocidente – isso ignoraria a

²⁴ A *ação em concerto*, ou *ação concertada*, para a autora, é a possibilidade dos homens agirem politicamente no espaço público. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p. 305.

²⁵ Dentre vários leitores de Arendt, destaca-se Seyla Benhabib, que embora faça a distinção transcrita na nota de pé de página número 22, realiza uma análise da dimensão ontológica e institucional da esfera pública em Arendt. (BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., p. 123).

formação do espaço público atual. Nem mesmo se intenta aplicar os conceitos arendtianos em tempos atuais subsuntivamente.

Mais que isso, a intenção é demonstrar que a república, como par inseparável da democracia nos dias de hoje²⁶ é solo fecundo para o desenvolvimento de uma política plural, capaz de inaugurar espaços e fundações, por meio das instituições de Direito, mais particularmente por meio da Constituição, que atribui legitimidade e continuidade ao projeto jurídico-político de uma república. E se isso é feito buscando Arendt como guia, é porque a inseparabilidade entre Direito e política presente em seus escritos, "faz de sua obra uma fonte segura para uma observação crítica dos fundamentos da obrigatoriedade jurídico-política."²⁷

²⁶ BIGNOTTO, Newton. Apresentação de BIGNOTTO, Newton. (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p.10.

²⁷ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade*, cit., p.9.

CAPÍTULO I

LIBERDADE E AÇÃO NA CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA

Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças – derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro. Além disso, um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania. (Hannah Arendt)²⁸

1.1 Trabalho, obra e ação

Com o fim de se adentrar na obra de Arendt e traçar uma projeção do seu pensamento nas análises que o presente trabalho propõe, é necessário esclarecer alguns conceitos próprios da autora, visto que os termos utilizados por ela, mesmo que já empregados pela filosofia ou pela teoria política, em sua obra assumem significados especiais e distintos. Política, poder, força, violência, liberdade, **ação, trabalho, fabricação/obra**, fala (ou palavra), espaços público e privado, dentre outros, embora largamente presentes em toda literatura política dos últimos séculos, podem ilustrar problemas e conceitos diferenciados em seu pensamento.

Buscar-se-á uma projeção dessa esfera conceitual arendtiana no problema do rompimento com a tríade *tradição, autoridade e religião* (também apontado pela autora) e a conseqüente (i)legitimidade do Direito a partir da modernidade. Então, procurar-se-á refletir sobre a possibilidade de tomarmos o Direito como *fundação* e a Constituição como enraizadora da *fundação*, em tempos atuais, em uma república que se pretende democrática.

Em sua obra de maior destaque, *A condição humana*²⁹, Hannah Arendt abordou três dimensões essenciais da vida humana, o **trabalho**, a

²⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade? 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.212.

²⁹ O título *A Condição Humana* foi proposto pelo editor da autora. Hannah Arendt, inicialmente, escolheu o título *Amor Mundi*, como relatara em carta a Karl Jaspers. Posteriormente, em 7 de abril de 1956, em carta ao mesmo filósofo, relatou que pretendia denominar a obra de *Vita Activa* e a proposta era realizar uma investigação mais singela sobre a obra/fabricação, o trabalho e a ação e suas implicações políticas. *A condição humana* resultou em um dos seus trabalhos mais lidos e investigados, influenciou (e continua

obra (ou **fabricação**) e a **ação**³⁰, que juntas compõem o que ela designou *vita activa*. O termo *vita activa*, elemento da tradição do pensamento político e filosófico, é retomado pela autora, mas já era utilizado para designar qualquer espécie de vida dedicada aos assuntos públicos e políticos. Seria assemelhado aos *bios politikos* de Aristóteles ou à *vita negotiosa* ou *actuosa* de Agostinho.³¹ A tradição coloca o termo em contraposição e negação à *vita contemplativa*, a fim de designar qualquer espécie de vida em atividade, de inquietude (*a-skholia*)³². Na modernidade,

influenciando) dezenas de pesquisadores importantes do século XX e XXI, rendeu mais elogios do que críticas e, sem dúvida, é um dos símbolos da teoria política e da filosofia política contemporâneas. CORREIA, Adriano em Apresentação à ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rev. Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

³⁰ Muito já se discutiu na academia pátria acerca da mais abalizada tradução de cada um destes termos. No original, em inglês, lê-se: "With the term *vita activa*, I propose to designate three fundamental human activities: labor, work, and action. They are fundamental because each corresponds to one of the basic conditions under which life on earth has been given to man." ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press, 1998, p. 7. Acerca das discussões sobre a primeira tradução dessa obra, *A Condição humana*, para o português, no Brasil, realizada por Roberto Raposo, **Theresa Calvet** afirma que "Infelizmente, a tradução de Roberto Raposo não nos ajuda, mas apenas dificulta, confunde e até impede a compreensão desta distinção". *A atividade humana do trabalho (labor) em Hannah Arendt* in: *Revista Ensaio*, nº 14, 1985, p.132. Em 2010, Adriano Correia fez toda uma revisão na tradução de Roberto Raposo, verdadeiramente traduzindo novamente o original de Hannah Arendt, adequando os termos que há muito já vinham sendo discutidos no Brasil por estudiosos como Theresa Calvet, no ensaio acima citado, **Adriano Correia**, no prefácio à nova edição d'*A Condição Humana* (Trad. Roberto Raposo, Rev. Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.), bem como na Apresentação do texto de Hannah Arendt *Trabalho, Obra, Ação*. In: *Cadernos de ética e filosofia política* 7, 2/2005. p.175-201.). Outro pensador que também se dedicou à crítica da antiga tradução é **Marcelo Cattoni**, em aulas do programa de pós-graduação da UFMG. *Anotações de aulas no 1º semestre de 2011, na disciplina Hannah Arendt: A constituição da Política – entre a ação e o julgar*. Raposo traduzia equivocadamente *labor* por obra e *work* por trabalho. Após várias análises de toda obra arendtiana, chegou-se à conclusão que a tradução deveria ser invertida, isto é, *labor* é trabalho e *work* é obra. Dessa maneira, a leitura da antiga edição/tradução torna-se impossibilitada, dada a compreensão equivocada dos termos. Detalhadamente sobre o resultado dessa nova tradução, vide CORREIA, Adriano. *Nota à nova edição brasileira* in: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rev. Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010. p.V-IX. Sobre as diferenças entre as três dimensões Arendt se dedicou a explicar também no texto *Labor, Work, Action*, traduzido no Brasil, por Adriano Correia (ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação*. In: *Cadernos de ética e filosofia política* 7, 2/2005. p.175-201.)

³¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rev. Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010. p. 14.

³² "(...) a *vita activa* sempre foi definida do ponto de vista da contemplação; comparados com a absoluta quietude da contemplação, todos os tipos de atividade humana pareciam ser semelhantes, na medida em que se caracterizavam pela inquietude, por algo negativo:

com o sobrevalor dado à interioridade, a *vita activa* recebeu um sentido pejorativo. Por meio dela, atendia-se as necessidades do corpo, supria-se as necessidades biológicas e sociais, bem como a carência do homem de estabilidade. Tudo isso para que o indivíduo pudesse gozar da *vita contemplativa* sem se preocupar com as coisas aparentemente passageiras. Era a *vita activa* a serviço da contemplação. Embora tenha feito parte da tradição filosófica, desde a sua descoberta pela escola socrática, passando pela tradição platônica, estoíca e cristã, para a autora, é na modernidade que a contemplação toma lugar de destaque.³³ Mas não só na modernidade isso é acentuado. Também no cristianismo, percebemos a exaltação da vida contemplativa em detrimento da vida ativa.³⁴ Vemos, por exemplo, que Tomás de Aquino, na comparação entre ambas, averigua que a vida contemplativa possui maior grau de excelência que a vida ativa:

(...)Diz o senhor: “Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada.” Ora, Maria simboliza a vida contemplativa. Logo, a vida contemplativa é mais excelente que a ativa. Respondo: Nada impede que uma coisa, mais excelente em si mesma, seja inferior a outra sob algum aspecto. Ora, deve-se dizer que a vida contemplativa é, absolutamente falando, superior à vida ativa.³⁵

Arendt vai de encontro à tradição, suprime essa hierarquia criada e acaba por dar novo significado à *vita activa*, nem superior e nem inferior à *vita contemplativa*; apenas novo, englobando também atividades que não

pela *a-skholia* ou pelo *Nec-otium*, o não ócio [*non-leisure*] ou ausência das condições que tornam possível a contemplação.” ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação*. In: Cadernos de ética e filosofia política 7, 2/2005. p.176.

³³ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.19-20.

³⁴ Santo AGOSTINHO, cuja obra por muito tempo foi objeto das investigações de Hannah Arendt, demonstra a convivência entre a ação e a contemplação e a importância da contemplação em sua *Cidade de Deus*, capítulo, XIX, 19. Vol. III. São Paulo: Editora das Américas, p.179. Apesar disso, Arendt afirma que a determinação de que a “a contemplação era a mais elevada das faculdades humanas era grega, e não cristã, em sua origem (...)”. Ademais “(...) coincidiu com a descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo, que foi considerado, enquanto tal, superior ao modo de vida político do cidadão na polis.” ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação.*, *cit.*, p.177.

³⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Vol.7. II seção da II parte. Questão 182. São Paulo: Loyola. p.610-611. Refere-se São Tomás de Aquino ao evangelho de Lucas 10, 42, quando Jesus Cristo compara as duas irmãs, Marta que se dedica aos trabalhos domésticos e Maria que deixa de fazê-los para ouvir os seus ensinamentos.

estão ligadas à vida estritamente pública, quais sejam a **obra** e o **trabalho**. Assim, para ela, de todas as dimensões da *vita activa*, somente a **ação** seria aquilo que chamaram seus predecessores de *bios politikos*, dependendo da presença constante de outros.

Define a categoria da condição humana do **trabalho** como a atividade relacionada à vida biológica do ser humano e às satisfações de suas necessidades vitais, tendo como condição primordial a própria vida. O homem, aí compreendido como *animal laborans*, está sujeito às necessidades e, por isso, é desprovido de liberdade, já que, enquanto condicionado à manutenção de sua existência ou à existência de quem é subordinado, não pode abandonar o **trabalho** sob pena de interromper o ciclo biológico. A escravidão na antiguidade era justificada pela natureza das funções que deveriam prover as condições para a vida, livrando os homens detentores de propriedades de atividades inferiores, que existiam para suprir as necessidades vitais. A propriedade era então pressuposto para o cidadão atingir a atividade pública, pois só assim via-se liberto da responsabilidade de suprir as necessidades para a manutenção da vida. Temos, pois, que o produto do **trabalho** é consumido tão rapidamente quanto é produzido, necessitando ser renovado constantemente, o que justificava a manutenção da escravidão na antiguidade e também justifica a manutenção de um sistema capitalista de exploração de mão-de-obra na modernidade e na pós-modernidade.³⁶

³⁶ Na História há considerações diversas do que seria a pós-modernidade. Alguns a identificam como a época posterior à Revolução Francesa (1789), outros a era que se inicia após a queda do muro de Berlim, outros ainda a era que começa na segunda metade do século XX, após a Segunda Guerra. Trataremos a pós-modernidade como tudo o que é contemporâneo e atual, para sermos coerentes com o pensamento da autora, que guia nossas análises. Assim o faremos já que a modernidade para ela teria durado até o limiar do século XX, conforme nota 9. Arendt dialoga com o pensamento de Marx no que se refere à força de trabalho e à sua reprodução. Contradiz e critica a maior parte das contribuições do pensador no que diz respeito ao trabalho, mas em alguns pontos não apenas concorda, como ratifica suas teorias, principalmente quando comenta a *divisão do trabalho* que extermina o *trabalho qualificado* e coloca no mercado a *força de trabalho*, quantitativa e não qualitativa. A *condição humana*, *cit.*, p. 109-111. Vide CALVET, Theresa. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. *Revista Ensaio*, n. 14, 1985, pp. 131-168.

A **obra** (ou **fabricação**) está relacionada à utilidade e à capacidade que o homem possui de produzir coisas e artefatos úteis à sua existência, tendo como condição a mundanidade (*worldliness*), ou seja, o fato de o homem pertencer ao mundo e com ele se relacionar, produzindo artefatos, reificando a vida. Este personagem é chamado, na obra arendtiana, de *homo faber*. Então, a **obra** é a relação do indivíduo com o mundo que o cerca e com as coisas artificiais que o compõem e que surgem a partir da interação do homem com a natureza.³⁷ O **trabalho** assegura a vida da espécie humana num ciclo de produção e consumo, ou seja, aquilo que é produzido é para ser consumido imediatamente, a fim de assegurar que a espécie continuará perpetuando-se, enquanto a **obra** assegura a durabilidade e a permanência das coisas que se voltam para o uso. Não se trata de uma durabilidade absoluta, visto que o produto da **obra** pode ser desgastado e deteriorado com esse uso, contudo este não pode ser considerado objeto de consumo, visto que é feito para permanecer e servir às necessidades do homem. O uso adequado assegura maior permanência do produto da **obra**. Assim, fica claro que o **trabalho** é destinado ao consumo e a **obra** ao uso.

Nesse particular, entende-se que o objetivo da **obra** é transformar a natureza para **objetificá-la, reificá-la**, com o fim de estabilizar a vida humana. Assim é, por exemplo, a produção de uma cadeira, de uma cama, de uma mesa, de um eletrodoméstico. O homem utiliza tais bens e os reutiliza quando há necessidade. Presta-se a **obra**, portanto, a dar ao homem maior segurança e equilíbrio, por meio dessa instrumentalização, que possui começo e fim estabelecidos, diferentemente do ciclo do **trabalho**³⁸.

³⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 8.

³⁸ "Ao trabalhar, os homens produzem as necessidades vitais que devem alimentar o processo vital do corpo humano. E uma vez que este processo vital, embora nos conduza do nascimento até a morte em uma progressão retilínea de declínio, é em si mesmo circular, a própria atividade do trabalho tem de seguir o ciclo da vida, o movimento circular de nossas funções corporais, o que significa que a atividade do trabalho nunca chega a um fim enquanto durar a vida; ela é infinitamente repetitiva. Diferentemente da atividade da fabricação, cujo fim é atingido quando o objeto está terminado, pronto para ser

A distinção que Arendt vê necessária entre **trabalho** e **obra** parte de Locke, do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, quando o autor enuncia que o **trabalho** se refere ao corpo e a **obra** às mãos:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza a proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*. Sendo por ele retirada do estado em comum em que a natureza a deixou, a ela agregou, com esse trabalho, algo que a exclui do direito comum dos demais homens. Por ser esse *trabalho* propriedade inquestionável do trabalhador, homem nenhum além dele pode ter direito àquilo que a esse *trabalho* foi agregado, pelo menos enquanto houver bastante e de igual qualidade deixada em comum para os demais. (g.n.)³⁹

Toda a teoria arendtiana, presente n'*A Condição Humana*, é construída na intenção de elaborar a estrutura do que a autora chama de *vita activa*, apresentando os problemas dela decorrentes e de elaborar uma resposta para a necessidade e para a possibilidade de se fazer política.⁴⁰

A partir do sistema de produção inaugurado no capitalismo, a indistinção entre **trabalho** e **obra** faz com que “todas as coisas tornem-se objeto de consumo”⁴¹ e o fim é a manutenção do processo vital que ciclicamente se renova e também de maneira cíclica faz com que o homem se transforme em mero *animal laborans*, já que equivale a **obra** e a **ação** – as outras duas dimensões da *vita activa* – ao **trabalho**. A partir desse período, percebemos uma exaltação do **trabalho** à “fonte de todos os valores”⁴², o que parece, à primeira vista, condizente com os valores enunciados por um sistema de acumulação de riquezas e capital, com o ideal burguês, com a

adicionado ao mundo comum das coisas e dos objetos, a atividade do trabalho se move sempre no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo.” ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação, cit.*, p.180.

³⁹ LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Dois tratados sobre o governo. Trad.: Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 407-409.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, Prefácio, p. XXII.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 109.

⁴² ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 105.

transformação do **trabalho** em mercadoria e até mesmo com a primitiva característica da repetição dada ao **trabalho**. A repetição, diferentemente da multiplicação – característica da **obra** – ocorre a partir do momento em que nos damos conta de que tudo o que é produzido pelo **trabalho** volta-se imediatamente para o consumo. Consumir é, pois, a finalidade primeira da dimensão do **trabalho** e repetir ou reproduzir é o que garante que o seu produto continue a fazer parte do mundo. Daí a diferença entre multiplicação e repetição, ou seja, a multiplicação do produto da **obra** dá-se para assegurar que aquilo que já existe continue existindo estavelmente. A repetição ou reprodução mantém o processo cíclico vital.

Contudo, a partir da modernidade, a **obra** passa a ser *reproduzida*, ou seja, passa a ser desenvolvida sob a feição de **trabalho**, seja porque aquele que desenvolve a **obra** (artífice, artesão) a transforma em **trabalho** para a sua sobrevivência, fabricando para si ou para outros, seja porque precisa ele vender o seu produto em resposta às exigências do mercado.

A **ação**, distante das outras duas categorias e intimamente ligada ao discurso (palavra ou fala), é a condição humana que se estabelece estritamente a partir da pluralidade, do *espaço-entre* (*in-between*), da constante presença de outros⁴³, é a condição intimamente ligada à vida política; é a possibilidade de transformar o mundo público por meio de palavras e atos coletivamente. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a **ação** é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens.”⁴⁴ Sobre a **ação**, as palavras de Arendt:

A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de

⁴³ ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação, cit.*, p.190 e também ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 27.

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.26.

ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*⁴⁵.

É na **ação**, no encontro, que os homens conseguem revelar-se uns aos outros, com a possibilidade de manifestar suas diferenças exatamente porque no espaço público possuem a igualdade e, assim, formar uma unicidade necessária para a criação da política. Eis o paradoxo da unicidade na pluralidade, da distinção na igualdade⁴⁶, enunciado por Theresa Calvet: “A pluralidade humana favorece, assim, a unicidade em vez de destruí-la: ‘a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos’.”⁴⁷ Arendt explica: “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.”⁴⁸ Ao contrário do que ocorre com a **obra** e o **trabalho**, na **ação** não há fim específico e definido, conta-se com a imprevisibilidade, sem condicionamentos, sem necessidades

⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 220.

⁴⁶ Arendt estabelece a relação entre a diferença e a igualdade manifestas no espaço das pluralidades, no capítulo V d’*A Condição Humana*, quando se presta a falar sobre a categoria da ação. Para ela, a pluralidade possui o duplo aspecto da igualdade e da distinção, já que, para se compreenderem, preverem as necessidades atuais e futuras, os homens precisam possuir a igualdade; mas também a distinção manifesta-se quando se encontram, já que pelo discurso e pela ação, revelam-se uns aos outros e constroem um mundo público de igualdades e diferenças. ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.219-220.

⁴⁷ CALVET, Tereza. Somos do mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008, p. 76. Também sobre o assunto, Seyla Benhabib: “Nós somos criaturas imersas numa condição de pluralidade: somos suficientemente semelhantes a outros membros da nossa espécie a ponto de podermos com eles nos comunicar; ainda, através do discurso e da ação, nós nos individualizamos, revelamos o quão distintos somos. Pluralidade é uma condição de igualdade e diferença, ou uma condição de ‘igualdade na diferença’.” (*tradução livre de* “We are creatures immersed in a condition of plurality: we are sufficiently like other members of our species so that we can always in some sense or other communicate with them; yet, through speech and action, we individuate ourselves, we reveal how distinctive we are. Plurality is a condition of equality and difference, or a condition of equality-in-difference.” In: BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, cit.*, p. 195-196) Nós somos criaturas imersas numa condição de pluralidade: somos suficientemente semelhantes a outros membros da nossa espécie a ponto de podermos com eles nos comunicar; ainda, através do discurso e da ação, nós nos individualizamos, revelamos o quão distintos somos. Pluralidade é uma condição de igualdade e diferença, ou uma condição de “igualdade na diferença”. (*tradução livre*)

⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação, cit.*, p.190.

ou utilidades.⁴⁹ A **ação** se dá porque nascemos, porque estamos no mundo e somos do mundo.⁵⁰ Para a autora, “(...) cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo.”⁵¹ E completa:

(...)somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo.⁵²

O homem em **ação**, esta compreendida como um segundo nascimento, cria possibilidades jamais pensadas, funda novas realidades e isso faz com que a **ação** possua grandeza e significado para o mundo, particularmente para o mundo político, enquanto a **obra** e o **trabalho** são atividades pré-políticas.⁵³ A partir da gama conceitual arendtiana, é possível

⁴⁹ ARENDT, Hannah. O conceito de história – Antigo e Moderno. *Entre o Passado e o Futuro...* p.91. Sobre a imprevisibilidade da ação, Arendt assim o diz: “A imprevisibilidade do resultado está intimamente relacionada ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais alguém revela seu si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela.” ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.240-241. A explicar esse argumento: “(...) a imprevisibilidade da ação significa que o ator, ao agir, não pode prever o resultado de seus feitos. Se ele os puder prever já não se trataria de uma ação espontânea, sem finalidade e, neste caso, a ação poderia ser um meio para a obtenção de um fim, o que a transformaria em algo semelhante à atividade de fabricação: deixaria, então, de ser ação.” ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p.115.

⁵⁰ CALVET, Tereza. Somos do mundo e não apenas no mundo. . In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

⁵¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*,p. 222-223. Também sobre a questão da natalidade, vide CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008, p. 17-34.

⁵² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 39.

⁵³ Em vários outros estudos de Arendt, salta a relevância da ação: “(...) seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois esta capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas [human capabilities]. Não resta dúvida que a capacidade de agir é a mais perigosa de todas as habilidades e possibilidades humanas, e também não resta dúvida que os riscos autogerados com que se depara hoje a humanidade jamais foram deparados anteriormente. Considerações como essas em absoluto se propõem a oferecer soluções ou dar conselhos. Na melhor das hipóteses, elas poderiam encorajar uma reflexão sustentada e mais exata acerca da natureza e das potencialidades intrínsecas da ação, que nunca tinha

afirmar que a política é manifestação da **ação**, visto que só pode ocorrer a partir da e na pluralidade e o que resulta dela é imprevisível (tomando a imprevisibilidade no sentido assumido por Arendt, como algo inesperado e inexplicável do ponto de vista causal⁵⁴), desde que do encontro entre indivíduos diferentes não podemos assegurar resultados precisos; “a **política** baseia-se na pluralidade dos homens, (...) trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças.”⁵⁵ A **ação** é, portanto, a categoria humana da imprevisibilidade e da irreversibilidade.

O encontro entre as pessoas acontece inserido em uma teia de relações preexistentes⁵⁶; daí a **ação** significar o neo-nascimento do indivíduo para aqueles que já partilham aquele mundo comum⁵⁷, sendo o resultado desse encontro algo imprevisível, visto a união das diferenças que daí decorre. O homem, então, nesse sentido, não é um animal político, como queria Aristóteles. Na verdade, ele se torna um animal político na medida em

anteriormente revelado tão abertamente sua grandeza e seus perigos.” ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O conceito de história, *cit.*, p.95.

⁵⁴ *A dignidade da política: ensaios e conferências*. (Org.: Antonio Abranches). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993 p. 120.

⁵⁵ ARENDT, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 21-22.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, *cit.*, p.230.

⁵⁷ Sobre esse mundo comum, aponta Claude Lefort, interpretando Arendt, que é “um mundo que não é *um*, mas se mostra como o mesmo, porque se encontra dado à multiplicidade de perspectivas. Um mundo propriamente humano, em que, nem a simples percepção, nem o simples trabalho não bastam para estabelecer, tanto quanto é certo que – sempre segundo H. Arendt – o simples uso da vida não pode fazer nascer, para além de todas as necessidades a serem satisfeitas e das coerções por estas impostas, uma necessidade bem diferente – mas então seria preciso mudar o termo –, esse desejo de *um mundo que na terra transcenda a contingência das instituições*.” LEFORT, Claude. *Pensando o político*, *cit.*, p. 69. E André Duarte complementa que por mundo, temos “aquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações, e que se distingue dos interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias humanas.” (CORREIA, Adriano. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim de. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p.232)

que constrói política no *espaço-entre*, no *in-between*⁵⁸, espaço que unifica e separa os homens, na medida em que aí eles manifestam suas diferenças e podem ser iguais, pois são igualmente dotados da condição humana da **ação**. Nas palavras de Arendt, "a política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação."⁵⁹ Embora possa ser uma iniciativa espontânea de um, apenas se realiza na presença de outros, com outros, entre os outros.

Daí a alteridade levantar-se como primordial e necessária para a perpetuação da **ação**, já que é a alteridade quem propicia a inserção de um indivíduo no grupo e é devido a ela que o homem identifica o outro⁶⁰ e parte a iniciar, a fundar, como consequência do seu nascer. O nascimento é, para a autora, aquilo que dá condições ao indivíduo de ingressar na dimensão da **ação**. Este momento do agir seria, então, um segundo nascimento. Segundo Hannah Arendt:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. (...) Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, "começar", "conduzir" e, finalmente, "governar"), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*).⁶¹

A vida política, portanto, não é mera zoé, no sentido aristotélico trabalhado por Hannah Arendt n'*A condição humana*⁶², mas um construto que se dá no aparecimento para os outros, no espaço das aparências⁶³ (ou

⁵⁸ CALVET, Tereza. *Somos do mundo e não apenas no mundo. Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro, cit.*, p. 75-88.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *O que é política?*, cit., p. 23.

⁶⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 220. Sobre o assunto vide também LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 266.

⁶¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 221. Também sobre o assunto vide ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?* 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.215.

⁶² ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 120.

⁶³ CALVET, Tereza. *Somos do mundo e não apenas no mundo. Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro, cit.*, p. 75-88.

da “aparecência⁶⁴”), livremente. Daí podermos dizer que, para a autora, a aparência é a realidade. Ser político é ser capaz de agir com liberdade, em vivência do que se chama *bíos*, um modo de ser próprio de cada indivíduo. Sobre essa terminologia Giorgio Agamben introduz o seu *Homo Sacer*, explicando tais termos:

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: zoé, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e bíos, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo zoé, (que, significativamente, em grego, carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida.⁶⁵

Da mesma maneira em que só é possível ser político, ter uma *bíos politicós* agindo livremente, de maneira cíclica, a liberdade política se manifesta apenas quando os homens se encontram, na pluralidade, no agir *em concerto*, e o fazem realizando o uso público da razão. Aliás, Arendt afirmou que “o sentido da política é a liberdade”⁶⁶ e que “política e liberdade, portanto, são coincidentes, porém só se articulam quando existe mundo público.”⁶⁷

A **ação** humana é também forma de se fazer compreender, de se revelar, de se deixar aparecer e de se inserir no mundo. Ao lado da fala, a **ação** exerce papel unificador entre ser e aparecer, momento em que os homens revelam suas identidades pessoais únicas no domínio público, que,

⁶⁴ Termo utilizado pelo Prof. Dr. Marcelo Cattoni em aulas do programa de pós-graduação da UFMG. *Anotações de aulas no 1º semestre de 2011, na disciplina Hannah Arendt: A constituição da Política – entre a ação e o julgar.*

⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2.ed. (Trad. Henrique Burigo). Belo Horizonte: UFMG, 2010. p.9.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. *O que é política?*, cit., p. 38.

⁶⁷ LAFER, Celso in: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.21.

por sua vez, é o espaço das relações interpessoais em **ação**. É também o que nos integra e nos difere, é o espaço da visibilidade.⁶⁸

Tendo como substrato e pressuposto a categoria da **ação**, compreendemos que o homem, para Hannah Arendt, é ser no mundo e também do mundo, ou seja, o homem pertence a um mundo, onde ser e aparecer coincidem, sendo cingido pelo mundo a todo instante.⁶⁹ O diálogo, ou seja, a fala (ou palavra) na pluralidade dá início à **ação**, que representa a *fundação*, um novo começo. Essa característica iniciática dos homens na pluralidade é o que impede o isolamento, a desolação⁷⁰ e propicia a liberdade.

1.2 A liberdade como sentido da política

Com efeito, para se propor que a legitimidade de qualquer *fundação* apenas existe se advém da *ação concertada no in-between*, procurando, entre outras metas, re-significar a política, para depois erguer o Direito como possibilidade de *fundação*, é necessário considerar a liberdade. Principalmente se isso é feito à luz da teoria política arendtiana e se há o intuito de afirmar a Constituição como preservadora das instâncias de poder. Se esse o ensejo, tentaremos traçar um conceito para liberdade e para política, buscando, principalmente, o que tais termos significam no pensamento arendtiano e como eles foram formados no pensamento contemporâneo, dentro do recorte do que a presente pesquisa tem em vista.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 223-226.

⁶⁹ CALVET, Tereza. *Somos do mundo e não apenas no mundo. Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro, cit.*, p. 75-88.

⁷⁰ Isolamento é a característica do homem de quem é suprimido o espaço público e a possibilidade de dele participar. Desolação é a característica do homem de quem é suprimida a possibilidade de viver a sua interioridade, o espaço privado, a intimidade, observada principalmente com as vítimas dos regimes totalitários, de quem eram suprimidos os direitos mais individuais e as possibilidades de gozo de si mesmo. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p. 526-527.

Dessa maneira, primeiramente observaremos a persecução da delimitação conceitual do que procuramos chamar de liberdade política, ou dos antigos, em contraposição à liberdade dos modernos e, posteriormente, exporemos a liberdade como sentido da política, no interior do pensamento de Hannah Arendt. Assim, a crítica arendtiana à modernidade e a sua proposta (re)fundadora diante dela toma mais significado.

1.2.1 Liberdade dos antigos e liberdade dos modernos

A pesquisa de Hannah Arendt sobre a liberdade vale-se de problema de muitos séculos debatido pela filosofia. Os gregos e os filósofos cristãos, além dos modernos, fizeram parte de suas pesquisas sobre o tema e ainda exerceram influência para que ela construísse o seu conceito de liberdade política, para a *vita activa*, e compreendesse a liberdade interior e solitária como categoria essencial da vida contemplativa. Ainda que muitos tenham trabalhado o tema da liberdade e se colocado às voltas com o livre-arbítrio, apenas alguns desses pensadores serão mencionados neste recorte, agonisticamente, tomando em consideração os que influenciaram a construção arendtiana ou ainda aqueles que colaboraram para a construção do conceito que no presente trabalho será abordado.

Montesquieu é resgatado pela autora na distinção entre a liberdade política e filosófica, momento em que se ressalta a liberdade filosófica como fruto da vontade e a liberdade política como fruto do dever querer e como mecanismo de segurança. Equacionar liberdade política com o simples querer ou com a vontade poderia dar azo a regimes subjetivistas, absolutistas, ditatoriais e tiranos. N' *O espírito das leis*, Montesquieu assim define a liberdade política:

(...)liberdade política não consiste em se fazer o que se quer. Em um Estado, isto é, numa sociedade onde existem leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer e em não ser forçado a fazer o que não se tem o direito de querer. (...) A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se o cidadão

pudesse fazer o que elas proibem ele já não teria liberdade, porque os outros também teriam este poder.⁷¹

Benjamin Constant,⁷² em conferência no Athenée Royal, em 1819, também elaborou uma distinção, que se tornou paradigma para as teorizações posteriores, entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. Defensor desta última, ele pode ser considerado um dos principais enaltecedores do liberalismo e da liberdade individual e um dos principais críticos das tentativas de resgate do conceito de liberdade dos antigos. Considerava a liberdade dos modernos melhor e mais abrangente no que diz respeito aos direitos individuais – inclusive em relação àqueles que estão consagrados na maioria das constituições democráticas –, como, por exemplo, a possibilidade do indivíduo não ser preso, nem detido, nem ferido em decorrência da vontade arbitrária alheia, de locomoção, de ser submisso apenas às leis, de exercer o seu direito de expressão, definindo e expondo suas opiniões, de reunir-se com quem quer que seja, de comercializar, de escolher sua religião e seu culto, de reivindicar seus direitos face às autoridades, de escolher seus representantes políticos e, assim, influenciar em alguma medida as definições governamentais.⁷³

Crítico da liberdade dos antigos, realizou uma análise das repúblicas gregas e da República romana, quando afirmou que essa liberdade promovia “uma escravização da existência individual ao corpo coletivo”⁷⁴, com exceção de Atenas, que “era a mais comerciante de todas as

⁷¹ MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. Trad.: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p.170 (livro XI, capítulo III).

⁷² Benjamin Constant e outros autores que abordam o assunto foram escolhidos ou porque em algum momento foram abordados pela autora, ou porque tangenciaram o assunto ou sua obra, indo ao encontro ou de encontro às suas teorias. Assim, Montesquieu, Rousseau, Benjamin Constant, Stuart Mill, Isaiah Berlin ilustrarão este tópico. Alguns pensadores da tradição do pensamento político liberal, outros herdeiros da tradição republicana.

⁷³ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, Revista Filosofia Política, nº 2, 1985, p. 1-7. In: <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>. Acesso em dezembro/2011, p.1.

⁷⁴ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, cit.*, p.2.

repúblicas gregas"⁷⁵, garantindo maior liberdade individual aos seus habitantes. Em exaltação à liberdade política, embora garantissem a isegoria e a isonomia, tais repúblicas submetiam o indivíduo à autoridade instituída de maneira irrestrita, momento em que havia um encobrimento das liberdades individuais.⁷⁶

Quanto à liberdade dos antigos, ele assim a definiu:

(...)consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania interna, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. Nada é concedido à independência individual, nem mesmo no que se refere à religião. A faculdade de escolher seu culto, faculdade que consideramos como um de nossos mais preciosos direitos, teria parecido um crime e um sacrilégio para os antigos. Nas coisas que nos parecem mais insignificantes, a autoridade do corpo social interpunha-se e restringia a vontade dos indivíduos.⁷⁷

Tanto na Grécia, quanto em Roma, os limites territoriais eram estreitos, o que facilitava o controle dos indivíduos e dos cidadãos e sua submissão à lei de forma eficaz, bem como possibilitava a ampliação da participação nas tomadas de decisão necessárias à coletividade. A soberania era, pois, aquela realizada por todo cidadão na praça pública. Dessa maneira, graças à existência dos escravos que exerciam as atividades mecânicas e proviam os recursos necessários à manutenção da vida por meio de seu

⁷⁵ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, cit., p.3.

⁷⁶ Vide também sobre a liberdade antiga, o estudo sobre a filosofia da história de Hegel, feito por Jean Hyppolite: "(...) a democracia antiga exprimia admiravelmente a unidade do cidadão e de seu Estado (...). Nas democracias antigas, a vida privada e a vida pública não se opunham verdadeiramente. A liberdade do homem privado não existia, mas, em contrapartida, a verdadeira liberdade, a liberdade do cidadão formulando para si mesmo as suas leis, constituindo a vontade geral, era a alma da cidade antiga." HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad.: José Marcos Lima. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1995, p. 99.

⁷⁷ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, cit., p.1.

trabalho, o cidadão poderia dedicar-se aos assuntos públicos.⁷⁸ Por ser contrário a essa invasão à vida privada, avesso também à idéia de renunciar à independência individual em favor dos direitos políticos e para se ter parte na administração do Estado e ainda defensor dos direitos individuais, que Constant anuncia: “não podemos mais desfrutar da liberdade dos antigos a qual se compunha da participação ativa e constante do poder coletivo. Nossa liberdade deve compor-se do exercício pacífico da independência privada.”⁷⁹ Na visão de Benjamin Constant, é fácil compreender que os interesses dos antigos baseavam-se na partilha do poder social, enquanto os dos modernos eram centralizados nos privilégios privados, desde que os estreitos limites territoriais das repúblicas antigas facilitavam aos poucos cidadãos que havia partilharem o poder. Fundamentado na ideia de que seria impossível estabelecer, a partir da modernidade principalmente, uma tradição como a dos antigos, teceu suas críticas mais ácidas a Rousseau e a quem quer que defendesse a partilha de poder e da autoridade entre os homens.

Afirmava ainda que:

A liberdade individual (...) é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada.⁸⁰

No Estado Moderno, a construção teórica acerca da individualidade, a busca do *self*, da identidade pessoal e dos direitos pessoais, além de sua afirmação prática, contribuem para um engrandecimento de tudo o que pode significar a liberdade individual trabalhada por Constant. Tudo isso, aliado ainda à extinção da escravidão, apontava para que o caminho fosse realmente esse: o da liberdade dos modernos.

⁷⁸ Além da conferência citada, sobre o assunto vide também CONSTANT, Benjamin. *On political authority in the Ancient World*. In: *Principles of politics applicable to all governments*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

⁷⁹ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, cit.*, p.3.

⁸⁰ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, cit.*, p.5.

