



UNICAMP

Renata Romolo Brito

DIREITO E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

Campinas
2013



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

DIREITO E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

Orientadora: Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

**Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, para obtenção do título de
Doutora em Filosofia**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA RENATA ROMOLO BRITO, E
ORIENTADA PELO PROFA.DRA. YARA ADARIO FRATESCHI.
CPG, ____/____/____**

**CAMPINAS
2013**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

B777d Brito, Renata Romolo, 1980-
Direito e Política na filosofia de Hannah Arendt / Renata Romolo Brito. –
Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Direito. 3. Filosofia política. 4. Democracia. I.
Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: Law and Politics in Hannah Arendt's philosophy

Palavras-chave em inglês:

Law

Political philosophy

Democracy

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Adriano Correia Silva

Rurion Soares Melo

Oswaldo Giacoia Junior

Omar Ribeiro Thomaz

Data de defesa: 26-06-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 26 de junho de 2013, considerou a candidata RENATA ROMOLO BRITO aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Prof. Dr. Rurion Melo Soares

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

A Márcio, Sonia e Juliana

AGRADECIMENTOS

Esta tese de doutorado é a fase atual de uma longa jornada que começou quando eu ainda era estudante de graduação em Direito e decidi estudar filosofia. Eu não teria conseguido superar os vários desafios que se seguiram desde essa decisão – e foram inúmeros – sem o apoio e o suporte de inúmeras pessoas que participaram de minha vida durante esse período, as quais eu gostaria de agradecer.

Eu tive a sorte excepcional de ter como orientadora Yara Frateschi, quem eu conheci no dia da entrevista do processo seletivo para mestrado em filosofia. Ela me guiou e me ensinou, desde então, os fundamentos do trabalho filosófico. Seu estímulo intelectual, suas conversas e lições, sua amizade, seu encorajamento e sua paciência foram fundamentais para que eu chegasse até aqui, para que eu me focasse nos problemas que mais me interessam e para que encontrasse um lugar nesse enorme campo de estudo. Não há como expressar adequadamente meus agradecimentos a ela.

Gostaria de agradecer ainda aos demais professores que ajudaram em minha formação, mesmo sendo impossível citá-los todos. Pelo acolhimento, gentileza e orientação em Nova York, gostaria de agradecer ao Prof. David Chambliss Johnston que patrocinou minha estada na *Columbia University*. Pela participação em minha banca de qualificação, cujas críticas e sugestões foram de enorme valia, gostaria de agradecer ao Prof. André Duarte e ao Prof. Oswaldo Giacóia. Aos professores que de alguma forma estiveram presentes nesses últimos anos de meus estudos, agradeço ainda Enéias Forlin, Marcos Nobre, José Oscar, Adriano Correia, Rurion Soares Melo, Alessandro Pinzani, Omar Ribeiro Thomaz, Aytén Gundogdu, Jean Cohen, Nadia Urbinati, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Diego Tatián, Sebastián Torres, Paula Hunziker e Julia Smola. A Sebastián, Paula e Julia, gostaria de agradecer especialmente o acolhimento e a interlocução durante minhas estadas na Argentina.

A todos os colegas que participaram do Grupo de Filosofia Política do Departamento de Filosofia da Unicamp, coordenado pela Profa. Yara, agradeço pela participação, discussão

e colaboração. Sem dúvida, esse foi um espaço de interlocução importantíssimo para minha formação, desde sua primeira constituição até hoje. Em especial, gostaria de mencionar as amizades que surgiram em seus primórdios nesse espaço e que, distantes ou não, não deixaram de me ajudar nesse trabalho; agradeço aos amigos Vânia Segala, Hélio Alexandre da Silva, Leonardo Jorge da Hora Pereira e Anita Silveira. A Pei Huang, Cristina Foroni, Joel Thiago Klein e Georgiana Turculet, agradeço a amizade que tornou terras estrangeiras um lar.

A Sérgio Train, agradeço imensamente pela amizade sincera e afinidade, e pelas discussões enriquecedoras nos mais variados assuntos.

A Secretaria de Pós-Graduação do IFCH e ao Departamento de Filosofia da UNICAMP, em especial a Sonia Bia e a Maria Rita, agradeço pelo esforço e pela grande ajuda.

Gostaria de agradecer ainda a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo — FAPESP, que me concedeu bolsa para o desenvolvimento da minha pesquisa de doutorado no Brasil, e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — CAPES, que me concedeu bolsa sanduíche para a realização de pesquisa no exterior.

Agradeço especialmente a meus pais e minha irmã, pelo apoio e estímulo constante e indispensável por minha vida toda.

Resumo

O ponto central deste trabalho é a investigação do papel que o Direito desempenha na filosofia política de Hannah Arendt, especificamente no que diz respeito à relação entre direito, política e poder. A hipótese que orienta o nosso trabalho é a de que o Direito, no pensamento de Arendt, configura-se como um fenômeno extenso, que se fundamenta, como também se fundamenta a política, no princípio da pluralidade. Assim sendo, antes de ser um instrumento de dominação, o direito estabelece a organização fundamental para o exercício da liberdade e da vida política, ou seja, para a realização plena da pluralidade. Acredito que, no pensamento arendtiano, as relações políticas ocorrem dentro de um contexto jurídico, e que o Direito pode garantir e estabilizar os ganhos políticos conquistados no espaço público.

Para a realização deste trabalho de tese, pretendo analisar principalmente os conceitos de Direito, poder e pluralidade, a fim de entender como esses conceitos se combinam para a constituição de uma comunidade política legítima. Analisarei ainda as suas noções de violência e soberania, bem como sua crítica aos direitos humanos, para poder refletir sobre a relação entre o Direito e a prática política democrática em seu pensamento.

ABSTRACT

This doctoral project aims to investigate the role of the Law in Hannah Arendt's philosophy, specifically the relation between Law, Politics and Power. The hypothesis that guides this work is that the Law, in Arendt's thought, is an extensive phenomenon based, as her notion of politics is also based, on the plurality principle. Thus, Law is not understood as an instrument of domination, instead it establishes the fundamental organization for the exercise of liberty and of political life, that is, for the full realization of plurality. I believe that, in Arendt's thought, political relations take place in a juridical context, and that the Law can guarantee and stabilize the political gains won in the public space.

To accomplish this aim, I intend to analyze the concepts of Law, power and plurality, in order to understand how these concepts join together to form the constitution of a legitimate political community. I will also analyze her notions of violence and sovereignty, as well as her critique of human rights, in order to think about the relation between Law and the democratic political practice in her philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 – O CONCEITO DE LEI ARENDTIANO: ANÁLISE DAS NOÇÕES DE ISONOMIA, CONSENSO E DISSENSO	27
1.1. INSTITUCIONALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO	28
1.2. PODER E LEI	39
1.3. CONSENTIMENTO E APOIO	51
1.4. A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E POLÍTICA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT À LUZ DE APROPRIAÇÕES BIOPOLÍTICAS	66
CAPÍTULO 2 – DIREITO E ESPAÇO PÚBLICO: CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS	75
2.1. CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS, AO NACIONALISMO E AO ESTADO-NAÇÃO	78
2.2. <i>DIREITO A TER DIREITOS</i>	94
2.2.1. NOÇÃO DE HUMANIDADE	107
2.2.2. NOÇÃO DE PERSONALIDADE JURÍDICA	119
2.3. SOBERANIA	129

CAPÍTULO 3 – ARENDT INSTITUCIONALISTA: DOS CONCEITOS DE VIOLÊNCIA E	
PODER	151
3.1. A CRÍTICA DE HABERMAS AO CONCEITO DE PODER ARENDTIANO	153
3.2. A GENERALIZAÇÃO ARENDTIANA: A MENTALIDADE ALARGADA E A	
LEGITIMAÇÃO DO PODER	171
3.3. DIMENSÕES INSTITUCIONAIS DA POLÍTICA	199
CONSIDERAÇÕES FINAIS	219
BIBLIOGRAFIA	227

INTRODUÇÃO

Nesta tese, pretendo analisar o papel do Direito na filosofia de Hannah Arendt, visando compreender a função do contexto jurídico em uma filosofia centrada na pluralidade. Contra leituras que focam em aspectos nostálgicos da filosofia arendtiana, acredito que Arendt é uma filósofa da democracia extremamente comprometida com uma reflexão sobre seu momento político, e por meio dessas reflexões, é possível compreender o Direito como o fator normalizador ou estabilizador das relações entre homens distintos, permitindo a organização do espaço público por meio da atribuição mútua de direitos. O poder político, para Arendt, se revela em processos democráticos de formação discursiva da vontade e da opinião, que acontecem contra um pano de fundo jurídico. Esse pano de fundo é o que permite a comunicação entre os homens, estabelecendo canais entre eles, ao mesmo tempo em que limita e organiza esses processos. Existe, assim, no pensamento arendtiano, um equilíbrio entre Direito e Política, entre a ação política e o contexto jurídico em que a ação política acontece, no sentido em que agir em conjunto significa manter a

legitimidade de um espaço estruturado juridicamente que garante liberdade e igualdade entre co-cidadãos, como veremos a seguir.

O desenvolvimento da etapa introdutória desta tese, que tem como objetivo investigar o papel que o Direito desempenha na filosofia política de Hannah Arendt, especificamente no que diz respeito à relação entre direito, política e poder, realizou-se primeiramente com uma análise da obra arendtiana *Da Revolução* e de seus artigos “Da Violência” e “Da Desobediência Civil”. Procuo, nesses textos, compreender a noção arendtiana de lei, e a partir dessa noção, compreender os conceitos de espaço público, isonomia e consenso. Para auxiliar essa análise, foram de profunda importância os textos tanto de Benhabib quanto de Wellmer.

Em sua obra intitulada *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Benhabib defende a tese de que Arendt sofreu duas grandes influências na configuração de seu pensamento político: a primeira é a herança acadêmico-filosófica de tradição alemã, que remete ao tempo em que Arendt era aluna de Heidegger; e a segunda são as experiências centrais do século XX que moldaram sua vida, isto é, os fatos de ser mulher, judia, alemã, refugiada, expatriada, em conjunto com os eventos mais importantes de seu tempo, como o fenômeno totalitário, o problema dos apátridas e das minorias étnicas, o colapso dos Estados-nações e outros problemas políticos especialmente modernos que exigiram sua atenção. Benhabib afirma que as caracterizações de Arendt como uma autora nostálgica, presa à Grécia ou a ideais ultrapassados, estão em geral relacionadas com sua herança acadêmica heideggeriana. Ainda assim, Benhabib defende que as experiências do século XX e a forma específica de Arendt refletir sobre elas fazem dela uma autora da modernidade, não sendo ela nostálgica ou presa à filosofia clássica, mas sim uma autora moderna. Em outras palavras: é um modernismo relutante, mas um modernismo. Ao criticar a modernidade, Arendt busca compreendê-la e não negá-la. Tendo isso em mente, Benhabib oferece uma interpretação bastante moderna para a noção arendtiana de ação que, embora se baseie no

discurso, não coincide exatamente com a noção de ação comunicativa habermasiana. Em um diálogo com D'Entrèves e Habermas, Benhabib propõe que se compreenda a noção de ação arendtiana dentro de um modelo que ela chama de *narrativo*.

Em sua obra *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, D'Entrèves defende que existem diferentes formas de compreender a política arendtiana, em função de uma tensão fundamental em sua teoria da ação, que variaria entre dois modelos, identificados por ele como: o modelo de ação *expressivo* e o modelo de ação *comunicativo*. Segundo esse autor, a ação comunicativa é orientada para chegar a um entendimento e é caracterizada por normas de simetria e reciprocidade entre os sujeitos, que são reconhecidos como iguais. A ação expressiva, por outro lado, permite a auto-atualização da pessoa, e suas normas são o reconhecimento e a confirmação, pelos outros, da singularidade do 'eu' e de suas capacidades. Dessa perspectiva, D'Entrèves afirma que, à medida que a teoria da ação de Arendt repousa em uma combinação instável de ambos os modelos ou tipos de ação, expressivo e comunicativo, fica claro que a forma como ela considera a política vai variar de acordo com a ênfase dada a um modelo ou outro. Isso significa que, quando a ênfase recai no modelo expressivo de ação, a política é vista como a performance de atos nobres por indivíduos excepcionais; reciprocamente, quando sua ênfase é no modelo comunicativo de ação, a política é vista como um processo coletivo de deliberação e tomada de decisão que repousa na igualdade e na solidariedade¹.

Conseqüentemente, em função desses dois modelos de ação, é possível pensar em dois modelos de política. O modelo expressivo fundamenta um modelo agonal e heróico da política como a atividade de realizar grandes atos e feitos memoráveis por parte de uma elite política republicana; enquanto o modelo comunicativo fundamenta o tipo de política

¹ Maurizio Passerin D'ENTRÈVES. *The political philosophy of Hannah Arendt*. p. 84-5.

democrática e associativa de que podem participar cidadãos comuns, que podem ou não possuir grande bravura moral, mas que adquirem as capacidades para o julgamento político e para a iniciativa dentro do processo de auto-organização.

Já Benhabib, por outro lado, argumenta que o termo *ação comunicativa* não captura de forma completa as questões conceituais que Arendt, em oposição a Habermas, tem em mente. De fato, para Habermas, o uso público de liberdades comunicativas visa à formação racional da opinião e da vontade, sendo produzida ou reforçada através do reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade² em que a geração de poder ocorre através de uma comunicação não coagida voltada para o entendimento³.

Entretanto, Benhabib defende que a ação, na teoria de Arendt, está mais ligada ao tecer de uma teia de relações humanas, do que a alcançar um entendimento entre parceiros de conversa com base na validade de reivindicações levantadas pelos atos do discurso. Por conseguinte, Benhabib propõe um *modelo narrativo de ação* (ao lado do modelo agonal ou expressivo), em que a ação é incrustada na teia de relações e histórias, afirmando que essa noção combina a dimensão comunicativa como também a dimensão expressiva dos atos do discurso. Para Benhabib, os modelos de ação *agonal* e *narrativo* se diferem da seguinte forma: o modelo agonal é descrito em termos como “revelação de quem alguém é” e “manifestação do interior”, aparecendo como uma manifestação de uma essência antecedente, como um processo de descoberta; já o modelo narrativo de ação é caracterizado por termos como “contar uma história” e “tecer a teia de relações”, sugerindo que “quem alguém é” emerge no processo de realizar o ato e contar a história, em um

² Jürgen HABERMAS. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. 1. p. 186.

³ Jürgen HABERMAS. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. 1. p. 187.

processo de invenção e construção ⁴. De acordo com essa proposta, portanto, a ação é narrativa não apenas pelo fato de que os homens são o assunto das histórias dos outros homens, mas também por que eles descobrem quem são e passam a conhecer a si mesmos por meio de suas palavras e feitos, na companhia de outros.

Tal como D'Entrèves, Benhabib também acredita que essas tensões e vacilações conceituais na noção arendtiana de ação são repetidas em seu conceito de esfera pública. Ela afirma que os comentadores de Arendt raramente notam que a filósofa frequentemente vincula a noção fenomenológica de “espaço de aparências” com a noção institucional de “espaço público”. Os dois modelos de ação discutidos acima corresponderiam a essa nova dicotomia, (isto é, a dicotomia entre espaço de aparências e espaço público), em que o modelo agonal de ação pressupõe um espaço público em que ela possa aparecer aos outros e ser compartilhada com os demais, enquanto que a ação narrativa, por sua vez, embora também precise de um “espaço de aparências”, não precisa que esse seja um espaço *público*,

⁴ Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. p.125-6. Benhabib afirma que a diferença entre os modelos agonal e narrativo podem ser observados em trechos arendtianos como os seguintes: “Essa identidade inalterável da pessoa, embora se revele de modo intangível na ação e no discurso, só se torna tangível na história de vida do indivíduo que age e fala (...) Em outras palavras, a essência humana (...) só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história.” (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p 206). A ênfase na identidade imutável da pessoa, nessa passagem, contrasta enormemente com esta outra: “A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado (...) Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor.” (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 197). Nessa segunda passagem, as ações e palavras podem ser descritas como tendo começos e fins que nós não podemos identificar, estando sempre imbricadas na teia de relações.

acessível a todos – o que significa, então, que a ação, imersa na teia de narrativas cotidianas, também pode ocorrer em domínios íntimos ou privados. Essas ações, segundo o modelo narrativo, podem ou não ser ação no sentido enfático dos gregos, que é o de realizar grandes e belos feitos. A ação narrativa seria ubíqua, pois é a matéria de que toda a vida social humana, toda vida em comum na forma do discurso e da ação, é constituída. O “espaço de aparências” corresponde à condição humana de pluralidade: nós somos muitos e não apenas um; e é somente sob certas condições históricas e institucionais bastante específicas que o espaço de aparências toma a forma de um *espaço público*⁵, como veremos abaixo.

Por outro lado, em seu artigo “Arendt on Revolution”, Wellmer defende que Arendt desenvolve a idéia de um sistema de conselhos como uma alternativa às concepções tradicionais do Estado tanto marxistas, quanto liberal-democráticas. Segundo ele, o que é interessante na teoria arendtiana não é o seu diagnóstico das revoluções, que não é particularmente original, mas a maneira como ela tenta sustentá-la por meio de uma estratégia conceitual feita para questionar fundamentalmente a auto-articulação política das sociedades modernas, questionando, dessa forma, a profundidade da gramática do discurso político moderno⁶. Sua tese é de que o sistema de conselhos colocado por Arendt na obra *Da Revolução* é melhor compreendido na forma da metáfora de uma rede de organismos (que envolvem e dialogam com o Estado institucionalizado e centralizado) em que uma cultura de auto-organização e autonomia pode emergir, chegando no nível da vida cotidiana. Para Wellmer, o que Arendt mostra é que tal cultura democrática de debate público só pode existir enquanto ancorada em uma prática política de auto-determinação ubíqua, pois

⁵ Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. p. 126-7.

⁶ Albrecht WELLMER. “Hannah Arendt on Revolution”. In. *Revue Internationale de Philosophie*, p. 208-9.

apenas tal prática democrática pode gerar as atitudes, as experiências, as virtudes e a faculdade de julgamento de que uma experiência viável de debate público depende⁷.

Gostaria aqui de destacar que a interpretação de Benhabib sobre os modelos de ação arendtiana e o reflexo desses modelos na noção de esfera pública foi essencial para o desenvolvimento desta pesquisa, visto que auxilia na compreensão de aspectos contemporâneos do pensamento arendtiano, em especial no que diz respeito à idéia de esfera pública e poder. Do mesmo modo, a análise de Wellmer de *Da Revolução* abre perspectivas para o desenvolvimento dos aspectos mais democráticos do pensamento de Arendt, auxiliando também no entendimento da relação contemporânea entre direito e democracia.

No capítulo 1, concentro-me no conceito de lei que Arendt apresenta tanto em *Da Revolução* quando em “Da violência”, articulando tal conceito com sua noção de que a lei depende de apoio e consentimento, gerados dentro de processos políticos de deliberação e decisão, para ser legítima. Em função dessa legitimidade que só é gerada a partir do consentimento (e nunca fundamentada na força), é possível compreender as noções de isonomia e espaço público em sua filosofia, e como o Direito participa da organização e da manutenção de ambos. Pretendo, com isso, fixar os conceitos e os temas que ajudam a iluminar tensões específicas da filosofia arendtiana no que diz respeito aos seus conceitos de poder, violência e Direito, a serem trabalhados nos capítulos seguintes desta tese.

No capítulo 2, concentro-me na crítica arendtiana aos direitos humanos, ao nacionalismo e à soberania. Acredito que, com a análise dessas críticas, é possível iluminar os conceitos de consenso e cidadania, bem como a própria noção arendtiana de corpo político. Com a crítica ao nacionalismo (refletindo na questão dos apátridas e das minorias étnicas

⁷ Albrecht WELLMER. “Hannah Arendt on Revolution”. In. *Revue Internationale de Philosophie*, p. 220.

excluídas) e à *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (juntamente com a questão da soberania dos Estados-nações), Arendt analisa o papel do Estado em situações-limite que excluem do âmbito do Direito um número cada vez maior de seres humanos. Arendt argumenta que antes de possuir qualquer direito específico, importa primeiro a um indivíduo pertencer a uma comunidade política, única entidade disposta e capaz de garantir direitos. Conseqüentemente, o primeiro e único direito que pode ser atribuído a um homem é o de ter direitos, porque: “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”⁸.

Cabe investigar, então, em que consiste o direito a pertencer a uma comunidade política e o que significa ser cidadão de uma determinada comunidade. O próprio conceito de cidadania é colocado em foco, não apenas como a relação de um homem com o corpo político a que pertence, mas também como a relação entre este homem e os demais corpos políticos, bem como a organização global dos vários Estados. Refugiados, minorias étnicas, apátridas e pessoas deslocadas são categorias especiais de seres humanos criadas pela ação dos Estados-nações, e o problema que tais categorias colocam para as comunidades políticas não pode ser pensado fora do escopo do Direito. Pretendo questionar, em vista disso, o significado do *direito a ter direitos* para entender o conceito de cidadania hoje. Em outras palavras, procuro me focar nos desafios que um mundo complexo, multicultural e multinacional impõe às comunidades políticas e suas leis, e como a filosofia arendtiana pode auxiliar na resposta a tais desafios. Acredito que a fórmula *direito a ter direitos*, que resulta da reflexão arendtiana sobre os direitos humanos, revela a vinculação entre a idéia de pertencer a uma comunidade política e a idéia de possuir direitos, o que enfatiza que o

⁸ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. p. 331

Direito é uma condição necessária para a Política e, conseqüentemente, para a liberdade – e não oposta a elas. É importante enfatizar, nessa reflexão, a centralidade que o papel do Direito tem na prática política, o que nega que ele seja intrinsecamente violento ou que seja sempre uma ferramenta de domínio. Vale antecipar, a esse respeito, que esta tese foi formulada a partir de um enorme descontentamento com relação a uma leitura “biopolítica” de Arendt, que se propagou aliada à teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben, segundo a qual o direito é intrínseca e congenitamente violento, ou seja, instrumento de dominação. Para este capítulo, as reflexões de Seyla Benhabib continuaram a ser essenciais, em especial a sua obra *The Rights of Others*, como também as reflexões de Jean Cohen a respeito das perplexidades do conceito de soberania e o artigo de Ronald Beiner a respeito da crítica arendtiana ao nacionalismo.

A crítica arendtiana aos direitos humanos visa abrir um espaço de reflexão em que é possível repensar o significado desses direitos dentro de um contexto político e democrático. No capítulo 3, pretendo me focar na legitimidade desse contexto, visando enfrentar especialmente a crítica habermasiana ao conceito de poder em Hannah Arendt. De acordo com Habermas, o conceito arendtiano de poder engendrado comunicativamente não tem grande relevância contemporânea porque permanece preso à teoria da ação aristotélica, cuja práxis, concebida sobre uma separação estanque entre as atividades políticas e as atividades apolíticas, teria feito com que Arendt ignorasse certos aspectos fundamentais da política contemporânea e concebido um conceito de poder que não se aplicaria à política moderna. Segundo ele, esse problema resulta da impossibilidade arendtiana de justificar o poder da opinião comunicativamente, tendo de se voltar para a figura do contrato para encontrar legitimidade para o espaço público. Em outras palavras, para Habermas, Arendt conceberia uma política fundamentalmente contratualista (segundo a tradição moderna) e não uma política com base na comunicação e no consenso. Divergindo dessa crítica, pretendo analisar os estatutos da violência e da opinião em Arendt, a fim de compreender o seu conceito de poder como base legitimadora da ação política. Com isso, é possível ainda

reafirmar a dimensão institucional de seu conceito de poder. A reflexão que aqui desenvolvo tem como fundamento que a política arendtiana se baseia em princípios democráticos de participação ativa que apenas podem se realizar dentro de um quadro institucional organizado juridicamente e que promove a pluralidade humana.

CAPÍTULO 1

O CONCEITO DE LEI ARENDTIANO: ANÁLISE DAS NOÇÕES DE ISONOMIA, CONSENSO E DISSENSO

Neste capítulo, reflito sobre o conceito de lei no pensamento de Hannah Arendt. Com esse propósito, concentro-me no conceito de lei formulado pela filósofa na obra *Da Revolução* e em seu artigo *Sobre a Violência*. Nesses dois textos, Arendt apresenta dois modos de entender a noção de lei, os quais refletem duas formas distintas de compreender a noção de poder e, conseqüentemente, de entender o sentido da política. Quando o conceito de *poder* é compreendido como domínio de um homem sobre outro, as leis são tidas como um instrumento de comando que exige obediência, de acordo com hierarquias já estabelecidas. Rejeitando tanto essa compreensão de poder quanto de lei, Arendt afirma que

poder é “agir em uníssono, em comum acordo”⁹ e que lei, em vista disso, é aquilo que relaciona seres diferentes, permitindo que o que era desigual possa agora formar uma unidade¹⁰.

Visando compreender essa concepção de lei no pensamento arendtiano, analisarei, nos próximos capítulos desta tese, o caráter democrático que permeia o pensamento político arendtiano. Para tanto, pretendo situar no âmbito do debate democrático suas críticas aos direitos humanos, ao nacionalismo e à soberania, bem como analisar sua noção de poder e espaço público.

1.1. Institucionalização do espaço público

Ao introduzir a condição humana da pluralidade, base de toda sua política, Arendt salienta mais de uma vez que são homens, e não o Homem, que habitam e vivem na Terra¹¹ e, em razão disso é que os homens têm de conviver, de dividir e organizar o espaço que lhes foi dado em comum, o que só é possível por meio do discurso. Esse espaço intermediário, isto é, o mundo, está entre os homens e interessa a todos de forma simultânea, sendo construído de acordo com a ação dos homens que participam dele. A esse respeito, é interessante observar a seguinte passagem de *A Condição Humana*:

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando

⁹ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 24.

¹⁰ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 151

¹¹ V. Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 15 e p. 246. Também Hannah ARENDT. “Que é a Liberdade?”. Em *Entre o Passado e o Futuro*. p. 213, entre outros.

seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *interessa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva.¹²

Além de ser um espaço físico, formado por objetos artificiais, o mundo também é composto das relações que se estabelecem entre as pessoas que o compartilham. Como esses vínculos são vários, simultâneos e se entremeiam, eles formam o que Arendt chama de *teia de relações*, isto é, o palco em que os homens aparecem aos demais e agem em conjunto. Como, para Arendt, a aparência é o que constitui a realidade¹³, o mundo comum é também compreendido como espaço de aparências. Tal mundo é um espaço em constante construção porque só assim é capaz de suportar o novo inerente ao homem – é porque é simultânea ao novo que a teia pode suportar o novo¹⁴, sendo, porém, sempre pré-existente a cada ação. Em outras palavras, Arendt afirma que cada homem é um início, uma novidade, e que essa novidade aparece no mundo por meio da ação. Como a teia de relações se forma com homens *agindo*, a novidade é inerente a ela. Ao mesmo tempo, como as relações tendem a se perpetuar, cada nova ação tem como pano de fundo um emaranhado de histórias e relações que já existiam, que formam a estrutura em que essa ação pode surgir.

¹² Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 195.

¹³ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 59-60.

¹⁴ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 216.

Segundo Benhabib ¹⁵, uma das mais fundamentais contribuições de Arendt para a filosofia do século XX é a tese de que esse espaço de aparências, isto é, o espaço em que os homens convivem enquanto homens e aparecem uns aos outros, é constituído por uma teia de relações e de histórias. Isso porque a mediação que existe entre os homens, além do mundo das coisas, é essencialmente essa dimensão intangível que é a teia de relações. Nas palavras de Arendt:

Esta segunda mediação subjetiva não é tangível, pois não há objetos tangíveis em que se possa materializar: o processo de agir e falar não produz esse tipo de resultado. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a esta realidade o nome de 'teia' de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível. ¹⁶

Para Benhabib, a metáfora da teia indica as ligações e vínculos invisíveis e intangíveis que contextualizam os relacionamentos humanos e que constituem o horizonte dos assuntos humanos. O termo *horizonte* significa, para a fenomenologia, as pressuposições, os contextos e as referências sempre presentes, mas nunca completamente transparentes, que nos orientam e de que dependemos quando estamos no mundo. É essa teia de relações que, para Arendt, constitui esse horizonte dos assuntos humanos em um sentido fenomenológico. Cada pessoa que fala e age tem como referência esse pano de fundo, sempre presente, contra o qual sua vida se desenvolve ¹⁷.

Muitas vezes Arendt menciona o espaço de aparências e o espaço público como semelhantes (senão como sinônimos). Mas se, para Arendt, é a aparência que garante a

¹⁵ Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*.

¹⁶ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 195.

¹⁷ V. Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. p. 112.

realidade, mesmo a realidade da esfera privada, é necessário compreender a relação entre a teia de relações e o espaço político propriamente dito, quer dizer, o espaço em que a ação política pode acontecer. Em outras palavras, é necessário compreender qual é o sentido do termo *público* para Arendt. Vejamos.

A ação se dá em um espaço que é público, quer dizer, um espaço que é visto por todos, um espaço que depende da pluralidade dos homens. Segundo Arendt, o termo público significa dois fenômenos correlatos, mas não completamente idênticos um ao outro: significa, por um lado, um espaço de aparências, e, por outro, um mundo comum. Nas palavras de Arendt:

[Público] significa, em primeiro lugar, que tudo aquilo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.¹⁸

Trata-se, aqui, de um espaço público como um espaço de aparências que constitui a própria realidade, e que surge sempre que homens se reúnem. E é apenas pela ação que se forma esse palco. A definição arendtiana de realidade (definida como o que aparece diante de uma multiplicidade de perspectivas), faz com que a realidade não seja um simples aparecer, mas um aparecer que ocorre simultaneamente a diversas pessoas que falam sobre ela, estabelecendo-se como algo essencialmente comum e compartilhado¹⁹. Esse espaço, entretanto, necessita de organização para vir a ser um mundo compartilhado com os demais:

Em segundo lugar, o termo *público* significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele.

¹⁸ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 59-60.

¹⁹ GOTTSEGEN, M. *The Political Thought of Hannah Arendt*. p. 50-1.

Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou a natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano (...). Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer.²⁰

Em função dessas duas feições do espaço público, Benhabib afirma que existem duas dimensões fenomenológicas do domínio público no pensamento arendtiano, as quais são sua qualidade de *espaço de aparência* e sua qualidade de *mundo comum*. Essas duas dimensões seriam fenomenológicas porque são aspectos da condição humana em si, em qualquer época. Benhabib defende ainda que seres humanos aparecem uns aos outros mesmo em campos de concentração, pois seres precisam aparecer e, por isso, a qualidade de *espaço de aparências* é uma dimensão sempre presente na existência humana, isto é, é própria da realidade humana. Por outro lado, o aspecto do domínio público como um *mundo comum* é relativamente mais frágil e mais intimamente ligado a certas condições sócio-históricas. Sob condições de extremo terror, isolamento, dominação e violência, o domínio público como um mundo *comum* pode ser profundamente prejudicado. Indivíduos podem achar cada vez mais difícil compartilhar um conjunto de referências cotidianas e crenças. Nessas circunstâncias, o espaço público como mundo comum existe apenas potencialmente. Assim, os regimes totalitários visam destruir o domínio público como um mundo comum de valores,

²⁰ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 62

crenças e orientações, embora eles nunca possam eliminar o espaço público como um espaço de aparências sem por um fim na própria vida humana²¹.

Dessa forma, o segundo aspecto do espaço público, isto é, o mundo comum, é menos estável e mais dependente de organizações e instituições específicas. Em outras palavras, o espaço de aparência que constitui a realidade não pode ser suprimido das condições da existência humana a menos que o próprio homem seja de fato eliminado. Entretanto, a esfera pública como mundo comum, como um espaço político, pode ser destruída diante de certas circunstâncias. Arendt deixa essa distinção mais clara na seguinte passagem:

O espaço de aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. (...) Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre.²²

Há uma distinção, portanto, de dois sentidos de esfera pública. No texto *O que é Política?*, Arendt reafirma essa distinção, observando que sempre que os homens se reúnem há um espaço que é público, porém, para esse espaço se tornar político, é preciso leis e instituições:

(...) em toda parte em que os homens se juntam – seja de forma privada ou socialmente, seja em público ou politicamente –, um espaço é gerado que simultaneamente os reúne e os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estrutura que se transforma com a mudança dos tempos e que se revela no contexto privado como costumes; em um contexto social como convenções e em um contexto público como leis,

²¹ Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. p. 128.

²² Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 212-3.

constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, estende-se o mundo entre eles, e é nesse inter-espaço que se conduzem os assuntos humanos.²³

É possível afirmar que o mundo comum que os homens compartilham entre si depende de uma constituição formal, isto é, de instituições e leis, para ser um espaço público-político, para ser um espaço para a ação. Para Arendt, então, apenas em um espaço institucionalizado é que podemos falar em política.

Em *Da Revolução*, Arendt trata da institucionalização da esfera pública quando aborda a noção de fundação de um corpo político. Como, para Arendt, a noção de política se fundamenta na ação, e como a novidade, inerente à ação, só tem sentido diante de um pano de fundo de permanência, a fundação e manutenção de um corpo político precisa garantir duas características opostas, visto que precisa comportar tanto a estabilidade (permanência) quanto a novidade (ação). A ação significa começo, e embora a novidade só possa se configurar como tal contra um plano de continuidade e permanência, é esse próprio pano de fundo que ela ameaça.

Nessa obra, as duas tendências políticas opostas (novidade e permanência) aparecem nas noções de *poder* e *autoridade* que Arendt aponta como inerentes à constituição do Estado. De acordo com a noção arendtiana de poder (em que poder é agir em concerto), é na própria participação dos indivíduos na política que se gera o poder daquela comunidade, e é apenas enquanto eles estiverem juntos, de acordo com as promessas com que eles mutuamente se comprometeram, que esse poder se mantém. O poder é ação e ele traz em si o novo, todavia ele se desfaz assim que o grupo se separa. O poder não é permanente e não gera a perpetuidade necessária ao espaço público, de modo que se faz necessária uma

²³ Hannah ARENDT. *O que é Política?*. p. 35-6 (tradução modificada).

estrutura legal para a manutenção de um Estado. É a autoridade da lei (sendo autoridade aquilo que é inquestionável e aceito diretamente ²⁴) o que garantiria uma certa estabilidade do espaço público, sendo a função da estrutura jurídica legitimar o corpo político e possibilitar que ele continue. Enquanto em um Estado o exercício do poder pelo povo garantiria que a novidade pudesse sempre se revelar, o respeito por uma estrutura legal garantiria a continuidade e estabilidade de um espaço público que está sempre se construindo.

Ao questionar qual estrutura legal legitima o corpo político, Arendt se volta para a noção de lei tradicional e se depara com o problema do absoluto: o problema da validade última de uma lei recairia, segundo a tradição do pensamento político, sempre em algo transcendente à esfera dos assuntos humanos, o qual sanciona essa esfera. Rompendo com essa tradição e procurando uma forma secular e de fato *política* que legitime o corpo político, Arendt recorre à formulação de lei de Montesquieu. Para esse filósofo, a noção de lei, de origem romana, implica algo que relaciona seres diferentes, ou seja, é o que atribui iguais direitos a pessoas desiguais e permite o funcionamento de uma organização política. Arendt afirma, então, que, assim como as relações humanas, toda lei é essencialmente relativa, e o absoluto, conseqüentemente, não pode pertencer aos assuntos humanos.

A lei é sempre relativa aos que participam de um determinado corpo político, e o respeito a essa lei ocorre não por ela possuir uma autoridade transcendente, mas porque se respeita o próprio empreendimento político. A autoridade dessa lei advém, segundo a filósofa, da decisão de originar e manter esse corpo político, isto é, da ação. Assim, Arendt exclui a necessidade de um elemento transcendente à política quando deriva a autoridade da

²⁴ Segundo Arendt, a autoridade cabe a pessoas ou instituições e é caracterizada pelo “reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção nem a persuasão são necessárias.” (Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 24-5)

lei da própria capacidade de começar do homem. Através de compromissos mútuos, os homens se dispõem a fundar e a manter uma determinada comunidade, e o respeito a essa fundação é o que dá estabilidade e durabilidade ao mundo que se formou naquele momento e vem sendo construído por novas ações desde então. A base da comunidade política é o respeito e a confiança dos homens uns em relação aos outros, e a única garantia dessa comunidade é a disposição recíproca de manter uma promessa e de se prosseguir com o que foi iniciado pela fundação.

O ato de começar, de trazer ao mundo o absolutamente novo, é em si arbitrário, mas, porque é preciso que haja um ponto de referência, a disposição contínua dos cidadãos de se submeterem àquele começo torna esse início uma estrutura reguladora para aquele corpo político, e a escolha de uma promessa específica como norma para o futuro retira a arbitrariedade desse começo.

A fundação de um novo corpo político significa, portanto, não apenas principiar, mas principiar algo permanente e duradouro que permita e estimule novos inícios ²⁵. Em outras palavras, a fundação é uma institucionalização da liberdade ²⁶, que só pode emergir da vontade compartilhada do povo que começa a agir em concerto e assim transforma o mundo

²⁵ Ao discutir o caráter paradoxal da relação entre permanência e novidade, Arendt aborda essa questão em vista de sua aparente falta de solução (especialmente histórica, em que a liberdade é geralmente sacrificada): “A questão era muito simples, e, delineada em termos lógicos, parecia insolúvel: se a fundação era o objetivo e o fim da revolução, então o espírito revolucionário não seria simplesmente o espírito de dar início a alguma coisa nova, mas de principiar algo permanente e duradouro; uma instituição permanente, que englobasse esse espírito e o estimulasse a novos empreendimentos, estaria sentenciando o seu próprio fracasso. Disso, infelizmente, se pode depreender que nada ameaça mais perigosamente e mais profundamente as aquisições da revolução do que o espírito que as suscitou. Será a liberdade, na sua acepção mais exaltada, ou seja, a liberdade de agir, o preço a ser pago pela fundação?” (Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 186)

²⁶ V. Albrecht WELLMER “Hannah Arendt on Revolution”. Em: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 218

comum e cria um espaço para a liberdade pública, um espaço organizado por leis e instituições que permitem a participação no governo, visto que, para a filósofa, liberdade política “significa ‘participar do governo’ ou não significa nada”²⁷. A instituição da liberdade política é, dessa forma, um projeto comum, cuja preservação e re-invenção se tornam um fim em si mesmo, sob cuja luz os problemas de direitos e justiça serão avaliados²⁸.

Arendt afirma que esse começo se torna, assim, exemplo para as ações futuras, e como tal, traz consigo o princípio para as demais ações. Começo e princípio (isto é, a norma) são, dessa forma, contemporâneos: e o começo possui validade – deixando de ser arbitrário – em função desse princípio. A esse respeito, aponta Arendt:

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 é 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 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. E não é apenas em nossa própria língua que a palavra *principio* tem sua raiz no *principium* latino, parecendo sugerir, assim, uma solução para o problema, aparentemente insolúvel, de um absoluto na esfera das atividades humanas, que é relativa por definição. A língua grega, numa surpreendente coincidência, nos relata a mesma história.²⁹

²⁷ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 175.