Também John Stuart Mill coloca-se como defensor da liberdade dos modernos e da ideia de Direito como consequência de uma utilidade geral. No ensaio intitulado *A liberdade* (1854)⁸¹, Mill aponta os princípios que regerão a fundamentação do direito de liberdade em sua filosofia, indo de encontro às teorias jusnaturalistas, ainda presentes em algumas doutrinas de seu século. Assim, o autor esclarece que a utilidade é a fundamentação das questões relativas ao homem e ao Direito:

É oportuno declarar que renuncio a qualquer vantagem que se pudesse obter da ideia de direito abstrato como independente da utilidade. Considero a utilidade como a solução última de todas as questões éticas, devendo-se empregá-la, porém, e seu sentido amplo, a saber, a utilidade fundamentada nos interesses permanentes do homem como um ser de progresso.⁸²

E, ao que parece, a utilidade que havia em se proteger a liberdade não era dada à natureza humana ou a um direito decorrente do nascimento ou da essência do homem, mas no fato de que a liberdade era essencialmente um instituto benéfico por si e pelos indivíduos, além da necessidade em preservar o espaço das decisões individuais e os direitos civis. A liberdade era então um direito de oposição em relação ao Estado, ou seja, limitadora dos seus poderes e garantidora de um espaço privado mais amplo.

Pensador da democracia representativa, a intenção de Stuart Mill não era a modificação drástica do governo ou ainda uma denúncia de qualquer opressão política. Mas queria, com esse ensaio, clamar por uma defesa da livre opinião e das diferenças existentes entre os indivíduos, dar limites à opinião coletiva a fim de que a opinião individual tivesse lugar, além de mostrar o risco da individualidade não se formar, perdendo-se no coletivo em decorrência da tirania da maioria. Nesse contexto, afirma que a interferência na liberdade de ação de um indivíduo ou da sociedade apenas pode dar-se quando a eles é necessário oferecer proteção, ou seja, quando se vêem ameaçados por algum perigo. Em relação à liberdade dos

⁸¹ MILL, John Stuart. *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.1-174.

⁸² MILL, John Stuart. *A liberdade, cit.*, p.19.

antigos e à invasão no espaço privado que ocorria na *polis*, assim escreve Mill:

Esse modo de pensar pode ter sido admissível em pequenas repúblicas cercadas de poderosos inimigos, vivendo sob o constante perigo de se verem subvertidas por ataque externo ou comoção interna, e para as quais, mesmo um curto intervalo de energia e autodomínio relaxados, poderia ser de tal modo fatal, que não lhes foi possível esperar pelos efeitos salutareos e permanentes da liberdade. No mundo moderno, o maior tamanho das comunidades políticas e, sobretudo, a separação entre autoridade temporal e espiritual (...) impediram uma tão grande interferência da lei nos detalhes da vida privada (...).⁸³

Nessa tentativa de delinear um melhor modelo de liberdade para a modernidade, Mill aponta para uma configuração de governos representativos constitucionais. A constituição de um país é o que garante haver democracia e cidadania reais; sem ela, reinariam a anarquia e a tirania. A representação ideal para o autor é aquela que se dá por meio da representatividade dos parlamentos. Só assim poder-se-ia garantir a participação maciça da população de um Estado nas direções que ele haveria de tomar, bem como uma proteção adequada de suas liberdades civis e políticas.⁸⁴

Isaiah Berlin é mais um pensador que realizou estudo sobre a liberdade em seu ensaio *Dois conceitos de liberdade*,⁸⁵ retomando, em grande parte, as ideias liberais de Constant e Mill, tecendo inclusive algumas críticas em relação a alguns pontos da obra deste último. Para traçar conceitos que lhe pareçam adequados, já que o autor anuncia existirem mais de duzentas espécies ou sentidos de liberdade, ele estabelece as relações com a democracia que julga pertinentes no século XX, elegendo duas espécies como as mais adequadas para suas elaborações, visto sua relação com a política desse tempo. Nesse ensaio, Berlin exala toda sua tendência ao liberalismo e aponta, assim como seu antecessor, as características da

⁸³ MILL, John Stuart. *A liberdade, cit.*, p.23.

⁸⁴ MILL, John Stuart. *Considerações sobre o governo representativo*. 1ª ed. Brasília: Editora UNB, 1980, p. 31.

⁸⁵ BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a Humanidade - Uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 226-272.

liberdade negativa, assemelhada à dos modernos e da liberdade positiva, ligada à dos antigos.

A redefinição das liberdades realizada por Berlin parte não de premissas, mas de perguntas. A liberdade negativa está correlacionada à questão: “Qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – é ou deve ter permissão de fazer ou ser o que é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outras pessoas?”⁸⁶ Já a liberdade positiva deveria responder “O que ou quem é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja uma coisa em vez de outra?”⁸⁷

O conceito de liberdade negativa, cunhado por Berlin e intimamente relacionado com a liberdade dos modernos de Constant, ao tentar responder a questão enunciada, segue no sentido de que os homens necessitam de proteção contra os outros e contra o governo. Segundo as palavras do autor:

A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros. Se outros me impedem de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou nessa medida livre; e, se essa área é restringida por outros homens além de certo valor mínimo, posso ser descrito como coagido ou, talvez, escravizado.⁸⁸

Tomando por base essa definição, os indivíduos serão tanto mais livres quanto menos houver intervenção por parte de outrem em sua esfera de atuação. Assim, quanto menor for a ingerência estatal ou de terceiros na vida de um homem, mais livre ele será. Tais restrições nesse espaço privado de direitos que devem ser protegidos são dadas às diferenças entre os homens e à dificuldade de se chegar a um consenso. Essa é “a liberdade que consiste em não ser impedido por outros homens de escolher como agir”⁸⁹ e esse é o modelo que fundamenta as democracias liberais e acaba por ser o preferido de Berlin.

⁸⁶ BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*, cit., p.229.

⁸⁷ BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*, cit., p.229.

⁸⁸ BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*, cit., p.229.

⁸⁹ BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*, cit., p.237.

Relativamente à segunda espécie de liberdade, o autor responde a questão por ele mesmo formulada, conduzindo o leitor a concluir que essa espécie é o caminho para a emancipação política, visto que por meio dela, o indivíduo torna-se agente com poderes de decisão guiado por si mesmo e não influenciado por fatores externos ou outros homens.⁹⁰ Assim, o homem é livre porque legitima a si mesmo e cada um é o próprio senhor de si. Esse modelo é o que permite que a liberdade se relacione com o conceito de autonomia, não sendo a liberdade *de*, como o é a negativa, mas a liberdade *para* . Por essa razão, é que Berlin se posiciona a favor de uma maior valorização da liberdade negativa e do liberalismo.

Tudo isso a contradizer a liberdade dos antigos defendida antes disso, dentre outros, por Jean-Jacques Rousseau, com o qual Arendt alinha em muitos aspectos o seu pensamento.

N'O *contrato social*, Rousseau elabora a conversão da liberdade de independência em liberdade política em nome da autoridade, do contrato social. Autoridade e liberdade não se contradizem em sua teoria política – elementos que também para Arendt não são contraditórios.⁹¹ Para Rousseau, “o que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo o que o tenta e que ele pode alcançar. O que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui.”⁹² A partir dessa compensação, o filósofo estabelece a diferença entre a liberdade natural e a liberdade civil. A primeira diz respeito à independência pessoal e o que a limita é a própria vontade do homem, enquanto a segunda refere-se ao império da lei sobre si que o próprio homem prescreveu e o que a limita é a vontade geral.⁹³ Rousseau se posiciona em defesa da segunda, que até agora chamamos de liberdade dos antigos ou política e,

⁹⁰ BERLIN, Isaiah. *Dois conceitos de liberdade*, cit., p.237.

⁹¹ O conceito de autoridade para a autora será explicado capítulo 2. A princípio, vide: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade?, cit..

⁹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad.: Eduardo Brandão. Org. e introdução: Maurice Cranston. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011, livro I, capítulo VIII, p. 70.

⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*, cit., p.71.

a partir dela, justifica a origem da autoridade. Contudo, não é n'O Contrato Social que Rousseau define a liberdade, mas nas Cartas Escritas da Montanha, quando a diferencia de independência:

É inútil querer confundir a independência e a liberdade. Essas duas coisas são tão diferentes que até mesmo se excluem mutuamente. (...) A liberdade consiste menos em fazer sua vontade do que em não ser submetido à vontade de outrem; ela consiste ainda em não submeter a vontade de outro à nossa. (...) Não conheço vontade verdadeiramente livre que não seja aquela à qual ninguém tem o direito de opor resistência; na liberdade comum, ninguém tem o direito de fazer aquilo que a liberdade de um outro o proíbe de fazer, e a verdadeira liberdade nunca é destrutiva em relação a si mesma. Assim, a liberdade sem justiça é uma verdadeira contradição, pois não importa o que se pense, tudo estranha na execução de uma vontade desordenada. Não há, pois, liberdade sem leis, nem onde alguém esteja acima das leis: pois até mesmo no estado de natureza o homem só é livre de acordo com a lei natural que comanda a todos. Um povo livre obedece, mas não serve. Tem chefes e não senhores. Obedece às leis, mas só a elas, e é pela força das leis que não obedece aos homens.⁹⁴

Vê-se que em Rousseau encontramos a liberdade intimamente ligada à lei. Por meio da lei, o homem se transforma em um ser moral e livre. Obeder à lei marca o ingresso do homem na sociedade civil, lugar onde ele pode gozar da liberdade, afastado de suas paixões e impulsos. Por meio do contrato social, os homens convertem sua independência em liberdade política e moral, eles barganham os seus direitos precários e desligados da moral por direitos irredutíveis, fundados na lei. Os homens, a partir do contrato, alienam seus direitos e, em troca, ganham a liberdade política e outros direitos civis, limitados agora não pela força ou pela vontade de outros, mas legitimamente pela lei. Dessa maneira, o autor também une a liberdade à autoridade, assim como faz Arendt, demonstrando ser ambas plenamente coerentes. Autoridade é, pois, uma decorrência do consentimento, da aceitação e da confiança sem coação, espontâneas.⁹⁵

E, desse modo, também Arendt trata de diferenciar as duas liberdades, a negativa e a positiva, tomando por base os gregos, afirmando

⁹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Cartas escritas da montanha*. Trad. e notas: Maria Constança Peres Pissarra...et.al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006, Carta 8, p.367.

⁹⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade? , cit., p. 129-130.

que a liberdade para eles é “negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais.”⁹⁶

Contemporaneamente, temos o desenvolvimento da liberdade dos antigos e dos modernos, na literatura de Quentin Skinner⁹⁷ e de Chantal Mouffe⁹⁸. Skinner, desenvolvendo da ideia do humanismo cívico, realiza um rico itinerário da liberdade no republicanismo, colocando-a em lugar de destaque e como condição para a realização da *res publica*.⁹⁹

Mouffe, na trilha de Skinner, tenta realizar uma articulação entre as duas espécies de liberdade, como um resgate à proposta de Maquiavel de que a liberdade deve aparecer

(...)como a capacidade dos homens para perseguirem os próprios objetivos, os seus *humori*, ao mesmo tempo que afirma que, a fim de garantir as condições necessárias para evitar a coerção e a servidão, que tornariam impossível o exercício desta liberdade individual, é indispensável que os homens preencham determinadas funções públicas e cultivem as virtudes exigidas. Se é necessário praticar a virtude cívica e servir o bem comum, para Maquiavel isso acontece para podermos garantir o grau de liberdade pessoal que nos permitirá realizar nossos próprios fins.¹⁰⁰

Assim, para Chantal Mouffe¹⁰¹, o papel da filosofia política moderna e atual seria o de realizar uma combinação, que é possível, das duas espécies

⁹⁶ ARENDT, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 48.

⁹⁷ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 29, p. 93 ss.

⁹⁸ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Trad.: Ana Cecília Simões. Portugal, Lisboa: Gradiva, 1996, p-55-57.

⁹⁹ Esboçando o que dissera seus principais pensadores, Skinner vale-se de Bruni, quando este exalta a formação da cidade e do cidadão de Florença: “O incomparável mérito da constituição da cidade reside, diz ele em que ‘ela confere iguais possibilidades a qualquer um de tomar parte nos negócios da República’. Esta, por sua vez, garante – sempre segundo Bruni – que ‘tudo se dirija, na mais ampla medida possível, para a conservação da liberdade e, ao mesmo tempo, da igualdade de todos os cidadãos”. (SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. cit., p. 100.)

¹⁰⁰ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*, cit., p.57.

¹⁰¹ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*, cit., p.34.

de liberdade, como caminho para o exercício de uma "cidadania pluralista e democrática"¹⁰².

O retorno à liberdade dos antigos e dos modernos aqui realizado não é gratuito, mas basicamente feito para demonstrar que ainda em meio a uma predominância da liberdade dos modernos em sua época, liberdade esta enaltecida por seus contemporâneos, Arendt constrói sua teoria política contrariamente à corrente predominante no cenário pós-revoluções, baseada primordialmente na liberdade dos antigos¹⁰³ e na possibilidade de participação política, o que é restaurado atualmente para se buscar a articulação entre ambas.

1.2.2 Liberdade e Política: Tem a política algum sentido?

"Tem a política algum sentido?"¹⁰⁴ Não é aleatório que Arendt sacou essa questão para problematizar a política na contemporaneidade e todas as suas novas exigências a partir da modernidade, que, por sua vez, fez inverter os valores e trouxe inovações para a condição humana aparentemente irreversíveis. Apesar de Arendt responder de pronto que "o sentido da política é a liberdade"¹⁰⁵, ao lançar esse questionamento, outros também tomam lugar e invadem o centro dos debates, como a crucial resignificação da liberdade. Assim, a resposta imediata sobre o que é

¹⁰² MOUFFE, Chantal. *O regresso do político...*p.57. Mouffe refere-se aí a ideia desenvolvida em um outro trabalho de Skinner, *The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives*. In R.Rorty, J.B. Schneewind e Q. Skinner (eds), *Philosophi in History*, Cambridge, 1984.

¹⁰³ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade?, *cit.*

¹⁰⁴ Com essa questão, Hannah Arendt inicia um de seus fragmentos para uma "Introdução à Política". Os textos direcionados a tal obra apenas vieram a público após a sua morte e, no Brasil, estão publicados sob o título *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. A questão também aparece no título de um fragmento da autora chamado "*Será que a política ainda tem de algum modo algum sentido?*", atualmente reunido na obra *A dignidade da política: ensaios e conferências*. (Org.: Antonio Abranches). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993 p. 117-122. O excerto, escrito em alemão, ao que parece aos organizadores da obra, estava inacabado, datilografado e repleto de comentários da autora, quando foi encontrado, além de não trazer data e nem motivo pelo qual foi escrito.

¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política, cit.*, p.117.

liberdade não implica a compreensão de outros fenômenos ou eventos que envolvem esses dois termos. Se na era moderna a supervalorização da liberdade interior como expressão do subjetivismo e da individualidade tomam lugar central, na teoria arendtiana isso é desprestigiado, em privilégio à liberdade que se dá na política, com as devidas adaptações a realidades outras que não àquela da Grécia antiga.

Com Hannah Arendt, podemos afirmar que **política**, como acontecer entre-os-homens no espaço público, prescinde de hierarquia, de relação entre governantes e governados. Essa relação se assemelharia ao que a autora chama de governo, dominação, mas não política e nem mesmo poder, que também não se confunde com violência.¹⁰⁶ A política é fruto da **ação** livre e plural dos homens (*ação concertada, em concerto*) que apartados de sua individualidade e de sua privacidade deliberam por agir conjuntamente. E por ser fruto da **ação** livre, mas também por concentrar nessa espécie de **ação** sua possibilidade, é que se pode dizer que o sentido da política é a liberdade e somente ela dá significado à **ação** política.¹⁰⁷ Afasta-se a autora, portanto, das teorias contratualistas tradicionais que identificavam o acordo entre os homens como meio de colocar fim ao estado de natureza ou à guerra de todos contra todos. A filósofa funda sua noção de política na comunicação entre iguais, no poder que é gerado entre todos por meio da palavra e da **ação**.

¹⁰⁶ Sobre a não hierarquização entre os cidadãos nas possibilidades políticas, tomando a *polis* grega como paradigma, vide ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. A tradição e a época moderna, p.45.

¹⁰⁷ Para Arendt "(...) ação e 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, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. (...) A liberdade – que só raramente em momentos de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação." ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade? , *cit.*, p. 191-192.

Tudo isso a significar o que ela designa por liberdade política. A respeito do questionamento sobre o sentido da política, nas palavras da filósofa da condição humana:

Para a questão sobre o sentido da política há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias. A resposta é a seguinte: o sentido da política é a liberdade. A simplicidade e o caráter conclusivo dessa resposta residem no fato de ela ser tão antiga quanto a esfera da existência política (...).¹⁰⁸

A concepção de **liberdade**, seguindo a esfera conceitual arendtiana, não pode ser equacionada à autonomia da vontade ou à íntima necessidade de ser só consigo mesmo, ou ainda equiparada à soberania. Nessa tarefa de investigar a política e o espaço público, a pensadora conclui que somente é possível ser livre entre-os-homens; apenas no espaço-entre (*in-between*), no encontro com os outros. Ao tratar da política, afasta-se, portanto, do sentido de liberdade individual ou interna adotado por Santo Agostinho, sua fonte primeira, quando este a define como sendo o livre-arbítrio, a faculdade de escolha diante do que é apresentado. Admite a possibilidade de se investigar esta espécie de liberdade nas categorias interiores da vida contemplativa, como o querer e o pensar,¹⁰⁹ mas quando se trata de **ação** e participação política, a liberdade apenas pode ser encontrada na pluralidade, como fenômeno e representação da vida pública, visto que apenas nesse espaço há a possibilidade do começo, que deságua na *fundação*¹¹⁰ de espaços públicos. Arendt valorizou a liberdade interior e a liberdade política e assim as definiu:

A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento

¹⁰⁸ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política, cit.*, p. 117.

¹⁰⁹ As categorias do pensar, do querer e do julgar foram objeto da obra *A vida do espírito*, iniciada por Arendt nos idos de 1973 e não terminada quando de sua morte. Em 1975, quando a filósofa morre, é encontrado em sua máquina de datilografar o que seria o início do último excerto do livro, "O julgar". Sua editora e amiga, Mary McCarthy, finaliza o apêndice "O julgar", com base em suas aulas e exposições sobre o assunto. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar, cit.*, p.511 ss.

¹¹⁰ O conceito de fundação, na concepção arendtiana, será trabalhado no capítulo 2.

entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob a forma de premissa.¹¹¹

E para dar denotação a essa liberdade política, a pensadora assume um resgate do que os gregos conheceram por liberdade na *polis*, atingindo suas mais relevantes contribuições para o pensamento contemporâneo a respeito da democracia.¹¹² Os gregos, ao participarem da *polis*, afastavam-se do espaço privado e social do lar, da família, das relações hierárquicas e despóticas e assumiam a condição de livres da privatividade e das obrigações triviais; tomavam para si um plano mais elevado quando assumiam a tarefa de deliberar e pensar por todos os habitantes da *polis*. Tinham na liberdade a quintessência da cidadania.¹¹³ Nessa confluência com outros eus, o cidadão via-se livre no espaço das aparências (*aparecências*) e sua identidade pessoal única desvelava-se para os outros. Ser e aparecer eram coincidentes, compunham a mesma dimensão e era a

¹¹¹ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, cit., p.525.

¹¹² Quanto à escolha da *polis* como paradigma, Arendt esclarece: "A *polis* grega foi outrora precisamente a 'forma de governo' que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer. Empregar o termo 'político' no sentido da *polis* grega não é arbitrário nem descabido", visto que "(...) evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político." ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p. 201.

¹¹³ Correlacionando a ação política à liberdade e esclarecendo sobre a necessidade antiga de ser livre para gozar da vida política e ser cidadão, a autora enuncia em seu ensaio sobre a liberdade: "O significado multiforme de *arkhêin* indica o seguinte: somente poderiam começar algo de novo os que fossem governantes (isto é, pais de família que governassem sobre os escravos e a família) e se tivessem assim liberados das necessidades da vida para empresas em terras distantes ou para a cidadania na *polis* (...)." ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p. 214. Também sobre o assunto, Marcelo Maciel Ramos esclarece: "O homem antigo era livre na medida em que se libertava de suas paixões e opiniões, dos seus interesses, doando-se por completo à vida comum. Ele era livre na medida em que fosse capaz de agir em conformidade com a vontade comum da cidade e não de acordo com seus desejos particulares. Se no âmbito privado, a liberdade significava determinar-se a si mesmo pela razão, não se submetendo à concupiscência do corpo, no âmbito político a liberdade significava não se submeter a nenhuma nação estrangeira, mas a si mesmo, através das decisões democráticas das quais participava. Esta participação era tanto mais livre, quando mais desembaraçada dos desejos particulares e quanto mais integrada no interesse comum." RAMOS, Marcelo Maciel. *A invenção do direito pelo ocidente: uma invenção face à experiência normativa da China*. São Paulo: Alameda, 2012, p. 125.

liberdade quem propiciava essa identificação. Nessa medida, era possível vislumbrar a política, tradução da **ação**, bem como a liberdade enquanto durasse esse agir. E, nessa mesma medida, também pode-se compreender porque Arendt considerou a liberdade o sentido da política, equivalendo-as. Apenas há liberdade, enquanto há **ação** política, nem antes e nem depois.¹¹⁴ Esse é o resgate que se pretende, a partir do ponto: “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”¹¹⁵.

O nascimento para Arendt é algo que deve ser considerado o começo. A **ação** é, então, um novo nascimento. Se ao nascer os homens aparecem no mundo, pela **ação** eles reaparecem, sendo uns para os outros, realizando o milagre do ato fundacional e isso só se dá porque são livres. A liberdade é característica que fica adormecida, vindo à tona quando a **ação** acontece. Ainda nesse tom, sobre a liberdade em Arendt, Celso Lafer esclarece:

A liberdade, como ela articulou tão claramente em *The Human Condition*, só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora.¹¹⁶

Ademais, cumpre também refletir que embora o sentido arendtiano da política seja a liberdade, não significa que a política tenha a liberdade como finalidade; aliás, não possui a política finalidade alguma, a não ser a si mesma e a expressão pura e simples de um virtuosismo (*virtú*)¹¹⁷, carregando em si a imprevisibilidade e o afastamento de motivos subjetivos.

Se, portanto, a política é liberdade e **ação**, começar algo novo, colocar em movimento o resultado desse convívio com os demais pode produzir consequências imprevisíveis. A imprevisibilidade é, pois, uma

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade?, *cit.*, p. 199.

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade?, *cit.*, p. 199.

¹¹⁶ LAFER, Celso. *In: Posfácio da 10. ed (não revisada) da obra A condição humana*. Vide: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. (trad.: Roberto Raposo). 10. ed. RJ: Forense Universitária, 2004, p. 342.

¹¹⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade?, *cit.*, p. 191-192.

característica da **ação**, de todo modo compreensível, desde que resulta do consenso ou ainda da agonística; ambos integrantes do momento do agir e plenamente possíveis dentro do esquema arendtiano de **ação** plural entre diferentes.¹¹⁸ Por mais que a **ação** possa ser direcionada a um objeto político, o que resultará da **ação** será incalculável. Eis aí o milagre que cada um e todos podem produzir, como conseqüência do amor ao mundo (*amor mundi*)¹¹⁹, ou seja, agir no sentido de deixar um legado para gerações futuras, já que a política que nos chegou também é fruto do agir de gerações que passaram. Então a imprevisibilidade não é **ação** desmedida e irresponsável, mas se dá graças ao *amor mundi* (e não mera manutenção da vida biológica) que possuem os homens, responsabilizando-se pelos resultados do seu agir, bem como ao caráter transgeracional dessa dimensão da condição humana.

A equiparação assumida por Hannah Arendt entre política e liberdade também é explicada por ela, por meio das raízes do termo **ação** em grego e latim. Em grego, **ação** é expressa por *archein*, que quer dizer começar, governar, ser o primeiro; e em latim, *agere*, que significa por em movimento, guiar.¹²⁰ Para se encontrar com outras pessoas, em palavras e atos, era necessário liberar-se dos encargos e necessidades triviais do mundo. Assim, para a autora:

¹¹⁸ Sobre liberdade, ação e a característica da imprevisibilidade, Arendt explica: "Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles sejam seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los." ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p. 198.

¹¹⁹ O conceito agostiniano de *amor mundi* influenciou o pensamento político de Hannah Arendt, que tem como título de sua tese de doutoramento "O conceito de amor em Santo Agostinho". Em suas obras, particularmente em *A condição humana*, a filósofa procura atribuir sentido ao conceito primeiro dado por Agostinho e trazer esse sentido para a política, ou seja, empreita-se na tarefa de explicar o que seria assumir uma atitude de amor pelo mundo politicamente. Vide: ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

¹²⁰ "Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar, como indica a palavra grega *arkhein*; ou colocar algo em movimento, que é a significação original do latim *agere*". ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação*, cit., p.190. Também sobre o assunto vide *A condição humana*, cit., p.221.

A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado (...), no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.¹²¹

Não há liberdade se não for assegurada a vivência de um espaço público onde ela possa habitar. Se as pessoas passam a viver o espaço individual do lar, da família, das esferas hierárquicas mais do que o espaço público, a liberdade política tende a desaparecer.

Uma das ilustrações mais significativas para a questão da liberdade e para a solução que ela representa, na filosofia da autora, é o problema do totalitarismo. Um sistema totalitário, despótico, absolutista ou tirano subtrai a capacidade da pluralidade e da multiplicidade, aniquila, juntamente com isso, a individualidade da vida contemplativa. A liberdade se insere nesse contexto como causadora de rupturas nesses sistemas, com a capacidade de dismantelar a redução provocada por eles. Os governos totalitários e absolutos, em sua tentativa de segregar o homem, impondo-lhe a desolação e o isolamento, podem ser considerados uma ficção¹²², uma abstração tendente a ruir, já que, nessa tentativa, reificam qualquer espécie de liberdade e se absolutiza o poder, que, como se verá mais adiante, só se dá na partilha com os outros.

Isolamento e desolação são estágios em que a liberdade é suprimida. O primeiro aniquilando a possibilidade da partilha entre-os-homens e o segundo eliminando a possibilidade do homem estar só consigo mesmo¹²³,

¹²¹ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p.194.

¹²² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, cit., p. 519.

¹²³ "O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado."¹²³ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo...* p.527. Theresa Calvet discorda da tradução oficial para o termo solidão (*loneliness*). Em ensaio elaborado para a obra de ADRIANO CORREIA, *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 35-74, Calvet expõe que a tradução mais adequada deveria ser desamparo, já que Hannah Arendt, quando deseja designar solidão, utiliza-se do termo *solitude*. *Isolation, loneliness e solitude* seriam termos utilizados pela filósofa para designar coisas diferentes. Não obstante tal

gozar de sua interioridade e começar qualquer espécie de interação. Os regimes totalitários valeram-se da supressão da liberdade por meio da desolação e do isolamento, a fim de impedir que qualquer indivíduo pudesse gozar minimamente do espaço público ou pudesse desfrutar da menor porção do que chamamos pluralidade. A ausência da comunicação e da possibilidade da fala extirpam qualquer possibilidade, por mais ínfima que seja, de liberdade e inauguram o governo burocrático e o automatismo, que corroboram ainda mais para o triunfo de um governo totalitário e para a extinção de direitos. No isolamento, as capacidades de **ação** e poder são mutiladas: "já se observou muitas vezes que o terror só pode reinar absolutamente sobre homens que se isolam uns contra os outros que, portanto, uma das preocupações fundamentais de todo governo tirânico é provocar esse isolamento."¹²⁴

A desolação também consiste em eliminar a singularidade, impedindo a sua *aparecência* na pluralidade. Ser e aparecer são impossibilitados. Com esse ofuscar, a individualidade e a espontaneidade humanas, responsáveis por iniciar as ações e fundações, também são eliminadas e qualquer possibilidade de iniciar algo novo, desaparece. Ao explicar esse fenômeno nos campos de concentração, afirma Arendt:

Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homens, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte.¹²⁵

Se compreendermos que o objetivo do totalitarismo (mas não apenas, também outros regimes ditatoriais e absolutistas, declarados ou não), é destruir a liberdade para impedir novos começos e novas fundações, ou

esclarecimento e também toda a divergência que há entre os leitores e intérpretes de Arendt, opta-se aqui pela tradução oficial no Brasil, para fins de citação e de fluência da leitura.

¹²⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p.526.

¹²⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p.506.

seja, impedir a capacidade de agir, entendemos também que apenas a liberdade pode vencer, ou ao menos retardar mecanismos de terror e tirania; "(...) nem mesmo os governos totalitários podem negar essa liberdade (...), porque ela equivale ao fato de que os homens nascem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo".¹²⁶ O objetivo, portanto, desses regimes é eliminar a comunicação entre os cidadãos, suprimindo assim a liberdade, já que a liberdade apenas se dá na convergência entre as diversas falas; "(...) um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania."¹²⁷

A partir dessa convergência, o imediato resultado a que se chega é que apenas com o resgate da liberdade política vivenciada no espaço público é que seria possível o rompimento com regimes opressivos e propostas governamentais corrosivas da democracia. Retomar a identidade violada na desolação e a comunicação violentada pelo isolamento são respostas possíveis para uma construção da política e do direito, como consequência.

1.3 Poder, violência e fala no espaço público e a tomada de decisões políticas

Na tradição do pensamento político ocidental, poder e violência são conceitos recorrentes. Arendt percebe tal questão e acaba por criticar a maneira como esses conceitos foram traçados e como são incorporados atualmente pelo modo de se fazer política, igualizando o poder à violência. Assim, a autora re-sinaliza a questão para outras formas de se vivenciar o espaço público e de se compreender os elementos desse espaço, incluindo o poder, reinterpreta a tradição e constrói novos conceitos bastante peculiares. Nessa nova conceituação, entenderemos o poder possível

¹²⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p.518.

¹²⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p.212.

apenas no interior do espaço público; haverá poder somente se houver condições para que a **ação** se materialize. No sentido oposto, somente teremos a manutenção do espaço público se o poder for constantemente exercido e atualizado. Nas palavras de André Duarte:

O poder advém na medida em que é atualizado por atos e palavras, mas também como possibilidade de sua contínua reatualização por meio das promessas que visam garantir as condições para que os homens possam continuar a agir e discursar livremente no futuro, gerando assim mais poder.

Essa ligação entre espaço público e poder na obra arendtiana desfaz a equivalência de poder a violência ou de poder a governo, visto que o espaço público é o definidor da possibilidade de agir e a **ação** é o que possibilita a sua existência. Em decorrência dessa afirmação, surge a necessidade de delimitarmos o que seria cada um desses conceitos para compreendermos de que maneira a hipótese de construção do Direito nesse espaço aparece como mecanismo solucionador de alguns problemas democráticos apontados nesta pesquisa. Além disso, definir de que maneira o poder estará sendo exercido ou se ao menos ele está sendo tomado nos contornos do conceito a que nos referimos, implicará na definição da tomada de decisões políticas nesse espaço.

Por tais razões, estabeleceremos, à luz de Arendt, as definições e os conceitos de maior relevo para a tarefa proposta.

1.3.1 A dicotomia entre o Espaço Público e o Espaço Privado

Embora, atualmente, seja delicado realizar separações abruptas entre o público e o privado, principalmente no que toca ao Direito ou à teoria política, diante da dificuldade de se alocar precisamente alguns de seus institutos, ou ainda de se cair no risco de compreendermos qualquer manifestação coletiva como essencialmente pública, há que se definir adequadamente o que é o espaço público e o que é o espaço privado e como eles se inserem nos debates de um Estado que se pretende

democrático. A indistinção entre ambos pode ser perniciosa e influenciar negativamente a tomada de decisões políticas, na medida em que interesses privados passam a invadir esse espaço.

A dicotomia público e privado, abordada pela literatura política mundial, também foi tema de um dos trabalhos de Hannah Arendt, intitulado *Public Rights and Private Interests*¹²⁸. Nesse texto, a autora retoma a discussão já iniciada em *A condição humana*, aprofundando a questão do direito à intimidade e sua relação com a vida pública, ora contribuindo para sua constituição, ora chocando-se com os interesses daqueles que vivem no mundo compartilhado, ou mundo público.¹²⁹

A distinção feita por Arendt implica o estabelecimento das relações entre um espaço e outro, direcionando o discurso para a perda da política e para a necessidade de recuperação do espaço público, já fragmentado com o crescimento do que ela denominou espaço social¹³⁰. Dessa maneira, para compreendermos o espaço público adequadamente e falarmos de seu declínio ou de sua fragilidade no mundo atual, far-se-á necessário distingui-lo do espaço privado, visto que nossa tradição de pensamento político tende a compreender o espaço público apenas a partir da compreensão de um espaço privado. A esse respeito Newton Bignotto esclarece que“(...) não existe uma compreensão satisfatória da esfera pública que não implique também uma compreensão do papel da esfera privada e vice-versa.”¹³¹.

As referências recorrentes da autora ao mundo grego não querem dizer que apenas aquele modelo é bom e também não pretendem impor

¹²⁸ ARENDT, Hannah. *Public rights and private interests*: in response to Charles Frankel. In: *Small Comforts for Hard Times, Humanists on Public Policy*. Columbia University Press, 1977. p.103-108.

¹²⁹ ARENDT, Hannah. *Public rights and private interests*, cit., p. 108.

¹³⁰O espaço social, mais adiante explicado, neste mesmo tópico, refere-se a uma zona híbrida que mescla elementos do público e do privado. Vide: ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p.46 ss.

¹³¹ BIGNOTTO, Newton. *Entre o público e o privado: aspectos do debate ético contemporâneo*. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p.286.

que deveríamos tomar aquela experiência de espaço público como ideal para o mundo contemporâneo. Tomar a tradição grega como base de comparação para o mundo contemporâneo torna-se legítimo a partir do momento em que compreendemos que é essa tradição que forma muitas das nossas visões e abordagens em relação à política atualmente. Sabemos que resgatar o modelo de espaço público grego e inseri-lo na esfera política atual não só não é possível, como também não é desejável, já que toda a estrutura da sociedade pós-moderna é completamente distinta da grega. Nem mesmo Hannah Arendt quis isso ao realizar o resgate desses conceitos e de tantos outros a partir dos gregos. É o que diz Bignotto:

Talvez a grande força do pensamento de nossa autora esteja justamente no fato de que ela saiba que o mundo antigo está ao mesmo tempo presente em nossas vidas, pelo papel que teve na formação de muitas de nossas tradições de pensamento político, e irremediavelmente perdido na concreticidade de suas formas e das soluções que apresentava para problemas semelhantes aos que nos preocupam hoje.¹³²

Apesar da ênfase dada à *polis* e da apresentação daquele espaço público como experiência de politização, não se pretende um retorno aos gregos, mas sim apresentar uma contraposição daquela politização frente à despolitização da modernidade, realizando o percurso dessa mutação. O elogio ao espaço público daquele período, com os naturais ajustes, pode desencobrir as possibilidades de enunciação da *fundação* na contemporaneidade, como forma de resgate do político. Far-se-á esse exercício sem analisar como pejorativa a experiência do privado, reconhecendo sua importância, mas sem desprezar seus limites, ou seja, deixando claro que a sua confusão com o público é, no mínimo, perniciosa.

Sabemos que a partir principalmente da modernidade, e talvez por uma provável imersão do privado no público, não conseguimos mais vislumbrar a possibilidade de uma política com participação direta dos cidadãos lutando pelos seus interesses coletivamente. Newton Bignotto

¹³² BIGNOTTO, Newton. *Entre o público e o privado*, cit., p.284.

esclarece esse fato, afirmando que “no lugar de um cidadão ativo sempre atento aos rumores e movimentos da cidade, surgiu a figura do cidadão passivo, preocupado com a sobrevivência e obrigado a se distanciar da esfera na qual as decisões são efetivamente tomadas.”¹³³

Contemporaneamente, o distanciamento fica evidente quando o domínio público é tratado de maneira restrita ao governo e às instâncias governamentais e a passividade é demonstrada no tradicional e obsoleto conceito de cidadania como a possibilidade de o indivíduo votar e ser votado. O indivíduo que se torna cidadão apenas quando participa de maneira representativa das decisões de seu espaço não pode estar compreendido naquele ideal grego de política. Assim, inicia-se a ilustração do esquecimento ou da perda da política tão bem retratada por Arendt, que cresce na medida em que o espaço privado e os acontecimentos relacionados a ele podem se alargar e adentrar o domínio público.

Assim, retomando os conceitos de Hannah Arendt, temos que o espaço público é o espaço onde as pessoas revelam suas identidades pessoais únicas, desvelando as diferenças, que não precisam ser superadas ou consensuadas, mas utilizadas como propulsoras para a construção desse espaço e da política, por meio da palavra (fala). Tal empreitada apenas se dá na pluralidade, no encontro, no *espaço-entre (in-between)*, elemento definidor da democracia.