²⁸ V. Albrecht WELLMER “Hannah Arendt on Revolution”. Em: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 219

²⁹ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 170-1.

Dessa forma, o começo não só possui autoridade como é imbuído de uma normatividade, que rege o corpo político fundado. Com isso, Arendt exclui o elemento transcendente do âmbito da política. O absoluto é o próprio início, o ato de fundação; e é esse ato (enquanto a capacidade política de iniciar que todo homem possui) que resolve o problema da necessidade sentida durante as revoluções de encontrar algo (que tradicionalmente transcende as relações humanas) que pudesse legitimar a política. Quando um grupo de pessoas se reúne e decide formar entre si um corpo político, atribuindo direitos aos seus integrantes e organizando o espaço entre eles, é essa decisão que faz com que o corpo político seja legítimo. É dessa forma também que Arendt procura afastar a violência da fundação e da revolução, estabelecendo a fundação como um acordo com base na confiança e nas promessas mútuas³⁰.

Arendt defende, em vista disso, que o respeito à fundação como norma reguladora de uma comunidade determinada garantiria uma certa estabilidade a essa comunidade, pois lhe daria um exemplo, uma regra de ação, uma medida para as relações humanas. Entretanto, esse exemplo é em si uma ação, isto é, é um início, é uma manifestação da pluralidade humana. Por isso, a estabilidade que se baseia no respeito a uma fundação não inibe o surgimento do novo, visto que a regra da fundação é a própria possibilidade da novidade, e é a própria possibilidade de manifestação da pluralidade. Em sua análise sobre *Da Revolução*, Wellmer reafirma que, para Arendt, o elemento da fundação serve como um limite para as instituições republicanas, de forma que o espírito da revolução, isto é, a

³⁰ Aprofundarei a questão da normatividade que confere legitimidade ao corpo político no capítulo 3 desta tese.

possibilidade de agir, se torna algo como a condição de permanência das instituições republicanas³¹.

A instituição do espaço político é a organização de um espaço em que a liberdade pode existir.

1.2. Poder e Lei

Ao delinear o argumento segundo o qual a função das leis em um corpo político, ao se legitimar no ato de fundação deste, é o de estabilizar e dar permanência a esse corpo, Arendt opõe sua noção de poder à noção tradicional de poder, e, paralelamente, o mesmo ocorre com sua noção de lei.

Segundo Arendt, a noção tradicional de poder recai na identificação entre poder e dominação, ou entre poder e violência. Essa identificação se baseia na convicção de que o principal problema político é definir quem domina quem, e que, portanto, os conceitos de poder, força, autoridade, violência são todos meios pelos quais um homem pode dominar outro. Cumprindo a mesma função, eles podem até mesmo ser entendidos como sinônimos³². Nessa perspectiva, a noção de comando e obediência se torna a essência do governo, e isso é expresso também na enumeração clássica das formas de governo, cujo

³¹ V. Albrecht WELLMER “Hannah Arendt on Revolution”. Em: *Revue Internationale de Philosophie*, p.218.

³² Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises de República*. p. 122.

critério de classificação se dava por aquele que exercia o comando (monarquia, aristocracia, etc.)³³.

Quando o governo é compreendido em termos de dominação, a lei é também compreendida dentro de um modelo imperativo. Para Arendt, isso se deve, em parte, à herança do conceito tradicional de poder (absoluto) que acompanhou a ascensão do Estado-nação soberano europeu. Destaca a filósofa que, enquanto a soberania for compreendida como uma pretensão de total e ilimitado poder³⁴, ela só poderá ser exercida no momento em que todos estiverem sob o domínio do poder soberano, em outras palavras, quando ninguém se opõe a ele. É estabelecida, dessa forma, uma hierarquia entre os que governam e os que são governados, restando a estes apenas obedecer aos comandos daqueles. Com isso, assume-se uma concepção imperativa de lei, que, graças à vinculação entre religião e política e ao modelo religioso de obediência aos mandamentos de Deus, toma a forma dos comandos divinos. Nas palavras de Arendt:

(...) toda a questão de um absoluto, destinado a conferir validade às leis humanas positivas, foi, em parte, uma herança do absolutismo, o qual, por sua vez, fora constituído herdeiro daqueles longos séculos em que nenhum estado secular exista no Ocidente que não estivesse, em última instância, assente na sanção outorgada pela Igreja, e, por conseguinte, em que as leis seculares eram entendidas como a expressão mundana de uma lei divinamente ordenada. Entretanto, isso é apenas parte da história. Ainda mais relevante e de maior impacto foi que a própria palavra lei tenha assumido, ao longo desses séculos, um significado completamente diferente. O que importava era que (...) as próprias leis eram tidas como mandamentos e interpretadas em consonância com a voz de Deus que ordenavam aos homens: Não o farás. Obviamente, tais mandamentos não podiam ser impositivos sem uma sanção religiosa superior. Apenas na medida em que entendemos a lei como um mandamento ao qual os

³³ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 24.

³⁴ Hannah ARENDT. "Da Violência". Em: *Crises de República*. p. 95.

homens devem obediência, independentemente de seu consentimento ou acordos mútuos, é que a lei passa a demandar uma fonte transcendente de autoridade para sua validade, isto é, uma origem que deve estar além do poder humano.³⁵

Dessa forma, embora não conteste que a tradição jurídica tenha origem na experiência de Roma, Arendt afirma que, em vista do longo período de vinculação entre o espaço político e a religião, o molde adotado para a lei foi o do comando. Em função desse modelo, a lei passa a ter como características essenciais ser impositiva, depender de uma sanção transcendente ao espaço político (que tem legitimidade para emitir o comando, em geral conjuntamente com um sistema de punições e recompensas) e, finalmente, ser independente do consentimento daqueles que são obrigados a obedecer. E esse modelo permanece mesmo após a separação entre Igreja e Estado, visto que depois que a Igreja perde o lugar de legitimador último do espaço público, a própria lei da Natureza, confirmada ainda pela ciência moderna, assume o seu lugar, como “uma força sobre-humana e impessoal que, de alguma forma, arrastaria os homens, não importa o que fizessem, ou pretendessem fazer, ou deixassem de fazer”³⁶.

Se a lei, compreendida como mandamento, independe do consentimento do cidadão, ela também prescinde do poder humano. Para Arendt, o poder surge quando os homens estão reunidos na forma do discurso e da ação, correspondendo à condição humana da pluralidade³⁷, e é isso que a relação comando e obediência elimina em primeiro lugar. A hierarquia entre governantes e governados opõe-se à noção de igualdade política (que é “um princípio operacional da organização política, segundo o qual pessoas desiguais têm iguais

³⁵ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 151-2 (tradução modificada).

³⁶ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 152.

³⁷ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 213

direitos”³⁸), sem a qual a pluralidade é eliminada da esfera pública, deixando de existir possibilidade para ação política. Sem ação política, não é possível haver deliberação, julgamento, persuasão e acordo, em outras palavras, não existe poder.

Sobre a noção arendtiana de poder e sua relação com o governo, vale a pena ressaltar a seguinte passagem, do artigo *Da Violência*:

(...) o poder é da essência de todos os governos, mas a violência não. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma. O fim da guerra – tomando fim em seu duplo sentido – é a paz ou a vitória; mas a pergunta: E qual é o fim da paz? não tem resposta. A paz é um absoluto, ainda que na história documentada os períodos de guerra tenham quase sempre suplantado os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; é, como se diz, “um fim em si mesmo”. (Isso, evidentemente, não significa negar que os governos busquem determinadas políticas e empreguem seu poder para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura do poder por si própria precede e perdura além de todos os objetivos, de maneira que o poder, longe de ser o meio para a consecução de um fim, é realmente a própria condição que possibilita a um grupo de pessoas pensar e agir em termos da categoria de meios e fim)³⁹.

O poder, portanto, é a estrutura que legitima as ações do governo, ainda que essas ações sejam pensadas instrumentalmente, isto é, ainda que o comando e a obediência sejam utilizados para efetivar políticas e buscar objetivos coletivos. O que está em jogo, portanto, é a legitimidade desse comando. Para Arendt, essa legitimidade só pode advir do consentimento, do apoio efetivo dos cidadãos à estrutura que faz uso desses comandos. Quando opõe poder a violência, Arendt opõe a legitimidade de um acordo alcançado por

³⁸ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 76.

³⁹ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 128-9 (tradução modificada).

meios deliberativos à instrumentalização da vontade de parte do corpo político em proveito de outra parte.

Para Arendt, o que fundamenta a obediência deve ser um acordo político, isto é, um consenso alcançado por meios deliberativos e apoiado pelos cidadãos que obedecem, e nesse sentido, a obediência significa o próprio consentimento dado a esse acordo. Em termos de fundamentação e legitimidade do governo, o consentimento se opõe à força. A pura força física, quer dizer, a imposição de uma vontade sobre as demais por meios coercitivos, não pode nunca ser o fundamento da obediência de um cidadão ao seu governo. Nesse registro, há apenas violência ilegítima.

Em termos arendtianos, então, poder opõe-se a domínio, pois o domínio priva o homem do acordo, isto é, priva-o de concordar ou discordar de forma relevante em relação ao comando. Ao se tratar da legitimidade de um ato político, apenas o poder, e nunca a violência, pode servir como fundamento desse ato, visto que violência é controle dos meios de coerção, gerando domínio de um homem sobre outro e a obediência imediata e até mesmo incondicional daqueles que são dominados ⁴⁰.

Onde há violência não há liberdade e, conseqüentemente, não há política. Por isso, Arendt busca na Antigüidade uma forma de pensar a política diferente da identificação entre política e domínio, e entre poder e violência, que é a isonomia.

Isonomia significa uma forma de organização política em que os cidadãos convivem em condições de não-mando, isto é, sem uma divisão entre governantes e governados, estabelecendo-se uma igualdade geral entre os cidadãos. Essa igualdade é, segundo Arendt, apenas possível dentro do âmbito da lei. Ela afirma:

⁴⁰ Aprofundarei a análise da violência no capítulo 3.

Essa igualdade dentro do âmbito da lei, que a palavra *isonomia* sugeria, não era a igualdade de condição (...) mas a igualdade dos que fazem parte do corpo de pares. A *isonomia* assegurava (...) a igualdade, não porque os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram, por natureza (*physis*) desiguais, e necessitavam de uma instituição artificial, a *polis*, a qual, em razão de sua *nómos* os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas.⁴¹

A igualdade legal, como já vimos, significa a atribuição dos mesmos direitos a todos os cidadãos como forma de organizar o espaço público. Em outras palavras, o fundamento e a legitimidade dessa igualdade de direitos está na necessidade de instituição de um espaço político-público plural, sendo um fundamento e um princípio políticos. E o que proporciona essa igualdade é justamente a lei, que deve ser compreendida como aquilo que permite a relação entre os desiguais.

De fato, Arendt afirma que as leis são necessárias apenas quando há uniões de seres diferentes, posto que as uniões orgânicas, étnicas ou tribais são bastante independente delas, não se estabelecendo mediante acordos e estatutos. Essa noção de lei como uma relação tem origem romana: “O sentido original da palavra *lex* é ‘conexão última’, ou relacionamento, isto é, algo que vincula duas coisas ou parceiros que foram levados a se unir por força de circunstâncias externas”⁴². Com a noção romana de lei, é possível conceber uma esfera pública em que a liberdade de agir em conjunto com os demais homens é possível, posto que não se trata mais de obedecer a alguém, mas de apoiar o empreendimento político do qual se faz parte, cuja organização é dada por acordos mútuos.

⁴¹ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 24-5.

⁴² Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 150.

Por conseguinte, a noção arendtiana de poder como agir em conjunto traz consigo um modelo de lei de base romana, em que a igualdade política (e assim a pluralidade) e a liberdade são preservadas. Esse modelo de lei se fundamenta no apoio e no consentimento dos cidadãos ao corpo político como um todo:

Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não dependia da relação comando-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com comandos. Os revolucionários do século XVIII recorreram a estes exemplos quando revistaram os arquivos da Antigüidade e constituíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, se apoiando no poder do povo, poria um fim no domínio do homem sobre o homem (...). Infelizmente, eles também se referiram à obediência – obediência às leis em vez de aos homens; mas o que realmente queriam dizer era apoio às leis às quais os cidadãos tinham dado consentimento. (...) É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que deu existência às leis em primeiro lugar.⁴³

Assim, Arendt aponta para um modelo de lei diretivo, em oposição a um modelo imperativo. Não se trata de obediência a um comando, mas de apoio e consentimento gerado dentro de processos políticos de deliberação e decisão. A lei, em vista disso, é também um ato político, assim como o ato de legislação era também um ato político na experiência romana⁴⁴.

⁴³ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 120 (tradução modificada).

⁴⁴ Arendt coloca que “se o ato de legislação carecia de ajuda dos deuses – o aceno de cabeça com que os deuses, segundo a religião romana, aprovam as decisões tomadas pelos homens –, a mesma ajuda também se fazia necessária para todos os outros atos políticos importantes.” (Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 150)

Uma crítica freqüentemente levantada contra Arendt recai sobre a possibilidade da aplicação desse modelo de lei, isto é, questiona-se se sua aplicação difere da aplicação da lei segundo o modelo imperativo. Quando se trata de defender um direito, executar uma política, atingir um objetivo, a lei não será aplicada na forma de um comando, gerando obediência por meio de sanções? É possível pensar no Direito em termos que não sejam coercitivos? Essas questões se colocam porque Arendt muitas vezes parece separar de maneira absoluta os modelos de lei como consentimento e lei como comando, isto é, como apoio e como coerção. Por isso, cabe a discussão a respeito da possibilidade da aplicação dessa lei e organização desse corpo político aparentemente sem nenhuma instância de coerção. Ao mesmo tempo, essa discussão parece refletir um entendimento bastante difundido do conceito arendtiano de poder (entendimento que é alvo de muitas críticas por parte dos comentadores, incluindo Habermas).

Em seu artigo “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”⁴⁵, uma das críticas levantadas por Habermas ao conceito de poder arendtiano diz respeito ao fato de que esse conceito não contemplaria uma noção de poder estratégico ⁴⁶. A tese central de Arendt, segundo Habermas, é a de que nenhuma liderança política pode, impunemente, substituir poder por força; e essa liderança só pode conseguir poder a partir de um espaço público desobstruído, pois o domínio público-político pode gerar poder legítimo apenas enquanto estruturas de comunicação livres podem se expressar nele.

De acordo com Habermas, Arendt desenvolve um conceito de poder que se baseia na legitimidade de sua geração através de estruturas de comunicação desobstruída, mas que rejeita a idéia de uma forma de uso estratégico desse poder. Para ele, o modelo arendtiano

⁴⁵ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”. Em: *Social Research*.

⁴⁶ Nesse momento, desejo apenas mencionar a crítica de Habermas ao conceito de poder arendtiano, visto que ela será analisada em sua inteireza apenas no capítulo 3 desta tese.

de poder é comunicativo: o poder não corresponde à instrumentalização da vontade do outro, mas à formação de uma vontade comum em uma comunicação direcionada a chegar a um acordo. Aqui, Habermas destaca a pertinência dos conceitos arendtianos de poder, que significa consentimento dos governados, que são mobilizados para um objetivo coletivo, e de força, que, por sua vez, significa a disposição de meios de coerção, e deve ser mantida fora do espaço político. Com efeito, poder, para Arendt, serve para manter a prática da qual ele próprio emana, manifestando-se no que mantém a liberdade, na resistência às forças que ameaçam a liberdade e nas ações revolucionárias que fundam novas formas de liberdade, o que Habermas concede a Arendt.

Habermas defende, entretanto, que Arendt acaba por criar uma política inaplicável aos dias de hoje, porque seu conceito de poder não conseguiria dar conta de questões institucionais e sistêmicas da comunidade política moderna. Como, na avaliação do filósofo, Arendt não contemplaria a ação estratégica como uma ação política, considerando poder como um efeito do discurso direcionado para um acordo e um fim em si mesmo, Habermas questiona como esse poder pode se expressar. E mais, questiona também para quê esse poder é usado, uma vez que ele não é mais concebido como a possibilidade de realizar objetivos nem é mais direcionado a alcançar determinados propósitos⁴⁷.

Não obstante, gostaria de sugerir que Arendt não opõe de forma absoluta poder e violência. Sua discussão centra-se primeiramente, como bem colocou Habermas, na geração de legitimidade, que se dá por meio da ação e não por meio da violência⁴⁸. O Direito, para

⁴⁷ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”. Em: Social Research. p. 6.

⁴⁸ Nesse sentido, Habermas afirma: “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

ser legítimo, tem de ser fundamentado no consentimento, e não na força. Nesse momento, não há e nem deve haver espaço para a coerção. O Direito que perde sua legitimidade, isto é, que deixa de se apoiar no consentimento livre dos cidadãos, transforma-se em um instrumento de força e opressão tão perigoso quanto uma arma de fogo.

No entanto, embora centre sua discussão na questão da geração de legitimidade via consentimento, isso não parece indicar que Arendt considere a aplicação do Direito como independente de qualquer forma de coerção. Em *Da Violência*, ela afirma, sobre a relação entre violência e poder no governo:

O poder surge sempre que um grupo de pessoas se reúne e age de comum acordo, porém a sua legitimidade deriva antes da reunião inicial do que propriamente de qualquer ação que possa se seguir. A legitimidade, quando desafiada, baseia-se em um apelo ao passado, enquanto a justificativa se relaciona com um fim que se encontra no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde plausibilidade quanto mais o seu fim pretendido se afasta no futuro.⁴⁹

A violência, sendo justificada como um meio para um fim, (principalmente porque fenomenicamente ela é sempre um instrumento), sua aplicação, de forma controlada pelo poder, torna-se, quando necessário, um meio eficiente para atingir os fins e objetivos escolhidos pelos cidadãos de forma democrática. E, em relação à desobediência a comandos estatais quando a estrutura de poder do governo se desfaz, Arendt afirma que “tudo

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 de liberdade ‘que dão vida a novas instituições e leis.’” (Jürgen HABERMAS. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. 1, p.187-8)

⁴⁹ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 129

depende do poder por trás da violência”⁵⁰. Quando não há mais poder, não há mais comandos legítimos, e nenhuma lei pode ser imposta a não ser pela pura força. É a opinião dos cidadãos de que certo comando legal é legítimo o que gera obediência, e também a imposição desse comando aos que buscam uma exceção para si.

Esses trechos reforçam a noção de que, enquanto o consentimento e o modelo diretivo de lei tratam da legitimidade da estrutura legal como um todo, a aplicação das leis dessa estrutura, desde que ela seja legítima, ocorre, quando necessário, de acordo com um modelo imperativo de lei ⁵¹.

Em um trecho citado anteriormente, Arendt defende que o poder é a condição mesma que permite que um corpo político pense em termos de meios e fins. Em outras palavras, desde que prevaleçam os princípios da ação (e não os princípios da fabricação), a aplicação da categoria de meios e fins não se opõe à política. Buscar fins específicos é próprio de um corpo político. O que não pode acontecer, e que Arendt objeta enfaticamente, é a tentativa de substituição de poder por violência. Arendt aponta:

Politicamente, a questão é que a perda de poder traz a tentação de substituí-lo pela violência (...) e também que a própria violência resulta em impotência. Quando a violência não é mais apoiada e contida pelo poder, ocorre a antiga inversão de consideração entre meios e fins. Os meios, que são meios de destruição, agora determinam o fim – com a conseqüência de que o fim será a destruição de todo poder. ⁵²

Ao se tratar de geração de legitimidade, poder e violência são, de fato, opostos, e onde a violência prevalece, não existe poder. O que não significa dizer que, quando o poder

⁵⁰ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 126.

⁵¹ Retornarei a questão da legitimidade da estrutura legal no capítulo 3.

⁵² Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 131.

prevalece, gerando uma estrutura legal legítima, o uso limitado de violência regido e controlado por essa estrutura não possa ser um instrumento que se justifica pela manutenção dessa mesma estrutura, tanto legal quanto política.

Tendo em vista a geração de legitimidade, Arendt defende que a sanção não é a essência da lei, nem tampouco o é uma relação de domínio. Afirma ainda que a sanção é para aquelas pessoas que, sem negar seu apoio às leis em geral, pretendem, ainda assim, abrir uma exceção para si; em outras palavras, a sanção é para o infrator. Nesse momento, há uma imposição da lei sobre aquele que a viola, mas isso não significa que as leis são impostas a todos os cidadãos. Para a maioria dos cidadãos, as leis são mais aceitas que impostas, às quais eles se submetem porque são regras válidas de convivência.

Dessa forma, negar as leis significa recusar-se a fazer parte de uma comunidade. E por isso Arendt conclui que todas as leis são mais diretivas que imperativas, visto que dirigem o relacionamento humano. E a validade última dessas leis não pode ser outra que não o entendimento de que não há garantias para a integridade dessa comunidade além dos limites de suas leis. Em resumo, retorna-se à máxima romana de *pacta sunt servanda*⁵³. Entretanto, como vimos acima, não é qualquer pacto que serve como fundamento de uma república democrática, visto que há um princípio que regula esse pacto, que é o princípio da pluralidade. Dessa forma, não se pode afirmar que Arendt apóie uma subordinação da política ao Direito.

⁵³ Hannah ARENDT. “Da Violência. Apêndice XI”. Em: *Crises da República*, p. 164-5. Curiosamente, parece-nos que essa menção arendtiana à máxima romana pode ter inspirado a conclusão do artigo habermasiano, em que Arendt é tomada como jusnaturalista.

Para compreender mais profundamente a noção arendtiana de consentimento, vou me deter, na próxima seção, no artigo *Da Desobediência Civil*.

1.3. Consentimento e apoio

Em seu artigo “Desobediência Civil”, Arendt analisa a relação entre o cidadão e a lei e defende a legitimidade do ato daquele que desobedece a uma lei específica, quando esta desobediência fundamenta-se no consentimento mais amplo que dá legitimidade ao corpo político como um todo.

Arendt aponta que a desobediência civil que tem relevância política é realizada por minorias organizadas unidas por uma opinião⁵⁴ comum (ao invés de por um interesse comum), que decidiram se opor a uma política de governo mesmo sabendo que essa política é apoiada por uma maioria. A ação desse grupo surge, portanto, de um acordo mútuo, e é este acordo que apóia e dá força a sua posição dissidente⁵⁵. Ela surge quando um número significativo de pessoas se convence de que os canais normais de mudança estão fechados ou de que o governo ruma para um curso de ação gravemente duvidoso em relação a sua legitimidade.⁵⁶ A desobediência civil é, portanto, política, é uma ação coletiva de cidadãos, unidos por uma opinião, que desobedecem à lei com a intenção de fazer essa opinião ser ouvida pelos demais.

Em seu artigo, Arendt analisa as formas tradicionais de fundamentar a desobediência civil, formas que estão, em geral, fora do âmbito político. Ela mostra então

⁵⁴ Analisarei a validade da opinião no capítulo 3.

⁵⁵ Hannah ARENDT. “Civil Disobedience”. Em: *Crises of the Republic*. p. 56

⁵⁶ Hannah ARENDT. “Desobediência civil”. Em: *Crises da República*. p. 68.

que todas as tentativas de fundamentar a desobediência civil em termos estritamente legais ou morais são falhas, e falham justamente por não perceberem o caráter coletivo e político desse fenômeno. Segundo Arendt:

Sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem ou do objeto de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a condição de desobediente civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos, pela simples razão que ele nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo.⁵⁷

A tentativa de uma justificativa moral para a desobediência civil é, no pensamento de Arendt, completamente falha porque, no nível da moralidade individual, a consciência se expressa não apenas de forma não-política (isto é, preocupada apenas com o indivíduo particular e não com a comunidade), mas de forma inteiramente subjetiva⁵⁸.

Uma justificativa moral para a desobediência civil não apenas teria de ser subjetiva – o que iria de encontro a seu caráter essencialmente coletivo –, mas também pressuporia a existência de uma capacidade inata do homem de distinguir entre o bem e o mal. Além disso, seria necessário que o homem estivesse interessado nele mesmo o suficiente para obrigar-se moralmente, porque apenas esse interesse seria o fundamento de sua desobediência. Entretanto, no espaço público, esses dois elementos raramente podem ser corretamente considerados⁵⁹.

⁵⁷ Hannah ARENDT. “Desobediência Civil”. Em: *Crises da República*. p. 54-5

⁵⁸ Hannah ARENDT. “Civil Disobedience”. Em: *Crises of the Republic*. p. 62.

⁵⁹ Hannah ARENDT. “Civil Disobedience”. Em: *Crises of the Republic*. p. 64-5

Arendt defende que transformar a desobediência civil em uma questão de consciência moral reduz a questão ao fato de se estar ou não disposto a pagar a pena por quebrar a lei, como se essa disposição fosse a prova do compromisso do desobediente civil com a lei. Trata-se, assim, de um modelo imperativo de lei, em que a disposição de sofrer a sanção demonstraria que o desobediente civil não desejava desobedecer a um comando particular, mas questionar o rumo daquele corpo político. Conseqüentemente, quando se identifica poder com violência e coerção, a manutenção desse poder depende da aplicação das sanções, visto que a conservação das relações de domínio depende da conservação da divisão entre quem comanda e quem obedece. A desobediência colocará sempre um limite à força dos que comandam, tendendo a pôr um fim nessa força. Sendo assim, a sanção deverá ser sempre aplicada independentemente dos motivos pelos quais o comando foi desobedecido, e por conseguinte, esse motivo se torna irrelevante politicamente. O domínio, isto é, o poder compreendido em termos de violência e de força, não deixa espaço para a ação política, que, em termos arendtianos, significa a participação efetiva nos assuntos públicos. Nesse caso, a obediência não é o mesmo que participação e, portanto, não é política, e isso fica manifesto no fato de que o comportamento contrário, isto é, a desobediência, será sempre punida.

Entretanto, em virtude dos exemplos de Sócrates e Thoreau, reduzir a questão à disposição do desobediente a aceitar a sanção acaba sendo a resposta tradicional ao problema da desobediência civil. Arendt argumenta que isso é um absurdo, porque significaria que, por exemplo, um assassinato poderia ser justificado pela disposição do assassino de pagar a pena. Entretanto, mais perigoso ainda é o fato de que medir a seriedade do desobediente civil por sua disposição de ser punido impossibilita qualquer discussão racional sobre o assunto, uma vez que o voluntarismo fanático é a marca de um louco.

Por outro lado, a tentativa de uma justificativa legal para a desobediência civil é feita em termos análogos ao caso daquele que desobedece a lei para testar sua

constitucionalidade, e ela falha especialmente no caso de uma desobediência indireta, isto é, quando o desobediente civil infringe uma lei cuja legitimidade ele não objeta, mas usa essa violação para protestar contra a infração de uma outra lei ou contra uma política do governo. Segundo Arendt, a desobediência civil não retém nenhuma semelhança com o caso do homem que, como indivíduo, testa o ordenamento a que está sujeito. Por ser uma ação coletiva, visando especificamente à promoção de uma mudança no cenário político, a desobediência civil não se justifica pela dualidade da lei (federal e estadual) nem pela hierarquia de um ordenamento jurídico. E, como a lei não pode justificar a violação da lei, ainda que seja para prevenir a violação de uma outra lei⁶⁰, a desobediência civil não pode ser considerada estritamente legal.

Para Arendt, a lei tem a função de dar estabilidade ao corpo político. Ela afirma: “Nenhuma civilização (...) teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança”⁶¹, e dentre os fatores estabilizantes desse cenário (dentre os quais constam hábitos, costumes e tradições), o mais forte, para ela, é a lei. Ela argumenta, então, que a questão a ser feita não diz respeito a qual dispositivo legal podemos tentar introduzir, no mundo jurídico, o direito à desobediência civil. A questão, fundamental no pensamento de Arendt, deve centrar-se na compreensão do conceito de lei com o qual a desobediência civil é compatível. E em resposta a isso, ela afirma que esse conceito de lei surgiu junto com a Revolução Americana. É o que Arendt chama de *espírito da lei*: “O espírito das leis, como Montesquieu o entendia, é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir”⁶². Esse espírito das leis é a normatividade da própria fundação, quer dizer, a institucionalização de

⁶⁰ Hannah ARENDT. “Civil Disobedience”. Em: *Crises of the Republic*. p. 99

⁶¹ Hannah ARENDT. “Desobediência Civil”. Em: *Crises da República*. p.72

⁶² Hannah ARENDT. “Desobediência Civil”. Em: *Crises da República*. p. 83

um espaço em que exista e promova-se a liberdade política e a participação nos assuntos públicos.

Para Arendt, em vista disso, o princípio que informa e inspira as pessoas a agir em uma república é o apoio ativo e a participação contínua em tudo que tem interesse público. De maneira mais precisa, esse espírito toma a forma do consentimento, que deixa de significar mera aquiescência e disposição para obedecer, para significar participação. Esse consentimento, contudo, não pode ser um consentimento fictício (isto é, obrigatório a todos os cidadãos apenas pelo fato de terem nascido naquela comunidade). Para ser realmente um princípio para a ação, ele tem de ser voluntário, e por isso, Arendt defende:

Poderíamos (...) chamá-lo voluntário [o consentimento tácito] quando acontece de a criança nascer numa comunidade na qual a dissidência é também uma possibilidade legal e real ao se tornar um adulto. Dissidência implica consentimento, e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge.

O consentimento, subtendendo o direito de divergir (...) elucida e articula o consentimento tácito dado em troca das boas-vindas tácitas da comunidade às novas chegadas, à imigração interna através da qual ela constantemente se renova.⁶³

O consentimento só é válido quando traz consigo o direito de divergir, e ele é a base de um governo legítimo. Esse consentimento tácito, entretanto, não implica um consentimento específico a cada estatuto legal e cada política do governo, e justamente por isso o direito de divergir é importante. O apoio do cidadão ao governo não significa uma concordância com todas as leis e todas as políticas governamentais, e sua participação nas coisas de interesse público só é possível quando sua divergência tem validade. O apoio do

⁶³ Hannah ARENDT. "Desobediência Civil". Em: *Crises da República*. p. 79 (tradução modificada).

cidadão ao corpo político e suas leis, que tem início juntamente com a fundação desse corpo político, significa, na prática, participar dos assuntos políticos, manifestar suas opiniões e tentar persuadir os demais sobre os rumos que o corpo político deve tomar. Divergir, nesse sentido, não expressa falta de apoio ao empreendimento político; ao contrário, demonstra de fato um compromisso com ele. E, por isso, a desobediência civil, ou a divergência, faz parte do consentimento, dando-lhe realidade política. Por isso Arendt afirma que a desobediência civil é a forma mais recente de associação voluntária ⁶⁴, isto é, de ação e liberdade políticas. Arendt ainda reitera:

O consentimento, no modo americano de entender o termo, repousa na versão horizontal do contrato social [isto é, no acordo entre os homens] e não em decisões da maioria. (...) O conteúdo moral deste consentimento é igual ao conteúdo moral de todos os acordos e contratos; consiste no compromisso de mantê-los. Este compromisso é inerente a todas as promessas. Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las.⁶⁵

Porque se baseia no consentimento, e é o consentimento que dá legitimidade à estrutura jurídica, isto é, se baseia no direito de divergir implícito no consentimento, a desobediência civil é legítima e não fere aquela estrutura jurídica, posto que é uma forma de ação política e está de acordo com a normatividade da fundação.

Com o modelo diretivo de lei, quer dizer, considerando-se a lei como regras válidas de convivência e relacionamento, o fenômeno da desobediência civil é compreendido como uma manifestação do poder, e não como uma ameaça a ele. O apoio vai ocupar, assim, o lugar da obediência na relação entre o indivíduo e a lei, e é por meio do consentimento ativo,

⁶⁴ Hannah ARENDT. "Civil Disobedience". Em: *Crises of the Republic*. p. 96.

⁶⁵ Hannah ARENDT. "Desobediência Civil". Em: *Crises da República*. p.82.

da participação nos processos de decisão, que ele vai tomar forma. Logo, ao abraçar um modelo diretivo de lei, o fenômeno jurídico deixa de abranger uma mera legalidade positiva e se torna um fenômeno mais amplo, imbricado essencialmente ao fenômeno político.

Em contrapartida, nesse mesmo artigo, Arendt destaca que a mudança não pode ser efetuada por meios legais. Ela coloca:

Em conseqüência da velocidade sem precedentes da mudança no nosso tempo, e por causa do desafio que essa mudança significa para a ordem legal (...), atualmente é amplamente sustentado que a mudança pode ser efetuada pela lei, em contraposição à idéia anterior de que 'a ação legal, (isto é, as decisões da Corte Suprema) podem [sic] influenciar modos de vida'. As duas opiniões me parecem estar baseadas num erro em relação ao que a lei pode alcançar e ao que não pode. A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal.⁶⁶

Entretanto, é possível argumentar que, ao falar das opiniões correntes, Arendt adota também a concepção tradicional de lei, que é o de lei como comando. Nesse fragmento, ação legal é exemplificada com as decisões da Suprema Corte, um espaço em que só cabem doze pessoas, mas que podem tomar decisões que valem para o corpo político inteiro. Arendt se opõe à hierarquização e verticalização do processo de decisão justamente porque exclui a grande maioria dos cidadãos. A imposição de uma decisão, como meio de efetuar uma mudança no corpo político, exclui a própria política desse corpo, porque uma decisão da Suprema Corte ou uma lei aprovada no Congresso sem a participação dos cidadãos independe do consentimento que deveria legitimar essas regras, gerando novamente uma situação em que existem governantes e governados e não cidadãos em uma igualdade política. Vimos que a lei, em sua forma diretiva, não se opõe à mudança, embora tenha a

⁶⁶ Hannah ARENDT. "Desobediência Civil". Em: *Crises da República*. p. 72-3.

função de estabilizá-la; mas a mudança se dá dentro da normatividade que rege o espaço político.

Nessa crítica, Arendt mostra corretamente que os procedimentos da democracia contemporânea não incentivam nem garantem a participação política dos cidadãos; entretanto, muitas vezes ela parece desacreditar tão fortemente nas estruturas e instituições estatais existentes que não elabora uma solução que leve em conta o problema da organização de sociedades modernas, isto é, sociedades muito extensas e complexas. Arendt não deixa de notar a necessidade de o aparelho governamental desempenhar, de fato, as funções de administração ⁶⁷, mas apenas sugere os princípios para a questão de como organizar um Estado que conte com as estruturas administrativas estatais sem prescindir de instâncias de participação ativas de seus cidadãos.

Vale comparar os princípios arendtianos referentes à organização de um Estado que mantém estruturas de participação com a solução apresentada por Habermas à mesma questão. Habermas, de início, define a relação entre poder político e o Direito, isto é, participação e estruturas administrativas eficientes, da seguinte maneira:

O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos têm que ser implantados, porque a comunidade de direito necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade, e porque a formação da vontade política cria programas que têm que ser implementados. Tais aspectos não constituem meros complementos, funcionalmente necessários para o sistema de direitos, e sim, *implicações* jurídicas objetivas, contidas *in nuce* nos direitos subjetivos. Pois o poder organizado politicamente não se achega ao direito como que a partir de fora, uma vez que é *pressuposto* por ele: ele mesmo se estabelece em formas do direito. O poder político só

⁶⁷ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 218.

pode desenvolver-se através de um código jurídico institucionalizado na forma de direitos fundamentais.⁶⁸

Habermas explicita a relação necessária que existe entre Direito e poder político ao afirmar que o exercício de um não pode ocorrer sem o outro. Dessa maneira, o Direito pressupõe um poder organizado capaz de impor sanções, e sem o qual o exercício do Direito é impossível. Em contrapartida, o poder político também não pode existir sem uma estrutura legal. Nas palavras de Habermas:

(...) a contribuição do direito para a função própria do poder organizado em forma do Estado revela-se especialmente na formação de regras secundárias, no sentido de H. L. A. Hart. E aí se trata de normas de competência, que revestem as instituições do Estado com autorizações, como também de formas de organização, que determinam procedimentos segundo os quais se criam programas de leis que são elaboradas na administração ou na justiça. O direito não se esgota simplesmente em normas de comportamento, pois serve à organização do poder do Estado. Ele funciona no sentido de regras constitutivas, que não garantem apenas a autonomia pública e privada dos cidadãos, uma vez que também produzem instituições políticas, procedimentos e competências.⁶⁹

É importante mencionar, também, o estatuto que Arendt reserva aos direitos civis. Em *Da Revolução*, Arendt faz uma distinção entre libertação e liberdade, nos seguintes termos: libertação significa estar livre da opressão política, e liberdade significa liberdade política, isto é, participação. Essa é a diferença entre limitar o poder e estabelecer o poder, que também pode ser expressa na diferença entre governo limitado e governo participativo.

⁶⁸ Jürgen HABERMAS. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. 1, p. 171

⁶⁹ Jürgen HABERMAS. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. Vol. 1, p. 183.

Nesse registro, Arendt afirma que os direitos civis estão no âmbito da libertação. Para ela, as revoluções falharam ao não conseguirem estabelecer espaços para a liberdade política, e as que tiveram resultados melhores conseguiram apenas limitar o domínio do Estado. Os direitos civis, enquanto instâncias que guardam o cidadão da coerção do Estado, restringindo sua atuação, libertam o homem da tirania, mas não garantem a participação no governo.

Entretanto, para Arendt, como o poder é visto como um acordo entre os cidadãos, não é suficiente para o espaço político limitar a força coercitiva do aparato do Estado, mas sim de estabelecer o poder. Por causa desse insucesso nas revoluções, a liberdade passou a ser confundida com governo constitucional e afirmação de direitos civis, e ficou limitada à esfera privada e ao crescimento econômico. Entretanto, Arendt alerta que prosperidade e bom governo não significam a mesma coisa:

Finalmente, é perfeitamente correto, e, na verdade, um fato melancólico, que a maioria das assim chamadas revoluções, longe de darem origem à *constitutio libertatis*, não foram sequer capazes de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis, os benefícios do 'governo limitado', e não há dúvida de que, em nossas relações com as outras nações, devemos ter em mente que a distância entre tirania e governo constitucional limitado é, no mínimo, tão grande como a distância entre governo limitado e liberdade.

Mas essas considerações, malgrado sua inequívoca relevância prática, não nos devem levar a confundir direitos civis com liberdade política, ou a comparar essas preliminares do governo civilizado com a própria essência de uma república livre. Pois, falando de uma maneira geral, liberdade política significa 'participar do governo' ou não significa nada.⁷⁰

Portanto, a liberdade política não significa ausência de tirania, embora Arendt reconheça a distância que existe entre uma tirania e um governo limitado. Contudo,

⁷⁰ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 174-5.

liberdade privada não é o bastante, e os direitos civis, embora sejam imprescindíveis – sejam uma pré-condição – para a liberdade política, não podem ser confundidos com ela. Liberdade política é mais que libertação, e os direitos civis continuam no registro da libertação porque não são suficientes para institucionalizar a liberdade política de fato. A liberdade política não existe sem direitos civis, mas o inverso não é verdadeiro. Embora os direitos civis sejam necessários para o estabelecimento da liberdade, eles não são suficientes.