O lançar-se ao espaço público é o mesmo que ofertar-se para a humanidade. O *amor mundi* arendtiano baseia-se na **ação** desinteressada que se dá no aparecer. Tendo em vista que o espaço público é este espaço de desvelamentos, Arendt afirma, a partir do mundo grego, que “tudo o que acontece nesse espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo

¹³³ BIGNOTTO, Newton. *Entre o público e o privado: aspectos do debate ético contemporâneo*. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p.288.

quando não é um produto direto da ação"¹³⁴. Todas as coisas que se dão no espaço público são traduzidas em palavras e feitos e assim causadoras de transformações ou fundações. Ele é, pois, o espaço da clarificação das personalidades e das individualidades.

Nesse espaço, e somente nele, a política pode acontecer; ele é o espaço político por excelência, da política que vai para além da compreensão liberal, ou seja, da política compreendida nos moldes arendtianos, dos gregos e romanos, como espaço de revelação da grandeza humana, lugar onde o homem aparece por completo, revelando-se como quem ele realmente é. É então um espaço no qual as individualidades se manifestam; também espiritual, não no sentido transcendente, mas na significação de que, aí, as personalidades são, *tornam-se*. Para explicar adequadamente essa questão, Arendt assim escreve:

A personalidade é uma questão totalmente diferente [da subjetividade]. É muito difícil de apreendê-la e talvez se assemelhe mais intimamente ao *daimon* grego, o espírito guardião que acompanha cada homem ao longo de toda a sua vida, mas está sempre olhando por sobre seu ombro, resultando que ele é mais facilmente reconhecido por todos que encontram o homem do que por ele mesmo. Esse *daimon* – que não tem nada de demoníaco em si –, esse elemento pessoal num homem, só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política. Na medida em que esse espaço público é também um âmbito espiritual, há manifesto nele aquilo que os romanos chamavam de *humanitas*, entendendo por isto algo que era a própria estatura da qualidade humana.¹³⁵

¹³⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade?... p. 201. Cabe frisar que o termo *político* aí citado nesse trecho, deve ser compreendido como *público*, visto que é do político vivenciado no mundo antigo que se fala e que se utiliza como paradigma. A comentar esse trecho da obra arendtiana, João Maurício Adeodato revela: "(...) o espaço político não se identifica, mas é apenas um dos aspectos, não obstante o mais importante do mundo público. (...) Na realidade, Arendt entende que todo espaço político é espaço público mas a recíproca não se aplica, vale dizer, a política é uma espécie do gênero público." ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 126.

¹³⁵ ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 82. Também sobre esse assunto vide ARENDT, Hannah. *A condição humana*: "(...) é quase certo que o 'quem', que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida,

Então, temos que esse espaço possibilita a manifestação da estatura da qualidade humana, desse espírito ou dessa característica mais genuína da vida do homem, do revelar-se como realmente é em sua imensidão de possibilidades. Nesse momento, que é criador, embora as singularidades possam ser reveladas, as subjetividades – no sentido individualista que a modernidade ocidental sugere – não aparecem, mas a pluralidade, como necessária à **ação** e à fala, é que toma esse *locus*. Assim, a filósofa não partilha de visões essencialistas nas quais a identidade seria algo imanente, substrato do que é aparentemente revelado, mas sim um construído a partir do encontro com os outros. Acerca da revelação desse “quem” em Arendt, Francisco Ortega acentua:

O ‘quem’ alguém é não aponta para uma visão essencialista, a-histórica da subjetividade, o sujeito da interioridade, o ‘eu autêntico’, uma essência atrás das aparências. Indica antes uma identidade que se constitui publicamente como aparência, máscara, um papel a ser representado, pois como Richard Sennett tem ressaltado, a teatralidade possui grande afinidade com a vida pública. Não somente a identidade humana se constitui e manifesta na ação, mas a ação não seria ação se não tivesse essa faculdade reveladora.¹³⁶

A revelação das singularidades, portanto, não é algo dado, mas algo que apenas pode acontecer na interlocução com os demais, de maneira não intencional, pois apenas com a existência do outro e da inter-relação é que seria necessário (e também possível) haver esse desvelamento do eu¹³⁷. Até para si mesmo, tal revelação dar-se-ia quando da auto-projeção no

sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava. Essa qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão com as outras, nem ‘pró’ nem ‘contra’ elas – isto é, no puro estar junto dos homens. p. 224-225.

¹³⁶ ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade, cit.*, p.26.

¹³⁷ Arendt, ao introduzir o capítulo “Ação” na obra *A condição humana*, vale-se de uma citação de Dante Alighieri, como epígrafe, que muito bem ilustra a questão da revelação das identidades pessoais dos homens enquanto agem: “Pois em toda ação, o que é visado primeiramente pelo agente, que ele aja por necessidade natural ou por livre arbítrio, é revelar a sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que é, deseja sua própria existência, e como na ação a existência do agente é de certo modo intensificada, resulta necessariamente o prazer (...). Assim, nada age, a menos que ao agir torne patente seu si-mesmo latente”. DANTE em *De Monarchia* I, 13 *apud* ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.219.

espaço-entre, espaço das aparências.¹³⁸ O homem político não despreza a contemplação ou a interioridade, mas compreende que só pode se constituir e se formar num processo público de formação de sua identidade, buscando novas formas de revelação nesse espaço de visibilidades.

Antes de se manifestar no espaço público o indivíduo é apenas um ser de necessidades, um *animal laborans* ou um *homo faber*, ou seja, alguém que busca a satisfação do que a vida biológica lhe impõe ou ainda a satisfação das necessidades vitais mais primevas, passíveis de serem resolvidas pela **fabricação** ou pelo **trabalho** humanos.

Fica claro que, para Hannah Arendt, o espaço público, com finalidade política, possibilita a existência de um indivíduo que vai além dessas atividades individualistas e, de certa forma, satisfatórias apenas para um ou para poucos que o rodeiam. O espaço público torna viável o surgimento de um homem político, não somente aquele que participa das decisões de seu Estado, mas daquele que de qualquer maneira promove atos plurais, modificadores das realidades, não exigindo a presença das institucionalizações estatais, bastando a ligação entre os homens por meio da **ação** e da palavra, como atividades criadoras e fundadoras de novas experiências políticas. Essas experiências necessariamente precisam carregar em si a possibilidade de superar a despolitização oferecida pela modernidade, pela sociedade de massas, pelos sistemas totalitários ou ditatoriais.

Ainda que as categorias e a formação dos conceitos arendtianos já enunciados neste trabalho tenham sido muito influenciados em sua formação pelos reflexos dos regimes totalitários, eles não se restringem ao vivenciado nesses regimes ou no período que os seguem. São passíveis de elaboração e reelaboração a qualquer tempo, particularmente na

¹³⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p.225 e 240-241. O homem apenas se conhece ao se revelar aos outros. Ninguém conhece seu si-mesmo, o seu *self*, ou sua própria identidade pessoal, a não ser após o revelar-se no espaço-entre, no encontro com os outros no espaço público.

contemporaneidade, quando presenciamos a desmundanização, ou seja, a despolítica e o desaparecimento do espaço público. A política é, nesse viés, uma maneira de agir no público, recriando e fundando novas experiências, desmontando categorias fixas e inaugurando novas maneiras de pensar o mundo comum, que, por sua vez, deve possuir a característica da permanência.

Então, os homens, enquanto agentes do espaço público devem agir não como pertencentes de uma geração, não como *animal laborans*, visando ao consumo (**trabalho**), ou como *homo faber*, visando à **fabricação (obra)**, mas como agentes de um mundo comum que manifestam a *vita activa*, tendo como objetivo a permanência da sua **ação**. Não objetiva Arendt realizar alusões transcendentais ou mesmo teológicas com tal discurso, não se refere a ações duráveis, para uma vida eterna, mas procura identificar a perpetuação das ações, para que não se esvaíam tão logo se acabem as necessidades. Nesse contexto, podemos evocar o espaço público como configurador da política e do Direito, visto que, além de tudo o que já se disse, é ele o disseminador do poder entre os homens.

Apesar de evocar frequentemente as instituições gregas, tecer alusões e comparativamente invocar os signos do mundo grego, não pretende que os imitemos na contemporaneidade. Compreende que não seria coerente, ante as modificações trazidas pela história, meticulosamente copiar os gregos, mas a *polis* ainda é o modelo de espaço público principal a iluminar a obra da autora. Ali, os homens estavam livres de sua existência privada, de suas necessidades vitais biológicas, prontos para participarem das decisões da *polis*, demonstrando conseqüentemente a sua pertença à classe de cidadãos. O que se desdobra em sua obra é o uso do termo política recorrentemente sendo utilizado no sentido da *polis* dos antigos não de maneira aleatória, mas evocando “as experiências da comunidade que

pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político”¹³⁹, tendo a maior dignidade que a história já presenciou.

A *polis* era um lugar comum a todos os cidadãos – guardadas as devidas ressalvas de que apenas uma parte dos habitantes eram cidadãos¹⁴⁰ –, onde eles poderiam aparecer e se tornarem reconhecidos pelos demais, distinguindo-se destes. Eram, então, iguais, por poderem igualmente participar desse mesmo espaço de visibilidades, mas nesse *locus* poderiam revelar suas distinções e, assim, demonstrar quem eram e para que vieram. Por essa razão também, afirmamos ser esse o espaço da segunda natalidade¹⁴¹. Paradoxalmente, portanto, esse era o círculo das individualidades. Desse modo, os cidadãos confirmavam o cuidado com esse domínio, por meio da preservação, da defesa, da administração do público e de tudo o que o circundava. Nerione Cardoso, em estudo sobre o espaço público arendtiano, esclarece que:

Esse espaço público seria garantido pelo poder não-coercitivo, assentado na coincidência entre palavras e ações, na ação criativa e no discurso sincero, significativo e revelador das identidades. Arendt enxerga a *polis* como um espaço de igualdade política, uma esfera de muitos governantes, não havendo diferenciação entre governantes e governados (...).¹⁴²

Liberdade, cidadania, palavra (fala) são os elementos fundamentais performativos do espaço público e da política. Aí, por meio das falas e feitos, os cidadãos faziam perenes as suas ações e preservavam a memória do agir

¹³⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade?, cit., p. 201.

¹⁴⁰ Sabemos que as mulheres, os escravos e os estrangeiros não poderiam ser considerados cidadãos e de maneira nenhuma participar da vida política. Nas palavras de Arendt, “Os cidadãos atenienses (...) eram cidadãos apenas na medida em que possuísem tempo de lazer, em que tivessem aquela liberdade face ao trabalho que Marx prediz para o futuro. Não somente em Atenas, mas por toda a antiguidade e até a idade moderna, aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho.” ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. A tradição e a época moderna. p. 45.

¹⁴¹ A natalidade, importante elemento da obra arendtiana, é ilustrado na obra *a condição humana* e tem o significado da “indeterminação da ação desencadeada por um novo nascimento e, conseqüentemente, pela possibilidade sempre aberta de instaurar-se um novo começo na política.

¹⁴² CARDOSO JR, Nerione N. *Hannah Arendt e o declínio da esfera pública*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005, p. 35.

comum. Privar-se desse domínio, seria o mesmo que privar-se da realidade e do seu significado. Para a autora,

ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem o seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz.¹⁴³

A **ação** reveladora apenas se dá nesse espaço do desocultamento promotor da realidade, que depende visceralmente da visibilidade e do aparecer, o que quer dizer que nada pode estar eclipsado.

Em atenção à dicotomia público e privado, temos que no espaço privado, ainda tomando os gregos como referência, concernente à vida doméstica, não se é visto e nem ouvido pelos demais, as relações hierarquizadas entre o pai de família e os demais impede a visibilidade e o desvelamento das identidades de todos. Para Arendt: “Na vida privada se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali, portanto, qualquer *doxa*.”¹⁴⁴ A *doxa*, como possibilidade de expressar opinião, glória e fama, característica intimamente ligada à vida política (aí compreendida como pública), era um “grande privilégio” para os gregos, nas palavras da autora. Por meio dela, cada homem poderia se revelar, ser ouvido e visto por todos. Essa, portanto, era uma possibilidade que não se estendia para o domínio privado.¹⁴⁵

Ao contrário do espaço público, no domínio privado, a marca é a diferença, as peculiaridades de cada indivíduo, vistos aí como indivíduos e não como cidadãos, além do discurso monológico, da dominação pelo senhor do lar e da prevalência de interesses particulares. No âmbito privado, nós nos preocupamos com um indivíduo específico, conosco ou com uma parte daqueles indivíduos que compõem esse pequeno domínio, enquanto no público, nós nos preocupamos com o mundo.

¹⁴³ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 224.

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política, cit.*, p.97.

¹⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A dignidade da política, cit.*, p.97.

A ideia de vida privada como interioridade da maneira como a modernidade a entendeu, bem como do modo como hoje a compreendemos se deu graças aos romanos, que nunca sacrificaram o privado pelo público, mas faziam com que esses dois modos de vida coexistissem de maneira harmônica.¹⁴⁶ Na Grécia, contudo, o sentido de privado era justamente estar desprovido do que a vida pública proporcionava. Significava, portanto, não aparecer para os outros, privar-se da possibilidade de revelar sua identidade pessoal e, por isso, privar-se da possibilidade de ser, de agir.

Não há também como separar o sentido da privatividade do sentido da propriedade, o que também estava intimamente ligado à possibilidade de ter vida pública. Apenas era cidadão e pertencia à esfera política aquele que tinha propriedade, o que não implicava em ter riqueza. Isso quer dizer que era cidadão aquele que gozava da vida privada e resolvia todas as necessidades antes de tomar o espaço público.¹⁴⁷ Desse modo, Arendt enuncia que “nesse contexto, a posse de propriedade significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua vida e ingressar no mundo que todos têm em comum.”¹⁴⁸ Por essas constantes imbricações entre os dois espaços é que ela assim completa: “Parece ser da natureza da relação entre os domínios público e privado que o estágio final do desaparecimento do domínio público seja acompanhado pela ameaça de liquidação também do domínio privado.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.72.

¹⁴⁷ Arendt assim esclarece a esse respeito: “Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público.” (ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.75). E completa: “A privatividade era como o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.” (ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.78).

¹⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.79-80.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.74.

Apesar do nexó existente entre a vida pública e a propriedade, não seriam justas as críticas feitas à Hannah Arendt, tomando-a como criadora de teorias políticas elitistas e que desconsideravam quaisquer possibilidades de ascensão ao espaço público por parte de pessoas que não detinham propriedade.¹⁵⁰ O fato de considerar a propriedade como requisito para participar da política é uma clara retomada dos gregos e uma explicitação de que interesses e necessidades precisam ficar de fora do que é considerado público. A partir do momento em que tais elementos invadem esse centro de preocupações comuns, devemos assumir que também esse espaço foi desconfigurado e transfigurado.

Em defesa ao pensamento de Arendt e ao que ele significa, valer-nos-emos de um de seus textos, quando ela aborda a dicotomia entre o espaço público e o espaço privado: “antes de pedirmos idealismo aos pobres, temos primeiro de torná-los cidadãos, e isso envolve a mudança das circunstâncias de suas vidas privadas, a fim de que possam desfrutar do público.”¹⁵¹ Daí, podemos também inferir a significação do público e da sua mais prodigiosa característica do desvelamento. As identidades únicas são descobertas a partir do momento em que as necessidades são superadas.

Essa ligação entre os dois espaços não significa dizer que o que é próprio de cada uma pode ser realizado na outra, ou seja, o que é próprio da vida privada, os interesses, não podem tomar o espaço público, que tem como característica cuidar do que é comum, do que é do mundo. Nesse ponto, manifesta-se a atenção especial que deve ser dada ao espaço que propicia a pluralidade e a política, bem como aos momentos em que ele é invadido por interesses privados, desconfigurando-se.

¹⁵⁰ Algumas dessas críticas partem de Hauke Brunkhorst em seu artigo *Equality and elitism in Hannah Arendt*. In: VILLA, Dana R. (org.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 178-192.

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. *Public rights and private interests*, cit., p. 107. (“Before we ask the poor for idealism, we must first make them citizens: and this involves so changing the circumstances of their private lives that they become capable of enjoying the ‘public’”).

A era moderna¹⁵², principalmente, fez surgir uma série de ameaças à existência do público e de tudo o que o constitui, tais como o desenvolvimento do espaço social, o Estado-nação como organização política moderna, o nacionalismo exacerbado, que dá ensejo ao imperialismo e ao racismo, o governo burocratizado, como gigantesco formato de administração doméstica.

O espaço social, como zona cinzenta e híbrida que se localiza entre o espaço público e o espaço privado é definido por Claude Lefort:

(...) lá onde foi apagada a distinção entre público e privado, também desapareceram tanto o domínio público quanto o domínio privado. O que surge, em contrapartida, é algo que se poderia chamar de "social" como vasta organização, rede de múltiplas relações de dependência, cujo funcionamento é comandado por um aparelho dominante.¹⁵³

Essas ameaças trouxeram dificuldade em se diferenciar os espaços público e privado, já que o social imiscuiu-se entre eles e dentro de cada um individualmente, causando principalmente a privatização do público. O espaço social, longe de ser uma nova categoria com autonomia de existência, é uma zona cinzenta entre os dois outros domínios, busca um nivelamento da sociedade que cresce cada vez mais. Esse nivelamento tende a impedir que as diferenças necessárias entre as pessoas no agir se manifestem, o que obviamente impede a política, já que esta depende das diferenças e da existência de um mínimo de liberdade, como já apontado. Segundo Adeodato, essa categoria "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

¹⁵² Tomaremos a era moderna como marco principal da perda do que chamamos de público ou político, pois para a compreensão do objeto deste trabalho, esse período permite-nos uma visualização mais bem acabada do declínio do nosso espaço comum, a partir dos acontecimentos aí manifestados, particularmente a partir da sobrevalorização da interioridade.

¹⁵³ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p. 68.

para todos. (...) A interpenetração dos espaços lhes obscurece a hierarquia e lhes ameaça a identidade ôntica."¹⁵⁴

A ascensão do social ocasionou, juntamente com tudo isso, a redução da **ação** à **obra**, à técnica, instrumentalizando a política e fazendo da administração pública mera gestão governamental, desprovida de **ação**. A política passa a ser resumida em governo, ou seja, em uma questão pedagógica, na qual um indivíduo ou um grupo governa e os demais são educados a serem governados e conduzidos. Também o privado é reduzido a uma esfera de simples individualismo e intimidade, em que não é possível a afirmação das identidades pessoais únicas, apenas factível no espaço público, em meio à pluralidade.¹⁵⁵ A justificar a invasão do público pelo privado, a autora assim o diz:

Esse alargamento do privado (o encantamento, por assim dizer, de todo um povo) não o torna público, não constitui um domínio público, mas, pelo contrário, significa apenas que o domínio público foi quase completamente minguado, de modo que, por toda parte, a grandeza cedeu lugar ao encanto; pois embora o domínio público possa ser vasto, não pode ser encantador, precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante.¹⁵⁶

A alienação do homem moderno em relação à política não é gratuita. A perda do mundo público também se dá a partir do momento em que o subjetivismo e o individualismo são exaltados pela própria filosofia, em resposta à inversão da prioridade da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*. Esta toma um lugar de maior destaque, quando o homem deixa de contemplar a natureza e as coisas para dominá-las. Ademais, dentro das dimensões da *vita activa*, também existe uma troca de papéis e de prioridades. A **ação** paulatinamente vai perdendo espaço para a **fabricação** e para o **trabalho**, até a completa instrumentalização do que se chama de política e o desaparecimento do espaço público.¹⁵⁷

¹⁵⁴ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p. 127.

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 46.

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 64.

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 105.

Assim, os homens transportam para todas as dimensões da vida primeiramente a necessidade de **fabricação/obra** e o seu procedimentalismo (característica do *homo faber*), e, posteriormente, o consumo/**trabalho** (característica do *animal laborans*) como prerrogativa, função e fim. **Obra** e **trabalho** assumem primazia sobre a política, já que os homens não conseguem manter-se no plural, com objetivos políticos comuns. O que se percebe é um falseamento da política e uma transmutação do seu sentido, já que interesses privados tomam o espaço público.¹⁵⁸ A esse respeito, Cornelius Castoriadis afirma:

Hannah Arendt notou, muito corretamente, que a política se vê anulada sempre que se reduz a um disfarce para a defesa e a afirmação de 'interesses'; pois, nesse caso, o espaço político se fragmenta irremediavelmente. Contudo, caso a sociedade esteja, de fato, profundamente dividida em função de 'interesses' contraditórios – como está hoje –, a insistência na autonomia do espaço público, torna-se gratuita. A resposta não consiste, então, em fazer abstração do 'social' mas em modificá-lo, de tal modo que o conflito de interesses 'sociais' (vale dizer econômicos) deixe de ser o fator predominante na formação das atitudes políticas.¹⁵⁹

Além de apontar para a invasão dos interesses privados no campo do público, Castoriadis coloca-nos que a esfera social, contemporaneamente, pode ser compreendida como a esfera do econômico e que esses interesses econômicos tomam, por consequência o centro dos debates público-políticos. A preocupação de Arendt e de Castoriadis, ao analisar sua obra, é exatamente a possibilidade de fragmentação desse espaço e da política, desde que interesses econômicos passam a povoar o público.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Não pretendemos afirmar que exista uma visão reificadora ou animalizadora do homem que trabalha ou que fabrica por parte de Hannah Arendt, mas percebemos, a partir de uma visão holística de sua obra que todo homem carrega em si a característica do *animal laborans*, mas também da política, ou seja, o *animal laborans* da modernidade e da pós-modernidade é também capaz de ocupar o espaço público e fazer política, não permitindo que nessa esfera os interesses privados sejam infiltrados.

¹⁵⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 300-301.

¹⁶⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II, cit.*, p.300. Também sobre o assunto, temos a análise de Joaquim Carlos Salgado que demonstra a velocidade do interesse econômico sobre a política, a técnica sobre a ética, o que ele denomina de Estado poético: " O que se quer dizer é que a sociedade civil criou um grupo que domina a técnica através do econômico, ou seja, transformou em mercadoria a força de trabalho e,

A massificação da sociedade, promovida essencialmente no século XX, também é mais um argumento que corrobora as explicações da dominação do público. Embora baseada nos regimes totalitários para explicar o que entende por sociedade de massas, sua definição pode ser perfeitamente compreendida em qualquer situação ou época, havendo regimes de exceção¹⁶¹, velados ou explícitos. Para a autora, “as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.”¹⁶²

A sociedade de massas, nesse contexto, é conhecida a partir de quando o homem é atomizado e moldado para se conduzir no mundo de forma padronizada. A perda do sentido da pluralidade aliada à padronização de comportamentos, que embora perdidos em uma massa numérica de grandes quantidades de pessoas, nem de longe se assemelham à pluralidade para a **ação**, transmuta as questões pertinentes ao espaço público em desimportantes, dada a dificuldade de se dar o

como qualquer outro valor quantitativo, não vê no trabalhador senão a força do trabalho e sua capacidade de fazer, impondo-lhe o regime da oferta e da procura, expulsando-o da estrutura essencial da unidade de produção, a empresa. O trabalhador é descartado quando não necessário ou quando diminui o lucro; a empresa é do capitalista, não da unidade dialética do trabalho e do capital. A palavra mágica com que se opera essa transformação é o **econômico**. Mágica porque o econômico é apenas uma ficção, pois o real é a técnica de produzir coisas na natureza, que depois são transformadas em mercadorias pela magia do econômico. O econômico, porém, é também uma técnica, mas tautológica: produção do que está produzido pelo trabalho (da natureza transformada pelo fazer). O fazer econômico, o produzir o econômico, esta é a determinante da sociedade civil. (...) No Estado poiético, o produto do fazer é o econômico, que nenhum compromisso tem com o ético, e procura, com a aparência de cientificidade, subjugar o político, o jurídico e o social. Não é ético, porque o seu fazer não se dirige a realizar os direitos sociais. Evidentemente, se o Estado realiza os direitos sociais, esse fazer é ético.” SALGADO, Joaquim Carlos. *O estado ético e o estado poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Ed. 2, ano XVI, 1998.

¹⁶¹ Os regimes de exceção são caracterizados pela suspensão dos direitos fundamentais, bem como das garantias, em situações excepcionais, causadas por graves ameaças estrangeiras, calamidades públicas ou agressões à ordem constitucional. Esses regimes são declarados por autoridades, permitidos pela constituição durante apenas algum determinado período. Giorgio Agamben faz uma alusão a situações que acontecem atualmente como se fossem estados de exceção não declarados e em ocorrências não permitidas pela ordem constitucional. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer II*. Trad.: Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

¹⁶² ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p.361.

momento revelador, o instante da **ação**. Arendt, sobre tal questão, assegura: “o que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu o seu poder de congregá-las.”¹⁶³

Nem sequer a vida contemplativa pode ser vivenciada nessa sociedade, apesar do individualismo ser supervalorizado, já que os homens perdem a capacidade de se compreenderem como seres dialógicos que se comunicam consigo mesmos. A atividade do pensar, conseqüentemente, também atravessa o risco de se perder, assim como a atividade do agir. Isso obviamente gera a impossibilidade de reflexão sobre o sentido de tudo o que se faz e de como se age, bem como de se pensar o significado da condição humana. Esse *homem massa* é incapaz de iniciar, de início a novos nascimentos, visto que estará sempre preso ao que a sua sociedade lhe impuser. A imprevisibilidade, característica essencial da **ação**, é absolutamente ineficaz diante desses homens supérfluos, descartáveis e *desenraizados*.¹⁶⁴

De todo modo, é possível afirmar que foi na era moderna que ocorreu a maior demonstração de indiferenciação entre os espaços público e privado e a imersão de ambos no espaço social, quando o que passou a unir as pessoas foi a preocupação com suas individualidades e seus interesses privados. Não descartamos aqui a relevância dos direitos e interesses individuais, apenas salientamos que essa zona de indiferenciação e intersecção não promove a política e nem mesmo o privado. Ela encolhe ambas enquanto se amplia, impedindo que sejam distinguidas categorias fundamentais pertinentes a cada um desses domínios, bem como possibilitando que problemas graves já apontados não sejam resolvidos, dada a incapacidade de um espaço solucionar problemas de outro, além dos novos problemas trazidos pelo social. Tais problemas crescem na medida

¹⁶³ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 64.

¹⁶⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p. 180.

em que a social padroniza comportamentos, massifica individualidades e impede a **ação** com todas as suas características essenciais, tornando impossíveis tanto a vida contemplativa quanto a vida ativa.

1.3.2 Poder, violência e espaço público

Poder, força, autoridade e violência são conceitos que, embora muitíssimo trabalhados por toda a teoria e filosofia política, são revisitados por Hannah Arendt, além de devidamente diferenciados por ela. A relevância de abordar esses conceitos reside no fato de que todos eles confluem para a determinação do espaço público e das fundações promovidas nessa esfera.¹⁶⁵

Analisando os acontecimentos da segunda metade do século XX, em 1969, Hannah Arendt diferencia autoridade, poder, força e violência, em seu texto *On Violence*¹⁶⁶. Sobre as análises empreendidas pela tradição acerca

¹⁶⁵ Hannah Arendt aborda todas essas questões diagonalmente em toda a sua obra, ora quando trabalha o totalitarismo, ora quando vislumbra a condição humana, mas de maneira mais pontual nos seus ensaios, em especial no ensaio *Sobre a violência*. Esse ensaio foi impulsionado por diversos acontecimentos que marcaram a segunda metade do século XX, como os movimentos estudantis, a ameaça de uma guerra nuclear, os confrontos raciais nos Estados Unidos, entre outros acontecimentos políticos que, de uma forma ou de outra, promoveram o enaltecimento da violência. Em uma das edições desse ensaio (que, além de sua edição separada dos outros, que aqui utilizamos, também se encontra na obra *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.91-156.), Celso Lafer, no prefácio, demonstra de maneira sucinta essas diferenciações na obra da autora: "Em síntese, para Hannah Arendt, a violência destrói o poder, não o cria. Ela fundamenta essa sua afirmação ao caracterizar a *violência* como instrumental e ao diferenciá-la do *poder* (a capacidade de agir em conjunto); do *vigor* (que é algo no singular, como no caso do vigor físico de um indivíduo); da *força* (a energia liberada por movimentos físicos ou sociais), e da *autoridade* (o reconhecimento inquestionado que não requer coerção nem persuasão, e que não é destruído pela violência, mas pelo desprezo). LAFER, Celso prefácio in: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.11. Vide também os apontamentos da autora na mesma obra p.59 ss.

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*, cit., p.51 ss, p.60-61. Os acontecimentos seriam a rebelião estudantil de 1968, a guerra do Vietnã, os meios violentos de resistência da nova esquerda contra a opressão, conforme Celso Lafer indica na apresentação ao texto de Arendt.

dos termos, Arendt afirma que muitas vezes são equivocadamente tratados de maneira equânime¹⁶⁷:

Se voltarmos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, no sentido de que a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder.¹⁶⁸ (...) Ademais, nada, como veremos, é mais comum do que a combinação de violência e poder, nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Disso não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo.¹⁶⁹

Para realizar a contradita a Weber, Hegel e Marx¹⁷⁰, principalmente – de quem Arendt fala abertamente –, a autora desfaz a igualização de poder à opressão, violência e dominação, que gerariam submissão e obediência. Esclarece que “poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente”¹⁷¹ e “cada diminuição no poder é um convite à violência”.¹⁷² Portanto, essa equivalência realizada pela tradição, no contexto do pensamento da autora, em grande parte, deveu-se ao fato da ideia de poder ter sido assentada na ideia de governo, conceito do qual também se distancia e se revela um tanto diferenciado. Governo, na maioria das tradições, mostra-se como relação hierarquizada entre governantes e governados; aqueles dominando e estes submetidos, razão pela qual não poderia este conceito pertencer ao espaço público/político. Esta relação seria mais coerente com o espaço privado, tendo como base histórica a relação entre senhor e escravo e o domínio que daí decorre.¹⁷³ Em alguns momentos, a filósofa admite denominar o comando e a obediência de

¹⁶⁷ Também no ensaio *O que é autoridade?*, a autora realiza a distinção. ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é autoridade?...cit.* p.130-131.

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.51.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.63.

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.74.

¹⁷¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.73.

¹⁷² ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.108.

¹⁷³ ARENDT, Hannah. *A condição humana...*p.237 ss. Esse problema também é discutido no ensaio *Da autoridade* In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.91-156, bem como no ensaio *O que é autoridade?* In: *Entre o Passado e o Futuro*. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.127-187.

'poder de governo', um caso especial de poder, deixando bem claro que isso não é o mesmo que poder *sui generis*.¹⁷⁴

É certo que o conceito de poder tal como o entende nossa autora não é traduzido hodiernamente na política. André Duarte traz essa questão ao debate enquanto aborda os conceitos arendtianos e o esquecimento da política: "Que se desconfie tanto do poder no presente, que se repita cotidianamente que 'o poder corrompe', é sinal de que a verdadeira origem do poder foi esquecida (...)." ¹⁷⁵

Poder, sob a ótica arendtiana, é a capacidade humana de agir em conjunto, é a **ação** concertada no espaço público, o que requer consenso. A filósofa não fechou os olhos para o fato de que o governo, na contemporaneidade, assumiu uma dimensão política. Quis apenas desarticular a ligação entre poder, violência e governo e recuperar um conceito de poder que se situa antes da formação do governo, na constituição do espaço público e a partir da união das pessoas. O poder apenas existe enquanto as pessoas agem juntas, com palavras e atos, esvaecendo-se logo que a união se desagrega, garantindo e atualizando a permanência do espaço público. Segundo a filósofa:

O poder corresponde à 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. A partir do momento em que o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*: sem um povo ou grupo não há poder) desaparece, 'seu poder' também se esvanece.¹⁷⁶

Assim, o poder é uma potência, não existindo permanentemente.¹⁷⁷ Conforme André Duarte, "em outros termos, o poder não poderia ser

¹⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*, cit., p.64.

¹⁷⁵ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p.246. Sobre a desconfiança no poder, vide também ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p.255.

¹⁷⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*, cit., p.61.

¹⁷⁷ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, cit., p.241-243. Esse assunto é também tratado em *A condição humana*, cit., p.249-250.

considerado enquanto um atributo ou qualidade naturais, que poderiam ser encontrados em homens isolados."¹⁷⁸ Ele estabelece com o espaço público uma relação cíclica, visto que o legitima, permite sua existência, mas também depende dele para existir, visto ser materialização de seus elementos, como a fala e a **ação**. Dessa maneira, enquanto a ideia de governo está contida no espaço privado, a ideia de poder é ínsita ao espaço público.

Arendt mais uma vez esclarece:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades.¹⁷⁹

Já, de antemão, é possível então afirmar que poder e violência são termos diametralmente opostos, embora vinculados. Eles se desencontram na possibilidade de sua existência e na sua maneira de operacionalização, mas se encontram quando é possível dizer que a violência tem a capacidade de destruir o poder. Enquanto o poder é vivificante, a violência é instrumental¹⁸⁰, é meio de se atingir um fim determinado, de maneira opressiva. Arendt se distancia da dialética dos opostos enaltecida por alguns de seus antecessores e afirma não ser possível que poder e violência se completem ou se desenvolvam um por meio do outro, mas clarifica que eles se aniquilam e se enfraquecem.

Percebemos que se o poder apenas se dá no espaço de aparências e a partir do encontro entre os homens, a violência, para destruí-lo, promove o isolamento. Prova disto é o isolamento realizado no totalitarismo: "Tem sido observado que a eficiência do terror depende quase totalmente do grau de atomização social".¹⁸¹ Sobre esse particular aspecto da destruição do poder pela violência, Celso Lafer, em prefácio ao ensaio *Sobre a Violência*, afirma:

¹⁷⁸ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura, cit.*, p.242.

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.249-250.

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.63.

¹⁸¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.72.

Para Arendt, a violência e a sua glorificação se explicam pela severa frustração da faculdade de agir no mundo contemporâneo, que tem suas raízes na burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder, que seca as autênticas fontes criativas. O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência.¹⁸²

A possibilidade de enfraquecimento do poder pela violência e pela atomização social é mais evidente à medida que mecanismos de violência tomam a cena política de um Estado de Direito. A autora completa: “cada diminuição do poder é um convite à violência – pelo menos porque aqueles que detêm o poder e o sentem escapar de suas mãos (...) têm sempre achado difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência.”¹⁸³

Ao poder não se vinculam a coerção, a obediência pelo temor ou a justificação, mas o consenso e a legitimidade, que se diferencia de mera justificação. Esta, por sua vez, liga-se ao conceito de violência. A guerra – manifestação da violência – precisa de justificação e possui um fim, enquanto o poder é fim em si mesmo e necessita apenas ser legitimado. Segundo Arendt, “sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir.”¹⁸⁴ Já a força, seguindo essa lógica conceitual, é “a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.”¹⁸⁵ Enquanto o vigor é o que errônea e comumente conhecemos como força ou poder, quando individualmente exercidos, ou seja, é característica individual de um ente, seja objeto ou pessoa, “uma dádiva da natureza que o indivíduo não pode partilhar com os outros”¹⁸⁶.

A autora comenta a afirmação de Montesquieu que “apenas o poder controla o poder” sem destruí-lo. A violência pode destruí-lo, como nas tiranias, que engendram a impotência ao invés do poder. Nem mesmo as leis podem controlar o poder,

¹⁸² LAFER, Celso In: prefácio ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.12.

¹⁸³ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.108.

¹⁸⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.61.

¹⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.61.

¹⁸⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.253.

pois o assim chamado poder do governante, e que sofre o controle do governo legal, constitucional e limitado, não é de fato o poder, mas a violência, a força multiplicada de uns que monopolizou o poder de muitos. Por outro lado, as leis estão 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.¹⁸⁷

Entretanto, a filósofa esclarece que as formas de governo *verdadeiramente democráticas* precisam ter uma espécie de controle de poder para garantir que elas não se transformem em tiranias, o que se faz com a diminuição de sua potência por meio das próprias leis, bem como por meio de si mesmo, através da sua separação, que impede a monopolização por uma parte do governo.¹⁸⁸

Arendt concebe sua ideia de política, poder, violência e todas as suas derivações (bem como a maior parte de sua obra) a partir do totalitarismo e da experiência totalitária. Isso não pode ser desprezado porque, embora não experimentemos, no momento, um totalitarismo, alguns dos problemas que hoje são vivenciados na política podem ser explicadas com base no conceitual construído a partir daquele regime pela autora. Portanto, se há o voltar os olhos à **ação** como rompedora de processos automáticos e criadora de ineditismos, isso se deve à essa experiência da autora.¹⁸⁹

Assim, pode-se dizer com Lefort que apenas há **ação** quando os atores agem no *espaço-entre* como atores que defendem os interesses legitimamente públicos.

O que se chama de 'ação' não é ação quando não há atores. Isto é, quando não há iniciativas que se confrontam a situações inéditas,

¹⁸⁷ ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad.: Fernando Dídimo Vieira. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990, p.121.

¹⁸⁸ ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p.121.

¹⁸⁹ A descrição da liberdade, a invasão do espaço público pelo espaço privado, a criação do espaço social e quase todas as demais categorias arendtianas, em alguma medida, podem ser explicadas a partir do totalitarismo. Assim, Lefort explica que: "Em primeiro lugar, o totalitarismo é, ao que parece, um regime no qual tudo se apresenta como político o jurídico, o econômico, o científico, o pedagógico." (...) "Em segundo lugar, o totalitarismo aparece como sendo o regime que todas as coisas tornam-se públicas. Em terceiro lugar, o que impede o totalitarismo de ser confundido com uma vulgar tirania é não podermos tratá-lo como um tipo de governo arbitrário à medida que está referido a uma lei, à ideia mesma de uma lei absoluta, lei que não tem relação alguma com a interpretação dos homens (...)" LEFORT, Claude. *Pensando o político*, cit., p. 67.

mas apenas um decisão do chefe, decisão que se arroga como sendo efeito do movimento da história ou da vida, que recusa a contingência e que só exige de outrem *comportamentos* conformes às normas e às resoluções. Igualmente, o que se chama 'fala' não é fala já que a fala não mais circula, já que desaparece todo vestígio de diálogo, já que um só, o Senhor absoluto, detém o poder de dizer, ao passo que todos estão reduzidos à função de ouvir e transmitir.¹⁹⁰

Esta realidade característica do totalitarismo, de supressão de conflitos e de diferenças, de desaparecimento forçado da fala e da **ação** é situação que foge à proposta republicana. O poder arbitrário e imposto está muito distante do poder compartilhado no espaço público, assemelhando-se mais à violência que ao poder. Tal realidade, quando presente nos regimes políticos que se pretendem abertos, mesmo que veladamente e com traços menos visíveis, retrata a negação da possibilidade de participação plural. Essa infiltração de interesses não-públicos e ilegítimos no espaço político, que se revela nos tempos atuais, ainda que sob facetas diferentes das dos regimes totalitários, coloca em cheque a legitimidade da política e do Direito. A existência de um espaço/mundo comum é condição de possibilidade para a existência e para a sobrevivência do poder, dada à pluralidade de perspectivas e pontos de vista que daí pode emergir.

Raymundo Faoro aborda também o conceitual arendtiano no que se refere a poder e força, ora partindo do trabalho da autora de maneira elogiosa, ora partindo dele para dele se distanciar. O autor afirma que, para a força, o essencial está em ser obedecido, seja qual for o conteúdo da imposição, definindo-a como a violência organizada. Ao contrário do poder, ela situa-se fora da política, pois é destrutiva, transitória e incapaz de articular a autoridade. Completa ainda:

A força se confunde com o poder nu, sem constituir o poder, que, só este, constitui uma categoria política, por suscetível de se qualificar juridicamente. A força, o poder nu, não apela nem é compatível com a legalidade, ordem da qual prescinde. Há, além da capacidade limitada de durar no tempo, uma outra característica na violência (força ou poder nu) que a desqualifica politicamente.¹⁹¹

¹⁹⁰ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p. 68.

¹⁹¹ FAORO, Raymundo. *A república inacabada*. São Paulo: Globo, 2007, p. 187-188.

Ainda nas diferenciações, a violência é “instrumento que cala as resistências e assegura o cumprimento das ordens ainda que criminosas”.¹⁹² Já o poder, para Faoro, precisa ser analisado a partir da base das decisões políticas e, sob essa ótica,

representa a probabilidade dentro de uma relação social, e particularmente no campo político, de que o seu detentor tenha condições de impor a própria vontade aos destinatários, vencendo em casos extremos, sua resistência, sem que se indague acerca de seu fundamento legítimo. (...) O poder, no momento em que se transpõe para o Estado, qualifica-se pelo direito, ao disciplinar a força por meio de regras jurídicas, formalmente reconhecidas como leis.¹⁹³

Pode-se então pensar o Direito como legitimador do poder e do Estado. O autor também distingue poder de autoridade e de legitimidade. Para ele, a autoridade deriva da legitimidade e para que esta exista, é necessário que haja consentimento ou aprovação, diferentemente do poder, que exige apenas a aceitação. O poder se respalda no Direito quando de sua institucionalização, já a autoridade prescinde de mecanismos legais para se fazer presente; a própria obediência, transformada em dever a legítima. Faoro enxerga no Direito uma maneira de mascarar a onipotência do poder, no legalismo uma forma de desestabilizar as estruturas políticas sob o pretexto da estabilização. “A legalidade formal tomaria o lugar da legitimidade, com a prevalência semântica das leis e não dos homens, diluindo o arbítrio na sua institucionalização verbal.”¹⁹⁴ Dessa maneira, aquele poder que é fruto da *ação concertada* se diluiria na forma, causando fendas abissais no sistema político e levando até ele uma carência de legitimação do poder, já que a onipotência vislumbrada aí é apenas artificialmente imposta pelo Direito.

A saída seria a vinculação do poder à autoridade, ou seja, o poder apenas poderia ser tido em consideração se a autoridade fosse elemento

¹⁹² FAORO, Raymundo. *A república inacabada, cit.*, p. 189.

¹⁹³ FAORO, Raymundo. *A república inacabada, cit.*, p. 189.

¹⁹⁴ FAORO, Raymundo. *A república inacabada, cit.*, p. 190.

seu. Assim, o consentimento seria a ele agregado e voltaríamos àquele conceito arendtiano. Na medida em que lhe falta o consentimento e, em consequência, a legitimidade, cria-se espaço para a violência e a coerção, já que as decisões do organismo político (poder de governo) precisam ser respeitadas sem que tenha havido prévio terreno de legitimação de tais decisões. Quando há a separação abrupta entre governantes e governados, hierarquia com grossos contornos, fica claro que não há espaço público e que as relações nesse cenário são predominantemente privadas, ou seja, os interesses privados tomam o lugar do que deveria ser público, o poder se dilui na violência, a obediência se transforma em dever e o consentimento jamais havido não tem a menor chance de se criar.

Se inserirmos toda essa evolução conceitual no espaço público, é possível compreendermos sua desfiguração. Por mais que regimes como a república e a democracia representativa tenham a intenção de legitimar o poder, este, tal como tem se revelado, nem de longe, é ação *concertada*. Teríamos aqui um poder de governo, uma esfera claramente social, mais privada do que pública, embora mista, que busca privilegiar interesses privados. O argumento parece fraco, à primeira vista, mas se materializa à medida em que nos debruçamos na análise das instituições de Direito, na legalidade descaracterizada, na desconfiguração das ações dos poderes da república, do poder fundamentado mais na violência que na autoridade e em todos esses atos etiquetados como leis ou rotulados como supostamente legítimos.¹⁹⁵

A partir dessa compreensão, refletiremos a perda do político e, conseqüentemente, a lacuna deixada entre o passado e o futuro e como isso se insere na compreensão arendtiana da república, para, ao fim, alcançarmos uma possibilidade de reconstrução desse espaço a partir do Direito, compreendido como *fundação*.

¹⁹⁵ Também sobre esses pontos, vide FAORO, Raymundo. *A república inacabada, cit.*, p.191 ss.

CAPÍTULO II

ENTRE A DEMOCRACIA E A REPÚBLICA:

O Espaço Público para as Fundações

A democracia, para existir, necessita da república. Isso, que parece evidente, não é nada óbvio! Significa que para haver o acesso de todos aos bens, para se satisfazer o desejo de ter, é preciso tomar o poder – e isso implica refrear o desejo de mandar (e com ele o de ter), compreender que, quando todos mandam, todos igualmente obedecem, e por conseguinte devem saber cumprir a lei que emana de sua própria vontade. (Renato Janine Ribeiro)¹⁹⁶

2.1 Uma democracia republicana

Hannah Arendt, em quase todas as suas publicações, manifestou de maneira bastante clara sua preferência pela república. Afirma, que no século XIX, havia uma “desconcertante e confusa equiparação de república a governo democrático”¹⁹⁷, devido ao caráter igualitário de ambas. Logo, a igualdade, presente tanto no regime grego quanto no romano, fez com que ambos fossem identificados por muitos teóricos da democracia. Esse fato é criticado por Arendt, ao partir da análise do pensamento dos *pais fundadores* da Revolução Americana e dos revolucionários da Revolução Francesa.

A autora critica as democracias representativas e o fato de que o que as guia é a opinião pública e não o espírito público. Para isso, quando comenta *O federalista*¹⁹⁸, Arendt aponta que a objeção em relação às democracias levantadas por eles fundava-se no fato de que

a História e a teoria antigas haviam demonstrado a natureza ‘turbulenta’ da democracia, a sua instabilidade – as democracias ‘têm sido, em geral, tão efêmeras em sua existência como violentas em sua morte’ – e a volubilidade dos seus cidadãos, a ausência de espírito público, a tendência a serem conduzidos pela opinião pública e pelos sentimentos das massas. Por conseguinte, ‘nada, a não ser um organismo permanente, pode controlar a imprudência da democracia.’¹⁹⁹

¹⁹⁶RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus república: a questão dos desejos nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 22.

¹⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, 1990, p. 179.

¹⁹⁸ O texto utilizado por Arendt é “*The federalist*”. Meridian, Ed. Jacob E. Cooke, 1961. As citações de Arendt foram conferidas por nós na edição *O federalista*. São Paulo: Abril, 1973. Também realiza a crítica sobre as democracias representativas na obra ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p. 102-105.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 179-180.

O posicionamento de Arendt, ao enaltecer o texto de *O federalista*, desenvolve-se no sentido de que a opinião pública é claramente oposta à liberdade pública necessária no ambiente político, visto que a tendência dessa opinião é tornar-se massificada. Assim, “a verdade é que não é jamais possível haver formação de opinião quando todas as opiniões se tornam iguais” e “a supremacia da opinião pública põe em risco até mesmo a opinião dos poucos que tem a ousadia de não compartilhar dela.”²⁰⁰

A partir das revoluções, as formas democráticas recrudescem no Ocidente e Arendt aponta para o fato de que elas se pautaram na criação de um novo corpo político e no estabelecimento de leis. A partir de então, “torna-se difícil perceber tudo o que estava em jogo nessa primeira transformação da república em uma forma democrática de governo, porque geralmente equiparamos e confundimos o governo de maioria com a decisão da maioria.”²⁰¹ Assim, alerta para o perigo de se igualar as duas expressões, sendo que a última pode estar presente em todas as formas de governo, com exceção da tirania, porque é inerente ao processo de tomada de decisão; já o governo da maioria é a democracia propriamente dita. Assim, para impedir que o governo da maioria se transformasse num despotismo eletivo, como asseverara Thomas Jefferson, Arendt elege a Constituição como organismo a controlar tanto esse despotismo, como qualquer outra espécie de imprudência do regime:

O grande significado atribuído, em ambos os lados do Atlântico, às constituições como documentos escritos, evidencia seu caráter objetivo e material, mais do que qualquer outra coisa. De qualquer sorte, na América, elas foram concebidas com a intenção expressa e deliberada de evitar, tanto quanto humanamente possível, que as

²⁰⁰ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 180. Arendt conclui que os fundadores consideravam que, por essa razão, a democracia representativa tendia a ser um regime despótico e tirânico, guiado por paixões e não pela razão. O governo representativo, limitado a um pequeno corpo de cidadãos seria um “grande depurador de interesses e opiniões.” p.181.

²⁰¹ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 131.

normas da decisão da maioria se deteriorassem em “despotismo eletivo” do governo de maioria.²⁰²

Em suma, a autora via a possibilidade de que a Constituição fosse a instituição de consolidação de uma comunidade política, particularmente no que dizia respeito à democracia norte-americana, que foi analisada por Arendt com mais acuidade. E aí temos que a Constituição é o organismo que estabelece as bases republicanas dentro de uma democracia, para que ela não se transforme naquele “despotismo eletivo”; é instrumento legítimo de *ação concertada* institucionalizada. Portanto, Arendt, embora tenha elegido a república como preferencial, não descarta o recrudescimento das democracias em seu século.

A república, é sabido, possui as mesmas bases fundantes da democracia, ou seja, a liberdade e a igualdade políticas, mas a partir de vieses diferentes. Enquanto na república elas aparecem como virtudes a propulsionarem o objetivo do bem comum e os deveres daqueles que compõem o espaço público-político, na democracia, elas representam os direitos mais fundamentais que devem ser garantidos pelo Estado, ou seja, fazem parte de uma gama de direitos individuais e interesses²⁰³ mais privados que públicos. O bem individual sobrepõe-se de alguma maneira ao bem comum. É o que esclarece Marcelo Jasmin ao desenvolver o processo de ascensão das democracias representativas, quando guiadas pelo ideário liberal:

(...) as liberdades, tal como definidas pelo ideário liberal vigente, são insuficientes para que a experiência política se desenvolva com a dignidade que a tradição do pensamento político ocidental quis lhe

²⁰² ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p.131.

²⁰³ Para Arendt interesses não se referem ao espaço público, mas ao espaço social, já que são relacionados a grupos. A autora diferencia interesse de opinião: “Interesse e opinião são fenômenos políticos completamente diversos. Politicamente, os interesses só são relevantes como interesses de grupos, e para a depuração desses interesses grupais parece ser suficiente que eles se façam representar de tal forma que seu caráter parcial seja preservado em quaisquer condições, mesmo nas circunstâncias em que o interesse de um grupo possa eventualmente ser o interesse da maioria. As opiniões, ao contrário, nunca dizem respeito a grupos, mas exclusivamente a indivíduos.” ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, 1990, p. 181.

conferir. Sem a presença dos valores políticos associados à tradição da virtude cívica e o ânimo de uma cidadania ativa, as democracias representativas contemporâneas foram enfraquecidas em suas capacidades de lidar com o bem público, tornando-se alvo fácil de interesses que ocupam, como se privado fosse, o aparato estatal como a encarnação quase exclusiva do espaço público.²⁰⁴

Então, para se compreender esse esquecimento da política e esse esvaziamento do espaço público, que afeta atualmente a legitimidade do Direito e da Política, não faz sentido pensar uma democracia sem república e só se pode pensar a república, bem como a realização dos ideais republicanos, no interior de uma democracia.²⁰⁵

Observa-se, a partir da modernidade, o discurso democrático de conquista de direitos, principalmente, tomando lugar frente à tentativa de democratização do mundo ocidental, como também sua adaptação aos ideais de industrialização, à virada capitalista, à produção em larga escala e ao despontar do *animal laborans*. Nesse sentido, André Duarte elucida que “se antes a posse da propriedade privada era a mera condição para o exercício da política, a partir da modernidade a própria política transformou-se no modo de proteger e encorajar o processo de acumulação de riqueza e de capital.”²⁰⁶

Assim, a democracia se firma como regime, acomodando-se ao contexto histórico, social, econômico e, na maioria das vezes, liberal. Jasmin afirma que a instabilidade social crônica do homem democrático vem ilustrar a natureza desse processo, obrigando-o a despender seu tempo na busca permanente do bem-estar material.²⁰⁷ O amor ao lucro passa a substituir o *amor mundi* como resultado da tendência em buscar a felicidade

²⁰⁴ JASMIN, Marcelo. Por que república?. In: NOVAES, Adauto. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007, p. 221-245, p. 221.

²⁰⁵ Sobre essa inseparabilidade vide RIBEIRO, Renato Janine. *Democracia versus república*, cit.; BIGNOTTO, Newton. Apresentação de BIGNOTTO, Newton. (org.). *Pensar a república*, cit.; EISENBERG, José. Comunidade ou república? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. In: BIGNOTTO, Newton e JARDIM DE MORAES, Eduardo. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

²⁰⁶ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, cit., p. 278.

²⁰⁷ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*, cit., p. 237.

pessoal e o bem estar individual mais que o bem público, o que ocasiona a decadência de hábitos políticos. “Assim, individualismo, privatização e indiferença cívica são termos funcionalmente adequados entre si nas condições da democracia.”²⁰⁸

O resgate da tradição republicana passa a se justificar (e atualmente se justifica), na medida em que ela oferece caminhos para pensarmos as relações políticas e a qualidade da participação dos cidadãos nas decisões do Estado, bem como em que proporção essa participação decresce com o aumento das sociedades modernas, cultivadoras dos ideais liberais, do individualismo e da preocupação com a segurança, mais que com a liberdade.

Quando se fala de republicanismo, não se quer exatamente remeter-se à república, que pode ser, por sua vez, a república dos Antigos, a república dos modernos, repúblicas socialistas, constitucionais e democráticas. Quando se utiliza o termo republicanismo, quer-se referir à tradição que passa por inúmeros pensadores, desde os primeiros sinais de *fundação* da república e chega até os dias atuais.²⁰⁹ Com Mateucci, entende-se que o termo república, apesar de ter sido usado como forma de governo a contrapor-se à monarquia, evolve com o tempo e muda de sentido, de forma a ser temporalmente contextualizado, contribuindo para a formação do que entendemos hoje como sendo o republicanismo.²¹⁰

O termo então precisa ser compreendido como uma tradição, que constituída pelas várias formas de república observadas, propicia o

²⁰⁸ JASMIN, Marcelo. Por que república?, *cit.*, p. 237.

²⁰⁹ A exemplo, tem-se Platão, em sua *A República*, que em grego foi nomeada por ele de *Politeia* (PLATÃO. *A república*. Trad.: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.), Cícero, em *De República* (CÍCERO, Marco Tulio. *Da República*. Versão digital disponibilizada em <http://virtualbooks.terra.com.br>, apresentada por Nelson Jahr Garcia. Acesso em: 17 abr. 2012.) Posteriormente, também encontramos a temática da república sendo abordada por Maquiavel e Montesquieu e mais adiante o assunto toma o palco das revoluções do século XVIII e atravessa o tempo chegando até as repúblicas atuais.

²¹⁰ MATEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto, MATEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 5.ed. Brasília: Editora UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p.1107-1109.

entendimento de uma esfera de bens e virtudes comuns, de constituição de um povo, de suas instituições, guiados pelas leis, que são elaboradas pela vontade popular. É nesse contexto que é possível compreender uma democracia republicana, permeada pelos ideais e valores republicanos.

Aqui, a liberdade no âmbito da política, tomada por Arendt como uma espécie de resgate da liberdade dos antigos, é contextualizada²¹¹. É nesse sentido que a república precisa ser vivenciada dentro da democracia. Caso contrário, há o risco de interesses eminentemente privados tomarem o espaço público, pois as virtudes e o *dever*, próprios da tradição republicana, é que garantem a não invasão de conveniências e desejos particulares na esfera política. Em uma democracia não republicana, destacam-se os interesses privados, direitos individuais, que devem ser respaldados pelo Direito, enobrecidos pela tradição liberal, em detrimento do bem comum. Assim, enuncia Bignotto:

Para os republicanos, é preciso mais: é necessário afirmar o caráter ativo da liberdade como um direito de participar dos processos políticos de escolha e decisão sobre assuntos que interessam a todos. Ao abdicar desse direito em nome da preservação dos interesses individuais, corremos o risco de nos transformar na presa fácil de grupos que visam a ocupar o poder político somente para realizar seus projetos particulares.²¹²

Por isso, numa democracia republicana, o bem público, institucionalizado na Constituição, deve possuir superioridade sobre os interesses individuais, sob o risco da desfiguração do Estado de Direito e do próprio regime. Com efeito, trabalhar nesse espaço com a solidificação de virtudes cívicas, de igualdade política, bens e interesses comuns, assim como as maneiras de densificação desses bens, tem sido um desafio para as democracias atuais. Dessa maneira, o republicanismo pode dar respostas para a tarefa de como conduzir a vida nesse espaço público democrático atual. Pode também, segundo Heloísa Starling,

²¹¹ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p.191.

²¹² BIGNOTTO, Newton. Nós, vós, cidadãos. *Revista de História (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 5, 2005, p. 25-27.

(...)devolver densidade à ideia de interesses partilhados, de ação pública dos cidadãos, de definição dos modos de agregação e uso do bem público, de solidariedade política e de virtudes civis, entendendo que essa compreensão original de vida comum é decisiva para o futuro da democracia nas sociedades contemporâneas (...).²¹³

A restauração do republicanismo na sociedade moderna, tendo em vista a retração do espaço público, pode representar uma nova realização das bases do poder e do Direito, visando uma reconfiguração do corpo político democrático.

2.1.1 Imagens do espaço fundacional

Para Arendt, a política, como acontecer entre os homens, apenas pode ser compreendida no século XX em contraste com a violência nele desencadeada, mais propriamente com o totalitarismo; ou seja, é possível pensar o político, nos moldes do nosso século, somente partindo da experiência da vitória do nazismo em 1933, apontado por ela como o acontecimento central de nosso tempo²¹⁴. Apesar de ter analisado as revoluções do século XVIII, os movimentos e a violência deflagrados na década de 60 do século XX²¹⁵ e o totalitarismo são as experiências de onde a autora parte para pensar o político, a ação, a destruição da capacidade de ação. Hannah Arendt não é enfática e direta nessa afirmação, mas é impossível desvincular sua obra da experiência totalitária que permeia todos os seus escritos, como apontado na introdução.

Assim, o caminho a ser percorrido é o da construção de um conceito de democracia republicana a partir da tradição e a partir da experiência arendtiana de perda do político. Devido à destruição da igualdade, da

²¹³ STARLING, Heloísa Maria Murgel. Republicanismo. In: AVRITZER, Leonardo e ANASTASIA, Fátima (orgs.). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 73-76, p. 73.

²¹⁴ Vide nota de pé de página n. 11 deste trabalho.

²¹⁵ LAFER, Celso. In: Prefácio de ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p. 9. A própria autora apresenta a *revolução estudantil como fenômeno global* in: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p 31. Vide também: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Ed. Jerome Kohn. Trad.: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 261 ss.

liberdade e da individualidade, bem como ao *isolamento* (tratamento do homem como massa), tem-se a necessidade de se construir um regime adequado ao seu tempo, sem desprezar as bases traçadas pelas tradições grega e romana de *fundação* e *refundação* do espaço público.

Embora não se pretenda realizar um percurso histórico sobre a construção da democracia ou da república, não há como olvidar as suas origens. Não há, portanto, como deixar de mencionar os gregos e romanos como fundadores da ideia de democracia e de república.

É sabido que aos gregos é reputada a invenção da democracia²¹⁶ (*demokratia*) como sistema que permite a participação de um significativo número de pessoas nas tomadas de decisões políticas, por volta do século V antes de Cristo. Este regime foi sólido na Grécia Clássica, tendo durado aproximadamente dois séculos. Os atenienses, que possivelmente cunharam o termo *demokratia*, possuíam um regime de governo com diversas esferas institucionais e repleto de dimensões. De tudo, vale mencionar que os cidadãos eram os que compunham o corpo político e ocupavam as funções daquela democracia ativa de assembleias e que esses cidadãos não poderiam ser qualquer do povo, mas deveriam preencher alguns critérios, tais como ser do sexo masculino, ser livre, ter propriedades, ser adulto, não ser estrangeiro, possuir escravos que lhe auxiliassem nas funções privadas.²¹⁷

Além da Grécia, a Roma antiga também se destaca por sua forma de governo popular, a república, que acabava por se diferenciar da democracia grega em sua estrutura, periodização, mas principalmente em suas bases legitimadoras e constituidoras.

²¹⁶ Cornelius Castoriadis afirma que a democracia grega não pode ser nosso modelo ou paradigma ou ainda nosso ideal, mas precisa ser compreendida como um germen. Assim: "A Grécia é o *locus* social-histórico onde foram criadas a democracia e a filosofia e onde se encontram, por conseguinte, nossas próprias origens. Na medida em que o sentido e as potencialidades dessa criação não estejam esgotados (...) a Grécia é para nós um germen: nem um "modelo", nem um espécime entre outros, mas um germen." (CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II, cit.*, p. 271).

²¹⁷ Sobre os requisitos para ser cidadão e possuir a autonomia política vide CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II, cit.*, p.294.

As nomenclaturas democracia e república, compartilhadas ainda hoje, são usadas por muitos como sinônimas e também como equivalentes a governos populares. Há quem questione se há diferenças reais entre elas.²¹⁸ Em relação à época em que se formaram, Dahl afirma que possivelmente não designavam diferenças nos tipos de governo popular, “elas apenas refletiam, ao preço da confusão posterior, uma diferença entre o grego e o latim, as línguas de que se originaram.”²¹⁹ Obviamente, esta é uma visão bastante reduzida, que demonstra até mesmo uma visão histórica apressada sobre as bases fundantes e garantidoras da permanência dos regimes.

Ambas exigiam a participação dos cidadãos livres como requisitos para se sustentarem, independentemente da sua estrutura interna, das funções que cada cidadão desenvolveria no momento da tomada das decisões, da confecção das leis, da ocupação do espaço público. O consenso e o assentimento, portanto, eram necessários para que tudo corresse adequadamente e as decisões fossem executadas com autonomia. Aliás, na democracia moderna, o termo ainda continua possuindo um significado de governo por aceitação, ou consentimento, ou ainda por reconhecimento de uma autoridade, mesmo que agregado a outras características de participação popular. A possibilidade de ter autonomia derivava da igualdade perante a lei (*isonomia*) que os cidadãos possuíam.²²⁰

Entretanto, apesar das muitas semelhanças, em relação às suas bases fundantes, caminhos diferentes foram trilhados pelo par república e democracia. A república possui as virtudes, o exercício dessas virtudes como deveres cívicos, a rejeição do poder político herdado, a vida partilhada

²¹⁸ DAHL, Robert. *Sobre a democracia, cit.*, p. 26.

²¹⁹ DAHL, Robert. *Sobre a democracia, cit.*, p.26.

²²⁰ Arendt esclarece que “essa igualdade perante a lei, que a palavra *isonomia* sugeria, não era a igualdade de condição – embora essa igualdade fosse, até certo ponto, a condição de toda a atividade política no mundo antigo, onde o campo político estava aberto apenas aos que possuíam propriedade e escravos – mas a igualdade dos que fazem parte do corpo de pares. A *isonomia* assegurava a igualdade não porque todos os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram, por natureza (*physei*), desiguais, e necessitavam de uma instituição artificial, a *polis*, a qual, em razão de sua *nomos* os tornariam iguais.” ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 24-25.

visando o bem comum no espaço público. A tradição republicana opõe-se aos interesses privados, desde à constituição da república até os dias de hoje quando se resgata o republicanismo. Podemos tomar como pressuposto a liberdade dos antigos, enquanto na democracia temos, na atualidade, o paradigma da liberdade dos modernos. Para Heloísa Starling, “a preocupação com a esfera pública pensada como lugar de efetiva ação dos cidadãos oferece ao republicanismo uma concepção ativa de liberdade associada ao *vivere civili* invocado por Maquiavel.”²²¹

Então, a democracia assume as virtudes da república como direitos a serem efetivados pelo Estado, por obrigação em relação aos indivíduos. A pessoa é, nesse contexto, menos cidadã e mais indivíduo.²²² O regime possui como pedra angular os direitos, sua efetivação, sua institucionalização formal.

As duas tradições, quando resgatadas em tempos atuais,²²³ assumem a existência de uma Constituição e de um regime participativo, bem como a constitucionalização de direitos fundamentais, ainda que interpretem essas instituições de maneira distinta. As distinções giram, sobretudo, ao redor do problema da legitimação de tais instituições.

Marcelo Cattoni, ao abordar o pensamento político liberal e o republicanismo, afirma que

A formação democrática da vontade se daria, pois, para o republicanismo, sob a forma de um discurso ético-político que conta com um consenso de fundo, estabelecido culturalmente e compartilhado pelo conjunto de cidadãos.²²⁴

²²¹ STARLING, Heloísa Maria Murgel. *Republicanism*, cit., p. 74.

²²²Vide CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 3.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 4-6.

²²³ Sobre as tradições liberalistas, republicanistas e ainda as comunitaristas vide: HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. *A inclusão do outro*. Trad.: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo, Loyola, 2002, p-269-284. Vide também CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia: contribuições para uma teoria discursiva da constituição democrática no marco do patriotismo constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 29 e ainda MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*, cit., p. 84

²²⁴ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia*, cit., p. 34. Vide também, do mesmo autor, *Devido processo legislativo* 2.ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 83 ss.

E antes de considerar que as duas tradições perdem seu poder de convencimento, na medida em que não levam em consideração a complexidade da sociedade atual²²⁵, afirma que, para os republicanos, o exercício de autodeterminação política é elemento justificador e legitimador do Direito. Assim,

o processo político não serve apenas para programar e fiscalizar a atividade administrativa do Estado por cidadãos que já adquiriram uma autonomia privada pré-social e pré-política, nem é um simples elo entre Estado e sociedade, pois a autoridade da Administração Pública não é também algo dado. Essa autoridade, escolhida através de um processo eleitoral que conserva a lembrança do ato de fundação da sociedade como comunidade política, emerge da *práxis* de autolegislação dos cidadãos e se legitima no fato de ela proteger essa *práxis*, através do processo de institucionalização da autonomia cívica, das liberdades públicas.²²⁶ (*grifo nosso*)

A democracia antiga era uma democracia direta, na qual os cidadãos se autogovernavam, ou seja, a participação de cada cidadão era pessoal na tomada de decisões na *polis*, o modelo referencial de cidade da Grécia antiga. A *polis*, por diversas vezes, é ainda tomada como sinônimo de democracia, pois ela representava o verdadeiro espaço público, onde os rumos da política eram decididos e onde os cidadãos participavam direta e ativamente dessa esfera, realizando a democracia. Era essa participação ativa na *ecclesia* (Assembleia) que efetivava a democracia por meio da outra face da igualdade, a *isegoria* – o direito de cada cidadão igualmente fazer uso da palavra. Aliada a essa igual possibilidade de participação, tem-se também a *parrhesia*, que é o compromisso que cada cidadão assume de se pronunciar livremente e com verdade, em todas as situações que envolvam assuntos públicos.²²⁷

²²⁵ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia, cit.*, p. 37. O autor oferece como solução para a legitimidade uma visão procedimentalista do Direito e da política deliberativa, a partir de Habermas.

²²⁶ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia, cit.*, p.33-34.

²²⁷ Sobre cada instituição da democracia grega vide principalmente MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Trad.: António Imanuel Dias Diogo. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1985, p. 49 ss. Também importante reflexão encontra-se em BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega: Platão e seus predecessores*. Trad.: Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1978, bem como em CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A cidade-estado*

Arendt, por meio de seus ensaios, ao abordar a política e antes de eleger o federalismo como base institucional da experiência democrática norte-americana,²²⁸ resgata a história antiga e busca primeiramente na *polis* a referência para demonstrar que a participação possibilita o desvelar das identidades pessoais.²²⁹ A democracia ativa que havia no mundo antigo exigia um espaço para que ela fosse vivenciada e gozada. Esse espaço era o *espaço público* tão enfatizado e privilegiado na obra arendtiana, que não apenas seria o espaço da tomada final de decisões políticas, mas o espaço que englobava tudo o que a antecedia e toda a discussão que efetivamente importava para a vida pública. Assim, a discussão das leis e de todos os assuntos importantes acontecia nesse espaço, chamado de *ágora*.

Já quando nos remetemos à república, a definição mais recorrente é a dada por Cícero, no primeiro século antes de Cristo. Quando a define como coisa do povo, esclarecendo quem seria o povo, Cícero escreve:

É pois, (...) a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Pois bem: a primeira causa dessa agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum.²³⁰

antiga. São Paulo: Ática, 1985. No Brasil, excelente análise foi realizada por CASTRO, José Olegário Ribeiro de. *Introdução ao estudo das instituições políticas gregas*. Belo Horizonte: Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais, 1959, 45 ss.

²²⁸ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 134. Sobre o assunto, Marcelo Cattoni comenta: "O federalismo, com seu reconhecimento de corpos políticos locais e com sua tendência à expansão da federação, foi, assim, a resposta norte-americana para a perda da fonte tradicional da autoridade e do poder – isso sem os erros e percalços que acompanhariam a França por décadas." CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012, p. 102.

²²⁹ Arendt, n'A *Condição Humana*, revisita a Grécia para delinear o que ela chamou de ação e resgatar o espaço público-político de participação (ação concertada). Posteriormente, na obra *Da Revolução*, revolve no mundo da Roma Antiga as fundações, o conceito de autoridade, a tradição e as revoluções do século XVIII, que tentaram buscar o que aquela tradição teria deixado de testamento, mas que se romperia na modernidade. Esse caminho de construção da política não fecha um suposto sistema. Como é sabido, Arendt usa épocas diversas e uma temática variada para construir seu pensamento e sua teoria política.

²³⁰ CÍCERO, Marco Tulio. *Da República, cit.*, Livro Primeiro, XXV, p. 14. Marcelo Galuppo, a esse respeito, explica: "Quando Cícero afirma que a coisa pública é a coisa do povo, não devemos entender como tal aquilo que pertence a todos, no sentido de pertencer a cada

Embora essa definição não seja completa nem totalmente adequada à república moderna, é dela que partem as considerações sobre o lugar do povo em seu seio, bem como à sua vinculação a um regime dirigido pela legalidade (à mesma lei). Essa vinculação é o que pode dar sustentação a uma soberania popular, garantida pela Constituição, que como num movimento cíclico deve ser defendida por esse mesmo povo.

O que se pode demonstrar a partir da compreensão desses primeiros sinais sistematizados da democracia e da república é o caminhar desses regimes até outros tempos, em territórios de grandes proporções, onde foi necessário adaptar a participação à representatividade e criar formas alternativas de instituir governos minimamente populares.²³¹ Essa adaptação, contudo, não impediu que, na modernidade, houvesse manifestações de democracia direta em repúblicas e de reivindicação ativa do povo sem o intermédio da representação. Arendt enaltece essas atividades de participação do povo²³² e Castoriadis aponta que os *town-meetings* na Revolução Americana, as *sections* na Revolução Francesa, os conselhos operários, os sovietes, a Comuna de Paris são exemplos de possibilidades de participação direta e de manifestação de insatisfação no interior de

um de modo divisível, ao modo de uma sociedade por cotas, mas aquilo que pertence, sempre ao mesmo tempo, a todos, e que só pode ser usufruído em comum, de modo indiviso, por todos e ao mesmo tempo." GALUPPO, Marcelo. *A constituição pode fundar uma república?* Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 10 – jul./dez. 2007.

²³¹ Sartori afirma que a democracia precisa reduzir as múltiplas vontades a uma só autoridade e que nas pequenas comunidades democráticas onde ela surgiu, essa redução, por meio da participação ativa de todos os cidadãos, era mais fácil. Ocorre que com a ampliação dos territórios maneiras alternativas precisaram ser encontradas. Assim, "entre uma democracia de âmbito reduzido e um sistema democrático de larga escala, há um grande abismo. A humanidade padeceu durante mais de dois mil anos para poder construir uma ponte entre as duas extremidades. E ao passar das pequenas comunidades democráticas, onde todos tomam parte ativa, para a democracia das massas, que não podem participar, isto é, para os atuais sistemas de nações democráticas, muitas das condições requeridas para uma sociedade autenticamente democrática estão condenadas a desaparecer durante o percurso". SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática*, cit., p.29.

²³² ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Desobediência civil. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.49-90. Vide também ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p. 131.

democracias representativas.²³³ Assim, o povo pode tornar-se realmente um corpo soberano. Esses indícios guiam-nos à consideração, já feita na introdução, de que república e democracia, atualmente, tornaram-se um par inseparável.²³⁴

Tocqueville, relacionando a democracia com a república estadunidense, já sustentava que uma separação entre elas surtiria efeitos negativos. Assim, conforme Patricio Marcos:

Según el primero de estos efectos se asegura que la forma republicana de gobierno, por sí misma, sin que exista un estado social democrático, no pasa de ser algo ficticia, un dogma carente de realidad. Consecuencia de ello y acorde al segundo efecto, éste sí desastroso, De Tocqueville advierte que la democracia que él identifica con la pasión igualitaria de las masas, desbarrancaría em despotismo a menos que se subordine la igualdad democrática a la libertad republicana.²³⁵

Desse modo, enxergando-as como co-dependentes, assume-se que a questão não é simplesmente definir democracia e república ou revisitar os seus conceitos, traçados ao longo da tradição, buscando eleger um que se ajuste mais ou menos ao que se optou por demonstrar aqui.²³⁶ A tarefa é

²³³ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II, cit.*, p. 295. O autor é bastante radical no que diz respeito às democracias representativas. Combate-as, afirmando, por exemplo, que não pode haver democracia em representações: "Seja qual for o valor desses argumentos, eles se baseiam no reconhecimento explícito do fato de que a representação é um princípio estranho à democracia. E isto dificilmente admite discussão. Uma vez que haja 'representantes' permanentes, a autoridade, atividade e iniciativa políticas são retiradas do corpo de cidadãos e transferidas para o corpo restrito dos 'representantes' – que as utilizam de modo a consolidar a sua posição e a criar condições propícias a influenciar, de muitos modos, o resultado das próximas 'eleições'." CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II, cit.*, p. 296. Não apenas Castoriadis menciona a importância dos *town-meetings*, mas também Tocqueville em TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Trad.: Neil Ribeiro da Silva. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1987, p. 55.