Em sua obra *Civil Society and the Political Theory*, Cohen e Arato criticam essa perspectiva arendtiana em relação aos direitos civis. Segundo eles, Arendt determina uma separação exagerada entre as esferas pública e privada, sem deixar espaço para uma mediação entre elas. Essa separação impediria que Arendt estabelecesse uma filosofia política realmente moderna, afetando também sua compreensão em relação ao estatuto dos direitos civis.

De fato, os autores afirmam que, na concepção de Arendt, a diferenciação das liberdades privadas protegidas por direitos e da liberdade pública assegurada pelo exercício do poder político ajuda a estabelecer cada uma dessas liberdades e as esferas em que elas podem ser experimentadas, mas que qualquer erosão da linha divisória entre esses dois espaços tenderá sempre a destruir a ambos. E ao colocar os direitos civis como garantidores apenas das liberdades privadas, e não como integrante do poder político, Arendt ficaria na posição precária de afirmar que, enquanto as liberdades civis representam um ganho bastante real das revoluções, um foco muito grande nos direitos e na felicidade privada que eles garantem tende a desvalorizar a política.

Ao analisar a posição de Arendt em relação aos direitos humanos, Cohen e Arato observam que, para ela, os direitos modernos só podem ser compreendidos como direitos do cidadão, e garantidos por constituições. Essa linha argumentativa, segundo eles, poderia fazer dos direitos uma função da esfera pública, especialmente quando essa esfera só pode ser compreendida ao lado de uma esfera privada. Para eles, por causa da

tendência sempre presente do poder público absorver interesses privados, e dada a moderna erosão de uma forma de propriedade capaz de formar um espaço privado para a proteção dos cidadãos, Arendt então reconheceria que direitos *civis* são necessários para estabelecer a esfera privada. Eles afirmam que é nesse ponto que Arendt mais claramente admite, ainda que relutantemente, a reivindicação liberal que, em uma sociedade moderna, liberdade não é possível a menos que a sociedade *civil* e o Estado sejam diferenciados pelo mecanismo dos direitos civis⁷¹.

Não obstante, isso não foi o suficiente para Arendt considerar os direitos civis como sendo propriamente políticos. Cohen e Arato afirmam que há, na concepção arendtiana, dois modelos de liberdade, um baseado nos direitos (liberdade privada) e outro baseado no exercício do poder (liberdade pública), e que como Arendt vê o modelo de liberdade baseado em direitos sempre como uma ameaça ao modelo baseado no poder, ela não consegue dimensionar corretamente a importância dos direitos civis para a política contemporânea, vendo-os sempre como pertencentes a apenas uma esfera da relação público e privado⁷².

Dessa forma, a relutância de Arendt em aceitar os direitos civis como instâncias capazes de mediar o público e o privado faria com que seu entendimento dos direitos fosse precário e por vezes ambíguo. Como exemplo da ambigüidade de Arendt em relação aos direitos, Cohen e Arato mencionam a forma como Arendt avalia o direito à reunião e à associação. Por um lado, esses direitos são classificados como liberdades negativas, quer dizer, liberdade de uma restrição injustificada. Eles afirmam que, para Arendt, mesmo na Carta de Direitos americana, o direito de reunião era apenas o direito de se reunir a fim de

⁷¹ V. Jean L COHEN e Andrew ARATO. *Civil Society and Political Theory*, p. 195.

⁷² V. Jean L COHEN e Andrew ARATO. *Civil Society and Political Theory*, p. 196. Veremos, entretanto, no capítulo 2, como a investidura em direitos, com a noção de personalidade jurídica, é essencial para ambas as noções de liberdade afirmadas aqui por Cohen e Arato.

peticionar, e o que os indivíduos ganham com tais direitos é libertação ao invés de liberdade, isto é, o direito de reunião e associação não significa participação ⁷³. Em outro momento, Arendt admite o status do direito de reunião como uma liberdade política ou de fato como uma das liberdades mais fundamentais ⁷⁴.

Em função disso, os autores afirmam que Arendt tem duas concepções em relação ao núcleo do sistema de direitos: a primeira liga o *direito a ter direitos* ao acesso a uma esfera pública na qual os direitos podem ser assegurados e defendidos; a segunda concepção isola o direito, como sendo apenas o direito de estabelecer uma esfera privada na forma dos direitos de propriedade, como o modelo básico para todos os direitos. Nesse sentido, o direito de reunião é interpretado de diferentes maneiras, tanto como uma dimensão da participação política, como também parte da esfera privada que deve ser protegida do público. A primeira concepção faria do direito à reunião e ao discurso os direitos mais fundamentais. A segunda concepção, entretanto, tenderia a assimilar o que Cohen e Arato

⁷³ De fato, em *Da Revolução*, Arendt coloca: “nenhum desses direitos [civis], nem mesmo o direito de participar do governo, já que a taxação demanda representação, foi, na teoria e na prática, o resultado da revolução. (...) liberdade não significava mais do que a garantia contra a repressão injustificada (...). Até mesmo o direito de reunião, que veio a se tornar a liberdade política mais importante, aparece ainda, na Declaração de Direitos americana, como ‘o direito de o povo se reunir pacificamente e solicitar do governo a reparação de injustiças’ (Primeira Emenda Constitucional), pelo que, ‘historicamente o direito de petição é direito primário’, e a interpretação historicamente correta deve ser: o direito de reunião para peticionar. Todas essas conquistas (...) são, de fato, essencialmente negativas, elas são produtos da libertação, mas não constituem, absolutamente, o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual, como veremos posteriormente, significa participação nas coisas públicas, ou admissão no mundo político.” (Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 25-6) e ainda “Os direitos civis, (...) não são, na verdade, “poderes propriamente ditos, mas simplesmente uma isenção contra os abusos de poder” (Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p.115).

⁷⁴ Novamente, em *Da Revolução*, Arendt afirma que “a livre-empresa foi uma bênção sem mácula apenas na América, e apenas uma bênção diminuta se comparada com *as liberdades verdadeiramente políticas*, tais como a liberdade de expressão e pensamento, ou *de reunião e associação*, mesmo nas melhores condições.” (Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 174, grifo meu)

chamam de ‘direitos de comunicação’ ao modelo dos direitos negativos, retirando-lhes qualquer importância especial para a política⁷⁵.

Cohen e Arato concluem que a falta de mediação entre o público e o privado no pensamento arendtiano se torna ainda mais grave quando o exercício do direito de reunião e associação se torna explicitamente político, como no caso dos movimentos sociais, que os autores apontam como a possibilidade de re-politização da sociedade, e que Arendt, no entender deles, despreza totalmente. Não obstante essa colocação dos autores, eles reconhecem que Arendt, no artigo “Da Desobediência Civil”, interpreta os movimentos sociais como instâncias extra-institucionais de geração de poder que, a longo prazo, pressupõem e promovem a institucionalização dos direitos, ao invés de interferir nesse processo. No entanto, afirmam que Arendt faz isso não de acordo com sua moldura teórica, mas apesar dela⁷⁶. Cabe questionar, entretanto, se essa leitura que Cohen e Arato atribuem a Arendt está realmente de acordo com a filosofia dela, quer dizer, se a afirmação de que os direitos podem ser compreendidos como instâncias formadoras tanto da esfera privada quanto da pública está de fato fora da moldura teórica arendtiana, o que não me parece ser o caso, como veremos no capítulo 2.

Wellmer, por sua vez, propõe que a constituição da liberdade política não significa apenas a institucionalização dos direitos básicos, mas demanda, além deles, uma atividade política que não está garantida somente a partir desses direitos. Para ele, a ideia de Arendt de liberdade pública visa uma otimização no que diz respeito à auto-organização do povo, sendo uma proposta que redefine os parâmetros da própria

⁷⁵ V. Jean L COHEN e Andrew ARATO. *Civil Society and Political Theory*, p. 197-8

⁷⁶ V. Jean L COHEN e Andrew ARATO. *Civil Society and Political Theory*, p. 198 (e a nota 80 do quarto capítulo)

justiça⁷⁷. Wellmer continua, afirmando que o que Arendt propõe é uma liberdade política como uma construção, realização e preservação de um sistema de instituições, em que e através de que a liberdade pública pode se tornar uma realidade, sendo de fato experimentada pelos homens, e ser, ao mesmo tempo, um valor comum que afetaria os parâmetros tanto do debate público, como também dos processos de decisões democráticos em qualquer nível do sistema político⁷⁸.

Para tanto, isso envolveria a compreensão da proposta arendtiana do sistema de conselhos como a proposta de uma cultura de auto-organização dos cidadãos, ao lado de um Estado centralizado como hoje conhecemos. Em outras palavras, ao lado de um Estado centralizado com instituições formais democráticas como um corpo representativo e direitos ao voto gerais passivos e ativos, haveria uma cultura democrática de auto-determinação, que pode ser experimentada e estaria viva no nível da vida cotidiana, conjuntamente com uma cultura de debate público.

Para Wellmer, o que Arendt estaria propondo é que tal cultura democrática de debate público só pode existir enquanto ancorada em uma prática política de auto-determinação que alcança o nível da vida diária. Pois apenas tal prática democrática pode gerar as atitudes, as experiências, as virtudes e a faculdade de julgamento de que uma cultura democrática viável de debate público depende.

Essa proposta da necessidade de uma cultura de auto-organização democrática parece estar em sintonia com a noção de política como processos de decisão e acordos, visto que aquilo com o que os cidadãos podem concordar depende em grande parte da

⁷⁷ V. Albrecht WELLMER “Hannah Arendt on Revolution”. Em: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 218-9

⁷⁸ V. Albrecht WELLMER “Hannah Arendt on Revolution”. Em: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 221

forma como esses cidadãos se organizaram. Arendt demonstra que o sistema representativo é organizado de tal maneira que gera total apatia política e falta de organização do povo; logo, podemos concluir, esse povo não teria experiência em participar nos assuntos políticos e, portanto, não se oporia a uma organização do espaço público que o exclui. Isso constitui um ciclo em que a não-participação gera mais não-participação, e que tende apenas a se perpetuar. Uma cultura generalizada de auto-organização, todavia, faria com que os homens não mais abrissem mão de sua liberdade política e de uma organização do espaço público que correspondesse a isso. Em certa medida, a noção de uma ação narrativa proposta por Benhabib, por causa de sua ubiquidade, parece se harmonizar com a necessidade de uma cultura mais ampla de auto-organização para garantir a participação dos cidadãos na política, ponto que desejo investigar nos próximos capítulos.

1.4. A relação entre Direito e Política na filosofia de Hannah Arendt à luz de apropriações biopolíticas

Antes de dar continuidade a minha argumentação, julgo necessário fazer uma breve digressão a respeito de leituras da filosofia arendtiana à luz de apropriações biopolíticas, tomando como exemplo a aproximação realizada por André Duarte entre Arendt e Agamben. Acredito que tais aproximações tendem a obscurecer o entendimento arendtiano em relação a conceitos centrais para esta tese – como Direito, violência e soberania –, o que pretendo apontar aqui.

André Duarte afirma, refletindo sobre a relação entre o Direito e a Política na filosofia de Hannah Arendt ⁷⁹, que essa é uma relação tensa ⁸⁰. Segundo ele, o projeto de reflexão político-filosófico de Arendt é realizar uma descrição fenomenológica daquilo que a experiência política poderia ser, com base em análises de experiências políticas passadas, com vistas a compreender experiências políticas marginais do presente ⁸¹. Partindo dessa concepção, que coloca a filosofia arendtiana em um lugar bastante descompromissado com a realidade política de seu tempo, Duarte afirma acertadamente que Arendt não subordina a política ao direito ou funda a política no direito, o que não a faz, por outro lado, avessa ou alheia ao fenômeno jurídico. Ele afirma:

No que diz respeito à relação entre direito e política o pensamento arendtiano escapa às alternativas tradicionais, pois não se enquadra nem sob parâmetro da crítica absoluta do direito como instância formal do encobrimento e legitimação das desigualdades sociais, à maneira do velho marxismo; não *reduz* o direito à expressão de uma violência originária instituidora do poder soberano, à maneira do puro decisionismo; nem o compreende sob o parâmetro liberal da juridicidade, que visa domesticar e normatizar a criatividade política pelo recurso a categorias jurídicas. ⁸²

Entretanto, partindo da premissa que Arendt não esteja comprometida com a defesa de democracias realmente existentes, Duarte defende que, na concepção arendtiana, o direito possui uma função estabilizadora da criatividade da ação política, bem como uma

⁷⁹ André DUARTE. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. Em: *Revista Estudos Políticos*.

⁸⁰ André DUARTE. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. Em: *Revista Estudos Políticos*. p. 47

⁸¹ André DUARTE. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. Em: *Revista Estudos Políticos*. p. 55.

⁸² André DUARTE. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. Em: *Revista Estudos Políticos*. p. 47

função criativa de novos espaços de liberdade, colocando-a como uma pensadora da política democrática radical ⁸³.

Acredito, entretanto, que Arendt, como uma pensadora da política democrática, não se limita a compreender experiências políticas marginais do presente, muito menos se mostra descompromissada com as organizações e as experiências políticas centrais com que convive. Compreendendo o pensamento arendtiano como um pensamento democrático, gostaria de sugerir que existe nesse pensamento uma relação de equilíbrio ⁸⁴ entre política e direito, estabelecida pelo conceito arendtiano de poder, como veremos no capítulo 3 desta tese; e que, embora a noção de que o direito possua, de fato, uma função estabilizadora da ação humana, a criação de espaços de liberdade se dá apenas pela ação (embora seja indispensável uma base jurídica para que esses espaços sejam formalizados, como veremos no capítulo 2). Acredito, ainda, que uma leitura da obra arendtiana focada em demasia na sua crítica à modernidade, bem como no relato da vitória do *animal laborans*, tende a ignorar o real potencial democrático e crítico da obra da filósofa, desviando-se dos momentos em que Arendt mais dialoga com as realidades e os acontecimentos políticos que

⁸³ Duarte afirma: “(...) qualifico o pensamento arendtiano a respeito da ação política como democrático-radical, a fim de enfatizar aquilo que o distingue em relação ao entendimento tradicional da democracia pelos teóricos do liberalismo político, que, em geral, têm uma concepção negativa a respeito do poder e da política, expressa na concepção do direito como instância de proteção do indivíduo frente ao poder. Para Arendt, a relação entre o direito e a política é necessariamente tensa e jamais solucionável de uma vez por todas, visto tratar-se, aí, de uma variação da tensão existente entre o poder constituinte e o poder constituído. O reconhecimento desta tensão se manifesta na concepção arendtiana de que o direito é simultaneamente uma fonte de estabilização da criatividade potencial de toda ação coletiva livre, bem como uma fonte de criação de novos espaços de liberdade, visto que, se ele for compatível com a democracia radical, será capaz de formalizar e tornar públicos certos princípios políticos que inspirem novas ações coletivas” (André DUARTE. “Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical”. Em: *Revista Estudos Políticos*. p. 47-8.)

⁸⁴ Ou mesmo uma tensão que se mostra produtiva, uma dependência recíproca ou uma colaboração.

a levam a refletir, e desviando-se principalmente do fundamento dessas reflexões⁸⁵, que é o momento normativo da teoria arendtiana.

Uma leitura desse tipo é a que tende a provir de uma aproximação entre o pensamento arendtiano e o pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben. Com vistas a tal aproximação, Duarte afirma que a noção de biopolítica permite estabelecer um liame entre as obras arendtianas *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*⁸⁶, focando sua análise nos conceitos de violência e de soberania⁸⁷. Em linhas gerais, o conceito agambeniano de biopolítica, de acordo com Duarte, começa a ser delimitado a partir da noção de poder soberano, que, inspirado em Carl Schmitt, é definido como poder de decidir e impor o estado de exceção, decidindo a quem cabe a proteção do ordenamento jurídico. A figura do soberano é contraposta à figura do *homo sacer*, o homem que pode ser morto sem que se cometa um crime e que, portanto, qualquer um pode se comportar como se fosse soberano. Nas palavras de Duarte: “O poder soberano é, pois, aquela instância jurídico-política a partir da qual se determina e se traça o tênue limiar entre vida protegida e vida exposta à morte por meio de uma politização originária do fenômeno da vida, manifesta em

⁸⁵ Dada a separação arendtiana entre vida contemplativa e vida ativa, que resulta na separação entre o filósofo e o agente político, e na recusa em pensar os princípios da ação política como provenientes da contemplação; e ainda as declarações de Arendt de que ela não se entendia como filósofa e que a filosofia política era uma contradição em termos, não me parece bastante frutífera uma perspectiva que ignore o foco arendtiano em uma ação política ancorada na realidade.

⁸⁶ André Duarte afirma, em *Vidas em Risco*: “(...) minha sugestão é que a noção de biopolítica permite estabelecer um importante liame entre as reflexões arendtianas sobre o destino trágico da política na modernidade, apresentadas em *A condição humana*, e sua análise precedente a respeito dos regimes totalitários, levada a cabo em *Origens do totalitarismo*.” (André DUARTE. *Vidas em Risco*. p. 308).

⁸⁷ Reconhecendo que parte de uma leitura heterodoxa da obra arendtiana ao realizar essa aproximação entre Arendt e Agamben, Duarte se foca na figura do *animal laborans* e na crítica de Arendt à soberania, relacionada à crítica aos direitos humanos e ao Estado-nação, e na forma como Agamben reflete sobre esses elementos da teoria de Hannah Arendt. V. André DUARTE. *Vidas em Risco*. p. 308.

sua inclusão excludente em relação à esfera jurídico-política”⁸⁸, e, citando Agamben, resume: “o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o umbral em que a violência se torna direito e o direito se torna violência”⁸⁹. A política que emerge de tal poder soberano é a biopolítica, que implica a redução de todos os cidadãos ao *status* de *homo sacer*, em uma “operação que implica a politização da vida ao cindi-la em vida protegida e incentivada no interior da comunidade e vida excluída, abandonada e entregue ao assassinato”⁹⁰. Além dessa tese que vincula a biopolítica à exceção soberana, outra tese central para Agamben é a da continuidade entre democracia e totalitarismo. Para Agamben, a transformação da política na modernidade em um espaço de valorização da vida nua é o que permitiu e legitimou a dominação total do totalitarismo. Isso, no entanto, não se restringiu aos regimes totalitários mas se estende às democracias atuais.

Essas teses são completamente distintas das teses defendidas por Arendt. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt busca demonstrar a diferença entre o regime totalitário e os demais regimes, afirmando justamente o ineditismo do fenômeno totalitário. Nesse sentido, uma democracia, embora em crise, embora imperfeita, ainda se distingue dos regimes totalitários por garantir direitos que estabelecem espaços de discurso e liberdade e freiam a violência e o terror. Segundo ela:

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. (...) As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a

⁸⁸ André DUARTE. *Vidas em Risco*. p. 276.

⁸⁹ Giorgio AGAMBEN *apud* André DUARTE. *Vidas em Risco*. p. 276.

⁹⁰ André DUARTE. *Vidas em Risco*. p. 309.

preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta.⁹¹

É por isso que Arendt pode afirmar, em *Da Revolução*, que as garantias constitucionais de liberdades e direitos civis marcam a diferença entre tirania e governo limitado, isto é, entre o totalitarismo e a democracia, sendo condição necessária, ainda que não suficiente, para a liberdade⁹². O Direito não é, para Arendt, intrinsecamente violento, ele é o meio pelo qual é possível organizar o espaço público e a liberdade.

Não se trata aqui de fazer uma reconstrução da teoria de Agamben, sequer de avaliar a forma como ele traz Arendt para sua teoria, mas de observar as distinções entre essas duas teorias políticas e, especialmente, de não interpretar a filosofia arendtiana à luz da teoria agambeniana, porque, creio, a aproximação entre esses dois pensamentos faz obscurecer alguns pontos centrais da teoria política de Arendt, principalmente em relação aos conceitos de violência, poder e Direito, que analisarei nesta tese.

A aproximação, ou diálogo, proposta por Duarte entre Arendt e Agamben passa pela aproximação de suas críticas aos direitos humanos. Como veremos no capítulo 2 desta tese, a crítica arendtiana aos direitos humanos está intrincada à sua crítica à soberania e aos Estados-nações, e termina por re-afirmar a necessidade de repensar tanto o direito, quanto a soberania em termos de um processo de legitimação democrática de poder. Enquanto Agamben conclui sua crítica com um repúdio aos direitos humanos e uma confusão entre as noções de violência e direito na figura do poder soberano, Arendt defende a necessidade de abrir um espaço crítico para se pensar direitos em termos políticos dentro de uma estrutura

⁹¹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 517.

⁹² Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 174-5.

de poder legítimo. Enquanto Arendt aposta no conceito de personalidade legal e no reconhecimento de cada homem diante dos demais por meio do ordenamento jurídico, Agamben pensa o direito como um vínculo jurídico entre o indivíduo e a soberania biopolítica⁹³. Em termos biopolíticos, não é possível pensar em uma relação de equilíbrio entre o Direito e a Política, hipótese fundamental desta tese, além de impedir qualquer aposta em um meio jurídico como base para a organização humana.

A aproximação de Duarte entre as noções de *animal laborans* arendtiana e de *homo sacer* agambeniana também causa problemas. O *homo sacer* é um conceito central para o diagnóstico da biopolítica, no sentido de que os corpos políticos se organizam em torno da politização da vida, e embora a crítica arendtiana à vitória do *animal laborans* venha revelar uma organização institucional moderna que elimina o espaço próprio da política, sua análise se fundamenta em um conceito normativo de ação política voltado para a modernidade. No entanto, a ênfase na análise da vitória do *animal laborans*, com uma lente agambeniana, faz perder de vista elementos normativos da filosofia de Arendt em relação à política e ao Direito. Ao invés de pensar em um Estado sem Direito, ou de pensar o Direito como a fonte do problema, Hannah Arendt aposta em agentes políticos que reconhecem-se mutuamente como tais e por meio do discurso organizam juridicamente o espaço público.

O fundamento das críticas arendtianas aos direitos humanos, ao Estado-nação e à soberania, à vitória do *animal laborans* e à eliminação do espaço político na modernidade está em um conceito normativo de poder democrático, legitimado pela participação e pelo apoio de cidadãos que garantem mutuamente direitos entre si. Quando se pensa sua filosofia à luz de conceitos biopolíticos, esse fundamento tende a se perder de vista, e ressaltam-se

⁹³ Para a diferença entre o entendimento de Arendt e de Agamben em relação ao Direito, V. Ayten GUNDOĞDU. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Predicament*. Capítulo 2.

apenas os momentos de crítica à modernidade. A “arte de fazer distinções” que Arendt utiliza para tecer definições teóricas, e pela qual já foi bastante criticada, parece simplesmente desaparecer ao lado dos paradoxos propostos por Agamben. Direito e violência, inclusão e exclusão, cidadão e *homo sacer*, totalitarismo e democracia tendem então a possuir o mesmo significado, obscurecendo novamente essas questões⁹⁴ e afastando cada vez mais o potencial democrático e normativo da teoria de Hannah Arendt.

⁹⁴ Em relação ao projeto político de Agamben, Gundogdu traz um questionamento importante: “Assim, a contra-narrativa de Agamben, que visa um ‘desencantamento’ dos mitos do contrato social, vincula os direitos humanos, a cidadania, o pertencimento e a soberania de forma tão inextricável ao que ele considera ser a lógica permanente da biopolítica que qualquer estratégia política aquém do êxodo se torna indefensável [mencionando *Estado de Exceção*, de Agamben]. Ao levantar o véu dos mitos da soberania e nos convidar a inventar uma nova política, entretanto, Agamben não acaba por repetir os mesmos gestos de mitificação que considera problemáticos nos relatos dos contratos sociais? Em outras palavras, ele nos aprisiona em um outro tipo de mito em seu projeto que visa desmascarar todos os mitos que sustentam o poder soberano? Ao invocar essa possibilidade, uso “mito” no sentido que Agamben dá a essa palavra, isto é, uma narrativa ilusória que torna o contingente inevitável e necessário.” (Ayten GUNDOGDU. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Predicament*. p. 68-9, tradução minha).

CAPÍTULO 2

DIREITO E ESPAÇO PÚBLICO: CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS

O anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) – um após o outro, um mais brutalmente que o outro – demonstraram que a dignidade humana precisa de uma nova garantia, somente encontrável em um novo princípio político e em uma nova lei na terra, cuja validade desta vez deve compreender toda a humanidade, enquanto seu poder deve permanecer estritamente limitado, enraizado e controlado por entidades territoriais novamente definidas.

Não podemos mais nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o que foi mal e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental finalmente veio à luz e usurpou a dignidade da nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia

por um passado ainda intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos.⁹⁵

Neste capítulo, pretendo analisar a crítica arendtiana aos direitos humanos, a fim de compreender, em sua filosofia, o papel da lei na constituição de um corpo político legítimo; em outras palavras, qual o significado do Direito e sua relação com a política. Com esse intento, analiso o argumento arendtiano que a leva a defender a noção de um *direito a ter direitos*. Arendt constrói esse argumento contra a noção tradicional de direitos humanos em duas etapas, ambas com base na idéia de pluralidade.

O primeiro argumento é filosófico: Arendt defende que a idéia do Homem, ou de uma natureza humana que fundamentaria esses direitos, é uma abstração que contraria a realidade da existência humana na Terra, isto é, o fato de que os homens existem de forma plural. Tal abstração nega a condição essencial para a política: a pluralidade. O segundo argumento, também vinculado ao primeiro, está ligado à ineficácia prática desses direitos no momento em que uma pessoa perdia a proteção de um Estado e não encontrava mais nenhum outro Estado disposto a acolhê-la, tal como ocorreu com um imenso número de pessoas no início do século passado. Tal situação era causada diretamente pela ação dos Estados-nações, e revelava, de acordo com Arendt, um problema intrínseco na organização política desses Estados, evidenciando um problema subjacente ao sistema de Estados-nações.

Em resposta a tal problema, Arendt defende o *direito a ter direitos* como único direito humano, após analisar as conseqüências do estabelecimento do nacionalismo como critério

⁹⁵ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Prefácio à Primeira Edição. p. 13 (tradução modificada).

de cidadania. Em outras palavras, a dinâmica de se unir os direitos do cidadão aos direitos do nacional, estabelecendo-se um conceito excludente de nacionalidade, gerou a possibilidade da perda da cidadania em um sistema que não tinha recursos para remediar essa situação, visto que, de acordo com a ordem internacional, a perda do *status* legal em um Estado significava também a perda do *status* legal em todos os Estados. O *direito a ter direitos* significa, portanto, o direito a ter cidadania, a pertencer a um Estado, que se traduz no direito a uma personalidade legal reconhecida pelos demais.

Dada essa conclusão, busco aprofundar o exame das noções de direitos e de personalidade legal, a fim de compreender o que significa ser cidadão e quais são os limites da cidadania. Com isso, pretendo esclarecer as noções de consenso, igualdade e corpo político na filosofia arendtiana, enfatizando o papel da legitimidade da lei como fundamental para o estabelecimento de relações políticas. Entretanto, dado que o problema da perda de cidadania é intrínseco ao sistema dos Estados-nações, e que são atos soberanos desses Estados que geram a perda da cidadania, pretendo analisar também a noção de soberania do Estado e as dificuldades impostas por essa noção no plano da organização internacional de Estados.

É importante salientar que, para Arendt, a crítica aos direitos humanos não significa uma negação desses direitos, mas sim a possibilidade de abrir um espaço de reflexão em que esses direitos possam ser repensados em termos políticos e adequados ao contexto histórico do momento. Ao contrário de um grande número de críticos dos direitos humanos, a reflexão de Arendt, ao repensar o significado desses direitos, reforça a importância do fenômeno jurídico ao negar que ele seja intrinsecamente violento e esteja fadado a ser, irremediavelmente, um instrumento de dominação. Arendt equaliza a idéia de pertencer a um corpo político com a noção de possuir direitos – isto é, com a noção de que é necessária a proteção do indivíduo por uma personalidade jurídica para que ele possa participar da

comunidade – enfatizando que o elemento jurídico, antes de ser oposto à liberdade e à política ou fonte do problema da dominação, é condição necessária para a política.

2.1. Crítica aos direitos humanos, ao nacionalismo e ao Estado-nação

Paralelamente à crítica aos direitos humanos, Arendt analisa também a questão do nacionalismo e do Estado-nação. Embora sua crítica trate desses elementos de forma conjunta, pretendo me deter em cada um deles para poder separar os argumentos da filósofa em relação a esses temas, visando ressaltar não só os momentos de sua crítica como também o papel do Direito que subjaz a essas análises.

Quanto ao tema dos direitos humanos, Arendt elabora uma dupla crítica, que revela tanto uma objeção filosófica a esses direitos, como também uma objeção prático-política. Muito próxima a essa segunda objeção, Arendt traça uma crítica ao nacionalismo como um princípio de organização política para o Estado moderno, resultando na sua análise da ação dos Estados-nações do século XX. Vejamos.

De acordo com Arendt, a declaração dos Direitos do Homem no fim do século XVIII foi um marco decisivo na história humana porque significava que o homem havia chegado finalmente à emancipação, que a partir daquele momento a lei seria *humana*, artificialmente criada e dependente apenas das escolhas dos homens, e não mais seguindo ditames religiosos ou históricos. Nas palavras dela:

Independentemente dos privilégios que a história havia concedido a certas camadas da sociedade ou a certas nações, a declaração era ao mesmo

tempo a mostra de que o homem se libertava de toda espécie de tutela e o prenúncio de que já havia atingido a maioridade.⁹⁶

Entretanto, embora inicie sua análise com a observação do ganho que esses direitos significaram no contexto do século XVIII, Arendt afirma que, em seguida, essa autonomia ou emancipação foi minada pela noção de que esses direitos emanariam diretamente de uma noção abstrata de Homem, de uma natureza comum de que todos os homens partilhariam e que os intitularia de direitos. De acordo com essa formulação, os homens gozariam dos mesmos direitos porque, em alguma medida, são de fato iguais.

De acordo com Arendt, basear-se na noção de uma igualdade natural ou divina, mítica ou metafísica, significa afirmar que os homens são os mesmos, negando-se as diferenças entre eles. É uma igualdade que denota semelhança e uniformidade, implicando identidade entre os homens. Isso, no entanto, opõe-se ao princípio fundamental da filosofia arendtiana, de acordo com o qual os homens existem no plural. Em *A Condição Humana*, Arendt opõe-se à perspectiva de uma igualdade humana natural que tornaria as diferenças que existem entre as pessoas meramente eventuais, fruto de circunstâncias. Para Arendt, é constitutivo da existência humana o fato de que os homens diferem entre si, que suas diferenças distinguem-nos a tal ponto que, não apenas distintos, eles se tornam singulares. Singularidade significa que não existem duas pessoas iguais⁹⁷.

Sendo os homens diferentes entre si, as relações humanas se dão necessariamente com um *outro*. Ignorar ou tentar anular essa diferença engendra a impossibilidade de se relacionar de fato com o outro. As características de uma pessoa, que a distinguem dos demais e lhe dão uma identidade reconhecível (um *quem*, como Arendt descreve em *A*

⁹⁶ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 324.

⁹⁷ Cf. Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 15 e p. 189, entre outras.

*Condição Humana*⁹⁸), são constituintes dessa pessoa, e as relações que ela estabelece com os demais carregam consigo essas características; em outras palavras, essas relações se dão através dessas características. As relações realmente humanas, portanto, se estabelecem entre sujeitos e sem o intermédio de objetos, dependendo fundamentalmente de quem esses sujeitos são e de como eles se expressam uns aos outros. É necessário, portanto, que as diferenças de cada um não sejam anuladas, visto que são suas particularidades o que torna cada homem um sujeito, e não um simples objeto perante os demais. Trata-se, em vista disso, de reconhecer o outro como um *outro*, estranho, diferente, e estabelecer uma relação com ele considerando-o como um todo, tanto em suas semelhanças quanto em suas diferenças. Dessa forma, é possível estabelecer relacionamentos que se baseiam no respeito e na tolerância. E isso significa, para Arendt, o estabelecimento de relações políticas.

A política se dá no relacionamento entre os homens, com respeito à pluralidade humana. De fato, a política é, para Arendt, essencialmente baseada na pluralidade: porque os homens não são os mesmos, iguais entre si, eles precisam da palavra e da ação para se entenderem, quer dizer, eles precisam de política. Onde os homens se encontram isolados, sozinhos, não existe política. Onde seus relacionamentos não se baseiam no respeito pela singularidade do outro, não existe política. E se a política existe no espaço que surge entre as múltiplas e simultâneas relações dos seres humanos (isto é, na teia de relações), a negação da pluralidade elimina a possibilidade da própria política⁹⁹.

Dessa forma, porque a pluralidade é uma condição elementar da existência humana, os homens precisam se organizar em comunidades políticas. A pluralidade é, assim, o princípio de acordo com o qual Arendt constrói seu pensamento, e a base segundo a qual ela

⁹⁸ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 191.

⁹⁹ Cf. Hannah ARENDT. *A Condição Humana* e Hannah ARENDT. "Introdução na Política". Em: *A Promessa da Política*.

rejeita a formulação tradicional dos direitos humanos. Afirmar que os direitos do homem emanam diretamente de uma natureza comum significa substituir a pluralidade por uma noção abstrata que transcende o espaço político.

Arendt aponta vários problemas nessa substituição. Para ela, a afirmação de que os direitos emanam do Homem implica pensar uma noção de Homem visto como um ser completo e isolado e que dispensa primeiramente seu relacionamento com os demais. Essa, entretanto, é uma noção que só pode ser atingida por um exercício mental de abstração que elimina todas as particularidades humanas, suprimindo também a possibilidade de lidar com essas particularidades e com os conflitos que surgem a partir das diferenças que, no plano real, vão sempre existir; isto é, elimina a possibilidade de se pensar uma política real. Se por longos séculos a política teve de lidar com padrões que transcendiam sua atividade, seguindo princípios religiosos, filosóficos ou tradicionais originados em outros âmbitos, a fundamentação dos Direitos do Homem em uma noção de natureza humana, antes de interromper esse processo, apenas o mantém.

É necessário enfatizar aqui que a crítica arendtiana à fundamentação dos direitos humanos na noção de natureza humana está fortemente ligada ao fato de que essa fundamentação dificulta ou impossibilita a reflexão e a reformulação desses direitos, gerando obstáculos à sua implementação no contexto do século XX. Porque tais direitos eram vistos como uma certeza abstrata, e não como uma proteção intersubjetiva, eles permaneciam em um âmbito externo à discussão e à institucionalização de direitos efetivos.

A crítica arendtiana, por isso, difere em grande medida de outras críticas comumente realizadas ao fundamento ou à universalidade desses direitos. A objeção de Arendt não é a objeção de que a abstração ou a universalidade dos direitos humanos são na verdade dispositivos que escondem valores particulares de um grupo social que deseja impor esses valores aos demais, mas que essa suposta universalidade, na realidade, impede que esses direitos sejam trazidos para um âmbito político, em que eles podem ser discutidos e onde

eles podem enfim se tornar efetivos. Arendt afirma que fora de um espaço público, em que eles possam ser debatidos, reivindicados e re-elaborados, eles não possuem sentido algum. A simples afirmação de um elenco de ideais (e aí sim, isso se torna abstrato) não resolve os problemas que surgem dentro das comunidades concretas; as soluções precisam ser buscadas de forma intersubjetiva – isto é, dentro dessas relações – por meio do discurso.

Não é à toa que Arendt aponta uma semelhança entre os grupos que defendiam os direitos humanos na primeira metade do século XX e os grupos que atuam contra a crueldade aos animais, porque de fato os grupos de defesa aos direitos humanos agiam como se os homens envolvidos não tivessem nada a acrescentar ao debate, em geral ignorando qualquer opinião que eles pudessem ter sobre sua situação. Vale mencionar as palavras dela:

O pior é que as sociedades formadas para a proteção dos Direitos do Homem e as tentativas de se chegar a uma nova definição dos direitos humanos eram patrocinados por figuras marginais – por alguns poucos juristas internacionais sem experiência política, ou por filantropos apoiados pelos incertos sentimentos de idealistas profissionais. Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais.¹⁰⁰

Como veremos a seguir, Arendt relaciona fortemente o Direito à prática política, o que significa que qualquer direito alienado dessa prática perde sua eficácia. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt reforça esse entendimento ao analisar as equivocidades da emancipação judaica, afirmando que os judeus, por falta de prática política, acreditavam que

¹⁰⁰ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 326.

a noção de igualdade legal era o suficiente para lhes garantir uma segurança eterna¹⁰¹. O que essa análise e a crítica aos direitos humanos têm em comum é justamente a denúncia da ilusão de que basta a enunciação de um direito para que o homem esteja protegido. Não é a declaração de um direito, as palavras de uma lei, que protegem os homens em suas relações uns com os outros, mas a prática política que os institucionaliza e os mantém. A crença de que os direitos do homem emanam de uma natureza humana anterior ao corpo político equivale retirar esses direitos do escopo da atividade política, crendo que sua simples declaração é unívoca e suficiente para regular esse corpo político. A resposta, entretanto, como o século XX demonstrou, não é assim tão simples.

Isso não significa, porém, que a denúncia arendtiana da falácia metafísica da noção de Homem, isto é, a negação da idéia de natureza humana, importe a adoção de um relativismo. Não é porque a fundamentação metafísica dos direitos humanos, tal qual elaborada no século XVIII, não possa mais ser sustentada que Arendt abandona a idéia desses direitos. Arendt continua a afirmar a necessidade deles e, ainda, a reforçar o caráter universal que eles devem ter, defendendo que *todo* homem deve ter o *direito a ter direitos*. Essa formulação é também abstrata, porém deixa claro que: a) há um requisito que deve ser satisfeito para que a condição humana de qualquer pessoa seja realizada; e b) esse requisito só pode ser satisfeito em comunidades políticas concretas. Se a forma tradicional de pensar os direitos humanos elimina a pluralidade, porque não conta com a atividade política para a elaboração e fixação de direitos, a solução não é desistir do projeto como um todo, mas trazer os direitos para o âmbito *político* em que tanto a sua fundamentação, quanto a sua

¹⁰¹ Arendt afirma: “Precisamente por haverem representado [os judeus] papel tão insignificante no desenvolvimento político dos países em que viviam, a igualdade jurídica transformou-se, para eles, num fetiche, parecendo-lhes constituir a base indiscutível de sua eterna segurança.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. P. 140.)

prática fazem sentido. A reflexão arendtiana visa demonstrar essa necessidade, tanto em sua crítica à abstração da sua primeira formulação, quanto em sua crítica à sua ineficácia flagrante no século XX.