²³⁴ BIGNOTTO, Newton. Apresentação. , *cit.*, p. 10.

²³⁵ MARCOS, Patricio. *Diccionario de la democracia*. Tomo II. México: Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 1491.

²³⁶ Sartori emenda esta ideia, afirmando que "(...) as nossas definições não podem torná-la mais simples do que é; podem somente enganar-nos com uma configuração que parece simples. É fácil dizer que democracia é o "poder do povo". O problema é compreender como isso é possível, e de que modo a vontade popular poderá ser sentida de forma útil. Desta forma o que se exige é uma resposta à pergunta: De que deve depender o funcionamento adequado de uma experiência de governo democrático? SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática, cit.*, p. 142.

traçar esse percurso histórico, ainda que de maneira abreviada, para que, por meio dele, compreenda-se como o espaço público atual encontra-se tendente à privatização e como o cidadão tende a ser *animal laborans*.

Apesar de alguns teóricos afirmarem que a democracia sustenta uma defesa da tirania da maioria²³⁷, é plenamente possível declarar, de uma maneira até mesmo rasa, que ela é o regime que permite que tensões e diferenças possam conviver com promoção de direitos e igualdade entre os membros de um Estado, particularmente na modernidade. Apesar de ser sabido que regimes totalitários, autoritários e ditatoriais foram nomeados de democracia ou república, reafirma-se que quando se fala de democracias e repúblicas, pretendemos nos referir ao conteúdo, à maneira como ele é revestido e ao contexto no qual está inserido.

Assim, tem-se que a efetivação da democracia republicana em tempos hodiernos, ao permitir a existência de direitos vivenciados na coletividade, abre espaço para que direitos individuais sejam também construídos e realizados e, ao mesmo tempo, efetivados pela estrutura estatal que se ergue por meio de suas instituições. Cria-se, então, uma teia de direitos que se conectam, coligam, que são interdependentes e que são

²³⁷ A expressão tirania da maioria pode ter mais de um sentido. Pode ser compreendida num sentido constitucional, quando se refere à maioria ou minoria no parlamento, por exemplo. “Se a oposição é estorvada, podemos então falar em tirania da maioria no significado constitucional da expressão.” SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática, cit.*, p. 113. Pode-se também falar em tirania da maioria eleitoral, quando o candidato da maioria assume o cargo político e a minoria que votou no candidato perdedor não tem os seus interesses protegidos. Mas aqui, refere-se à tirania da maioria social, que é o sentido assumido por Tocqueville e Stuart Mill. O fenômeno acontece quando comportamentos, pensamentos, ideologias tidas como majoritárias acabam por ser predominantes na sociedade, impedindo a manifestação e das ideias minoritárias e das individualidades. Tais ideias passam a ser verdade absoluta, destruindo a possibilidade de que fluam as liberdades individuais, de forma a elevar a igualdade, até que a liberdade tenda a desaparecer. O pensamento de que a maioria está sempre certa acaba por homogeneizar e padronizar os comportamentos com base em uma suposta igualdade. Esse problema pode se alargar até atingir as casas legislativas. Teríamos aí uma publicização da coisa privada de forma exagerada, de maneira invertida ao problema desta pesquisa. Poderíamos, como primeira conclusão, identificar que a tirania da maioria seria, nesse caso, uma dedução rasa. O colocar-se contra a tirania da maioria de Tocqueville pode ser observado em TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p.193.

assegurados pelo Estado, inclusive com a abertura da possibilidade do consentimento e da participação.

Tudo isso é possibilitado pela existência do político institucionalizado, por meio do estabelecimento de instâncias promovedoras da democracia, cada vez mais recorrentes nas sociedades democráticas modernas. Seguindo o pensamento de Claude Lefort, essas sociedades “caracterizam-se (...) pela delimitação de uma esfera de instituições, de relações, de atividades que aparece como política, distinta de outras esferas que aparecem como econômica, jurídica etc.”²³⁸ Assim, tem-se também o despontar do político como espaço de acontecimento da política e como “duplo movimento de aparição e de ocultação do modo de instituição da sociedade”²³⁹. Para o mesmo autor, essa *aparicação* se dá “no sentido em que emerge à visibilidade do processo crítico por meio do qual a sociedade é ordenada e unificada, através de suas divisões”²⁴⁰. Dessa maneira a sociedade cria espaços de sentido, de signos e de inteligibilidade, dando objetividade às relações e, ao mesmo tempo, criando sistemas sociais de possível convivência, como leis, aparatos de justiça, categorias econômicas, viabilizando a prática da democracia.

Em relação à ocultação do modo de instituição da sociedade, Lefort o coloca “no sentido em que um lugar da política (lugar onde se exerce a competição entre os partidos e onde se forma e se renova a instância geral de poder) designa-se como particular, ao passo que se encontra dissimulado o princípio gerador da configuração de conjunto.”²⁴¹ Daí, pode-se concluir

²³⁸ LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p.25. Ainda que apontando as instituições criadas na democracia como mecanismos facilitadores desta, nesta mesma obra, Lefort não deixa de criticar as mesmas instituições e de apresentá-las como um dos paradoxos do regime democrático: “De forma alguma estou me esquecendo de que as instituições democráticas foram constantemente utilizadas para limitar a uma minoria os meios de acesso ao poder, ao conhecimento e ao gozo de direitos.” p.34. Assim, o pensador mensura os dois pesos e as contradições inerentes ao conteúdo imprevisível da democracia, que ao mesmo tempo pode provocar a igualdade e a desigualdade.

²³⁹ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.26

²⁴⁰ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.26.

²⁴¹ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.26.

que os sujeitos do espaço político criam maneiras de representação aptas a tornar exeqüível ou a forjar a democracia nesse espaço que a todo tempo deveria ser público.

Além de tudo isso, o processo de escolha das leis, normas e regras do Estado ou dos representantes que farão tais escolhas se garante pelo direito à igualdade presente nas democracias modernas e atuais, que, num crescendo, amplia as possibilidades de deliberação dos cidadãos de maneira mais homogênea.

Surgindo como tentativa ou como efetivação, a democracia republicana protege o governo de seus próprios governantes e de interesses íntimos e privados destes em face ao espaço público, o que só é possível em razão das virtudes que devem guiar esse espaço democrático.

As virtudes projetadas no mundo público exigem excelência no seu desenvolver-se, de modo que a democracia possa ser amplamente vivenciada, voltando-se drasticamente para o bem comum. Entretanto, sobre a consolidação dessas virtudes, Starling afirma:

(...) nos tempos modernos, em que ocorre uma perda considerável das antigas virtudes, a oportunidade de se romper o cordão de isolamento da concentração do indivíduo em seu espaço privado estaria menos na reativação do ideal moral e mais na identificação racional dos interesses particulares com aqueles da cidadania.²⁴²

Esse talvez seja um dos grandes desafios da democracia de hoje, o de fundar uma república dentro de uma democracia, ou melhor, o de constituir-se como uma democracia republicana. Nesse sentido, o espaço público é inserido como palco e arena das decisões que serão tomadas pela sociedade e lugar onde a política acontece e se justifica constante e efetivamente.

²⁴² STARLING, Heloísa Maria Murgel. *Republicanism*, cit., p.75.

2.1.2 A democracia e a desfiguração do espaço público

A partir desse recorte, infere-se que compreender a realização atualizada dos ideais republicanos numa democracia contribui para a afirmação da cidadania como autodeterminação política. Isso acontece porque a partir do momento em que os cidadãos passam a inserir as virtudes republicanas no espaço público, há reflexos na afirmação da legitimidade do Direito. Se poder e Direito são legitimados no *in-between*, justificam-se e podem ser usados porque são expressões de autodeterminação de um povo, então a compreensão dos ideais republicanos e sua inserção nesse espaço é aceitável e necessária.

Se até aqui a democracia republicana foi eleita como o espaço para a legitimação do Direito e do poder, caberá apontar alguns dos problemas os quais a democracia contemporânea atravessa. Tais problemas, em alguma medida, prejudicam esse processo de legitimação e de construção da ação, haja vista a dissolução do espaço público e sua invasão por interesses privados.

Segundo Bignotto, não se trata de discutir o republicanismo no interior de um debate sobre regimes, ou de se contrapor a democracia à república, “pois nesse campo os avanços das democracias são capazes de garantir uma expansão da igualdade de direitos dos cidadãos, que não foi experimentada em nenhuma república do passado.”²⁴³ As democracias formais desempenharam um papel significativo na consolidação de direitos e liberdades individuais, por meio do aparato legislativo, mais do que foram capazes de fazer “os regimes resultantes de ideologias, que arbitrariamente recorreram à ideia de bem público.”²⁴⁴

Entretanto, o emergir das democracias liberais ocasiona uma retração no espaço público maior do que a desejável para a proteção das individualidades e das privacidades, o que implica em “retornar ao debate

²⁴³ BIGNOTTO, Newton. Humanismo cívico hoje. In: *Pensar a República*, cit., p. 67.

²⁴⁴ BIGNOTTO, Newton. Humanismo cívico hoje. In: *Pensar a República*, cit., p. 66.

sobre a natureza do espaço público e à discussão das virtudes a ele associadas”²⁴⁵.

Os espaços públicos tendem a se converter em espaços de consumo, diante da transformação da política em **obra e trabalho**, ou seja, em instâncias de imediatismos e de promoção de soluções paliativas para os problemas do espaço político. Aliás, a busca da solução para esses problemas, como se fossem parte dessa linguagem de consumo, já é enviesada. Adriano Correia aponta o dilema:

a eliminação da esfera pública e a diluição da distinção entre o público e o privado com a ascensão do social; a transformação da relação entre a ação, a fabricação e o trabalho; o estabelecimento da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar com as coisas do mundo.²⁴⁶

Apesar de a tensão existente no espaço democrático contemporâneo nem sempre ser pernicioso, já que abre possibilidades de diálogos, consensos e dissensos, reconstrução e criação, a democracia atual sofre de instabilidades nocivas à sua compreensão plural. Quando se vê a diluição daquilo que é público e a invasão de interesses privados, há que se considerar que o político e a política estão em risco. Alguns desses riscos são apontados por José Eisenberg:

O mundo contemporâneo é tomado hoje pela experiência da apatia cívica e política. Na esfera da representação, caem os níveis de participação eleitoral, aumentam os números de votos nulos e brancos e cada vez menos os cidadãos tratam seus representantes como legítimos detentores de um poder que lhes foi outorgado. Na esfera da participação, a reestruturação (ou talvez fosse melhor dizer desestruturação) produtiva desarticula os velhos movimentos sociais, os sindicatos e as associações profissionais, e os novos movimentos sociais (...) hoje presos à estrutura burocratizante e desmobilizante das chamadas organizações não-governamentais, as quais o Estado sobrecarrega com funções sociais que antes chamava de suas.²⁴⁷

Assim, pergunta-se se é possível nomear esses regimes, cada vez mais privatizados, de democracia e se eles nos remetem factualmente àquilo que

²⁴⁵ BIGNOTTO, Newton. Humanismo cívico hoje. In: *Pensar a República*, cit., p. 67.

²⁴⁶ CORREIA, Adriano. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim de. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 227.

²⁴⁷ EISENBERG, José. *Comunidade ou república?*, cit., p.173-174

por definição temos como governo do povo ou governo da maioria. É certo que existem inúmeras definições de democracia,²⁴⁸ a variar a partir do recorte temporal e espacial escolhido ou ainda da sociedade que se pretenda investigar. Destarte, pode-se nomear de democracia o regime dos atenienses cinco séculos antes de Cristo, de maneira não criteriosa também a República Romana ou, ainda, o regime republicano dos Estados Unidos após a revolução,²⁴⁹ bem como qualquer regime que tenha vindo a superar os sistemas ditatoriais e totalitários, o que não quer dizer que essa tabulação esteja correta.

Pode-se considerar uma democracia liberal, republicana, comunitarista e, assim, Giovanni Sartori sustenta que o termo pode, mesmo que equivocadamente, identificar regimes absolutamente antitéticos e que alguns “apoiariam a afirmação de que democracia é qualquer sistema político que se intitule assim”.²⁵⁰ Essa situação traz à tona a arriscada tarefa de se identificar qual é a democracia que, ao se deslocar na História, foi

²⁴⁸ Leonardo Avritzer, em apresentação ao texto de Habermas “*Tres modelos normativos de democracia*”, classifica alguns autores contemporâneos da teoria democrática. No que diz respeito a Giovanni Sartori, afirma Avritzer ser um representante de um elitismo democrático da tradição da democracia contemporânea. Relativamente a Robert Dahl, vale salientar que Avritzer o coloca ao lado da tradição da democracia pluralista. Ambas as teorias não conseguem responder sozinhas aos inúmeros problemas no espaço público atual. Entretanto, vale mencionar a sua contribuição para a construção e para o debate que temos atualmente. Sobre essa classificação dos autores vide: AVRITZER, Leonardo. Apresentação a HABERMAS, Jürgen. *Três modelos normativos de democracia*. *Cadernos da escola do legislativo*, nº3, jan/jun de 1995, p. 105. É válido conferir o trabalho de Habermas sobre o panorama dos modelos de democracia no mundo contemporâneo. A versão impressa do texto utilizada por nós é: HABERMAS, Jürgen. *Três modelos normativos de democracia*. *A inclusão do outro*. Trad.: George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo, Loyola, 2002.

²⁴⁹ DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Trad.: Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009, p. 13.

²⁵⁰ SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática*, *cit.*, p. 24. Completa ainda o autor: “De um ponto de vista global, dizer-se que democracia significa coisas diferentes em diferentes lugares não é um modo exato de exprimir o óbvio; isso não é uma resposta, e estamos desesperadamente necessitados de respostas. Os valores e crenças fundamentais de nossa civilização estão em perigo, e é através de definições e de correspondentes imagens de democracia que estamos integrados num jogo em que iremos ganhar ou perder, porque é mediante definições, e ideias que elas transmitem, que faremos nossas escolhas.” (SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática*, *cit.*, p. 26.).

formada para os nossos tempos e se ela é suficiente para fundar o político e mecanismos de enraizamento da política.

A democracia atual demonstra-se, por vezes, antidemocrática, quando, por exemplo, passa a se ocupar de interesses da esfera privada em momentos em que a esfera pública carece de ação e participação. Torna-se imensamente delicado trabalhar de maneira crítica o termo, já sacralizado pela cultura do século XX. Delicado porque seria leviano dizer que ela perdeu de todo o seu sentido diante das inúmeras formações sociais que clamam por seus direitos e por rupturas estruturais e materiais no sistema político. Sacralizado porque de todos os regimes, a democracia atual é possivelmente a mais adequada para a concretização de direitos e para propiciar o espaço público, por tanto tempo sonogado, e, com ele, a participação do povo.²⁵¹

Desse modo, vale também esclarecer que embora tenha havido repúblicas não democráticas, não há, modernamente, como se separar a democracia da república. Isso porque as sociedades modernas e contemporâneas caminham para a formação de democracias, que, se esvaziadas do conteúdo republicano, tendem a apagar as manifestações de igualdade, ao elevar a liberdade individual. Sobre o regime democrático, Renato Janine insiste que

Ele precisa da república – se não, fracassa. Mas a república deve ser o meio para ele expandir suas possibilidades, reformando não apenas o Estado, porém as relações sociais e mesmo micro-sociais. A novidade estará do lado da democracia – que tem, claro, de ser republicana.²⁵²

A proposição é, então, avaliar a legitimidade do Direito, no contexto da democracia atual, inserindo aí o republicanismo, que lhe confere

²⁵¹ Robert Dahl sustenta que a democracia pode ter sido inventada em diferentes lugares e em diferentes épocas, inclusive em governos tribais antes da história registrada, de maneira primitiva. Afirma: "Pressuponho que a democracia possa ser inventada e reinventada de maneira autônoma sempre que existirem as condições adequadas." DAHL, Robert. *Sobre a democracia, cit.*, p.19.

²⁵² RIBEIRO, Renato Janine. *Democracia versus república, cit.*, p. 24.

conteúdo e forma. Tudo a convergir para a compreensão arendtiana de realização da **ação** na república, como retomada do espaço público.

Para essa tarefa, também relacionaremos alguns conceitos e panoramas traçados por Tocqueville. O autor, pensando a democracia nos Estados Unidos, estabeleceu os traços da igualdade como pilares da democracia moderna e cunhou o que se chamará, a partir de sua obra *A democracia na América, de igualdade de condições*.²⁵³

Nesse quadro, pode-se dizer que todos, além de iguais perante a lei, são também iguais em condições de participarem livremente dos processos políticos. Esse é, basicamente, o sentido de democracia para o pensador, ou seja, “o tipo de sociedade em que a desigualdade de natureza hierárquica constitutiva da sociedade aristocrática não pode mais vigir.”²⁵⁴ Sendo assim, há a possibilidade de todos igualmente poderem tomar as instâncias governamentais, hierarquizadas, em uma democracia representativa, o que permitiria afirmar que interesses e desejos, naturais de classes e de categorias, podem atingir o espaço público de tomada de decisões. Se tais decisões não são republicanas, ou seja, não visam maximamente o bem comum, mas interesses de outras esferas, facilmente podem ser corrompidas, de forma que esse espaço, que deveria ser de todo público, passa a ser permeável a interesses privados e sociais. Classes defendem-se e o bem comum, próprio do fundamento da república esvai-se.²⁵⁵

²⁵³ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 11.

²⁵⁴ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*. p. 236. “Embora haja desigualdades de fato na democracia de Tocqueville, elas não são inamovíveis como aquelas encontradas na sociedade aristocrática em que o nascimento em si, era critério para conduzir ou impedir os membros das ordens heterogêneas a cargos e posições determinados.” (JASMIN, Marcelo. *Por que república?*. p. 236). Temos ainda que, para Tocqueville, “La democracia constituye el estado social, el dogma de la soberanía del pueblo, el derecho político.” TOCQUEVILLE, Alexis de. *Apud* MARCOS, Patricio. *Diccionario de la democracia*. Tomo II. México: Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 1488.

²⁵⁵ Nesse contexto, insere-se a doutrina do *interesse bem compreendido* na obra de Tocqueville. Os representantes de uma nação necessitariam de desenvolver bens públicos e as virtudes, porque essa realização, dar-lhes-ia, em consequência, os seus interesses e desejos privados. A realização do bem estar coletivo geraria o bem estar individual. “A lógica do interesse bem compreendido permitia que se destinasse aos cidadãos a responsabilidade pela administração de uma série de problemas locais, estimulando a

Isso porque na modernidade ocidental, dadas as proporções territoriais de cada Estado, não se costuma conceber uma democracia que não seja representativa; algumas com maior número de mecanismos de participação que outras. Então, se se inaugura uma democracia representativa republicana, os representantes do povo obrigatoriamente precisam se vincular a princípios de ordem republicana.

Para a compreensão da proposta, é pressuposto saber, e por isso reafirma-se, que república e democracia não poderão se desassociar no espaço público contemporâneo. É nesse ambiente que visualizaremos a possibilidade de *fundação* (no sentido arendtiano), realizando a aproximação entre os conceitos modernos de democracia e república como fator legitimador do Direito.

Desde a segunda metade do século XX, no pós Segunda Guerra, até os dias atuais, observam-se mudanças drásticas no sistema político mundial em proporção e velocidade. Foi o período em que mais rapidamente observou-se a democratização – no Ocidente em especial – e a emergência dos direitos à igualdade e à liberdade como estandartes do regime democrático. A partir de então, foi-se percebendo o desaparecimento gradual de regimes totalitários e ditaduras e o avançar de um novo discurso a tomar o espaço público. Constituições, declarações e tratados internacionais, governos e lideranças de organizações comunitárias e internacionais trabalhavam para que essa nova ordem se estabelecesse e se solidificasse.²⁵⁶

Apesar dessa nova configuração espacial e temporal, ainda persistiram movimentos que nadavam contra essa correnteza, como algumas ditaduras na América Latina, que viviam paralelamente ao

participação política via ação conjunta e reforçando os laços de interdependência entre os indivíduos." In: GAHYVA, Helga. Tocqueville e Gobineau no mundo dos iguais. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582006000300005&script=sci_arttext. Acesso em: 10 maio 2012.

²⁵⁶ Vide COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção histórica dos direitos humanos*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

movimento que se alargava por meio das políticas constitucionalistas e universalistas. Regimes ditatoriais militares ou civis mantiveram-se pela opressão e pelo falseamento de políticas supostamente democráticas, que na verdade alimentavam-se do populismo e da necessidade de manter o povo contido, seja em seus anseios por maior participação ou em suas lutas contra a opressão.²⁵⁷

A história da política nas últimas décadas demonstrou exatamente os seus vícios e, neste momento, voltaremos a visão para os países latino americanos que passaram por transições ditatoriais. Tais vícios levaram Guillermo O'Donnell a nomeá-las de democracias delegativas. O autor assim o faz em relação às democracias que não são consolidadas ou não foram institucionalizadas de maneira puramente democrática, ou ainda que são baseadas em características de regimes autoritários, mas que mesmo assim são duradouras. "Na maioria dos casos não se vislumbram ameaças iminentes de uma regressão autoritária aberta, mas tampouco se vislumbram avanços em direção a uma representatividade institucionalizada."²⁵⁸

A maior parte desses países que O'Donnell considera como países de democracia delegativa são países que tiveram governos democraticamente eleitos, ou seja, fazem parte daquele grupo que chamamos de países de democracia eleitoral, já que seus representantes foram escolhidos via processos legítimos e idôneos. Esse processo de escolha e de participação dos cidadãos pode ser considerado um primeiro passo para a democratização, ou, nas palavras do autor, uma "primeira transição".

Contudo, ainda seria importante vencer o fato da existência democrática apenas em nível eleitoral, passando para uma "democracia

²⁵⁷ Vide O'DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa? In *Novos estudos-CEBRAP*, nº. 31, out. 1993, p. 25-40.

²⁵⁸ O'DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa?, *cit.*, p. 26. O autor ainda complementa o pensamento afirmando que a maioria desses países, os quais ele classifica como de democracia delegativa, herdou de seus antecessores autoritários profundas crises sociais e econômicas e é esse fator que conduz a uma não representatividade mais eficaz no regime democrático, permitindo que continuem sendo categorizados dessa forma.

institucionalizada consolidada"²⁵⁹. Pois nesse tipo de regime, segundo Newton Bignotto, "agindo como grupo privado, vários atores políticos se comportam como se a vitória nas eleições significasse a posse da totalidade dos poderes do Estado."²⁶⁰ Ademais, tem-se ainda, que, em algumas dessas democracias, os resultados são discutíveis, visto que não há sistemas completamente eficientes de blindagem de fraudes ou de compra de votos.

A fim de ir além dessas democracias apenas eleitorais, O'Donnell afirma que é necessário ter instituições com um nível elevado de democraticidade²⁶¹, ou seja, que elas tenham ampla participação ou, ao menos, que sejam medianeiras reais dos anseios populares. Tudo isso é condicionado pela forma com que essas democracias eleitorais representativas conseguem guiar o processo de transição e de evolução para o regime ideal. Com um certo pessimismo, manifesta-se O'Donnell:

Nada garante que essa segunda transição será feita: novas democracias podem regredir para o regime autoritário, ou podem atolar-se em uma situação frágil e incerta. Essa situação pode ser duradoura, pode inclusive não abrir caminhos para a realização de formas mais institucionalizadas de democracia.²⁶²

Devemos, aqui, sublinhar o que já com o tempo se perfila com alguma notoriedade: que estas instâncias democráticas ou esferas de poder não foram ou são inexistentes, ou seja, essa segunda fase de transição a que se refere o autor já se iniciou, mesmo nos países em que ainda há um predomínio da democracia eleitoral. Temos visto que inúmeros movimentos sociais e possibilidades participativas nas democracias do fim do século XX já se firmaram, embora acredita-se que sejam quantitativamente insuficientes para a consolidação de uma democracia mais participativa e desejável. Mas, seguramente, são exatamente esses movimentos e essas manifestações

²⁵⁹ BIGNOTTO, Newton. *Corrupção e estado de direito*. In: AVRITZER, Leonardo e ANASTASIA, Fátima (orgs.). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 82-85, p. 85.

²⁶⁰ BIGNOTTO, Newton. *Corrupção e estado de direito*, *cit.*, p. 85.

²⁶¹ O'DONNELL, Guillermo. *Democracia delegativa?*, *cit.*, p.26.

²⁶² O'DONNELL, Guillermo. *Democracia delegativa?*, *cit.*, p.26.

de participação ativa e de cidadania que são capazes de romper com a possibilidade de regresso apontada por O'Donnell.

Há, então, o *espaço-entre-os-homens*, criado como *locus* adequado para refundar a todo tempo a política. Esse espaço pode ser compreendido nos movimentos sociais de luta e conquista de direitos, de demarcações de interesses coletivos frente às instâncias estatais responsáveis por efetivá-los, bem como no aumento de instituições e de mecanismos de controle. Dando aparato ao Estado e ao governo, tudo isso funciona como sinalização para o fato de que é possível romper com práticas ou tentativas de *isolamento* e *desolação*, inserindo os homens verdadeiramente como cidadãos no espaço político e não meramente como indivíduos. Ou seja, se é no espaço público, por meio da **ação**, que ser e aparecer coincidem e apenas assim tem-se a liberdade, o caminho é a construção desses espaços para que os cidadãos se constituam.

Entretanto, esse alargamento do espaço público também não quer significar que a democracia está de todo blindada a fragilidades e que as democracias meramente eleitorais são suficientes para promover a estabilidade institucional legitimadora do Estado Democrático, ou ainda que seja impossível que elas sofram instabilidades significativas. O'Donnell tem razão, na medida em que a construção das instituições e a elaboração dos procedimentos assecuratórios para sua existência não são suficientes para garantir sua manutenção e sua eficácia nos processos políticos a que se prestam.

Essa afirmação valida-se quando se compreende que, desde o início da modernidade, vive-se uma crise do espaço público, enunciada em outros termos por Arendt e referendada por Habermas²⁶³. As crises que se

²⁶³ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é autoridade?*, cit., p. 30 e p.185. Habermas entende as crises da modernidade (e aqui generalizamos sem identificar se se trata de crise social, econômica, de legitimação, de racionalidade, de motivação) como "quando a estrutura de um sistema social permite menores possibilidades para resolver o problema do que são necessárias para a contínua existência do sistema. Neste sentido, as crises são vistas como distúrbios persistentes da integração do sistema" (HABERMAS, Jürgen.

iniciam principalmente a partir do Iluminismo, das Revoluções Americana e Francesa revelam-se na atomização das esferas, no engrandecimento do poder econômico e administrativo em detrimento das manifestações políticas e, particularmente, na transformação do Direito em estrutura meramente reguladora.²⁶⁴

Entretanto, isso acontece ao lado de uma paradoxal abertura para a negociação política e para o entendimento entre as instâncias hierarquizadas, o que, obviamente, referenda a legitimidade política que deve nascer do exercício de uma cidadania ativa. Portanto, ao lado de uma espécie de feudalização do espaço público, erige-se uma tentativa de consolidação de uma democracia que refunde ou ao menos restaure as bases republicanas de tomada deste espaço.

Além, então, dos mecanismos de livre escolha dos representantes, há que se privilegiar outros mecanismos de *fundação* e manutenção da democracia, como a existência de instituições, poderes que sejam independentes entre si, estruturas que fiscalizem e controlem esses poderes, tais como os arranjos de *checks and balances*²⁶⁵, o que nos remete à ideia de Constituição como maneira e ambiente de institucionalização e de garantia de direitos.

A crise de legitimação no capitalismo tardio. Trad.: Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p.13.). Assim, o autor referenda as crises da modernidade (a partir do século XVIII, na formação das sociedades de massas tanto capitalistas, quanto socialistas de estado) em sua Teoria da Modernidade, quando procura explicar as origens da sociedade ocidental, identificar as suas "patologias".

²⁶⁴ A perda do político, sob a ótica arendtiana, e como ela se reflete na tendência à ilegitimidade do Direito, será tema explicado nas próximas páginas desse capítulo. Sobre o retrato atual das democracias e de suas distorções, Robert Dahl pensa que "Mesmo nos países em que há muito a democracia fora estabelecida e parecia segura, alguns observadores sustentavam que a democracia estava em crise ou, no mínimo, gravemente distorcida pela redução na confiança dos cidadãos de que os líderes eleitos, os partidos políticos e os funcionários do governo conseguiriam ou realmente tratariam corretamente ou pelo menos teriam algum sucesso em questões como o persistente desemprego, os programas de bem-estar, a imigração, os impostos e a corrupção." DAHL, Robert. *Sobre a democracia, cit.*, p.12.

²⁶⁵ No Brasil, o chamado sistema de freios e contrapesos traduz-se em instrumentos como o *impeachment*, o veto presidencial às leis elaboradas pelo legislativo e o controle de constitucionalidade das leis pelo Poder Judiciário.

A Constituição, portanto, é elemento de *fundação* e de garantia. Ela mantém a *fundação* do Direito e assegura os direitos de um Estado Democrático²⁶⁶, concedendo aos seus cidadãos a possibilidade de participarem do ambiente político e da construção da política de seu país. Sendo assim, não apenas as eleições garantem uma democracia. Muito para além delas, os mecanismos estabelecidos da pertença ao corpo político, tais como os meios de participação direta dos cidadãos nos centros de poder, fomentam a sua existência.

2.1.3 Igualdade e liberdade: as virtudes como bases fundantes

Para falar de democracia e república, há que se falar também de igualdade e de liberdade. Não em vão, portanto, reafirmamos que o sentido da política é a liberdade. A História falou-nos de hierarquizações profundas, aristocracias no poder, absolutismos, autoritarismos, totalitarismos, ditaduras e períodos em que a igualdade e a liberdade muito pouco significaram, ou muito pouco tiveram a ver com o sentido que atualmente possuem. Os dois cânones são, hoje, preceitos inseparáveis de qualquer espaço público que se pretenda democrático ou republicano.

Partiremos, portanto, de uma compreensão da democracia como o gozo da liberdade, em condições de maior igualdade possível. A democracia pode então ser definida a partir da *igualdade de condições*, anunciada por Tocqueville.²⁶⁷

Arendt, apesar de sempre envolvida com a política e com as questões da pluralidade e da **ação**, quase nunca se refere à democracia diretamente, como exposto. Refere-se, entretanto, frequentemente, à república. Talvez isso se deva ao fato de que a democracia moderna é um regime representativo, o que não apenas foge àquilo que a autora construiu

²⁶⁶ Sobre o Estado de Direito e a concretização de direitos em seu interior vide HORTA, José Luiz Borges. *História do estado de direito*. São Paulo: Alameda, 2011, p. 36-37.

²⁶⁷ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p.463.

como política²⁶⁸, mas também foge à ideia inicial de **ação**, *archein*, *agere*, que envolve a multiplicidade constante e imprevisível, participação ativa e direta nas tomadas de decisão. Ademais, ela assiste à consolidação da república na América e dialoga com o pensamento republicano, revelando-se por diversas vezes como herdeira dessa tradição. Para ela, o importante em um regime republicano é que, nessa forma de governo, as decisões da maioria

são tomadas e a vida é conduzida dentro das normas e da estrutura de uma constituição, a qual, por seu turno, representa tanto a expressão da vontade nacional, ou está sujeita à vontade da maioria, como um edifício é a expressão da vontade de seu arquiteto, ou está sujeito à vontade de seus moradores.²⁶⁹

A criação de instituições organizadas hierarquicamente, necessárias ao regime democrático representativo, poderia parecer a ela um arremedo da "pedagogia educativa" dos governos, o que sempre foi característico da esfera social ou privada, fator fragmentador da igualdade e da liberdade. Ao contrário, o que guia o seu pensamento político, é a propulsão que se deve dar à participação e à **ação** no espaço público.

Hannah Arendt, quando realiza a crítica à democracia representativa e salienta a vitória do **trabalho** sobre o **agir**,²⁷⁰ está fazendo uma crítica ao jeito de se fazer política, quando esta se perde da **ação** e se processa ao modo de ser do **trabalho** e da **fabricação**, atendendo ao consumo, à necessidade, à mundanidade, à reificação da condição humana da criação de novos espaços, em movimento cíclicos, que se desligam do agir e fragmentam o *in-between*. Crítica que também se dirige à confusão entre opinião da maioria e governo da maioria, como já explicado.

Entretanto, atualmente, em relação à democracia que temos, há que se considerar que apesar de eminentemente representativa, ela tem condições de ser adequada aos conceitos de **ação**, espaço público e

²⁶⁸ LEFORT, Claude. *Pensando o político*, cit., p.75. ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p. 179-180.

²⁶⁹ ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p. 131.

²⁷⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p. 400.

política, dadas as possibilidades constitucionalizadas de *espaço-entre* e as instâncias de materialização da participação popular.²⁷¹

A filósofa da condição humana, como já esboçado, afirma que os homens revelam suas identidades apenas no encontro e no *espaço-entre*. Aí, nesse espaço público, eles podem desvelar sua igualdade porque são distintos e suas diferenças porque são dotados de igualdade.²⁷² Pode-se ser igual na diferença, porque a própria existência é o núcleo de diferenciação, e isso é que corrobora a possibilidade de pensar a igualdade num regime que promove a manutenção desses espaços de aparecimentos. Esse aparecer aos outros é a qualidade mesma da igualdade, ficando clara a íntima ligação entre ela e a visibilidade.

A *aparecência* é reflexo da igualdade, que, por sua vez é conseqüência da liberdade política e essencial à **ação**. Entender a igualdade como base de uma democracia republicana é aproximar a visibilidade/*aparecência* das ideias de igualdade e liberdade, o que arendtianamente é possível e determinante para a manutenção da política. Nessa mesma linha, Lefort afirma que

A igualdade não é, por exemplo, a descoberta feita em um dado momento da história de que os homens são iguais por nascimento; é uma invenção: é o efeito ou simplesmente o sinal do movimento que eleva os homens acima da vida e os encaminha para o *mundo comum*.²⁷³

Assim, sabemos ser possível construir a igualdade por meio do compartilhamento desse mundo comum, o que, por si só, já é traço marcante de uma democracia republicana. Mas não apenas esse traço característico se faz presente. Também o aparecer, as diferenças colocadas na arena e a exploração dos conflitos são essenciais à sua construção, visto

²⁷¹ Conforme Maria Clara Santos, "Não há democracia sem participação. De sorte que a participação aponta para as forças sociais que vitalizam a democracia e lhe assinam o grau de eficácia e legitimidade no quadro social das relações de poder, bem como a extensão e abrangência desse fenômeno político numa sociedade repartida em classes ou em distintas esferas e categorias de interesses." SANTOS, Maria Clara Oliveira. *Ampliação da democracia participativa*, cit., p. 91.

²⁷² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, cit., p. 220, p. 229.

²⁷³ LEFORT, Claude. *Pensando o político*, cit., p.70

que a política criada no *espaço-entre*, sempre será uma política de conflitos e a supressão total desses importantes elementos é má notícia – isso seria próprio de regimes totalitários e de regimes que banalizam o poder e **ação** criativa. Para a existência de um regime democrático republicano e para sua construção esses elementos e virtudes são essenciais, mas para sua manutenção no mundo moderno, é preciso que haja constantes atualizações e refundações.²⁷⁴

Nesse contexto, o conceito de Arendt de cidadania como “direito a ter direitos”²⁷⁵ é fundamental para dar sentido a esse processo de nova natalidade. Cidadania é, pois, ter direitos e ter como usufruí-los, gozá-los e fazer com que eles sejam causa de novos direitos permanentemente. Daí, podemos afirmar que, para se efetivar a democracia na república, não é suficiente a pertença ao corpo político que é dada pela Constituição de um país. Ou seja, não é suficiente a igualdade formal, de direitos e deveres, oficializada na lei máxima de um Estado.

Obviamente, ao buscar as bases para a política na igualdade, enquanto virtude e enquanto direito, faz-se imprescindível desvelar qual o tipo de igualdade de que se fala. Um corpo político que institucionaliza a igualdade em sua lei maior não necessariamente trata os seus cidadãos como iguais em todas as situações. Nem toda igualdade formal implica em igualdade material, ou seja, *igualdade de condições* reais de cidadãos no

²⁷⁴ Robert Dahl, em sua análise tradicional da democracia, elenca alguns desses critérios essenciais a um processo democrático e à sua continuidade, tais como a participação efetiva e igual para os membros desse sistema, a igualdade de votos, o entendimento esclarecido sobre as políticas importantes para o processo, a possibilidade de controle e planejamento adequado do programa de políticas igual para todos os membros e a inclusão de todos os adultos. (DAHL, Robert. *Sobre a democracia, cit.*, p. 49-50) Além disso, o autor ainda elenca algumas instituições políticas que são critérios de base de uma democracia: funcionários eleitos, eleições livres, justas e freqüentes, liberdade de expressão, fontes de informação diversificadas, autonomia para as associações e cidadania inclusiva. (DAHL, Robert. *Sobre a democracia, cit.*, p. 98-100). Por óbvio, esses critérios, genericamente analisados, são fundamentais para a manutenção de um regime representativo que seja minimamente transparente e que prime por uma participação ativa, ainda que parca e insuficiente. Apenas com as garantias institucionalizadas de possibilidade de uma cidadania ativa, é possível a construção de um espaço público aos moldes arendtianos.