Atacando a ineficácia dos direitos humanos, Arendt aponta o fato de que, na prática, esses direitos se tornaram em geral obsoletos ou sequer podiam ser reivindicados. Os cidadãos que ainda gozavam da proteção de seu Estado e dos direitos civis garantidos pela comunidade política não precisavam daqueles direitos, e no momento em que uma pessoa não tinha outra lei a que recorrer a não ser os direitos humanos, ela se encontrava numa situação de completa ausência de direito. O fato de ser homem não permitiu a ninguém reclamar por direitos ¹⁰², e os direitos humanos, que deveriam permanecer válidos e reais onde quer que um ser humano se encontrasse, deixavam de ter qualquer validade assim que uma pessoa perdia a proteção de seu Estado. O que aconteceu, em função disso, é que os homens passaram a se apegar à sua nacionalidade como o último vestígio de cidadania, e, na prática, os direitos humanos significavam direitos dos nacionais ¹⁰³.

Essa mistura entre direitos humanos e direitos dos nacionais levou Arendt a analisar a questão do nacionalismo como um princípio de organização política. Segundo ela, a identificação dos direitos humanos com os direitos nacionais era uma questão que se iniciara com a própria Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, quando, conjuntamente aos direitos do homem, foi declarado o direito à soberania nacional ¹⁰⁴. Dessa forma, a nação era declarada como sujeita aos direitos humanos herdados por cada homem e, ao mesmo tempo, como soberana, que supostamente não deveria reconhecer nada como superior a si própria. E o resultado, então, foi que os direitos humanos passaram a existir na

¹⁰² Cf. Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap. 5, Seção 2.

¹⁰³ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 333.

¹⁰⁴ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 262.

prática apenas na forma de direitos nacionais. E essa conseqüência se tornou extremamente danosa quando pertencer a uma nacionalidade deixou de ser uma certeza para milhares de pessoas.

A liquidação dos dois Estado multi-nacionais antes da Primeira Guerra Mundial, a Rússia e a Áustria-Hungria, levou à desintegração da vida política européia e ao surgimento de milhares de pessoas sem a proteção de um Estado. Alguns grupos nacionais conseguiram afirmar o direito à soberania nacional e fixar um território, estabelecendo novos Estados-nações. Entretanto, esses territórios estavam ocupados também por indivíduos de outras nacionalidades, que não se identificavam com os recém-estabelecidos governos e não eram inteiramente protegidos por ele. Estes eram então considerados minorias étnicas vivendo sob um governo de uma etnia diferente majoritária; ou simplesmente não eram nem reconhecidos como integrantes do corpo político, sendo tidos como apátridas ou sem-Estado¹⁰⁵. Para Arendt, o fenômeno dos apátridas é uma conseqüência direta da ação dos Estados-nações, mas principalmente, da perversão do Estado pela nação.

Segundo Arendt, o nacionalismo é uma ideologia e, como toda ideologia, possui um grande potencial de destruição para o espaço político¹⁰⁶, por tentar substituir a própria realidade por uma idéia. Em seu artigo "Zionism Reconsidered", de 1944, Arendt critica os rumos do movimento sionista, afirmando que, dentre várias possibilidades, o movimento elegeu doutrinas obsoletas do século XIX – em especial o nacionalismo – como referência para tentar solucionar a questão judaica¹⁰⁷. Em especial, Arendt critica a noção de que

¹⁰⁵ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 301.

¹⁰⁶ Cf. Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 09: "(...) as ideologias do século XIX – tais como nacionalismo e internacionalismo, socialismo e comunismo (...) embora ainda invocadas por muitos como causas justificativas, perderam contato com as principais realidades do nosso mundo".

¹⁰⁷ Cf. Hannah ARENDT. "Zionism Reconsidered". Em: *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. p. 161-2.

apenas por meio de um Estado nacional judaico é que os judeus terão finalmente a garantia de direitos. Arendt, então, coloca objeções não só a esse movimento, como à noção de nacionalismo que permeava o pensamento político no momento¹⁰⁸. Podemos observar que o sionismo é uma espécie clássica de política nacionalista – servindo de modelo para a crítica arendtiana ao nacionalismo – porque torna a experiência compartilhada de pertencimento ao judaísmo o fundamento da reivindicação por um Estado, fazendo da nacionalidade o centro do espaço político, posição com a qual Arendt não pode concordar.

Arendt reconhece que, no século XIX, o nacionalismo surgiu como um princípio revolucionário para a organização dos povos, mas que no seu desenvolvimento histórico se provou incapaz de garantir tanto uma soberania nacional, quanto um relacionamento justo entre os diferentes povos além das fronteiras nacionais¹⁰⁹. Ainda assim, continuou sendo defendido no século XX, tornando-se uma ideologia separatista que agravou a situação política já bastante frágil do sistema político europeu. Isso porque, de acordo com Arendt, a concepção isolacionista do sionismo, embora também tenha raízes na história do povo judaico como "povo escolhido", é um elemento comum a todos os movimentos nacionais europeus. Arendt afirma:

[Isolacionismo] foi a ideologia da maioria dos movimentos nacionais da Europa central. Não é nada mais que a recepção, sem exame crítico, da influência exercida pelo nacionalismo alemão. O nacionalismo alemão sustenta que a nação é um eterno corpo orgânico, o produto do crescimento natural inevitável de qualidades inerentes; e explica povos não

¹⁰⁸ Cf. Ronald BEINER. "Arendt on Nationalism". Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. p. 45. Segundo ele, o paralelo entre o pensamento arendtiano em relação ao sionismo e ao nacionalismo pode nos ajudar a esclarecer a perspectiva de Arendt em relação a esse último, sendo a melhor porta de entrada para a posição que o nacionalismo ocupa no pensamento arendtiano.

¹⁰⁹ Hannah ARENDT. "Zionism Reconsidered". Em: *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. p. 141.

em termos de organizações políticas, mas em termos de personalidades biológicas super-humanas. Nessa concepção, a história europeia é dividida em histórias de corpos orgânicos sem relação um com o outro, e a grande idéia francesa de soberania dos povos é pervertida em reivindicações nacionalistas de existência autárquica.¹¹⁰

Essa noção de nação como um corpo orgânico, natural, é retomada por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, em que ela reafirma que o problema que o nacionalismo impõe para as organizações políticas advém da substituição de um princípio de cidadania artificial por um princípio natural, em que qualidades interiores e inatas dos indivíduos são a base para sua inclusão ou exclusão no espaço público, isto é, plenos direitos de cidadania dependiam da origem, do fato do nascimento, da "alma", ou de características intrínsecas dos nacionais¹¹¹. Essa concepção de nacionalismo é intrinsecamente exclusivista e racista, isolando o grupo de nacionais do resto da humanidade e negando teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum. E quando essa ideologia adentra o corpo político, o resultado é a perversão do Estado pela nação.

Arendt faz, no entanto, uma distinção entre um nacionalismo identificado como ocidental, que tem como modelo o nacionalismo francês, e uma noção de nacionalismo que ela nomeia "tribal". O nacionalismo ocidental relaciona-se a povos cuja emancipação nacional já havia sido estabelecida nos séculos XVIII e XIX, na forma de um Estado-nação completamente desenvolvido¹¹². Segundo Arendt, o Estado-nação foi o resultado da combinação de dois fatores de certa forma antagônicos: a nação e o estado. Enquanto a estrutura do estado foi desenvolvida durante os séculos de monarquia e despotismo

¹¹⁰ Hannah ARENDT. "Zionism Reconsidered". Em: *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. p. 156 (tradução minha).

¹¹¹ Cf. Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 258, 261, 266, entre outras.

¹¹² Cf. Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. P. 229

esclarecido, assumindo a função suprema de proteção de todos os habitantes de seu território ¹¹³, a nação passou a figurar no cenário político muito mais recentemente, quando povos tomaram consciência de si mesmos como entidades culturais e históricas, vinculados a um território considerado como seu lar permanente em função das estruturas por eles desenvolvidas e fixadas naquele local. Como consequência, o nacionalismo ocidental concentrou-se na elevação do passado histórico da nação e em suas realizações objetivas, exaltando-os de forma desmedida ¹¹⁴. Arendt afirma que houve uma certa limitação nesse tipo de nacionalismo, em que o Estado, mesmo pervertido pela nação, permaneceu ainda como uma instituição legal e capaz de impor limites legais (pelo menos os limites de seu território) ao sentimento nacionalista ¹¹⁵.

Segundo ela, nas regiões orientais e centro-meridionais da Europa, a falta de classes camponesas firmemente vinculadas ao solo impediu o desenvolvimento de Estados-nações no mesmo modelo da Europa ocidental ¹¹⁶, que tinha como princípio uma organização segundo a trindade povo-território-estado. Por causa disso, os povos daquelas regiões desenvolveram uma forma de nacionalismo que não se relacionava com o passado histórico e com uma comunidade política estabelecida, como era o caso do nacionalismo ocidental. Por não terem participado das emancipações nacionais e não possuírem a soberania de um Estado-nação ¹¹⁷, esses povos não tinham nada a que se voltar a não ser a si mesmos, isto é, a fonte de seu sentimento nacional não era uma pátria, um estado ou uma realização histórica, mas uma certa consciência étnica que apontava seja para sua linguagem comum,

¹¹³ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 261-2.

¹¹⁴ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 258.

¹¹⁵ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 263.

¹¹⁶ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 260-1.

¹¹⁷ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 258-9.

seja para uma idéia vaga de "alma" ou de identidade compartilhada, como era o caso dos povos da Áustria-Hungria, da Rússia Czarista e da península Balcânica ¹¹⁸.

Desse modo, o nacionalismo tribal desenvolveu-se de maneira introvertida, concentrada no indivíduo como a incorporação das qualidades gerais nacionais. Baseia-se, como conseqüência, em elementos pseudomísticos inexistentes e qualidades inatas ¹¹⁹, uma "consciência tribal alargada" que cerca de peremptoriedade o conceito de nação. Essa peremptoriedade é necessária justamente em função da falta de limites objetivos que separem um povo do outro. Politicamente, o nacionalismo tribal enfatiza a noção de identidade nacional com a afirmação de que seu povo se encontra rodeado de inimigos, dividindo o mundo entre si e os demais, e afirmando que entre esses dois grupos há uma diferença fundamental, tornando-os incompatíveis. Em decorrência, a consciência tribal alargada surge diretamente do fenômeno de desenraizamento comum no século XX ¹²⁰, fazendo com que um indivíduo não se identificasse com a comunidade em que vive, mas sim com outros membros de uma "tribo"¹²¹.

Embora tanto o nacionalismo ocidental quanto o nacionalismo tribal sejam bastante violentos, a noção de nacionalidade como consciência tribal se torna extremamente racista¹²². O nacionalismo tribal divide o mundo em tribos ou raças, e a identificação dos nacionais se assemelha à identificação de animais com outros membros de sua espécie,

¹¹⁸ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 263-4.

¹¹⁹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 258.

¹²⁰ Arendt afirma: "O desarraigamento [*rootlessness*] foi a verdadeira fonte daquela 'consciência tribal ampliada', que, na verdade, significava que os indivíduos desses povos não tinham um lar definido, mas sentiam-se em casa onde quer que vivessem outros membros de sua 'tribo'." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 264)

¹²¹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 264.

¹²² Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 255.

marcando em caráter definitivo suas relações¹²³ e bloqueando a noção de responsabilidade por uma comunidade comum e limitada. Dessa forma, a "consciência tribal ampliada", que podia se basear tanto em características biológicas, quanto em um mito de uma origem divina do povo, trouxe para a política o conceito de raça e o racismo, estabelecendo para as relações políticas (que em sua essência são temporárias e mutáveis, visto que são os produtos das ações humanas) um caráter eterno e peremptório¹²⁴.

Dessa forma, a ideologia nacionalista sustentava uma noção biológica de nação, dividindo os povos em raças homogêneas consideradas incompatíveis entre si, cuja única relação era de inimizade. Num mundo que a cercava de inimigos, a única possibilidade para uma nação era a emancipação nacional (através de um Estado-nação) e a aniquilação dos não-nacionais. O resultado dessa ideologia foi a exacerbação de um sentimento nacionalista essencialmente racista e separatista, que, vinculado ao elemento da nação no Estado-nação, terminou interferindo nas funções próprias do Estado. O Estado, que deveria ser a instituição legal suprema e proteger todos os habitantes do seu território, tornou-se um instrumento da nação quando as nações que tinham o controle do aparato estatal dominaram-no com vistas a impor políticas separatistas. Assim, o reconhecimento de cidadãos plenos passou a ser condicionado ao fato (peremptório) da nacionalidade¹²⁵.

¹²³ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 265-6.

¹²⁴ Ao diferenciar o nacionalismo tribal do ocidental, Arendt afirma que o nacionalismo ocidental nunca chegou a esses extremos, e que por mais violento que tenha se tornado, o conceito de raça não era acentuado no mesmo grau como o era no nacionalismo tribal. Em suas palavras: "O chauvinismo – (...) – mesmo em suas manifestações loucamente fantásticas nunca afirmou que homens de origem francesa, nascidos e criados em outro país, sem qualquer conhecimento da língua ou da cultura francesa, eram 'franceses natos' em virtude de certas intrínsecas e misteriosas qualidades do corpo e da alma." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 258)

¹²⁵ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 261

Essa ideologia, que se opõe claramente à pluralidade humana, trouxe como consequência política a perda de direitos e a proteção do Estado para milhares de pessoas, que – embora residissem e anteriormente fizessem parte do corpo político – por não serem da nacionalidade correta, deixavam de ser reconhecidos como cidadãos ou tinham seus direitos em grande parte reduzidos. Em outras palavras, o surgimento maciço de apátridas na primeira metade do século XX foi diretamente causado pela ação do Estado pervertido pela nação, com a justificativa de salvaguardar interesses nacionais.

Como mencionado anteriormente, Arendt afirma que os elementos que formam o Estado-nação são antagônicos entre si. Segundo ela, o Estado é uma instituição legal e coercitiva que determina e impõe leis sobre um território definido, e que reconhece como cidadãos qualquer pessoa dentro de seu território, independente de suas características individuais. Como tal, é uma sociedade aberta, cuja ordem jurídica pode incluir qualquer pessoa que já esteja ou adentre em seus limites. Já a nação, por outro lado, é um povo que toma consciência de si mesmo de acordo com sua história e de sua vinculação a um solo – produto de seu trabalho e onde sua história deixou traços visíveis; e como tal, é uma sociedade fechada, a qual um homem pertence por nascimento ¹²⁶.

Enfatizando essa oposição, na resenha da obra *La Nation*, de J.T. Delos (cujas análises estão em consonância com *Origens do Totalitarismo*), Arendt afirma que a nação, onde se desenvolveu, fechou-se em si mesma e colocou um fim nas migrações. Já o Estado, como uma instituição de poder, pode tornar-se agressivo e requerer mais território, tornando-se expansionista. Esses dois elementos (um fechado e outro aberto, um suficiente em si mesmo e outro expansionista) foram combinados no Estado-nação e resultaram em movimentos de

¹²⁶ Cf. Hannah ARENDT. "Review of *The Nation*". Em: *The Review of Politics*. p. 139, e também Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo* p. 260-2.

caráter imperialista. Embora Arendt enfatize a tomada do Estado pela nação, ela reconhece também que a nação adquire características expansionistas em função do Estado, características essas que seriam estranhas à sua natureza. Segundo Arendt, essa união foi proporcionada politicamente pela queda da monarquia e socialmente pelo surgimento de classes¹²⁷. De acordo com ela, essas duas condições geraram uma falta de unidade visível no corpo político, ameaçando substituir o interesse comum por um conflito contínuo e permanente entre as classes em busca do controle do aparato estatal, o que significava um estado de guerra civil. O nacionalismo surgiu então como um princípio unificador, símbolo da ligação entre os indivíduos. E ainda, em função de uma sociedade cada vez mais atomizada, e, em contrapartida, de um Estado cada vez mais centralizado, o nacionalismo surgiu como o único laço também entre o indivíduo e o Estado.

Não obstante, a união entre o Estado e a nação provou-se fatal, porque significou a justificativa das ambições expansionistas do Estado pelos interesses da nação, impulsionando-as ainda mais. Além de fornecer instrumentos para a implementação e enraizamento de uma ideologia racista, essa combinação resultou, dessa forma, na usurpação do Estado para realização de propósitos nacionais, impedindo o Estado de realizar suas funções próprias, isto é, de proteger, e impor leis, a todos os seus habitantes. Isso é o que Arendt nomeia de perversão do Estado pela nação, quando o próprio Estado abandona o princípio da igualdade de todos perante a lei. A soberania nacional, assim, perde sua conotação de liberdade dos povos e se torna simples arbitrariedade¹²⁸.

Esse conflito, segundo Arendt, é inerente à estrutura do Estado-nação e se tornou aparente com a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão e com a já

¹²⁷ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 262-1.

¹²⁸ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 262.

mencionada incompatibilidade entre esses direitos e o direito à soberania nacional. O Estado, forçado a reconhecer como cidadãos apenas os "nacionais", e a proteger unicamente os interesses da nação, retirou da proteção das leis e dos direitos civis parte de sua população, inclusive por meio de desnacionalizações e expulsões em massa. A perda do *status* legal dentro de um corpo político significava a perda de todos os direitos, inclusive os direitos humanos, já que o apátrida, ao não encontrar nenhuma outra comunidade que o acolhesse, não possuía a quem recorrer para reivindicar qualquer direito. Fora da estrutura estatal, de qualquer Estado, o apátrida se encontrava em um completo vácuo de legalidade, e os direitos humanos, idealizados para evitar tal vácuo, simplesmente não existiam. Na prática, portanto, os direitos humanos só podiam ser aplicados como direitos civis, o que significava direitos dos nacionais. E por causa da ideologia nacionalista e da conseqüente corrupção do Estado, vários grupos foram excluídos da proteção de direitos apenas pelo fato de serem diferentes ou terem perspectiva diversa da dominante.

É necessário notar que, assim como Arendt critica o fundamento dos direitos humanos porque sua abstração e idealismo são um obstáculo ao princípio da pluralidade, ela também critica o nacionalismo por ir diretamente contra a pluralidade humana. A ideologia nacionalista, que determina sua identidade justamente em oposição a um *outro* (que é em geral definido como inimigo), é um obstáculo ao relacionamento entre homens diferentes, quer dizer, entre pessoas que não compartilham dos mesmos vínculos culturais, históricos, étnicos, etc. Embora a pluralidade signifique que não se pode pensar os homens de forma independente de *quem* eles são e do contexto em que vivem, onde sua singularidade pode vir à tona, o excesso de vinculação a um determinado contexto também é compreendido como um obstáculo à pluralidade, visto que significa a desvalorização ou desconsideração do que é diferente.

Ao argumentar contra o nacionalismo afirmando que ele impede teoricamente a própria possibilidade de uma humanidade comum ¹²⁹, Arendt delinea uma noção de pluralidade (ou de humanidade plural) que é mais do que homens singulares e diferentes entre si, incluindo nessa noção a idéia de que eles partilham algo em comum que lhes possibilita, em conjunto, serem plurais. Não se fala em pluralidade de um homem isolado, assim como não se pode falar em pluralidade dentro de um contexto (tal como o contexto totalitário ou de um nacionalismo extremado) em que as diferenças de perspectiva e opinião não podem vir à tona. Dessa forma, podemos compreender a pluralidade também como um relacionamento com o diverso, e não como a simples manutenção da diferença de homens auto-suficientes e mutuamente indiferentes ¹³⁰. Nesse relacionamento com o diverso, não se pode considerar o homem nem completamente abstrato, nem completamente isolado; a pluralidade humana requer respeito à diversidade, como veremos a seguir.