²⁷⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p.330.

agir político. Um Estado que nega aos seus essa igualdade que vai além da formalidade normativa não permite um agir concertado no espaço público. A equação pode até mesmo se fechar quando as leis garantem essa igualdade de princípios, porém, se o Estado não promove meios e condições para sua efetivação, ela não se materializa. Além disso, não apenas o Estado necessita promover tais meios; a própria coletividade precisa tomar a igualdade como algo a ser construído e fundado constantemente, não simplesmente dado. Aí entra em cena, transcendendo o papel do Estado, uma cidadania ativa e um resgate do conceito de público, o que também extrapola essa esfera estatal. Tendo em vista este conceito de igualdade, resgata-se o ideal de Tocqueville de que a igualdade política só pode ser legítima quando se confunde com a liberdade.²⁷⁶

Hannah Arendt, na primeira parte das *Origens do totalitarismo*, ao tratar do antissemitismo e da concessão da igualdade aos judeus pelo Estado, demonstra que a igualdade material é uma das mais difíceis formulações e, por isso, levantar essa sua mera formalização como um problema pode permitir a compreensão adequada dos riscos inerentes à modernidade política. Na verdade, Arendt propõe que a igualdade formal, a igualdade perante a lei, gera mais problemas, pois esconde contradições profundas.²⁷⁷

A autora, segundo Castoriadis, “possuía uma concepção substantiva do ‘objeto’ da democracia – da *polis*. Para ela, o mérito da democracia reside em ser ela o regime político no qual os seres humanos podem revelar quem eles são através de seus atos e de suas palavras.”²⁷⁸ Assim, revelam-se como diferentes, mas apenas em razão de sua igualdade. Mais uma vez

²⁷⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, cit., p. 536-537.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, cit., p. 31.

²⁷⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II*, cit., p. 311.

entende-se o paradoxo da igualdade na pluralidade, da unicidade na multiplicidade, enunciado em *A condição humana*.²⁷⁹

A *igualdade de condições* tocquevilleana, a depender dos processos de produção e de reprodução da vida, bem como do processo de agir político, seria o requisito para a institucionalização da democracia, “o princípio gerador da democracia no estado social”²⁸⁰. Essa visão – à primeira vista estreita por se referir apenas ao regime norte-americano – com o passar dos anos foi sendo ampliada e estendida no mundo ocidental e aquele modelo que o autor construiu veio a ser o destino do regime democrático na modernidade.

Ainda assim, vale lembrar a lição de Claude Lefort ao afirmar que a democracia não pode ser reduzida a um sistema de instituições, mas que ela aparece como uma forma de sociedade, tal como já ensinara Tocqueville.²⁸¹ O elemento “social”²⁸² que daí emerge precisa ser compreendido como a sociedade histórica que nasce em oposição ao totalitarismo e que guarda em si a indeterminação, os contrastes e a imprevisibilidade. Volta-se aí ao conceito de natalidade (e de nova natalidade materializada na **ação**) arendtiana e às novas possibilidades que dela advém, entendendo-se a *fundação* da república como **ação** política no espaço público.

A partir de então, é válido considerar as contradições inerentes à igualdade de condições apontadas pelo próprio Tocqueville, que critica a

²⁷⁹ “A paradoxal pluralidade de seres únicos” é por abordado pela filósofa em ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 220.

²⁸⁰ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.29.

²⁸¹ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.29.

²⁸² O significado do espaço social apontado por Lefort difere do **social** em Hannah Arendt, que é um misto de público e privado. Para Lefort, o espaço social liga-se muito ao sentido do político, já que a política passa a permear a vida da sociedade, nesse espaço social que “outroza era nomeado por Cidade”. LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.25. Em outro ponto da obra, Lefort analisa o sentido do político em Hannah Arendt e o conceitua “como vasta organização, rede de múltiplas relações de dependência, cujo funcionamento é comandado por um aparelho dominante”. LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.68. Nesse ponto, o social, já distanciado do público, assemelha-se à conceituação do espaço social arendtiano, ou seja, a zona cinzenta de indistinção entre público e privado.

uniformização das identidades no todo da sociedade²⁸³. Para o autor, a vida privada nos países democráticos deveria ser de pouca grandeza. Assim,

quando a igualdade é completa e antiga, todos os homens, tendo mais ou menos as mesmas ideias e fazendo mais ou menos as mesmas coisas, não têm necessidade de se entender nem de se copiar para agir e falar da mesma forma; vê-se constantemente uma multidão de pequenas dissemelhanças em suas maneiras não se percebem nelas grandes diferenças. (g.n.)²⁸⁴

A igualdade de condições defendida pelo pensador não se refere a uma uniformidade ou uniformização padronizada das pessoas, mas a uma igualdade que visa ultrapassar as condições de nascimento e a qualquer espécie de aristocracia. Isso não quer dizer que deva haver o consenso sempre ou que os conflitos devam ser dissolvidos, mas agir e falar em consonância no espaço de tomadas de decisões é imprescindível para que tais decisões sejam justamente deliberadas, ou seja, é necessário que os homens se entendam “para agir e falar da mesma forma”.

Arendt comunga dessa visão quando consolida seu pensamento de igualdade política e vê como sendo passível de existência apenas essa igualdade dos cidadãos, mas nunca aquela igualdade inerente, por nascimento ou herança. Esse valor ou direito do cidadão deve ser, pois, construído no seio dos espaços públicos e quando da *aparecência*, do aparecimento de uns para os outros. Uma igualdade *social* seria fraca e suscetível quando comparada à igualdade política necessária à manutenção dos espaços públicos republicanos e democráticos.

Assim, podemos nos voltar à ideia de Chantal Mouffe sobre a coexistência da liberdade dos antigos e da liberdade dos modernos. Mouffe esclarece a impossibilidade, em tempos atuais, de se sustentar um liberalismo radical ou puramente um republicanismo cívico e, como defensora de uma democracia radical²⁸⁵, pensa, de algum modo, em redimir a tradição do

²⁸³ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p.29-30.

²⁸⁴ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p.463.

²⁸⁵ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político, cit.*, p. 33-36. A democracia radical de Mouffe baseia-se em relações de plena igualdade e plena cidadania, num espaço onde a liberdade é preservada, a justiça garantida e onde não haja subordinações.

republicanismo cívico, reformulado por meio da articulação com a liberdade individual. Posteriormente, chamará de *pluralismo agonístico* essa articulação aliada à possibilidade de uma democracia apenas sob condições agonísticas e de tensão nas relações sociais²⁸⁶, já que assim, as distinções são garantidas.²⁸⁷ Assim,

Se a concepção liberal do "ser livre" é deficiente, a alternativa apresentada pelos defensores comunitaristas do republicanismo cívico é igualmente insatisfatória. Não se trata apenas de passar para um "ser unitário livre" para um "ser unitário situado"; o problema reside na própria ideia de sujeito unitário. (...) Na realidade, porém, somos sempre sujeitos múltiplos e contraditórios, habitantes de uma diversidade de comunidades (...), construídos por uma variedade de discursos e precária e temporariamente cerzidos na intersecção dessas posições de sujeito.²⁸⁸

Chantal Mouffe apresenta, dessa maneira, a tendência da filosofia política contemporânea (obviamente sob o ponto de vista de sua democracia radical) a se comprometer com o desenvolvimento de uma nova forma de individualidade, que se preocupa com a liberdade individual, mas é pluralista e responsável pela construção da cidadania. O resgate do republicanismo cívico, sem desprezar o contributo do liberalismo, assim, fica justificado e possível, visto que se compromete com a igualdade sem pasteurizações e com a liberdade política, voltada a uma concepção mais plural de democracia.

2.2 Tradição, autoridade e religião: o tesouro perdido das revoluções

A necessidade de se descobrir fontes de legitimação para a política e para o Direito encontra guarida na abordagem que Hannah Arendt realiza sobre o rompimento com a tríade dos antigos: *autoridade, tradição e*

Frequentemente, a democracia radical é categorizada como pós-moderna porque, dentre algumas razões, ela afronta o capitalismo liberal e exalta um republicanismo cívico.

²⁸⁶ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político, cit.*, p. 95. E também, MOUFFE, Chantal. *Pensando a Democracia Moderna Com, e Contra, Carl Schmitt*. Trad. Menelick de Carvalho Netto. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, n.º 2, jul/dez, 1994, p.91-107, p. 107.

²⁸⁷ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político, cit.*, p. 193, 199 ss.

²⁸⁸ MOUFFE, Chantal. *O regresso do político, cit.*, p. 36.

religião. Esse rompimento é dado no mundo moderno, particularmente no contexto das revoluções do século XVIII.²⁸⁹ Assim, esses três elementos que antes legitimavam o poder político, remetendo os atos à *fundação* de Roma, tendem a desaparecer no século XVIII, o que dá ensejo às Revoluções Americana e Francesa, numa tentativa de “reparar as fundações.”²⁹⁰

A autora inicia sua obra *Entre o passado e o futuro* com uma frase de René Char, membro da Resistência Francesa, traduzindo em parte o que significou a perda da tradição, o rompimento com a autoridade e a ausência das bases legitimadoras da política. “‘Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento’ (...) Aquilo que Char previra e antecipara lucidamente enquanto a luta real ainda prosseguia (...) acontecera. Eles haviam perdido seu tesouro.”²⁹¹ Referia-se o poeta francês à liberdade de contestar, mas mais que isso, ao fato de terem os homens da resistência criado “um espaço público onde a liberdade poderia aparecer.”²⁹² Foram então condenados a uma herança sem testamento, sem tradição e, portanto, sem possibilidade de “continuidade consciente no tempo”²⁹³, visto ser impossível a continuidade já que há uma desconexão entre o passado e o futuro. Para explicar essa desconexão, a autora também lança mão de Tocqueville: “Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas.”²⁹⁴

Arendt acentua que os homens da Resistência não foram os únicos a perderem seu tesouro:

²⁸⁹ Sobre as singularidades das Revoluções Americana e Francesa, bem como sobre suas diferenças, vide CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo. *Teoria da Constituição*, cit., p. 89 ss.; ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p. 113 ss.

²⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade?, cit., p. 185.

²⁹¹ ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro, cit., p. 28 - 29. A Frase também serve de epígrafe do capítulo 6 da obra *Da revolução*, cit., p.172.

²⁹² ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro, cit., p. 30.

²⁹³ ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro, cit., p. 31.

²⁹⁴ Arendt referencia Tocqueville na obra *Entre o Passado e o Futuro*. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro, cit., p. 32, e na edição da obra de Tocqueville, utilizada neste trabalho, *A democracia na América*, cit., vide p. 540.

A história das revoluções (...) que decifram politicamente a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo fátuo, sob diferentes condições misteriosas.²⁹⁵

Assim, a autora analisa o sentido da revolução e de como o resgate desse sentido pode ajudar a remontar o significado atual de eventos políticos. Arendt elege as duas revoluções como fundadoras de novas fontes de poder e de autoridade. É o que elucida Marcelo Cattoni:

Enquanto uma nova estrutura jurídico-política estava sendo delineada, não era apenas o rei que dava lugar a um presidente ou a um diretório; não era apenas um Estado federal que surgia com suas duas câmaras legislativas; não era apenas um documento escrito que se propunha a organizar o espaço político e a assegurar certos direitos individuais. Mais do que isto, o que estava em jogo era o próprio fundamento da autoridade e do poder.²⁹⁶

Sob essa ótica, Arendt enuncia que a tradição importava, na medida em que, ligava o passado ao presente e deixava o “testemunho dos antepassados” que fundaram e a “engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata.”²⁹⁷

Para recobrar a tradição, aponta também para a importância do discurso no terreno da política. Em sua obra *Da Revolução*, ela afirma que “cada manifestação entre os homens necessita de uma nova expressão, seja um novo vocábulo criado para cobrir a nova experiência, seja o uso de uma antiga palavra, à qual é atribuído um significado plenamente novo.”²⁹⁸ Isso se dá com a palavra revolução, que inicialmente é utilizada na

²⁹⁵ ARENDT, Hannah. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro, *cit.*, p. 30.

²⁹⁶ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*, *cit.*, p. 87.

²⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é autoridade?*, *cit.*, p. 166.

²⁹⁸ ARENDT, Hannah. *Da revolução*, *cit.*, p.28-29. Sobre esse resgate semântico, a fim de se reconstruir o sentido e o alcance de eventos históricos vide GOMES, David Francisco Lopes e CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *A Constituição: entre o direito e a política: novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade in: Constitucionalismo e história do direito*. Belo Horizonte: Pergamum, 2011. p.12.

astronomia, por Copérnico, remetendo-se ao movimento cíclico dos astros, e atinge a esfera política, também num sentido cíclico, de retorno e restauração.²⁹⁹ Dessa maneira, quando o termo foi apoderado pela política, em um primeiro momento, referia-se ao fato de que "as poucas formas conhecidas de governo giram entre os mortais em eterna recorrência, e com a mesma força irresistível que faz com que as estrelas sigam suas trajetórias preestabelecidas no espaço."³⁰⁰ Isso, segundo a filósofa, padece de um desencantamento com a força de mutação que nutre as revoluções.

Com efeito, a palavra toma, na literatura arendtiana, o significado de rompimento com uma velha ordem e de estabelecimento de um mundo novo, embora o que tenha impulsionado o espírito das revoluções tenha sido um desejo de restauração da velha ordem.³⁰¹ Esse desejo dos pais das Revoluções Americana e Francesa se modifica no seu transcurso, quando podemos observar, então, independência, rompimento com velhos regimes e nascimento de um organismo permanente e renovador, como a Constituição. A partir de então, a intenção primeira da revolução, que era *restaurar*, perde sua força e razão de ser.³⁰²

É nesse contexto que se insere a secularização promovida no mundo moderno e, com ela, a perda de fundamento da autoridade. Se o que a legitimava era um absoluto, uma instituição transcendente e que não pertencia a esse mundo, a partir das revoluções era inconcebível ter qualquer espécie de sanção religiosa para fundamentar o poder e

²⁹⁹ Arendt, referindo-se a essa transposição do sentido do termo revolução, esclarece: "Quando a palavra desceu dos céus foi introduzida para descrever o que acontecia na terra entre os mortais, apareceu claramente como uma metáfora, transportando a noção de um movimento eterno, irresistível e sempre recorrente às oscilações aleatórias, aos altos e baixos do destino humano, que haviam sido comparados ao nascer e ao pôr do sol, da lua e das estrelas, desde os tempos imemoriais." ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 34.

³⁰⁰ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p.34-35.

³⁰¹ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p.34.

³⁰² Arendt arrisca afirmar que a data que o termo foi utilizado pela primeira vez no sentido já modificado, de irresistibilidade, rompimento, ação, irrevogabilidade teria sido a noite de 14 de julho de 1789, quando, em Paris, Luiz XVI recebeu a notícia da queda da Bastilha, da libertação de alguns prisioneiros e da recuada das tropas reais frente a um ataque popular. ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 38.

conceder autoridade aos corpos políticos. Então, "era tarefa das revoluções estabelecer uma nova autoridade".³⁰³

Quando Arendt diferencia poder, violência, força, vigor e autoridade³⁰⁴, sobre esta última elabora que "sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedçam; nem a coerção, nem a persuasão são necessárias. (...) Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo."³⁰⁵ Buscando as bases romanas dessa diferença, afirma também que "(...) na República Romana [era]a autoridade, e não a violência, que regulava a conduta dos cidadãos."³⁰⁶

Não se pode confundir, ademais, autoridade com poder, que, como já esboçado, é a capacidade dos homens de *agirem em concerto*, existindo apenas enquanto eles se encontram unidos no *in-between*. Entretanto, a filósofa estabelece a ligação entre ambos, afirmando que "o poder institucionalizado em comunidades organizadas frequentemente aparece sob a forma da autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e inquestionável."³⁰⁷

Para ela,

Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado.³⁰⁸

A autoridade, que na República Romana guiava a conduta dos cidadãos, "significava o aumento de fundações."³⁰⁹ Se era pela religião que

³⁰³ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 128.

³⁰⁴ Assunto abordado no capítulo 1 deste trabalho, no 1.3.2.

³⁰⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.62.

³⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p.30.

³⁰⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência, cit.*, p.63.

³⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é autoridade? , cit.*, p. 129.

³⁰⁹ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 161.

ela era sustentada, era pela tradição que ela era mantida e perpetuada.³¹⁰ Desse modo, “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.”³¹¹ Arendt, assim, articula autoridade, *fundação* e tradição:

Pois *auctoritas*, cuja raiz etimológica é *augere*, aumentar e desenvolver-se, dependia da vitalidade do espírito da fundação, em virtude do qual foi possível aumentar, desenvolver e aumentar os fundamentos que haviam sido estabelecidos pelos ancestrais. A ininterrupta continuidade desse aumento e sua inerente autoridade só podiam ocorrer através da tradição, isto é, através da transmissão, ao longo de uma linha contínua de sucessores, da norma inaugural estabelecida no princípio. (*g.n.*)³¹²

Dessa maneira, o que realmente importava na Roma antiga eram as fundações de novos Estados ou o seu *aumento*. O aumento e a conservação são inerentes à autoridade, na medida em que oferecem a ela estabilidade e durabilidade.

Esse foi o espírito a guiar os pais fundadores da revolução norte-americana, que se viam exatamente como os pais fundadores da Roma antiga.³¹³ O ato de criar, imanente à revolução, deveria ser conservado, aumentado e preservado pelas fundações. Relativamente a essa tarefa das fundações, de serem portadoras da autoridade, Marcelo Cattoni esclarece:

(...) autoridade significava aquela expansão a que todo corpo político recém-fundado estava destinado, expansão que se dava também através da elaboração das leis, ficando claro que o ato de

³¹⁰ Segundo Arendt, “A religião era a força que protegia a fundação concedendo aos deuses um lugar de moradia entre os homens. Os deuses romanos moravam nos templos de Roma, ao contrário dos gregos, que, embora protegessem as cidades dos homens e nelas pudessem morar temporariamente, tinham a sua própria casa no Olimpo, longe das casas dos mortais. Essa religião romana, baseada na fundação, tornou sagrada e não apenas impregnou a República Romana como também sobreviveu à sua transformação em Império Romano. Ela preservava e transmitia a autoridade que se baseava no testemunho da sagrada fundação pelos ancestrais. Religião, autoridade e tradição tornaram-se, pois, inseparáveis, expressando a sagrada força de coerção de um início de autoridade a que se permanecia vinculado pela força da tradição.” ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 96.

³¹¹ ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p. 161.

³¹² ARENDT, Hannah. *Da revolução*, cit., p. 161.

³¹³ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, cit., p. 298.

fundar carregava consigo a fonte da autoridade legal, da autoridade jurídico-política.³¹⁴

Portanto, a necessidade de ressignificar a autoridade, no contexto das revoluções do século XVIII, era uma espécie de resgate do ato de *fundação*, mas também de aumento e sobrevivência da república, da política e do Direito.³¹⁵ A crise da política, quando afeta a autoridade, reflete-se diretamente na legitimação do poder e, conseqüentemente nas esferas dependentes deste poder. Nesse instante, o Direito, como esfera interconectada à política resente as perdas e passa a necessitar de elementos de justificação, uma vez que o absoluto desvestido da razão, já não faz mais sentido em tempos modernos.

Com a perda da tradição, não perdemos o passado, mas “perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado.”³¹⁶ É daí que advém a consequência da perda da autoridade, já que esta, “assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalável pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais. Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo”³¹⁷

Sem fundamento, o mundo necessita de novas bases legitimadoras que chegassem por meio de algo que rompesse drasticamente com a ausência de respostas e com a lacuna deixada pela falta de testamento. A revolução surge como o rompante que iluminará as fundações.³¹⁸

³¹⁴ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*, cit., p. 101.

³¹⁵ A crise da modernidade exposta por Arendt na obra *Entre o Passado e o Futuro* reflete-se em diversas esferas. Mas é quando atinge as bases da autoridade, que a crise passa a ocupar a esfera pública-política: “Com a perda da autoridade, contudo, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, no qual as coisas assumem não apenas uma expressão mais radical como se tornam investidas de uma realidade peculiar ao domínio político. (...) A perda da tradição e da religião tornaram-se acontecimentos políticos de primeira ordem. (ARENDR, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade? , cit., p. 130.)

³¹⁶ ARENDR, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade? , cit., p. 130.

³¹⁷ ARENDR, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade? , cit., p. 131-132.

³¹⁸ Vide também LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 51 ss.

Após a Revolução Americana, entre as várias mudanças introduzidas naquele cenário, uma das mais importantes foi terem os norte-americanos encontrado uma sede para a autoridade. Se a autoridade romana estava localizada no Senado, enquanto instituição política, a autoridade americana foi encontrar resguardo no ramo judiciário do governo, na Suprema Corte “e essa autoridade é exercida através de uma formulação contínua da Constituição”³¹⁹, por meio, portanto, da sua interpretação. Se os romanos derivavam sua autoridade do fato de serem eles representações dos seus ancestrais, ou mesmo do simples fato de terem fundado a república, os americanos precisavam, no século XVIII, de algo mais concreto e menos transcendental. Esse algo foi a interpretação contínua, repleta de possibilidades de criação.

A ideia de tesouro perdido traduzir-se-ia na capacidade de articular poder e autoridade, já que nesta as fundações se legitimam. Feita essa correlação, torna-se mais óbvia a compreensão de que, para Arendt, a *fundação* não exige violência, mas autoridade, cuja fonte de legitimidade parece ser o poder. Se antes a legitimidade da autoridade era dada por um poder instituído por Deus, nas revoluções, essa autoridade busca uma nova fonte de legitimação:

(...) essa última parte da tarefa da revolução – encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino – é insolúvel, pois o poder, sob condição da pluralidade humana, nunca pode atingir a onipotência, e leis que se baseiam no poder humano nunca podem ser absolutas.³²⁰

Encontrar um absoluto para legitimar atualmente a política e o Direito seria, pois, uma alternativa deslocada e inviável, visto que daria ensejo ao retorno a regimes violentos, autoritários e totalitários, pois a pluralidade essencial à política e à liberdade seriam inexistentes. Soa mais coerente com a democracia republicana sinalizar para o fato de que essa legitimidade

³¹⁹ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 161.

³²⁰ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 31.

encontra-se em um poder que se dá na pluralidade, no espaço entre os homens.

As revoluções do século XVIII foram tentativas de recuperação das fundações que foram solapadas com as crises do Ocidente, que, por sua vez, mostra-se como reflexo da crise política dada pelo rompimento da trindade romana, *tradição, autoridade e religião*.

Então as revoluções da época moderna 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.³²¹

O rompimento com a trindade romana abala as bases da legitimidade do corpo político e do Direito, já que não há mais medidas absolutas e transcendentais para justificar o poder e a autoridade. Assim, investigar a perda do político, esse espaço de *eventos*, no mundo moderno é o mesmo que se lançar rumo ao esforço de compreender a configuração do corpo político e o significado dos novos elementos de justificação e de legitimação do poder e da autoridade, da política e do Direito.

2.3 A perda do político no mundo contemporâneo

O *esquecimento da política*³²², justificado pelo rompimento com a trindade romana *autoridade, religião e tradição*, em tempos atuais reflete-se sobremaneira nos elementos justificadores do Direito, nas teorias que constituem a autoridade e a legitimidade. Além da fenda abissal entre o passado e o futuro a explicar esse fenômeno, não podemos olvidar o fato de que o espaço temporal que separa antigos e modernos não permite que as

³²¹ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é autoridade?, *cit.*, p. 185.

³²² O termo é utilizado para retratar o fenômeno de ascensão do *animal laborans* a partir da modernidade, explicado por Hannah Arendt na obra *A condição humana*. (DUARTE, André. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*. Revista Trans/Form/Ação, v.24, n.1 Marília, 2001, p. 249-272). Também é nome da obra organizada por Adauto Novaes, que reúne artigos de diversos pensadores sobre o contínuo desaparecimento do espaço público no mundo contemporâneo. A obra faz parte de um projeto nomeado *Cultura e pensamento em tempos de incerteza*, do Ministério da Cultura. NOVAES, Adauto. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007.

experiências vividas no mundo antigo se repliquem no contexto das revoluções e nem mesmo após cada uma delas. Isso porque os interesses dos modernos baseavam-se em efetivar direitos e garantir que fossem gozados, sem que houvesse fiscalizações e intervenções excessivas por parte de um Estado. Então, as liberdades negativas precisavam ser garantidas, mais do que a liberdade política.

Além disso, as influências individuais sobre o ambiente político pareciam não surtir os mesmos efeitos que essa participação exercia no mundo antigo e as grandes proporções territoriais colaboravam para que este fato fosse cada vez mais plausível. Tocqueville constatara: “A vida privada é tão ativa nos tempos democráticos, tão agitada, tão cheia de desejos, de trabalhos, que quase não resta mais energia nem vagar a cada homem para a vida política.”³²³

Conforme Jasmin, “a decisão dos modernos em abandonar essas tradições antigas é racional no sentido de que o cálculo de custos e benefícios que sustentam o abandono da esfera pública está correto.”³²⁴ No mundo moderno a satisfação pessoal de cada pessoa a participar da política seria irrisória, visto que o “poder” individual também seria mínimo e a colaboração nas tomadas de decisão dos indivíduos enquanto cidadãos não seria por eles mesmos percebida, visto que o sacrifício de direitos individuais, liberdades e privacidade seria mais percebido do que as mudanças sociais oriundas desse exercício de cidadania.

Isso é enunciado por Benjamin Constant, logo após a Revolução Francesa, no texto em que diferencia a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos, já trabalhado aqui. Segundo o pensador,

(...) devemos ser bem mais apegados que os antigos à nossa independência individual. Pois os antigos, quando sacrificavam essa independência aos direitos políticos, sacrificavam menos para obter

³²³ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 515.

³²⁴ JASMIN, Marcelo. *Por que república?; cit.*; p. 226.

mais; enquanto que, fazendo o mesmo sacrifício, nós daríamos mais para obter menos.³²⁵

Tocqueville pensa de maneira semelhante no que diz respeito à vida moderna e às suas tendências em privatizar a política crescentemente. Entretanto, de maneira diametralmente oposta a Constant, Tocqueville denuncia o fenômeno e nomeia o seu resultado de *despotismo democrático*.³²⁶ A nomenclatura escolhida pelo autor, à primeira vista, não parece adequada numa sociedade que se pretende democrática e liberta das tradições da aristocracia, ou seja, numa sociedade que se diz livre e propagadora da liberdade. Contudo, o termo passa a fazer sentido em sua obra à medida que se compreende que, embora o voto seja o meio mais legítimo de manifestar a liberdade de escolha e mesmo a igualdade entre os cidadãos, “o comparecimento sazonal às urnas, que constitui regra elementar da sociedade democrática, é insuficiente e enganador, pois ocorre num contexto de menoridade política.”³²⁷ Assim, o uso do termo *despotismo democrático* justifica-se porque o povo escolhe o seu soberano, que passa a agir como tutor, de maneira consentida pelos eleitores. Nada do que é feito nessa espécie de governo é veementemente contestado, visto que “a mesma igualdade que facilita o despotismo, torna-o mais suave.”³²⁸

O individualismo³²⁹ moderno pode ser justificado, então, pela busca da satisfação dos direitos e interesses individuais, bem como pela satisfação dos

³²⁵ CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, cit., p.3. Segundo Marcelo Jasmin, o diagnóstico de Constant é bastante preciso no que diz respeito à política ter se tornado um fardo e um estorvo para a sociedade moderna. (JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; cit.; p. 227.)

³²⁶ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, cit., p. 532.

³²⁷ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; cit.; p. 240.

³²⁸ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, cit., p. 531.

³²⁹ Para Tocqueville, individualismo se difere de egoísmo. “O individualismo é um sentimento refletido e pacífico que dispõe cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a retirar-se para um lado com sua família e seus amigos, de tal sorte que, após ter criado para si, dessa forma, uma pequena sociedade para seu uso, abandona de bom grado a própria grande sociedade.” (TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, cit., p. 386.) Não seria então um “instinto cego” ou “sentimento depravado”, como o egoísmo, mas um “juízo errôneo”.

desejos impulsionada pela sociedade do capital.³³⁰ Para além de representações panfletárias, é a lógica do capitalismo e das sociedades de consumo que passa a guiar o projeto de direitos dos Estados modernos e contemporâneos. Já dissera Tocqueville:

Quando penso nas pequenas paixões dos homens de hoje em dia, na brandura dos seus costumes, na extensão das suas luzes, na pureza de sua religião, na brandura de sua moral, nos seus hábitos laboriosos e ordenados na austeridade em que se mantém quase todos, no vício como na virtude, não temo que encontrem em seus chefes tiranos, mas antes tutores. (g.n.)³³¹

Esse discurso é referendado por Arendt quando enuncia a transformação do homem em, primeiramente, *homo faber*, para atender as necessidades imperativas da vida, e posteriormente *animal laborans*, homem que transforma tudo o que faz, fabrica, produz e cria em elemento de consumo. Os homens transportam para todas as esferas da vida, antes, a necessidade de **fabricação/obra** e o seu procedimentalismo (característica do *homo faber*), e, depois, o consumo/**trabalho** (característica do *animal laborans*) como prerrogativa, função e fim. **Obra** e **trabalho** passam a ocupar primazia sobre a política, já que os homens não conseguem manter-se no plural, com objetivos políticos comuns.

O que se percebe é um desvestimento da política e uma transmutação do seu sentido. Antes, a liberdade; agora, interesses privados. A política continuamente é transformada em instrumento de satisfação de

³³⁰ Sobre a linguagem do consumo inserida na política e seus riscos vide CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim de. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 240. Essa é também a visão de Marcelo Jasmin, ao dizer que "(...) a forma como se desenvolveu o capitalismo mundial, com a colonização das esferas da vida pela racionalidade e pelas práticas de mercado (...) tornam o cenário de fato pouco propício a concepções políticas de outra ordem que não aquela da poliarquia dos interesses." JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; cit.; p. 222-223.

³³¹ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, cit., p. 531. E ainda completa sobre os homens desse mundo novo e sobre seu individualismo: "Cada um deles, afastado dos demais, é como que estranho ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares para eles constituem toda a espécie humana; quanto ao restante dos seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; toca-os e não os sente; existe apenas em si para si mesmo, e, se ainda lhe resta uma família, pode-se ao menos dizer que não mais tem pátria." (g.n.). (TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*, cit., p. 531.).

desejos e reflexamente também o Direito. Todas as parcelas da sociedade passam a se envolver com as atividades do **trabalho**, mesmo as mais abastadas, já que a manutenção do alto padrão econômico não é mais feita pela política de igualdade de condições:

Se no mundo aristocrático a parcela social emancipada do trabalho podia dedicar-se ao refinamento do espírito e da cultura e à direção dos negócios comuns, a sociedade burguesa tem a totalidade de seus membros imersa na produção de seu próprio sustento, o que implica a indisponibilidade geral de tempo pessoal para dedicação às atividades públicas e a progressiva alienação cívica.³³²

Tendo em vista as profundas relações entre Direito e política, o Direito, em consequência do esfacelamento da política, passa a ser tido como impraticável para a realização da justiça. Uma vez que a perda da autoridade que embasa o poder se esvai, é necessário que haja intersubjetividade e pluralidade, necessárias a ambos, para conferir-lhes a legitimidade que tende a ser perdida. Se esses elementos forem ausentes no processo político, também o Direito carecerá de fundamentos e de justificação, pois o que legitima sua formação é o próprio processo político como autodeterminação política de um povo.

Em decorrência desse problema, as esferas jurisdicionais e as instâncias decisórias, na medida em que parcialmente representam o Direito, também passam a padecer de legitimidade,³³³ ao mesmo tempo, em que são desacreditadas pelas esferas populares. Estas, por sua vez, tendem a perder a confiança institucional e jurisdicional, visto que nem sequer o princípio da separação de poderes é considerado pelo Judiciário como princípio fundante de uma república, uma vez que invade as funções executivas e legislativas, haja vista o tão investigado ativismo judicial no Brasil contemporâneo.³³⁴

³³² JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; *cit.*; p. 237.

³³³ FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRON, Flávio Quinaud. *O poder judiciário e(m) crise*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 3-6.

³³⁴ Observa-se, por exemplo, no universo jurídico-político, uma infinidade de leis criadas para amparar casos específicos e concretos, sem qualquer generalidade, edição de leis-medida, interpretação de súmulas vinculantes com valor superior ao da Constituição, o não

A perda da política que se reflete diretamente no Direito é resumida por Claude Lefort, ao demonstrar o vazio que a ordem política não legitimada com bases sólidas deixa em outros institutos, podendo afetar a lógica democrática:

Numa sociedade em que os fundamentos da ordem política furtam-se, em que algo conquistado jamais possui o selo da plena legitimidade, em que a diferença entre estatutos deixa de ser irrecusável, em que o direito se mostra em suspenso, face ao discurso que o enuncia, em que o poder se exerce na dependência do conflito – a possibilidade de um desregramento da lógica democrática continua em aberto.³³⁵

Adriano Correia afirma que na sociedade moderna os fatores que determinaram a perda do mundo comum foram

a eliminação da esfera pública e a diluição da distinção entre o público e o privado com a ascensão do social; a transformação da relação entre a ação, a fabricação e o trabalho; o estabelecimento da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar com as coisas do mundo.³³⁶

Ademais, o homem moderno tende a um isolamento escolhido, dada a importância que o individualismo toma para ele, o cuidado com os seus negócios particulares, com a sua família, com seu bem estar material e com a sua pequena esfera social que ele mesmo se põe a criar. O resultado desse processo “é a privatização das relações sociais e a progressiva indiferença cívica.”³³⁷

Desse mesmo modo, enuncia Arendt ao explicitar o processo de encolhimento do espaço público e vitória do *animal laborans*:

Assim, esquematicamente falando, a Antigüidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era

reconhecimento da força normativa da própria Constituição por parte dos cidadãos enquanto agentes e por parte das próprias esferas jurisdicionais. Tudo a ilustrar o fenômeno da invasão da esfera pública pela privada e o triunfo do *animal laborans*. Vide sobre o assunto STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. Prefácio de Menelick de Carvalho Netto a FERNANDES, Bernardo Gonçalves; PEDRON, Flávio Quinaud. *O poder judiciário e(m) crise*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. XII.

³³⁵ LEFORT, Claude. *Pensando o político...*p.35.

³³⁶ CORREIA, Adriano. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim de. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 227

³³⁷ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; *cit.*; p. 236.

dependida em uma *polis*, e em que a suprema capacidade humana era a fala – *zoon politikón* e *zoon lógon ékhon*, na famosa dupla definição de Aristóteles; a Filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da idade moderna o homem era primariamente concebido como *homo faber*, até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz.³³⁸

A partir de então, o homem volta-se a produzir o que ele é capaz e o que necessita consumir, mas o quanto ele necessita aumenta cada vez mais, determinando a perda do mundo. A explicar esse processo, Adriano Correia complementa:

Na era moderna, onde o público (o político por excelência) e o privado (o espaço do cuidado com a subsistência, da privacidade) se diluem no social, cada vez mais a forma assumida pelo trabalho e pela fabricação no conjunto da ordenação social vai adquirindo relevância política, na medida em que são elementos determinantes na constituição de um mundo comum.³³⁹

Segundo Marcelo Jasmin, no mundo contemporâneo, presencia-se uma deterioração política que se explica “pelo esquecimento, como se anacronismos fossem de práticas e valores inscritos nas tradições políticas republicanas.”³⁴⁰ Contudo só é possível haver liberdade, inclusive a individual, se a vida pública contar com a participação de cidadãos ativos e interessados em desenvolver políticas públicas de promoção do bem comum.

Oferecer condições para o exercício da cidadania ativa e de ocupação do espaço público seria um dos desafios de democracias representativas que se pretendem republicanas. Infelizmente, o que ocorre na maioria dos países democráticos atualmente é que “à exceção de espasmos esparsos, a atividade cívica restringe-se às eleições sazonais”³⁴¹, que, por sua vez, ocupam-se de eleger representantes que entendem a vida política como profissão e não como virtude. O resultado, como previra

³³⁸ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, cit., p.95.

³³⁹ CORREIA, Adriano. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. ... p.232.

³⁴⁰ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; cit.; p. 222.

³⁴¹ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; cit.; p. 223.

Tocqueville, é que os eleitores “combinam a centralização e a soberania do povo, (...) consolam-se por ser tutelados, pensando que eles mesmo escolheram seus tutores.”³⁴² Projetando nas esferas de hoje, Jasmin emenda que a democracia atual promove o crescimento da “centralização administrativa, isto é, da extensão do poder de controle e de decisão do Estado sobre todas as questões, mesmo as menores e locais.”³⁴³

Fica, pois, mais claro que, embora o voto seja um importante instrumento nas sociedades democráticas atuais, as participações no ato da escolha dos representantes não são suficientes, já que esses pólos de geração de poder são fracos e dizem pouco sobre a configuração do espaço-entre. Ainda nas palavras de Tocqueville, “nesse sistema, os cidadãos por um momento abandonam a dependência, para indicar o seu senhor, e depois voltam a ela.”³⁴⁴

As alternativas de Tocqueville, embora não sejam de todo factíveis no mundo contemporâneo, merecem um destaque. Seria possível romper esse quadro por meio da “ruptura com as tendências individualistas e fragmentárias do estado social igualitário, como condição para uma participação cidadã que ultrapasse o quadro de alienação dos indivíduos em relação à coisa pública.”³⁴⁵ Também seria plausível conseguir maneiras de se incentivar as liberdades civis do pluralismo ao lado de um rompimento exacerbado com os bens materiais, bem como a descentralização administrativa para esferas locais, permitindo uma maior participação dos cidadãos.³⁴⁶

Em pequena medida seriam implementáveis algumas das soluções tocquevilleanas. Entretanto, o olhar hodierno deve voltar-se para a

³⁴² TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 532.

³⁴³ JASMIN, Marcelo. *Por que república?; cit.*; p. 238.

³⁴⁴ TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 532.

³⁴⁵ JASMIN, Marcelo. *Por que república?; cit.*; p. 241.

³⁴⁶ Por isso mesmo, é na comuna que reside a força dos povos livres. As instituições comunais são para a liberdade aquilo que as escolas primárias são para a ciência; pois a colocam ao alcance do povo, fazendo-o gozar do seu uso pacífico e habituar-se a servir-se dela. Sem instituições comunais, pode uma nação dar-se um governo livre, mas não tem o espírito da liberdade. (TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 54)

recolocação da cidadania no contexto das democracias atuais, entendendo-as como sociedades, já que a invasão do social arendtiano sobre o público é algo que não parece ser passível de ser represado.³⁴⁷ Mesmo com o advento do espaço social, é necessário encontrar alternativas que permitam a vida pública. A era moderna não pode ser reduzida ao advento do social, pois ainda retemos a capacidade de agir. Criar e fundar, relembrando a natalidade, como possibilidade de agir, podem ser invocadas na construção de novos espaços que interrompem o automatismo da modernidade:

Como lembra Arendt, a ação humana é traduzida por seu caráter de fundação, pois algo de novo é colocado no mundo. Este sentido da ação faz referência ao que Agostinho definiu como "a existência humana no mundo". Portanto ação e começo são demonstrações plenas da liberdade humana, as quais estão sujeitas ao "infinitamente improvável", e cumprem a função de interromper o automatismo das atividades petrificadas na história e que negam o verdadeiro sentido da política.³⁴⁸

As tentativas de implementação de democracias participativas, desde a modernidade até os dias de hoje, vieram como tentativas de atualização daquela natalidade da política na Roma e na Grécia Antigas, "reapropriadas nesses instantes de 'repetição' que traz o 'novo'."³⁴⁹

Mesmo havendo tais tentativas, na verdade intentos de superação dessa perda do político, o importante seria não desprezar o fenômeno do esquecimento da política, que numa escala exponencial se une à perda de valores republicanos nas sociedades de consumo. "O esquecimento das práticas e dos valores inscritos na tradição republicana se confunde com o esquecimento da política."³⁵⁰ É esse o processo que se desenrola no presente, que tolhe a capacidade de agir do cidadão, transformando-o em *indivíduo* cada vez mais *individualista*.

³⁴⁷ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, cit., p. 308-309.

³⁴⁸ SOUZA, Vinícius Silva de. *O conceito de liberdade de Hannah Arendt*. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008, p. 118.

³⁴⁹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, cit., p.264.

³⁵⁰ JASMIN, Marcelo. *Por que república?*; cit.; p. 223.

Nos dias atuais, a hegemonia do modo liberal de pensar a política – e, aliás, tudo o mais – como se mercado fosse, quer nos impor a crença de que qualquer noção de cidadania ativa ou de bem comum como condição para viver bem na cidade é puro resquício anacrônico.³⁵¹

A crítica não se ascende contra toda e qualquer espécie de ideário liberal presente no mundo contemporâneo, isso seria inócuo, posto que o liberalismo já está de todo arraigado no pensamento e nas práticas das democracias atuais. Assim, o que se visa é entender que essa democracia, de busca de satisfação de desejos e interesses privados, por ter razão de existir, precisa estar aliada às práticas republicanas e cívicas. É necessário, então, encontrar respostas que elejam uma *democracia republicana*, já que a democracia está radicada no mundo moderno e a república não sobreviveria sozinha em tempos atuais.

³⁵¹ JASMIN, Marcelo. Por que república?; *cit.*; p. 229.

CAPÍTULO III

O DIREITO COMO FUNDAÇÃO: A Constituição Constitui

“Os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (...) É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a sua boa nova: ‘Nasceu uma criança entre nós’”³⁵²

3.1 A configuração do corpo político e a Constituição

A revolução, compreendida como nova natalidade, é tida na literatura arendtiana como elemento fundador de um novo corpo político. Essa afirmação baseia-se primordialmente na configuração de um corpo político formado a partir da Revolução Americana e baseado no sistema de conselhos das Treze Colônias.³⁵³ Apesar de analisar as duas grandes revoluções do século XVIII, a Americana e a Francesa, é na primeira que Arendt se baseia para descrever a formação do corpo político. Esse sistema seria a única forma de democracia possível e plausível para Hannah Arendt, uma democracia participativa, descentralizada e desconcentrada de um governo uno e absoluto. Diferentemente dos partidos políticos, os conselhos ultrapassavam as linhas partidárias e zonas representativas, articulando a **ação** no espaço público, recriando a liberdade. “Os conselhos eram, obviamente, esses espaços de liberdade (...) e envidaram todos os esforços para se firmarem como órgãos permanentes do governo.”³⁵⁴

O fato de os habitantes da América se congregarem em “corpos políticos civis”³⁵⁵ desde a época da colonização, possivelmente, ensejou a criação dos conselhos políticos após a independência das Treze Colônias. Essas associações, para a autora, serviram de base para o federalismo³⁵⁶,

³⁵² ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 307-308.

³⁵³ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 210-212, p. 218.

³⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 211.

³⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 134.

³⁵⁶ As bases do federalismo estavam presentes antes mesmo da solidificação dos conselhos, nos chamados ‘conselhos políticos civis’ da colônia inglesa. É isso que esclarece Arendt: “(...) não apenas o princípio federal básico de unir organismos separados e independentemente constituídos, como também o nome ‘confederação’, no sentido de ‘união’ ou ‘associação’, foi efetivamente descoberto nos primeiros tempos da história colonial, e mesmo o termo União, que haveria de designar os Estado Unidos da America, foi sugerido pela efêmera

que como já dito, seria então o fundamento da experiência democrática norte-americana, posto que exemplo de *fundação* horizontal e participativa, distanciando-se do sistema representativo tão criticado por ela.

Tendo a igualdade de condições como pressuposto para a **ação** política, a *fundação* de um corpo político funcionaria como mantenedora do poder que encontrava sede no povo, “na multidão organizada”, que por sua vez tinha o seu agir limitado pela lei. O poder, exercido na revolução por meio da participação e da pluralidade, “dificilmente teria sobrevivido sem a criação de um novo corpo político, concebido explicitamente para preservá-lo.”³⁵⁷ Ressalta ainda Arendt o papel desse corpo político instituído:

o próprio corpo político já era uma inovação nascida das necessidades e do empenho daqueles europeus que decidiram deixar o Velho Mundo, não apenas para colonizar um novo continente, mas também com o propósito de instituir uma nova ordem mundial.³⁵⁸

Esse corpo político deveria garantir, além do estabelecimento da nova ordem, a permanência da estrutura política fundada para que a estabilidade dos direitos, organismos, instituições pudesse ser garantidas e, mais que isso, que o poder pudesse continuar a ser exercido com perenidade.

A preocupação com a continuidade do poder, também enseja a atenção para a autoridade. O elemento mais classicamente republicano da obra de Arendt, no entender de Leonardo Avritzer, seria “o conceito de *fundação* e sua vinculação com a recuperação do conceito de autoridade.”³⁵⁹ A vinculação entre ambos clama a presença da **ação**, que retroalimenta a política, fazendo com que o corpo político se constitua continuamente por meio da **ação** fundadora. Dessa maneira, haveria um rompimento com o fator deslegitimante da autoridade, na própria

Confederação da Nova Inglaterra, que seria chamada de Colônias Unidas da Nova Inglaterra.” ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 134-135.

³⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 133.

³⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 145.

³⁵⁹ AVRITZER, Leonardo. *Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt, cit.*, p.149.

revolução, ou seja, o poder que se constitui nesse corpo político, através da *ação concertada* (fundação inicial), alarga-se na medida em que a *fundação* se renova a cada instante, por meio de novas *ações concertadas*.

Assim, as fundações não seriam suficientes para fazer política e recriar um espaço político apropriado. Além delas, seriam necessários elementos que dessem continuidade a essa *fundação*. Fundar um novo corpo político e criar uma nova forma de governo fazia parte das preocupações revolucionárias, porque sistematizavam a sua preocupação com a durabilidade. A república possivelmente era a forma de governo que a tradição, mesmo rompida, havia demonstrado ser portadora da possibilidade de continuidade e de guardar em si os valores que faziam parte dos ideais da revolução. Sabe-se que o regime representativo que posteriormente adveio fora imensamente criticado por Arendt. Entretanto, alguns elementos que compuseram esse corpo político que passara a ser formado, ainda são de fundamental relevância para a compreensão do esquecimento da política e da possibilidade de refundar espaços para superar essa perda. Para os homens da Revolução Americana,

o poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo, ao passo que o assim chamado poder dos reis, monarcas e aristocratas, porque não provinha da mutualidade, mas, quando muito, se apoiava apenas no consentimento, era espúrio e usurpador. (g.n.)³⁶⁰

Tais vinculações e promessas representam o momento instituidor do corpo político. Dessa forma, a participação dada por meio da reciprocidade, mutualidade, poder pluralmente exercido demonstra que a **ação** arendtiana estava presente na formação do corpo político, ou seja, o corpo político nasce por meio do diálogo, da palavra (fala) presente nos conselhos, que eram a materialização do povo unido no *espaço-entre*.

³⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 146.

A *fundação* do corpo político representa, na visão de Avritzer, uma espécie de institucionalização da **ação** e tal processo seria imensamente necessário para a estabilização do poder, da política e cessionário de possibilidades de atualização desse momento fundacional.³⁶¹ A Constituição aparece nesse contexto de institucionalização do corpo político, de legalidade como elemento vinculador do futuro e garantidor de permanência na república. Para Arendt, o que permitiu a continuidade da *fundação* dada com a Revolução Americana foi o constitucionalismo lá estabelecido pelo republicanismo.³⁶² “Nesse sentido, a possibilidade de sempre voltar ao momento fundador foi, no caso dos Estados Unidos, atualizada no instituto da tradição de direitos e da revisão constitucional rompendo com a hierarquia própria à tradição romana.”³⁶³

A filósofa destaca que, para os revolucionários da colônia inglesa, a intenção não era fundar a Roma antiga novamente, mas uma nova Roma, um novo corpo político e iniciar uma nova história nacional. A nova natalidade, como forma de **ação** arendtiana, não apenas é possível para eles, mas concretizada. Dessa forma:

O que salva o ato de iniciação de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si mesmo a sua própria norma, ou mais precisamente, que o princípio e a norma, o *principium* e o preceito, além de se relacionarem um com o outro, são também contemporâneos. O absoluto do qual o começo deve derivar a sua própria validade e que deve salvá-lo de sua inerente arbitrariedade, é a norma, que aparece no mundo ao mesmo tempo que o começo. O modo pelo qual o iniciador principia o que quer que pretenda fazer determina a lei da ação a ser observada por todos os que a ele se unirem, para partilhar de seu empreendimento e levá-lo à concretização. A norma, como tal, inspira as ações que haverão de se seguir e permanece atuante durante todo o tempo em que essas ações perdurarem. (g.n.)³⁶⁴

O que se percebe é que a norma vincula o princípio à História, é base legitimadora que substitui aquele antigo absoluto da trindade romana. O

³⁶¹ AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt, *cit.*, p.165.

³⁶² ARENDT, Hannah. *Da revolução*, *cit.*, p. 131.

³⁶³ AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt, *cit.*, p.165

³⁶⁴ ARENDT, Hannah. *Da revolução*, *cit.*, p. 170.

papel da Constituição, portanto, na configuração do corpo político se dá no mesmo instante da *fundação*, articulando-a ao futuro.

Arendt, voltando ao momento iniciático, acentua que o papel da revolução não era "a abolição do governo e do Estado, mas, ao contrário, buscava o estabelecimento de um novo Estado e de uma nova forma de governo."³⁶⁵ Daí, ao analisar as constatações dos "pais fundadores", particularmente de Jefferson, a autora enuncia que era necessário que o país, administrativamente, fosse subdividido em distritos. O sistema distrital proposto seria então capaz de permitir uma *constitutio libertatis*, "um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer".³⁶⁶ A finalidade da grande república deveria consistir em proporcionar ao povo esses espaços públicos, oferecendo-lhes a possibilidade de "serem republicanos e de agirem como cidadãos."³⁶⁷

A filósofa sempre enalteceu o sistema de conselhos como melhor maneira para a participação ativa em uma democracia.³⁶⁸ Isso é explicado por Avritzer, o que inclusive se adequa a uma democracia participativa atualizada para os padrões atuais:

³⁶⁵ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 209.

³⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 203.

³⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 202. Tocqueville, ao vislumbrar o sistema administrativo descentralizado no território da Nova Inglaterra, qual seja, a existência das comunas e dos condados, afirmou: "Na América não só existem instituições comunais, como ainda um espírito comunal que as sustenta e vivifica." (TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 58) Impressionado com a descentralização da administração dentro do território, Tocqueville percebe que o poder do povo é, de fato, soberano, porque exercido dentro das comunas – que tinham proporções territoriais menores que as dos condados –, de maneira bem organizada. O autor, ao explicar a importância desse exercício do poder, afirma: "Na comuna, como aliás em toda parte, o povo é a fonte dos poderes sociais; mas em nenhuma outra parte exerce o seu poder de maneira mais imediata. O povo, na América, é um senhor ao qual é preciso obedecer até os últimos limites do possível ." (TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América, cit.*, p. 54-55.)

³⁶⁸ Para ela: "É bem verdade que os membros dos conselhos não se contentavam em travar debates e manterem-se "esclarecidos" a respeito das medidas tomadas por partidos e assembleias; eles, conscientes e explicitamente, almejavam a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país, e, enquanto existiram, não há dúvida de que 'todo indivíduo encontrou neles sua própria esfera de ação e pôde constatar, como que com seus próprios olhos, sua contribuição pessoal aos acontecimentos do dia.'" (ARENDT, Hannah. *Da revolução, cit.*, p. 210).

Os conselhos cumpririam o papel fundamental no mundo moderno de propiciar uma deliberação que não esteja completamente vinculada a interesses pré-determinados. Eles cumpririam o papel de abertura nas formas de mediação entre o indivíduo e a política institucionalizada. Com isso, cria-se a possibilidade de uma forma distinta de ação passível de institucionalização e capaz de atualizar os elementos fundacionais da primeira modernidade.³⁶⁹

Dos conselhos, nasce a possibilidade de deliberação e de participação coletiva nas tomadas de decisão de um Estado, de maneira mais ativa e direta. O povo, ativamente, poderia participar do curso da política de seu país, deliberando por meio de células menores desse grande organismo estatal, ainda que nem todas as pessoas participassem dessas células. O corpo político arendtiano deveria conter, então, o poder gerador das ações, as organizações fundadas para coordenar o destino do Estado e a deliberação do povo por meio dessas organizações, que Arendt chamou de conselhos.³⁷⁰

Nos Estados Unidos, a organização estatal distribuída em federações, permitia a tomada de decisões de maneira participativa e, ao mesmo tempo, coordenada, como forma de materialização de uma democracia horizontal. Esse novo corpo político é baseado em leis e fundamentado nelas, nada é arbitrariamente construído, mas a fala e o poder plural precisam ser assentados em institutos que solidifiquem as bases construídas na coletividade. Fica responsável por essa solidificação o sistema jurídico, que é construído nessa mesma coletividade, juntamente com sua Constituição.

Atualmente, a realidade do sistema de conselhos não seria tão facilmente aplicável em estados com democracias representativas já consolidadas:

Com o advento da formação do Estado, esse tipo de corpo político nunca assumiu, em sua estrutura organizacional, a presença de

³⁶⁹ AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt, *cit.*, p.165-166.

³⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Da revolução*, *cit.*, p. 210-212.

espaços públicos de manifestação da ação popular. Temos, originalmente, nas análises levantadas por Arendt, a constatação da possibilidade de criar um tipo de corpo político configurado em um Estado-Conselho. (...) Essa forma de estruturação do corpo político é a formulação arendtiana da possibilidade da instauração do novo no âmbito do funcionamento da política contemporânea. Arendt nos apresenta, à luz de suas análises, um caminho original para a instauração de um Estado-Conselho. Mesmo com pouca probabilidade de ser realizado, é um motivo persistente da possibilidade de contribuir para o despertar do espírito revolucionário. (g.n.)³⁷¹

Esse Estado-conselho possibilitaria a conjugação da **ação** e da fala na deliberação e nas tomadas de decisões. O que Tocqueville presenciou e vislumbrou, descrevendo tão precisamente n'*A democracia na América*, é investigado por Arendt, não numa tentativa de reconstrução histórica descritiva, mas como uma espécie de revisita a esse passado para construção do presente. Arendt, apesar das conclusões apontadas acima, não aponta para o desenvolvimento de uma democracia de conselhos no mundo contemporâneo que fosse capaz de consolidar os ideais republicanos e reunir um maior número de participantes, mesmo com o desenvolvimento da técnica e da ascensão do *animal laborans*.

Apesar disso, conseguimos, a partir dessa democracia de conselhos, imaginar um corpo político que fosse uma conjugação do sistema representativo com ambientes de maior participação e de cidadania ativa numa democracia republicana.

O papel do Direito para a formação desse corpo político passa a ser justificável na necessidade de haver instâncias institucionalizadoras da política. O Direito, da mesma maneira que institucionaliza o corpo político e os organismos que o articulam, também exerce papel fundamental em sua conservação. “As instituições políticas – não importam quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens

³⁷¹ OLIVEIRA, José Luíz de. A estrutura de organização do corpo político na concepção de Hannah Arendt. *Revista Filosofia Unisinos*. set./dez. 2009, p 265-277, p.277.

em **ação**, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência."³⁷²

A criação do corpo político pelos cidadãos, no ato fundacional, implica que haja uma articulação de seus elementos pelo Direito. Direito que não é algo dado, mas construído e fundado, verdadeira **ação** que continuamente justifica a existência do corpo político. Assim, essa autodeterminação dos cidadãos é confirmada por Castoriadis:

Se o universo humano fosse perfeitamente ordenado, quer a partir do exterior, quer por sua 'atividade espontânea' ('mão invisível', etc), se as leis humanas tivessem sido ditadas por Deus ou pela natureza, ou ainda pela 'natureza da sociedade' ou pelas 'leis da história', não haveria, então, lugar algum para o pensamento político, e nenhum campo aberto à ação política, e seria absurdo perguntar pelo que é uma boa lei, ou pela natureza da justiça (cf. Hayek). De modo análogo, se os seres humanos não pudessem criar alguma ordem para si mesmos estabelecendo leis, não haveria qualquer possibilidade de ação política instituinte. E, se um conhecimento seguro e total (*épistémé*) do domínio humano fosse possível, a política terminaria imediatamente e a democracia seria tão impossível quanto absurda, já que ela pressupõe que todos os cidadãos têm a possibilidade de atingir uma *doxa* correta, e que ninguém possui uma *épistémé* relativamente a assuntos políticos. (g.n.)³⁷³

Assim, a Constituição, se expressão da autodeterminação política de um povo, enuncia-se como necessária na configuração desse corpo político, nesse itinerário de busca pelas bases legitimadoras da autoridade e do poder, do Direito e da política.

3.2 Direito e legitimidade no espaço público atual

Investigar a legitimidade do Direito no mundo contemporâneo torna-se relevante, na medida em que é necessário justificar as ações que o envolvem numa sociedade democrática, para que o uso da força não seja recorrente, ainda que o Direito, em alguma proporção, tenha seu caráter repressivo e controlador. "Problematizar a legitimidade significa, em certa

³⁷² ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p. 200.

³⁷³ CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II*, cit., p. 292-293.

medida, examinar as próprias bases sobre as quais se assentam o direito e a política."³⁷⁴ As transformações drásticas pelas quais o mundo atravessou com o início da modernidade, entremeadas com a queda da trindade romana e o rompimento das bases da autoridade, culminaram com a chamada "crise de legitimidade do poder".³⁷⁵

Quando se enuncia essa crise, não se quer dizer que é o poder que está em cheque, já que ele pode subsistir sem ser legítimo, mas sim o seu fundamento, o seu elemento justificador.³⁷⁶ Na seara dos conceitos arendtianos, poderíamos dizer que um poder sem legitimidade seria um poder vestido de violência, que não seria desejável e, para a filósofa, um poder inexistente, ou um não-poder, já que ele nunca pode ser confundido com violência.³⁷⁷ Apesar de poder legítimo ser redundante, no viés da autora, referir-nos-emos a poder legítimo quando quisermos dizer de um poder que não se justifica na *ação concertada*.

Diversas teorias voltaram-se a explicar a questão da legitimidade por meio de um grau de aceitabilidade e consenso³⁷⁸, mas para seguirmos o referencial arendtiano, a ideia de legitimidade será articulada com a ideia de autoridade e de liberdade. A análise é epocal, referindo-se ao ambiente público atual, mas busca as suas bases na perda da autoridade, que se dá juntamente com o esfacelamento da tradição e da religião, já estudados.

Assim, entender que a legitimidade do Direito e de suas bases tende a desaparecer com a modernidade, é entender que um aparato legislativo

³⁷⁴ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p. 2.

³⁷⁵ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p. 4.

³⁷⁶ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p. 19. Obviamente há inúmeras teorias acerca do significado do termo legitimidade, que aqui não serão trabalhadas. Para um aprofundamento no tema, vide ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p. 19-28.

³⁷⁷ "Um aspecto peculiar no pensamento de Hannah Arendt a este respeito, é que o conceito de poder não admite adjetivação, a expressão *poder legítimo* é redundante, pois que o 'poder' ilegítimo não é poder, mas comumente quer referir-se a fenômenos complementares diversos: são eles a força individual ou vigor (*strength*), a força (*force*) e a violência (*violence*). ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p.172.

³⁷⁸ Vide FILGUEIRAS, Fernando. *Corrupção, democracia e legitimidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 97-99.

denso não é suficiente para garantir que as decisões públicas estão sendo tomadas de acordo com justificativas lógicas, razoáveis e justas, nem mesmo que essas decisões correspondem aos anseios populares. Fala-se então, como visto, de uma fragmentação da legitimidade do poder político. Contudo, não se pode separar política e Direito. Adeodato explica que entre os dois, no viés arendtiano, há imbricações que precisam ser consideradas. Seriam ambos categorias complementares. Assim,

a primeira [política] favorece a diversificação da ação e o segundo [Direito] protege e preserva a sua especificidade. A legalidade impõe uma duração às vicissitudes da ação e a constituição cumpre o papel de delimitar o espaço público igualitário que torna possível a criatividade da ação, pois sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso.³⁷⁹

Dessa maneira, se há essa coligação, não é possível nos separarmos da dimensão de **ação** e política que o Direito possui. Ele habita no espaço público-político e, portanto, qualquer desafio enfrentado por esse espaço refere-se também a ele. Assim, a fragmentação da trindade romana, a ascensão do *animal laborans* e a desfiguração do espaço público, influenciaram sobremaneira as bases de justificação do Direito.

A era moderna traz consigo a necessidade da técnica e do aperfeiçoamento do **trabalho**. Este, que era visto como um solucionador das necessidades, restrito à esfera do lar (*oikia*) passa a invadir todas as instâncias da vida. A recíproca também é verdadeira: todas as esferas da vida voltam-se às necessidades e ao consumo, exigindo da vida moderna uma divisão do trabalho em larga escala. O interesse público entra em um processo de degradação e as relações políticas transformam-se em relações de dominação.

O homem, assumindo a condição de *animal laborans*, como visto, não é livre, pois privado do *espaço-entre*, ou seja, da possibilidade de estar na companhia de outros homens visando o bem público. O espaço que ocupa não é espaço público, mas uma transmutação deste em social o que mitiga

³⁷⁹ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos, cit.,* p.217.

as possibilidades do agir político. Assim, não pode promover atos fundacionais. Com essas transformações, todas as coisas são mais descartáveis, aparecem e logo são consumidas; a política e seus instrumentos passam a ser elaboradas e operacionalizadas de forma mecanizada.

Em alguma medida isso se reflete nos elementos que compõem a política, como o poder e autoridade. Lefort, analisando o pensamento de Arendt, afirma que “do ponto de vista político, o juízo crítico acerca da modernidade é o juízo crítico acerca da democracia.”³⁸⁰ Completa o autor:

Quando a política perde cada vez mais seu estatuto próprio, quando se desmorona o espaço público, ao mesmo tempo o espaço privado é desfeito. Em seu lugar surge, por um lado, a organização social e, no outro pólo, o pequeno mundo do indivíduo, o qual H. Arendt chama de mundo da intimidade: este torna-se algo ilusório, sujeito à estandardização dos costumes e dos comportamentos.³⁸¹

Percebe-se que a modernidade traz consigo uma alteração na configuração dos espaços, tanto o público quanto o privado, tornando-os indistintos. Dessa maneira, não é mais possível fazer política tendo em vista o bem público, já que o espaço propício à **ação** vê-se invadido e permeável aos interesses privados. Mas não é apenas o espaço público que é esvaziado, o privado encontra-se bem distante da configuração de intimidade e de contemplação. Na verdade o elemento de privatividade do privado também se dilui e esse espaço passa a ficar exposto de tal maneira, que os comportamentos tornam-se padronizados e estandardizados. As individualidades tendem a desaparecer nesse novo ambiente, chamado por Arendt de social, ao contrário do que deveria acontecer. Para a autora, as individualidades deveriam ser desveladas ao atingirem o espaço público, pois somente nesse espaço seria possível para os atores assumirem suas identidades pessoais únicas.

³⁸⁰ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p. 74.

³⁸¹ LEFORT, Claude. *Pensando o político, cit.*, p. 71.

Essa indistinção dos espaços, transmutados em espaço social, ocasiona uma verdadeira perda de referencial, já que essas instituições passam a ser construídas de acordo com interesses privados, econômicos, obedecendo a comandos que podem ser legais, mas que não são verdadeiramente políticos. Torna-se, assim, difícil de identificar o *locus* de construção da política, do corpo político e das instituições de *fundação*.³⁸²

O fenômeno já descrito, relatado por Arendt, de ascensão do *animal laborans* na modernidade ocasiona um esfacelamento da política e conseqüentemente do Direito, que podem traduzidos na perda da legitimidade do poder. Para Adeodato, esse fenômeno é intimamente ligado à perda da legitimidade do Direito, pois “em sentido estrito, é claro que há distinção entre o político e o jurídico, mas em relação à legitimidade os campos da política e do direito podem ser tomados indistintamente.”³⁸³

O Direito, nesse caso, deve ser compreendido não apenas enquanto concepção formal positivada, mas, sobretudo, como consolidação da liberdade na pluralidade, no agir e no falar, o que apenas acontece entre iguais. Dessa maneira, pode-se compreender que o Direito não é estático, embora investido da estabilidade da positivação, já que não se fecha nessa dimensão positivada. Se ele pode ser construído entre-os-homens – e a Constituição Norte-Americana criada pelos “pais fundadores” é prova disso–,

³⁸² Cornelius Castoriadis critica a concepção de Arendt quando a autora acusa o surgimento da esfera social sem considerar a possibilidade de modificá-lo: “Hannah Arendt notou, muito corretamente, que a política se vê anulada sempre que se reduz a um disfarce para a defesa e a afirmação de ‘interesses’ contraditórios – como hoje está –, a insistência na autonomia do espaço político tornou-se gratuita. A resposta não consiste, então, em fazer abstração do ‘social’ mas em modificá-lo, de tal modo que o conflito de interesses ‘sociais’ (vale dizer: econômicos) deixe de ser o fator predominante na formação das atitudes políticas. Na falta de uma ação nesse sentido, resultará a situação que é hoje a das sociedades ocidentais: a decomposição do corpo político e sua fragmentação em grupos de pressão, em *lobbies*. (CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II*, cit., p. 300-301)

³⁸³ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade*, cit., p. 24.

ele também pode ser desconstruído, desobedecido em situações de injustiça.³⁸⁴

Para Celso Lafer, “a experiência jurídica é, estruturalmente uma composição de estabilidade e movimento. Se é certo que o movimento é inerente à vida jurídica, não é menos verdade que ela não pode prescindir da estabilidade.”³⁸⁵ Desse modo, ainda que considerado **fabricação** no ato de produção das leis, o Direito deve ser tido como **ação**, porque até mesmo a fabricação das leis é um procedimento que nos remete à tópica da *fundação*, seja nas democracias representativas ou nas participativas. A composição do Direito, necessariamente, é dada com a articulação dessas duas dimensões da *vita activa*: **ação e fabricação**.

Enquanto em Atenas, a atividade legislativa era ligada à fabricação, em Roma era o resultado de um consenso de todos os cidadãos. Assim, para Sylvie Courtine-Denamy, “o mundo poderia então ser definido como um espaço entre os homens, espaço cujas leis garantem a estabilidade, permanentemente ameaçada pelo nascimento de novos homens. (...) Sem lei, toda relação é suprimida, é o deserto.”³⁸⁶ O Direito é, então, um

³⁸⁴ Arendt escreve um ensaio intitulado Desobediência Civil, na obra *Crises da República*. Na conclusão desse ensaio, especificamente sobre a possibilidade de que a união entre os homens – seja por meio de conselhos, órgãos de participação coletiva ou mesmo a desobediência civil –, apresenta-se como hipótese de ato fundacional apto a solucionar os problemas institucionais, Arendt afirma: “Desde que o Pacto de Mayflower foi redigido e assinado sob uma espécie diferente de emergência, as associações voluntárias tem sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições, para a inidoneidade dos homens e para a incerta natureza do futuro.” ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Desobediência civil. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.49-90. p. 90.

³⁸⁵ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos, cit.*, p. 213.

³⁸⁶ Sylvie Courtine-Denamy também explica: “Em Atenas, afirma Arendt, a atividade legisladora era pré-política e estava mesmo “tão separada das atividades propriamente políticas e das ocupações dos cidadãos no interior da polis que o legislador não precisava de modo algum ser cidadão da cidade e que, vindo de fora, poderia ser incumbido de uma tarefa, assim como se encomendavam outras coisas necessárias à cidade a um escultor ou a um arquiteto.” Ao contrário, em Roma, a lei das doze tábuas não é obra de único indivíduo, mas o resultado de um *consensus omnium* entre patrícios e plebeus, criando ‘novas relações entre os homens (...) que os religa (...) nos termos de um acordo entre contratantes...’ garantindo seu interesse comum.” COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 115

garantidor da política e, ao mesmo tempo, um espaço criado na pluralidade e na multiplicidade.

Se seguirmos as concepções arendtianas, concluímos que o Direito é possibilitador do poder e dos espaços públicos, criador de ações concertadas, rompedor do automatismo das atividades petrificadas na história. A criação normativa, para cumprir com seu fim, deve ser fruto dessas *ações em concerto*, das ações iniciáticas e fundadoras, do compromisso mútuo assumido pelos agentes, o que lhe confere legitimidade em real concordância entre palavras e atos.

É essa comunicação (expressão da fala/ palavra) que garante que há liberdade no momento político e que, por isso, as leis estão sendo criadas de maneira democrática, em expressão de cidadania ativa e autodeterminação política. Daí entender-se que a liberdade política não é sinônimo de vontade ou de soberania, mas sim um resultado do diálogo, da comunicação no espaço-entre, o que faz Arendt afirmar que "(...) liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. (...) Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar."³⁸⁷

O processo de esquecimento da política e de esvaziamento do espaço público automaticamente gera um outro processo, o de esvaziamento das bases legitimadoras do Direito, que também sofre a invasão dos interesses privados e o fenômeno do triunfo do *animal laborans*.³⁸⁸ Observa-se, por exemplo, no universo jurídico-político, uma infinidade de leis criadas para amparar casos específicos e concretos, sem qualquer generalidade; edição de leis-medida; interpretação de súmulas vinculantes com valor superior ao da Constituição; o não reconhecimento da força da própria Constituição por parte dos cidadãos enquanto agentes e por parte das próprias esferas jurisdicionais e também o exercício da

³⁸⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., 2007, p. 213.

³⁸⁸ CORREIA, Adriano. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*, cit.

política que passa a ser profissionalizado na mesma lógica do consumo. Tudo a ilustrar o fenômeno de engrandecimento do *animal laborans*. Esses poucos exemplos já conseguem demonstrar que o processo de legitimação do Direito também sofre uma instabilidade, obviamente ocasionada pelo ruir das bases que legitimam a política, apresentada nos tópicos anteriores.

A atual reificação do Direito – uma vez que é compreendido como atividades da **obra** ou do **trabalho** –, desde o processo legislativo até o momento de aplicação das normas, passando pela obediência cega dos cidadãos, é descrito por Ana Paula Repolês Torres:

Nessa linha, o que constatamos é uma profissionalização da política, como se essa dissesse respeito somente aos “especialistas” do jogo político, os quais seriam encarregados de estabelecer as leis que regeriam todos os conflitos da sociedade. Aos cidadãos nada restaria a fazer senão obedecer, ou seja, os “vivos” deveriam silenciar-se. Por outro lado, aos encarregados da aplicação do direito caberia, tão-somente, encontrar, silogisticamente, a lei anteriormente estabelecida para cada caso concreto que venha a surgir, nada restando à atividade criativa do juiz, na medida em que este se depararia com um ordenamento jurídico tido como completo, perfeito, “produto” acabado da racionalidade humana.³⁸⁹

Esse utilitarismo, ao tomar o campo do Direito e o processo legislativo, possibilita a forma burocrática de governo, a política cada vez mais equacionada ao governo, o crescimento de uma sociedade de massas e de operários. Para Arendt, “as massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis”.³⁹⁰ O que está em jogo não é apenas a dimensão político-jurídica da república, mas a própria república e o republicanismo. Como demonstrado, há elementos republicanos que sustentam a democracia republicana, entretanto, a política atual encontra-se em tensão entre a pluralidade e a homogeneidade, entre o republicanismo e o liberalismo.

³⁸⁹ TORRES, Ana Paula Repolês. *A Relação entre Direito e Política em Hannah Arendt, cit.*, p. 136.

³⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 361.

Arendt enuncia o poder político como uma espécie de libertador das amarras impostas pela sociedade de consumo, já que, exercido na pluralidade, funda espaços públicos de ação *concertada* e, daí, poderia surgir o corpo político e suas instituições, incluindo o Direito. Sobre esse assunto, Habermas analisa o pensamento de Arendt:

Para Hannah Arendt, o poder político não é um potencial para a imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, nem um poder administrativo capaz de tomar decisões obrigatórias coletivamente; ele é, ao invés disso, uma força autorizadora que se manifesta na criação do direito legítimo e na fundação de instituições. Ele manifesta-se em ordens que protegem a liberdade política, na oposição às repressões que ameaçam a liberdade política a partir de dentro ou de fora, principalmente nos atos instauradores da liberdade 'que dão vida a novas instituições e leis'. E ele surge do modo mais puro, nos instantes em que revolucionários assumem o poder que está na rua; quando as pessoas decididas à resistência passiva opõem-se aos tanques estrangeiros, tendo como armas apenas as mãos; quando minorias convencidas não aceitam a legitimidade das leis existentes e se decidem à desobediência civil; quando, em meio aos movimentos de protesto, irrompe o 'puro prazer de agir'. Tomando como Arendt revolve os diferentes eventos históricos a fim de farejar sempre o mesmo fenômeno da relação íntima entre o poder comunicativo e a produção do direito legítimo.³⁹¹

Apresentadas algumas das formas de participação política eleitas por Arendt como configuradoras de um corpo político democrático, como os conselhos (e até mesmo a desobediência civil, em situações de insatisfação do povo com elementos do governo, como apontado acima por Habermas), cabe enunciar a proposição de que Direito e Constituição são formas legítimas de *fundação* do político, ou melhor, que o Direito é *fundação* e a Constituição é enraizadora dessa *fundação*.

Com efeito, ambos precisam ser considerados a partir de sua força iniciática, de nova natalidade, de manifestação da palavra e da **ação** participativas. Desse modo, o Direito – aqui compreendido como **ação** – deixa de ser concebido em termos de produção e **fabricação**, de **trabalho** e **obra**, podendo avançar para além das leis que não são generalizadas,

³⁹¹ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade I*. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 187-188.

confeccionadas para casos específicos, em verdadeira negação ao devido processo legislativo, sem contar os atropelos à Constituição.

Sobre a concepção aqui assumida de Direito como **ação**, há que se compreender que não é exatamente a mesma de Arendt, já que, retornando à Grécia antiga, a autora percebe o Direito mais como **fabricação** do que como **ação**.³⁹² João Maurício Adeodato esclarece que, embora Arendt assim tenha previsto, o entendimento do Direito como **ação** não pode ser descartado, dado o contexto no qual se insere o papel do termo *Law* para a autora. Assim Adeodato elucida que

Hannah Arendt entende a lei em sua conotação grega clássica, como um objeto produzido pela atividade do *homo faber* que fornece a estrutura material do direito e da política e demarca o espaço público. Taxar Arendt de legalista, contudo, está bem longe da realidade. A lei, como todo objeto, só tem sentido através da ação humana, de sua manifestação no mundo das aparências por meio de palavras, atos, fatos do homem, enfim. Lembremos que nem espaço público é produto automático da simples existência da lei, nem ao espaço político é suficiente a existência do mundo público. (g.n.)³⁹³

Se compreendêssemos atualmente o Direito apenas como função do *homo faber*, voltado à **fabricação**, ainda que visando sua maior durabilidade no mundo, admitiríamos que ele seria passível de permeabilidade às esferas privada e social. Isso deslegitimaria o Direito enquanto preservador das instâncias de poder, principalmente porque, como vimos, o *homo faber* tendencialmente transforma-se em *animal laborans*.³⁹⁴

³⁹²“A constituição das leis é pré-política no pensamento arendtiano. Primeiramente era necessário definir os limites da *polis* e separar o público do privado, para depois a *polis* ser tomada. Portanto, até mesmo os estrangeiros, que não eram considerados cidadãos, poderiam ser escolhidos para serem legisladores.” (CARDOSO JR, Nerione N. *Hannah Arendt e o declínio da esfera pública, cit.*, p.44).

³⁹³ ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade, cit.*, p.184.

³⁹⁴ Se entendemos o Direito como ação, como um construto da fala, podemos afirmar com Ana Paula Repolês Torres: “Em outros termos, se o direito tende à estabilidade, ao passado, ele também é abertura para o futuro, haja vista que não somente se renova a cada dia, como também possibilita a criação contínua de nós mesmos e do mundo na medida em que busca estabelecer o espaço de diálogo entre homens.” TORRES, Ana Paula Repolês. *A Relação entre Direito e Política em Hannah Arendt, cit.*, p. 142.

Não é em vão que, segundo as categorias enunciadas por Arendt, o Direito possa se apresentar como uma das possibilidades fundacionais, surgindo a partir do pluralismo entre os homens, assim como o poder. O legislador, além de fabricante de leis, possui um compromisso com a *fundação* da república. “O legislador então seria um fundador, aquele que lançaria as bases para a existência de uma comunidade política, que definiria as condições para que possamos ‘viver’, renascer a todo momento em companhia de nossos iguais.”³⁹⁵ Assim fica claro que o Direito, enquanto instituição, possui essa dimensão de **fabricação**, mas vai além, pois não se reduz às leis escritas que perfazem e limitam o corpo político e o poder. Ele nos remete à *fundação* e à *ação em concerto*, na medida em que é composto pelas instâncias institucionalizadas e não-institucionalizadas de poder. Nesse sentido, Marcelo Cattoni esclarece:

Em outros termos, uma soberania popular interpretada constitucionalmente deve garantir que as duas dimensões da autonomia jurídica (pública e privada) articulem-se reciprocamente, tornando plausível a pretensão democrática segundo a qual os destinatários das normas jurídicas, enquanto sujeitos jurídicos privados, pelo processo legislativo que se realiza através da mediação jurídica entre canais institucionalizados e não-institucionalizados de formação da vontade e da opinião políticas, enquanto cidadãos tornam-se co-autores dos seus próprios direitos e deveres.³⁹⁶

Em meio às suas muitas funções, o Direito possui um compromisso com a *ação política concertada*; tem o papel de institucionalizar o público, garantindo o seu espaço materializado e passível de continuidade para as gerações vindouras. Com efeito, o Direito é condição de possibilidade para que o poder, como *ação concertada*, volte-se à *fundação* do político, “o Direito se vincula de *per si* com um poder comunicativo que engendra o Direito legítimo.”³⁹⁷ Mais que isso, o Direito, para além de permitir a realização

³⁹⁵ TORRES, Ana Paula Repolês. *A Relação entre Direito e Política em Hannah Arendt, cit.*, p. 140.

³⁹⁶ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia, cit.*, p. 44.

³⁹⁷ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia, cit.*, p. 53. Completa o autor que a “vinculação entre Direito e poder comunicativo torna desnecessária a tarefa

dessa *fundação*, oferece as bases para sua continuidade e para o seu enraizamento, pela via dos seus institutos, mais precisamente da Constituição. Celso Lafer, voltando-se para a dimensão da **ação** do Direito, esclarece:

Com efeito, na esfera dos negócios estritamente humanos, nós não podemos fabricar algo. Não se pode fazer leis e instituições como se fossem mesas e cadeiras, pois não se lida com os homens como se lida com qualquer "material". É por essa razão que a lei não é apenas muro que assegura a duração do espaço político, mas princípio da ação.³⁹⁸

Assim, não é apenas a forma jurídica que garante a legitimidade do Direito ou o poder político. Ainda com Marcelo Cattoni, podemos dizer que "Se por um lado o poder político somente garante a sua autoridade normativa ao se fundir ao Direito, por outro, a força legitimadora do Direito só se mantém se ele operar como *fonte de justiça*."³⁹⁹ A própria materialização do Direito, pela via interpretativa, e o processo legislativo são possibilidades de recolocar o espaço público. O processo de elaboração de leis é, seguramente, uma expressão da autodeterminação de um povo, possibilidade de construir o público e o político, sem fazer desaparecer as individualidades; é então uma possibilidade de relacionar os homens entre si e, ainda assim, manter suas diferenças salutares para o processo de construção da comunidade política.

3.3 Constituição como promessa e a autodeterminação política

Hannah Arendt escreve a trajetória do desaparecimento ou da desfiguração do espaço público desde a Revolução Industrial – quando a modernidade se encarrega de romper com o fio da tradição, da autoridade e da religião, que sustentavam o poder – até o totalitarismo que acentua

clássica de encontrar um substituto para as já esgotadas fontes de justiça que representavam um Direito natural que se autolegitima, um substituto que pudesse suprir a violência meramente factual da autoridade da roupagem do poder legítimo." (p. 53).

³⁹⁸ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos, cit.*, p.218.

³⁹⁹ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia, cit.*, p. 47.

esse processo de esquecimento da política. Theresa Calvet, retratando esse processo, afirma que “o totalitarismo, fenômeno essencialmente original do século XX, segundo Arendt, se apóia no desaparecimento do espaço público, no isolamento político do indivíduo, nesse homem isolado e desenraizado, homem moderno cuja condição vem sendo preparada desde a Revolução Industrial”.⁴⁰⁰

As categorias do **trabalho**, da **fabricação** e da **ação** são variáveis na história do homem, que se vê aprisionado e redimido a todo instante por suas atividades. O aprisionamento do *animal laborans* ao ciclo vital do **trabalho** e do consumo encontra redenção na atividade da **fabricação**, que assegura durabilidade ao mundo produzido por esse novo homem, o *homo faber*. Entretanto, as coisas produzidas pelo *homo faber* carecem de significado em um mundo em que a regência dos processos vitais é imposta por meios e fins. Para Arendt,

o *homo faber* pôde ser redimido da vicissitude da ausência do significado, a 'desvalorização de todos os valores', e da impossibilidade de encontrar critérios válidos em um mundo determinado pela categoria de meios e fins unicamente por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso.⁴⁰¹

Mas a categoria da **ação** também sofre de vicissitudes, a irreversibilidade e a imprevisibilidade. Para as vicissitudes do **trabalho**, a redenção é a **obra** ou **fabricação**, para as fragilidades desta, a redenção é a **ação** e a palavra, mas para as incertezas da **ação** o remédio não se encontra fora dela. A redenção da **ação** encontra-se, na verdade, em potencialidades dentro de si mesma. Na **ação**, existem duas faculdades que são essenciais ao processo vital e à categoria humana da **ação**, as faculdades de perdoar e prometer. Ao lado delas encontra-se a faculdade de cumprir promessas. Juntas elas carregam em si a possibilidade de os

⁴⁰⁰ CALVET, Theresa. A atividade humana do trabalho [*labor*] em Hannah Arendt. *Revista Ensaio*, n. 14, 1985, pp. 131-168.

⁴⁰¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p.294.

homens se rerepresentarem uns aos outros no processo de agir, capacitados por meio da palavra e, assim, recompor a grandeza da experiência política, redimindo as vicissitudes da **ação**. Para a filósofa,

A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a capacidade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas.⁴⁰²

Perdão e promessa são resgatados da tradição religiosa⁴⁰³ por Arendt e aplicados em sua filosofia política como possibilidades abertas de permanente construção da política, independentemente dos “pecados” do passado e do que nos aguarda no futuro. São maneiras de vinculação da *vita activa* à História, são espécies de pré-compromissos feitos pelos homens enquanto agem no espaço público. Enquanto o perdão desfaz os atos do passado, a promessa estabelece certezas para o futuro.

Sobre o assunto Theresa Calvet, em minucioso estudo, esclarece:

a ação deve a sua redenção não a uma outra faculdade ou a uma faculdade possivelmente superior a ela, mas a potencialidades que são inerentes à própria ação. A primeira potencialidade inerente à ação diz respeito ao passado, e serve para desfazer o que se fez: ‘a redenção possível da infortuna da irreversibilidade – de ser incapaz de desfazer o que se fez, embora não se soubesse, e não se pudesse saber, o que se fazia faculdade de perdoar.’ A segunda potencialidade inerente à ação diz respeito ao futuro e serve para criar, nesse oceano de incerteza, ilhas de segurança: ‘o remédio para a imprevisibilidade, para a incerteza caótica do futuro, está contido na faculdade de prometer e de cumprir promessas’. Estas duas formas de redenção são inerentes à própria ação e estão intimamente ligadas à condição humana da pluralidade.⁴⁰⁴

As duas faculdades apenas podem se realizar no *in-between*, pois apenas o outro (ou os outros) pode(m) reconhecer o perdão e a promessa,

⁴⁰² ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 295.

⁴⁰³ O perdão é resgatado da tradição cristã e a promessa da tradição judaica, mas também da tradição romana de pactos e tratados (*pacta sunt servanda*). ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 297 e p. 304.

⁴⁰⁴ CALVET, Theresa. A redenção da ação através das potencialidades da própria ação – redescobrimo Hannah Arendt. In: WINKLER, Silvana (Org.). *Dossiê Hannah Arendt*. Chapecó: Argos Editora Universitária, 2002, p.71-85, p. 81.

perdoar e referendar o que foi prometido. O perdão insere-se na vida política, pois se liga à liberdade de começar, à nova natalidade que a **ação** é capaz de gerar. “Somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo.”⁴⁰⁵

Se o perdão possibilita uma nova natalidade na política, pois permite “voltar atrás” e recomeçar, a promessa se sustenta nessa nova natalidade. É porque algo de novo começou e pode começar a cada instante, que os homens podem agir e agem. Nessa **ação**, eles criam novas possibilidades, novos movimentos a se deslocarem na História, novas soluções para as imprevisibilidades. A promessa, ao ser feita, vincula os homens àquilo que elas contém, vincula-os a um futuro de certezas e seguranças. Elas são, portanto, uma ilha de certezas num oceano de incertezas.⁴⁰⁶ Arendt, enuncia a dissipação das incertezas como característica essencial da promessa:

A imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da 'obscuridade do coração humano', ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem conseqüências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir.⁴⁰⁷

Essa possibilidade da **ação**, mesmo na imprevisibilidade é o que garante que novos processos vitais serão criados a cada momento e que a mecanização da vida não se sobreporá à **ação** em todas as situações. A **ação**, aliada à promessa que a redime da imprevisibilidade, é o que assegura que a perda do político não se completou e não se completará, enquanto houver homens (no plural) *agindo concertadamente*, amarrados às promessas. O Direito, assim, não é ilegítimo na modernidade e na contemporaneidade, apenas tende à ilegitimação, na medida em que

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 300.

⁴⁰⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 305.

⁴⁰⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 304.

cede espaço aos processos de atomização social, massificação da sociedade e decisionismos arbitrários. Também tende a perder seu lugar quando as bases do poder político se privatizam e isso reflete em sua própria legitimidade, reafirmando que Direito e política são inseparáveis. Segundo Theresa Calvet:

O agir em conjunto requer, para ser estável, *legitimidade*. Esta legitimidade provém do *início* da ação conjunta -a *fundação*- um início que confere autoridade ao poder. A ação e o poder se combinam no ato de fundação em virtude da faculdade humana de fazer e de cumprir promessas.⁴⁰⁸

Essa legitimidade dada ao poder pela **ação** conjunta é enraizada e mantida pela Constituição, que perenemente é quem realiza a articulação entre Direito e política, autoridade e poder. A Constituição de uma república, como elemento configurador do corpo político, garante o exercício do poder, garante um espaço público legítimo e devolve o público, já mitigado pelos efeitos da modernidade, ao espaço político. Assim, ela cumpre o seu papel de constituir.

No contexto das democracias atuais, vale a reflexão de que enquanto a Constituição, para os liberais, assegura apenas a institucionalização de direitos e a garantia que os indivíduos precisam ter face a qualquer ameaça, satisfazendo os interesses privados, os republicanos a consideram como elemento de equilíbrio entre os interesses individuais e possibilitadora da construção de um corpo político que seja comum, discutido e discutível.

Tem-se, pois, a Constituição como elemento facilitador e promovedor do reconhecimento e da revelação das identidades no espaço político. Para os republicanos então: "(...) a Constituição é compreendida como a consubstanciação da identidade ética e da auto-organização de uma sociedade política. Sua realização se dá, portanto, através do exercício conjunto da autonomia pública dos membros dessa sociedade política."⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ CALVET, Theresa. A atividade humana do trabalho [*labor*] em Hannah Arendt, *cit.*, p. 28.

⁴⁰⁹ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito, política e filosofia, cit.*, p. 35. Dessa maneira, como primeira conclusão temos que uma constituição não funda uma república,

Repensar a democracia sob o viés do republicanismo, implica igualmente repensar o papel da Constituição e reconhecê-la como promessa.

Assim, com Arendt, temos que:

Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças – derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro. Além disso, um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania.⁴¹⁰

A fundação da política e do Direito por meio da **ação** e da palavra no espaço público é condição *sine qua non* para que haja legitimidade e democracia. Assim, a institucionalização do poder e da política corporificada na Constituição, republicana e participativamente construída, é a sinalização de que o tesouro perdido está a caminho de ser encontrado. Nesse sentido Bignotto afirma que

O primeiro passo para efetuar o vínculo entre a tradição e a modernidade é reconhecer que a identidade das nações contemporâneas é garantida por sua Constituição – conjunto de leis fundamentais que não pode ser modificado pelos governantes particulares – e não mais por princípios abstratos e transcendentais.⁴¹¹

o que a funda é a ação. Ela estabelece condições para que os direitos (democráticos) sejam realizados, quando elege os bens e virtudes (republicanos), enraizando, dessa maneira, permanentemente, a fundação. Tendo isso em vista, não há como concordar com o pensamento de Galuppo, quando afirma a impossibilidade da convivência entre as duas tradições, na Constituição Brasileira: "Parece-me igualmente que o que há em nossa Constituição é a convivência de várias concepções divergentes acerca dos bens, de como atingi-los, dos direitos e de como preservá-los. É inclusive possível que uma destas concepções seja uma concepção republicana. Mas estou convencido que a concepção republicana, ao contrário da democrática, só pode se realizar sacrificando as demais concepções, o que, também, é um problema." GALUPPO, Marcelo. *A constituição pode fundar uma república?* Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC n. 10 – jul./dez. 2007, p.48. Não se pode concordar principalmente quando temos um texto constitucional em que os primeiros artigos são uma preparação de um ambiente republicano (a enunciação dos princípios da república) para que direitos democráticos, posteriormente elencados, sejam efetivados.

⁴¹⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. O que é liberdade? 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.212.

⁴¹¹ BIGNOTTO, Newton. *Corrupção e estado de direito*. In: AVRITZER, Leonardo e ANASTASIA, Fátima (orgs.). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 82-85, p. 84.

A Constituição se mantém na medida em que o processo político sempre se remete a ela, pois ela é expressão do compromisso do Direito, da promessa mútua diante das imprevisibilidades. Mesmo diante da dificuldade para se construir soluções para os problemas contemporâneos, retratada por Arendt, na obra *Entre o passado e o futuro*⁴¹², ter a Constituição como promessa, obriga-nos a nos vincularmos a um futuro político comprometido com a realização dos ideais republicanos e dos direitos.

O sucesso atribuído à Constituição norte-americana por Arendt é devido ao fato de que quem construiu o texto constitucional e se encarregou de criar mecanismos para sua efetivação foram os “pais fundadores”, que legitimaram o seu poder na Revolução. Além disso, ela funcionou como manifestação desse poder, ao mesmo tempo que limitou um poder permanente. A *fundação* da república e do Direito legitima-se pelo poder exercido na pluralidade e se enraíza por meio das reelaborações desse poder.

Com efeito, além da composição pelo poder, a legitimidade se dá na vivência da jurisdição constitucional, nos atos interpretativos, nas possibilidades de revisões e emendas. Todos esses atos são rememorações da *fundação* e alargamento de significados. Desse modo,

O que se pode então concluir é que apesar da importância do momento inaugural de fundação de uma República, é o exercício cotidiano da ação política que garante a vitalidade do espírito fundacional, ou seja, é necessária uma rememoração constante, uma atualização da ação com a qual se formou a comunidade política para a estabilidade e permanência da mesma, tendo sido esta consciência da importância da participação política dos “vivos” que constatamos estar por detrás tanto da defesa da mencionada “fundação contínua” em Maquiavel, quanto da necessidade de previsão de emendas periódicas, como pensou Jefferson e Condorcet.⁴¹³

Assim também qualquer movimento da comunidade política que implique em *ação concertada*, qualquer movimento social que manifeste

⁴¹² ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro. O que é liberdade?*, cit., p.213.

⁴¹³ TORRES, Ana Paula Repolês. *A Relação entre Direito e Política em Hannah Arendt*, cit., p. 207.

atos fundacionais de "direito a ter direitos"⁴¹⁴ são também instâncias legitimadoras do Direito, da política e da própria Constituição, visto serem retomadas de poder, exercício ativo de cidadania. Para as pessoas que se aproximam na *ação concertada*, a promessa é, então, "a força que as mantém unidas, distinta do espaço da aparência no qual se reúnem e do poder que conserva a existência desse espaço público."⁴¹⁵ Desse modo a Constituição é exatamente essa promessa, a possibilidade de conservação do corpo político fundado e de manutenção do espaço público de tomada de decisões políticas. É ela a força que mantém as fundações, a força que impede a desagregação do poder, a promessa de que a república será cumprida. É ela a força que constitui.

⁴¹⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo, cit.*, p.330.

⁴¹⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 305.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Hannah Arendt parece ter muito a dizer sobre como reconstituir o político na modernidade tardia.”⁴¹⁶ Leonardo Avritzer faz essa afirmação em um momento em que respostas provisórias não servem para os problemas da democracia e as necessidades de renovação no ambiente político são urgentes. Talvez a afirmação seja um tanto inflamada, visto que na obra da autora não conseguimos encontrar mecanismos suficientes de solução para os conflitos do espaço público atual. Os movimentos sociais são abordados de maneira passageira⁴¹⁷, de modo que falar em reconstrução do espaço público, cidadania ativa e democracia participativa para o século XXI, tomando como base apenas a obra arendtiana, torna-se tarefa impossível.

Entretanto, se conseguimos contextualizar sua obra aos tempos hodiernos, trazendo para as democracias atuais os apontamentos da perda do espaço público, o surgimento do espaço social, da permeabilidade da política a interesses privados, bem como a retomada desse espaço por meio das fundações e das promessas, encontramos também respostas valiosas para os nossos problemas e podemos concordar que Arendt tem muito a dizer. Assim também pensa André Duarte:

Menos do que tentar encontrar soluções concretas para a moderna subordinação do político ao econômico, Arendt tentou pensar o laço que une a participação política em atos e palavras à própria liberdade, percebendo em determinadas manifestações políticas da modernidade e do presente o sinal fugidivo de uma plena reinstituição do político: as revoluções, assim como os movimentos políticos de resistência à opressão de ordem política e econômica, certamente figuram em seu pensamento como a tênue e frágil alternativa que nos resta, enquanto o fenômeno da liberdade ainda não desapareceu por completo ao ver-se reduzida à possibilidade de escolha de bens de consumo no mercado internacional. (g.n.)⁴¹⁸

⁴¹⁶ AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Revista Lua Nova*, n. 68. São Paulo, 2006, p.147-167, p.170.

⁴¹⁷O que pode ser visto em *Reflexões sobre Little Rock In: ARENDT, Hannah. Responsabilidade e julgamento*. Ed. Jerome Kohn. Trad.: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. E também as discussões sobre a desobediência civil: ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Desobediência civil. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.49-90.

⁴¹⁸ DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi. *Select works*. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25. Acesso em 21 set. 2011.

A liberdade enunciada por Arendt é elemento imprescindível para o processo de refundação e de criação de novos espaços públicos. Os movimentos políticos, para além de meras alternativas – como afirma André Duarte –, são possibilidades de novos nascimentos e de renovação da política, nesse momento de contínua fragmentação do público que se arrasta desde a modernidade.

O esquecimento da política, o rompimento com o fio da tradição, o tesouro perdido das revoluções são problemas que se refletem diretamente no Direito. A perda das bases legitimadoras do poder e da política, o esfacelamento da autoridade que se encontravam na tradição e na religião, bem como a ascensão do **trabalho** e do consumo na modernidade sinalizam para o fato de que o Direito tende à ilegitimidade

Além dessas rupturas, que dramaticamente fazem irromper as revoluções em busca de soluções e novas natalidades a recriar o espaço público, o totalitarismo aparece como o grande gerador da violência em substituição ao poder. O Direito posto, justificado apenas na lei da história e do movimento, é desprovido de legitimidade, no sentido aqui adotado, já que não se pode considerar legítimo aquilo que apenas é positivamente justificado, sem ser referendado pelos cidadãos, sem ser construído no *espaço-entre* e sem ser dotado de poder, no sentido arendtiano. Deixa o Direito de representar elemento de autodeterminação política.

As democracias liberais acentuam esse processo de perda, na medida em que a linguagem do consumo domina todas as relações, inclusive as políticas. Assim, surge a necessidade de fundar espaços democráticos mais republicanos; espaços que, além de assegurarem os direitos individuais, também visem o bem comum e a construção de um ambiente público através da participação dos cidadãos. Renato Janine Ribeiro conclui que uma democracia apenas tem condições de efetivar-se se for republicana. Assim,

para dizê-lo numa só palavra, o problema da democracia, quando ela se efetiva – e ela só se pode efetivar sendo republicana – é que,

ao mesmo tempo que ela nasce de um desejo que clama por realizar-se, ela também só pode conservar-se e expandir-se contendo e educando os desejos.⁴¹⁹

É preciso compreender que todos esses eventos que se processam na modernidade não podem impossibilitar a política, mas devem, sim, recolocá-la nessa realidade com novos conceitos mais adequados ao espaço que vem sendo criado, permitindo que haja vida pública; que os homens habitem o espaço onde *ser e aparecer coincidem*. Mesmo que a esfera social muitas vezes se sobreponha, é possível a vida política, pois ainda retemos a capacidade de agir e de criar espaços públicos e a era moderna não pode ser reduzida ao advento do social.

Antes de tudo, é preciso entender que não é necessário um verdadeiro resgate do passado ou do político com elementos antigos (nem mesmo é possível), mas sim realizar uma articulação histórica entre **ação** e *fundação*, na própria modernidade.⁴²⁰ Desse modo, falamos de uma nova invenção, uma nova natalidade, uma recriação do espaço público, por meio de refundações constantes, seja por meio da interpretação da realidade jurídico-política, seja por meio da *ação concertada*.

Com efeito, para promover e fomentar essa capacidade de agir, teríamos não apenas o instrumento da revolução, tão enaltecido por Arendt, para promover fundações. Cada novo movimento social, cada nova manifestação política, cada audiência pública instaurada certamente é manifestação de **ação** e funda novos espaços. Novas natalidades aparecem nas novas *ações concertadas*. Ademais, volver o olhar para formação da Constituição como um projeto plural e em construção permanente é o que nos amarra ao futuro. Segundo Marcelo Cattoni:

(...) a constituição não deve, nem pode, ser entendida como mero texto fechado, ao qual a realidade social, política e jurídica corresponderia ou não. De igual maneira, o momento constituinte não deve ser compreendido como algo estático, que marca a

⁴¹⁹RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus república: a questão dos desejos nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 22.

⁴²⁰ AVRITZER, Leonardo. *Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt, cit.*, p. 159.

existência no tempo e se desfaz logo em seguida. Antes, tal momento deve ser entendido como processo que se prolonga no tempo, algo que iniciado pelo poder constituinte originário do povo enquanto instância plural, e somente por ele, tem continuidade nas práticas cotidianas em que cada cidadão e cada agrupamento social buscam *constituir-se* de acordo com os preceitos lançados no ato constituinte primário.⁴²¹

A *fundação* de um corpo político talvez seja, sob o olhar arendtiano, a mais alta e elaborada possibilidade fundadora, já que contém a estrutura do poder, que por sua vez foi gerado por meio da **ação** livre. Apesar de tomarmos o corpo político arendtiano como uma espécie de modelo de *fundação*, não pretendemos sugerir a criação de um corpo político como aquele para os dias de hoje. Queremos apenas, a partir daquela ideia, pensar o político, mais uma vez, porque sempre é tempo de pensar “a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [self]”.⁴²² Queremos pensar “o que estamos fazendo”⁴²³, como Arendt propôs n’*A Condição Humana*.

E, nesse pensar, não temos a pretensão de chegar a conclusões fechadas, apenas fazer parte dessa travessia. Também não queremos cair no erro de Riobaldo, personagem de Guimarães Rosa, de passar pela travessia sem olhar e ver. Riobaldo entretém-se com os lugares de saída e chegada: “*Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas - e no meio da travessia não vejo! - só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada*”.⁴²⁴

Pensar a travessia, pensar o político para se refundar o político, para nascer sempre, para conferir sentido ao mundo por meio das novas natalidades. Essa refundação apenas é possível quando os homens, no plural, reconstituem o poder, retomam a liberdade no encontro e no

⁴²¹ CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012, p. 118.

⁴²² ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 7.

⁴²³ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 6.

⁴²⁴ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994, p. 42

aparecimento, na travessia, pois “o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia.”⁴²⁵

A Constituição surge como instância de preservação da *fundação*, o que possibilita a vinculação das gerações ao futuro, à nova realidade institucional, dando-lhe permanência e estabilidade. O Direito seria um elemento de *fundação* e a Constituição um elemento enraizador dessa *fundação*, porque é promessa. Assim Arendt enuncia:

Sem estarmos obrigados ao cumprimento de promessas, jamais seríamos capazes de conservar nossa identidade; seríamos condenados a errar, desamparados e sem rumo, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e seus equívocos – trevas que só podem ser dissipadas pela luz derramada no domínio público pela presença de outros, que confirmam a identidade entre aquele que promete e aquele que cumpre.⁴²⁶

Perdão e promessa unem-se na criação da política. O perdão traz a possibilidade de recomeçar, de errar e de reparar o erro, criando novas ações sob o signo das novas natalidades; a promessa carrega em si a condição de romper a lacuna deixada entre o passado e o futuro, religando o fio rompido, já que vincula o presente aos acontecimentos futuros, sem desprezar o espaço de experiências que o passado legou. O momento fundador de uma república não é, em definitivo, um instante determinante e fechado, ele é **ação**, propiciada pela liberdade, e por isso permite-se transcender. Rememorar esse momento não é suficiente. Atravessá-lo e fazer dele constante travessia, mantendo-o como **ação**, por meio dos instrumentos dispostos pelo Direito e pela política, é o desafio que a modernidade nos impõe.

A Constituição é promessa, é pré-compromisso de autodeterminação política e tem o poder de devolver perenemente a legitimidade ao Direito, limitando-o quando necessário. A cada nova interpretação temos a renovação das promessas constitucionais, atadas àquilo que o que já se

⁴²⁵ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas, cit.*, p. 85.

⁴²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 296.

tornou passado prometeu. A cada renovação entendemos que "os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo."⁴²⁷

⁴²⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana, cit.*, p. 8.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. São Paulo: Record, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2.ed. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. *Estado de exceção: homo sacer II*. Trad.: Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Vol.7. II seção da II parte. Questão 182. São Paulo: Loyola, s/d.

ARENDRT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad.: Robert Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. *A promessa da política*. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 7.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *The human condition*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press, 1998.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rev. Adriano Correia. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Between past and future*. Nova York: Penguin Books, 2006.

_____. *Da revolução*. Trad.: Fernando Dídimo. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad.: José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. *Crises da república*. Trad.: José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. (Org.: Antonio Abranches). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Trabalho, Obra, Ação*. In: *Cadernos de ética e filosofia política* 7, 2/2005.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. *Sobre a violência*. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. Ed. Jerome Kohn. Trad.: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

AVRITZER, Leonardo. Apresentação a HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. *Cadernos da escola do legislativo, nº3, jan/jun de 1995*.

_____. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. *Revista Lua Nova*, n. 68. São Paulo, 2006, p.147-167.

BARKER, Sir Ernest. *Teoria política grega: Platão e seus predecessores*. Trad.: Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1978.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003 .

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a Humanidade - Uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BIGNOTTO, Newton. Entre o público e o privado: aspectos do debate ético contemporâneo. In: DOMINGUES, Ivan; PINTO, Paulo Roberto Margutti; DUARTE, Rodrigo. *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. Nós, vós, cidadãos. *Revista de História (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro*, v. 5, p. 25-27, 2005.

_____. Corrupção e estado de direito. In: AVRITZER, Leonardo e ANASTASIA, Fátima (orgs.). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 82-85.

_____. Uma sociedade sem virtudes? In: NOVAES, Adauto. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007, p. 83-105.

_____. (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. BIGNOTTO, Newton. A presença de Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

BRUNKHORST, Hauke. Equality and elitism in Hannah Arendt. In: VILLA, Dana R. (org.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.178-192..

CALVET, Tereza. Somos do mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

_____. A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt. *Revista Ensaio*, n. 14, 1985, p. 131-168.

_____. A redenção da ação através das potencialidades da própria ação – redescobrimo Hannah Arendt. In: WINKLER, Silvana (Org.). *Dossiê Hannah Arendt*. Chapecó: Argos Editora Universitária, 2002, p. 71-85.

_____. Ação e pensamento em Hannah Arendt. In: *Filosofia do Direito e o Tempo*. Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coord.). Juiz de Fora: Editar, 2011, p. 25-30.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A cidade-estado antiga*. São Paulo: Ática, 1985.

CARDOSO JR, Nerione N. *Hannah Arendt e o declínio da esfera pública*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Trad.: José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CASTRO, José Olegário Ribeiro de. *Introdução ao estudo das instituições políticas gregas*. Belo Horizonte: Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade de Minas Gerais, 1959.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. *Direito política e filosofia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

_____. *Teoria da Constituição*. Belo Horizonte: Initia Via, 2012.

_____. *Devido processo legislativo* 2.ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

CÍCERO, Marco Tulio. *Da República*. [Versão digital]. Disponível em <http://virtualbooks.terra.com.br>, apresentada por Nelson Jahr Garcia. Acesso em: 17 abr. 2012.

CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*. 3.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção histórica dos direitos humanos*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Revista Filosofia Política*, nº 2, 1985, p. 1-7. In: <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>. Acesso em dezembro/2011.

_____. On political authority in the Ancient World. In: *Principles of politics applicable to all governments*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela (Orgs.). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2008.

_____. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim de. (Org.) *Hannah Arendt: diálogos reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. *Novos estudos CEBRAP* nº47, março de 1997, 179-192

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DAHL, Robert. *Sobre a democracia*. Trad.: Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt: entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

_____. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política*. *Revista Trans/Form/Ação*, v.24, n.1 Marília, 2001, p. 249-272.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi. *Select works*. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25. Acesso em 21 set. 2011.

_____. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

EISENBERG, José. Comunidade ou república? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. *In: BIGNOTTO, Newton e JARDIM DE MORAES, Eduardo. Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

FILGUEIRAS, Fernando. *Corrupção, democracia e legitimidade.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

GAHYVA, Helga. Tocqueville e Gobineau no mundo dos iguais. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582006000300005&script=sci_arttext. Acesso em: 10 mai. 2012.

GOMES, David Francisco Lopes e CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. A Constituição: entre o direito e a política: novas contribuições para a teoria do poder constituinte e o problema da fundação moderna da legitimidade. *In: Constitucionalismo e história do direito.* Belo Horizonte: Pergamum, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade.* V. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio.* Trad.: Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel.* Trad.: José Marcos Lima. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1995.

HORTA, José Luiz Borges. *História do estado de direito.* São Paulo: Alameda, 2011.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JASMIN, Marcelo. Por que república?. In: NOVAES, Adauto. *O esquecimento da política*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2007, p. 221-245.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

_____. in: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petropolis: Vozes, 2004.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Dois tratados sobre o governo. Tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARCOS, Patricio. *Dicionario de La democracia*. Tomo II. México: Miguel Ángel Porrúa, 2010.

MATEUCCI, Nicola. Republica. In: BOBBIO, Norberto, MATEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 5.ed. Brasília: Editora UNB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, p.1107-1109.

MILL, John Stuart. *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Considerações sobre o governo representativo*. 1ª ed. Brasília: Editora UNB, 1980.

MOISÉS, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia – lições da experiência brasileira. In MOISÉS, José Álvaro (org). *Democracia e confiança: Por que os cidadãos desconfiam das instituições públicas?* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. Trad.: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Trad.: António Imanuel Dias Diogo. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1985.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Trad.: Ana Cecília Simões. Portugal, Lisboa: Gradiva, 1996.

_____. Pensando a Democracia Moderna Com e Contra, Carl Schmitt. Trad. Menelick de Carvalho Netto. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*, Belo Horizonte, n.º 2, jul/dez, 1994

O'DONNELL, Guilherme. Democracia delegativa? In *Novos estudos-CEBRAP*, n.º. 31,out. 1993, p. 25-40.

OLIVEIRA, Francisco de. Política numa era de indeterminação: opacidade e reencantamento. In: OLIVEIRA, Francisco de; RIZEK, Cibele Saliba (Orgs.). *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, José Luiz. *A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt*. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

SANTOS, Maria Clara Oliveira. *Ampliação da democracia participativa: necessidade de manifestação do poder público após o procedimento participativo*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUKI, Nadia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Sinergia- Relume-Dumará, 2009.

PLATÃO. *A república*. Trad.: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

RAMOS, Marcelo Maciel. *A invenção do direito pelo ocidente: uma invenção face à experiência normativa da China*. São Paulo: Alameda, 2012.

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus república: a questão dos desejos nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

_____. *A república*. São Paulo: Publifolha, 2008.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad.: Eduardo Brandão. Org. e introdução: Maurice Cranston. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

_____. *Cartas escritas da montanha*. Trad. e notas: Maria Constança Peres Pissarra...et.al. São Paulo: EDUC: UNESP, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. *O estado ético e o estado poiético*. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, Ed. 2, ano XVI, 1998.

SARTORI, Giovanni. *Teoria democrática*. Trad. Francisco M. da Rocha Filho e Oswaldo Blois. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965.

SINTOMER, Yves. *O poder ao povo: júris de cidadãos, sorteio e democracia participativa*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STARLING, Heloísa Maria Murgel. Republicanismo. In: AVRITZER, Leonardo e ANASTASIA, Fátima (orgs.). *Reforma política no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

STRECK, Lenio Luiz. *O que é isto – decido conforme minha consciência?* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Trad.: Neil Ribeiro da Silva. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1987.

TORRES, Ana Paula Repolês. *A Relação entre Direito e Política em Hannah Arendt*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2011. (Tese de Doutorado).

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Sinergia Relume-Dumará, 1997.