2.2. Direito a ter direitos

¹²⁹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 258

¹³⁰ Essa compreensão do princípio da pluralidade (que o nacionalismo, com o isolacionismo e a exclusão do diferente, fere) também pode ser observada na obra arendtiana anos depois da publicação de *Origens do Totalitarismo*, quando Arendt reflete sobre o julgamento de Eichmann no início da década de 1960. Em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt defende que um novo tipo de crime surgiu quando o regime nazista desejou fazer o povo judeu e outros povos desaparecerem não só da Alemanha mas de toda a face da Terra. Segundo ela, isso representava um novo tipo de crime porque atacava a própria diversidade da humanidade, e não apenas aqueles povos. O genocídio tinha de ser entendido como um crime contra a humanidade porque atacava a natureza mesma da humanidade, ou o *status* humano. Em seguida, Arendt, ao re-elaborar os termos segundo os quais Eichmann deveria ser condenado, afirma que seu apoio ativo a uma política de assassinato em massa, que tinha como objetivo não partilhar o mundo com o povo judeu e com vários outros povos, significava que ele incorreu de fato em crimes contra a humanidade, isto é, o crime de não aceitar e respeitar a diversidade inerente aos homens. V. Hannah ARENDT. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. p. 291 e 300-2.

Como vimos, a tomada do Estado pela nação gerou a sua perversão, e essa corrupção do Estado ocorreu por meio do abandono do princípio de igualdade política. Em outras palavras, a vinculação entre cidadania e nacionalidade teve como efeito imediato o fato de que nem todos os habitantes de um Estado possuíam os mesmos direitos ou respondiam às mesmas leis, e esse foi, para Arendt, o fator principal para a ruína das instituições políticas. Explica-se.

Ao se determinar que apenas os nacionais seriam cidadãos plenos, trazendo para o fundamento dos direitos políticos uma noção de igualdade que estabelece uma igualdade factual, uma homogeneidade entre os cidadãos, os Estados incorreram em duas conseqüências graves, relacionadas entre si. A primeira conseqüência é a tentativa de negar a pluralidade humana e buscar numa igualdade natural, intrínseca aos homens, o fundamento para a aplicação da lei. O resultado dessa tentativa é a marginalização do diferente, operada pela negação do fato de que os homens são singulares, isto é, que eles são desiguais e que essa desigualdade não é circunstancial ou eventual, não podendo ser eliminada sem que o que os torna humanos seja também excluído. Sendo a diferença entre os homens uma condição de sua existência, a determinação de uma igualdade factual apenas deixa mais em evidência o diferente, marginalizando o que é *outro*¹³¹.

¹³¹ Sobre a necessidade de manutenção da singularidade humana e do problema para lidar com o outro, Arendt aponta: "O *estranho* é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir. (...) onde quer que uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, o seu fim será a completa petrificação; será punida, por assim dizer, por haver esquecido que o homem é apenas o senhor, e não o criador do mundo." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 335.) Arendt ainda argumenta que a assimilação, isto é, o abandono de características singulares, a fim de garantir maior semelhança com

A igualdade não é dada ao homem, ela tem de ser construída artificialmente por meio de organização. A igualdade política, para respeitar a pluralidade humana, não pode eliminar as diferenças, tratando-se, portanto, de isonomia. Nas palavras de Arendt:

A igualdade presente na esfera pública é, necessariamente, uma igualdade de desiguais que precisam ser 'igualados' sob certos aspectos e por motivos específicos. Assim, o fator igualador não provém da natureza humana, mas de fora.¹³²

Esse fator igualador é um princípio de organização política segundo o qual pessoas desiguais têm iguais direitos¹³³, o que se traduz na igualdade perante a lei. A igualdade política significa, dessa maneira, a atribuição e o reconhecimento mútuos de direitos entre os cidadãos, cabendo a todas as pessoas que se encontrem sob a jurisdição desses direitos, e

o padrão dominante, não é uma opção válida. A homogeneidade fere visceralmente a singularidade humana, significando a própria anulação de quem uma pessoa é. Além disso, nem mesmo a assimilação imposta pelo medo de marginalização ou da própria exclusão do corpo político foi suficiente para garantir que certos grupos, ainda que assimilados, fossem também desnacionalizados, visto que a diferença é um fato que não consegue ser de todo eliminado. A esse respeito, em "Zionism Reconsidered", Arendt coloca: "Naquele tempo, antisemitismo era ainda uma expressão típica de um conflito que deveria inevitavelmente ocorrer no âmbito do Estado nacional cuja identidade fundamental entre povo e território e Estado não podia deixar de ser perturbada pela presença de outra nacionalidade que, de alguma forma, quer preservar sua identidade. Dentro da moldura de um Estado nacional, há apenas duas alternativas para os conflitos de nacionalidade: ou a completa assimilação – quer dizer, verdadeiro desaparecimento – ou emigração." (ARENDR. Hannah. "Zionism Reconsidered". In: *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. p. 141, tradução minha), acrescentando, logo a seguir, que não existe assimilação total em que se possa manter o respeito próprio.

¹³² Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 227.

¹³³ Em "«The Rights of Man». What are they?", Arendt coloca: "Igualdade não nos é dada, mas é o resultado da organização humana na medida em que esta é guiada pelo princípio da justiça. Nós não nascemos iguais; nós nos tornamos iguais como membros de um grupo pela força de nossas decisões de garantir a nós mesmo e mutuamente direitos iguais." (Hannah ARENDT. "«The Rights of Man». What are they?". Em: *Modern Review*. p. 33, tradução minha) V. também Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 76, 266, 334-5, entre outros.

não uma homogeneidade biológica, étnica ou metafísica que, em confronto com a realidade, vai excluir todos os que não se conformarem a um padrão uniforme. Apenas por meio das leis e dos direitos – e isso significa apenas por meio da política e apenas na comunidade política – os homens podem ser iguais. O Direito é, conseqüentemente, a base sobre a qual é possível construir um corpo político justo.

Ao adotarem um critério étnico para a atribuição de direitos, os Estados-nações deturparam o sentido e a finalidade da igualdade política, eliminando-a de seu espaço público, o que gerou a segunda conseqüência mencionada acima. Segundo Arendt, a estrutura do Estado-nação sempre foi concebida dentro de uma legalidade, visto que o surgimento dessa forma de Estado foi contemporânea ao surgimento dos governos constitucionais e se baseava no domínio da lei em oposição à arbitrariedade do despotismo e da burocracia administrativa ¹³⁴. A ausência de igualdade perante a lei implicava que parte dos habitantes do Estado não respondiam às mesmas leis que os demais, e ainda, que nem sequer havia leis que definissem as condições jurídicas para determinados grupos de pessoas. E essa ausência de isonomia gerou rapidamente a desintegração das instituições político-jurídicas até mesmo para aqueles a quem essas instituições deveriam ser plenamente válidas. Arendt sublinha o colapso das instituições do Estado-nação e reafirma a essencialidade da igualdade perante a lei para o corpo político ao enfatizar que:

Pois o Estado-nação não pode existir quando o princípio da igualdade perante a lei é quebrado. Sem essa igualdade legal, que originalmente se destinava a substituir as leis e ordens mais antigas da sociedade feudal, a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados. As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a própria natureza do Estado-nação. Quanto mais clara é a demonstração de sua incapacidade de tratar os

¹³⁴ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 309.

apátridas como ‘pessoas legais’, e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente.¹³⁵

A desintegração das instituições político-jurídicas ocorreu em conseqüência do efeito *boomerang*, isto é, quando práticas e regras delineadas para funcionar em um âmbito restrito ultrapassam esse âmbito e se voltam para sua origem. Arendt analisa esse efeito ao refletir sobre as conseqüências do imperialismo tanto clássico quanto continental. Práticas imperialistas foram idealizadas com o propósito de estabelecer a superioridade européia no resto do mundo, e instrumentos de dominação foram criados para servir a esse propósito nas colônias, de forma separada e independente da estrutura jurídica do país dominante. No entanto, a partir do momento em que mecanismos que se colocavam fora do âmbito da lei foram criados, tais como regulamentação por decreto, burocracias administrativas, forças policiais que atuavam segundo suas próprias regras, esses mecanismos não tardaram em ser utilizados também dentro das fronteiras do Estado dominante. A dominação colonial era pautada pela recusa em reconhecer qualquer limite moral, legal ou político¹³⁶ na busca de obter o controle sobre o território anexado, e assim, por mais que a opinião pública e as leis domésticas do Estado-nação repudiassem as práticas realizadas nas colônias, as simples fronteiras dos território não foram capazes de conter e manter afastadas essas práticas como um todo, dado o caráter ilimitado da própria dominação e controle.

Além disso, o choque entre os princípios de Direito do Estado-nação e as suas ações no território colonial degradam a legitimidade da ordem jurídica como um todo, visto que princípios como isonomia, autodeterminação e soberania nacional, afirmados pelos Estados-

¹³⁵ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 323-4.

¹³⁶ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 252.

nações, têm o sentido explícito de condenar o domínio de um grupo sobre o outro, e a afirmação desses princípios diante de atos que flagrantemente os contradizem perde qualquer significado.

O efeito *boomerang* no imperialismo clássico, em que quilômetros de distância separavam a colônia do Estado-nação, demorou mais para ser sentido nas instituições domésticas, mas não deixou de ter conseqüências marcantes. Já no imperialismo continental, em que Estados-nações que perderam a corrida para a fixação de colônias em outros continentes se voltaram para minorias étnicas e para os países vizinhos dentro da própria Europa, os efeitos surgiram muito mais rapidamente, o que aconteceu em grande parte na Europa centro-meridional e oriental. Segundo a análise arendtiana, as próprias noções de nacionalismo tribal e de imperialismo continental estão fortemente ligadas, tendo como denominador comum a tradição de pensamento racista e excludente, que não só recobre de imutabilidade a diferença entre os homens como também a condena ¹³⁷. Dessa forma, o racismo e os seus mecanismos separatistas, em efeito nos Estados-nações, traziam para dentro do território doméstico formas de dominação que visavam controlar as minorias de etnia diferente, mas que rapidamente corromperam toda a estrutura jurídica dos estados europeus, tornando a ilegalidade e a arbitrariedade a regra e não mais a exceção.

Segundo Arendt, essa degradação não foi acidental ¹³⁸, sendo um perigo inerente ao formato do Estado-nação desde a sua origem ¹³⁹, já que, de acordo com sua análise, nação e

¹³⁷ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 266.

¹³⁸ É importante salientar que, embora esse desenvolvimento não seja acidental, ele também não é necessário ou inevitável. Arendt não crê em um conceito de necessidade histórica em que os acontecimentos formam uma continuidade inevitável de caráter peremptório. Para ela, a história é um produto da ação humana, e por isso, é pautada pela liberdade, pela descontinuidade e pela imprevisibilidade. Dessa forma, não é possível dizer que os Estados-nações estavam fadados a serem degradados pela nação, o que não significa que essa possibilidade não representava um perigo

Estado são elementos antagônicos cuja fusão não consegue ser normalizada pela ordem jurídica. A nação toma conta do Estado com uma ideologia racista, o Estado deixa de operar dentro da legalidade para ser um instrumento da nação, e a lei deixa de ser um padrão permanente para servir aos interesses mutáveis da nação. E como vimos, era prioritário para a nação a manutenção de sua identidade através do repúdio de qualquer fator heterogêneo, o que gerou políticas separatistas e excludentes que causaram o surgimento de milhões de apátridas.

Os apátridas são pessoas que não possuem um *status* legal em nenhum Estado, e surgiram ao perderem a proteção de seu Estado de origem. Sem um corpo político que os reconheça, os reivindique e lhes atribua e garanta direitos, nenhuma lei mais se aplica a essas pessoas, e a falta de condição legal diante dos demais significa, efetivamente, a perda do mundo, a impossibilidade de compartilhar do mundo criado pelo artefato humano junto aos outros. Essa perda era completa, porque a falta da proteção estatal não significava apenas a perda de direitos civis ou humanos em um Estado, mas a perda de uma situação jurídica em qualquer Estado, uma vez que o pertencimento a um corpo político-jurídico configura-se como condição necessária para o gozo de direitos, inclusive dos direitos humanos. Sem uma personalidade legal, o homem não existe legalmente, nenhuma lei se aplica a ele, suas reivindicações não encontram respaldo legal, e ele não possui nem direitos, nem deveres diante de ninguém.

presente em sua origem e que, por meio de várias contingências, veio a se realizar. Arendt afirma que a história é "de atos e feitos, e não de tendências e forças ou idéias" (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 198), sendo por isso necessário a constante reflexão sobre as ações humanas e os seus rumos, dado suas infinitas potencialidades. (V. também Hannah ARENDT. *Da Revolução*.)

¹³⁹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 309.

Segundo Arendt, essa situação começou com a perda do lar ¹⁴⁰, o que significa a perda de toda a textura social, a teia de relações humanas, em que um homem nasce e na qual estabelece um lugar distinto no mundo. Sem esse pano de fundo necessário para o desenvolvimento da vida humana, que em si já representa uma perda de mundo, seguiu-se a perda da proteção governamental, o que colocou o apátrida completamente fora da humanidade, organizada como um sistema de Estados-nações, e do mundo comum. Deportações, expatriações e perda de cidadania não são fatos inéditos na história, entretanto, a questão crucial é que essas pessoas que perdiam a cidadania de um Estado não conseguiam encontrar um lugar em qualquer outro país. Tal como no Estado de origem, nenhuma outra nação estava disposta a recebê-los, e se no início alguns emigrantes receberam asilo, logo o vasto número de apátridas tornou o instituto do asilo impossível, gerando uma rejeição total. Essas pessoas tornaram-se, de fato, sem Estado.

De acordo com Arendt, o fato de essas pessoas não encontrarem outro lugar na Terra onde pudessem se fixar era totalmente sem precedentes, e isso implica, certamente, um problema de organização política que é intrínseco e latente ao sistema de Estados-nações europeu. A situação do apátrida, para Arendt, é o sintoma de um problema mais profundo que a faz questionar o sistema político internacional como um todo, já que, dada a forma com que os apátridas foram criados e o seu elevado número, eles não podem ser considerados como a exceção de um sistema de fato funcional e muito menos como uma questão totalmente não relacionada a esse sistema ¹⁴¹. Em circunstâncias tão precárias

¹⁴⁰ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 325.

¹⁴¹ Nas palavras de Arendt: “Antes que a política totalitária conscientemente atacasse e destruísse a própria estrutura da civilização européia, a explosão de 1914 e suas graves conseqüências de instabilidade haviam destruído a fachada do sistema político – o bastante para deixar à mostra o seu esqueleto. Ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de pessoas às quais, subitamente,

quanto as dos apátridas, encontravam-se as minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação cuja maioria política era de uma etnia diferente. Para Arendt, a necessidade de afirmação de tratados especiais que deveriam salvaguardar os direitos dessas minorias apenas reforça o caráter sistemático dessa situação. Esses tratados fizeram das minorias uma instituição permanente, e afirmavam que uma proteção especial é necessária para elas, que seus direitos essenciais não seriam protegidos pelos governos sob o qual estavam, que precisavam de uma garantia extra, além de um órgão internacional para defendê-los. Era, portanto, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora da legalidade ordinária de seu país e precisavam de alguma lei de exceção que lhes protegesse. Além disso, significava ainda que essa situação não era um problema temporário, mas sim endêmico desse sistema, que só seria resolvido com a completa assimilação. Conseqüentemente, Arendt afirma que esses tratados revelam claramente a premissa operante do sistema de Estados-nações: apenas nacionais podem ser cidadãos, e apenas se ou quando abrir mão de sua singularidade é que o diferente pode gozar de direitos¹⁴².

Em resposta a essas reflexões, Arendt defende que o único direito humano é o *direito a ter direitos*. Como vimos anteriormente, o Direito não pode ser uma fórmula ideal a ser aplicada às relações humanas, livre de instituições e independente dos homens envolvidos. Os direitos não são garantidos pela natureza, não existem onde quer que o homem esteja e não independem de instituições que os afirmem. Os direitos humanos, assim como todas as leis, são políticos, e como tais precisam de uma organização política que os fundamente. A reflexão arendtiana em relação aos direitos humanos, portanto, visa revelar os problemas que em conjunto impedem que esses direitos funcionem, defendendo que a única forma de

já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 300-1).

¹⁴² Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 308.

lidar com esses problemas e resolvê-los é trazer a questão para o único âmbito em que ela pode ser corretamente tratada: o da esfera pública. Por meio da ação política e do discurso é que é possível redefinir o conteúdo, as garantias e o próprio sentido dos direitos humanos¹⁴³. Arendt, assim, discorda da solução liberal que defende um indivíduo cuja natureza lhe dotaria de um conjunto de direitos inalienáveis que se estabeleceriam anteriormente à comunidade, e remete a discussão ao plano político e democrático. O caráter político dos direitos fica evidente na forma como Arendt apresenta o significado da perda dos direitos humanos. Nas palavras dela:

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no *mundo* que torne a opinião significativa e a ação eficaz. (...) [Os homens são] privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem.¹⁴⁴

Quem perde os direitos humanos encontra-se em uma situação em que não possui mais um lugar no mundo. O mundo, ao contrário da natureza, é o espaço artificial criado pelo homem para abrigar a sua existência, e comporta não apenas os objetos manufaturados que permeiam a vida humana como também as leis e instituições que organizam as relações entre os homens. Sem o mundo para funcionar como intermediário e organizador, as relações humanas não são possíveis. Para Arendt, a vida propriamente humana necessita de um grau de mundanidade que se organiza em diferentes espaços de acordo com suas funções. A principal divisão que Arendt faz entre esses espaços é entre espaços público e privado. Como vimos no capítulo anterior, a noção de espaço público tem duas acepções: tanto esfera de aparências, quanto mundo comum. A perda do espaço público implica, de

¹⁴³ Hannah ARENDT. "«The Rights of Man». What are they?". Em: *Modern Review*. p. 34.

¹⁴⁴ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 330. Ênfase minha.

fato, a impossibilidade de exercer direitos políticos e de participar na comunidade política. Entretanto, a privação de um lugar no mundo – não apenas na esfera pública, mas no mundo – importa uma perda ainda maior, visto que por meio de expulsões e expatriações os homens também deixam de possuir um espaço privado.

Arendt opõe a noção de espaço privado às duas acepções do espaço público, isto é, estar no espaço privado significa ser privado da realidade que advém de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação *objetiva* com outros homens decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. Entretanto, o espaço privado tem, também, uma relevância essencial para a vida humana, porque esta não pode se desenvolver unicamente no espaço público e precisa por vezes ocultar-se da inspeção dos outros para poder desenvolver-se em sua singularidade. É na esfera privada, portanto, que os homens podem estabelecer relações íntimas e afetivas, além de isolar-se para se concentrar em atividades de reflexão e contemplação. Isso só é possível no espaço privado, em grande medida por causa da propriedade privada, que oferece a devida proteção em relação ao espaço público, marcando um lugar próprio no mundo que não diz respeito a todas as outras pessoas. A propriedade privada, em oposição à riqueza, é estável e permanente, e por causa disso, serve de refúgio duradouro para a intimidade humana e ainda empresta estabilidade à esfera pública, fixando as pessoas a determinadas comunidades e garantindo sua permanência no corpo político ¹⁴⁵. Dessa

¹⁴⁵ Arendt faz uma distinção entre propriedade e riqueza, e relaciona a riqueza com capital, visto que é ela flutuante e instável e não tem a estabilidade da propriedade. A riqueza existe para ser consumida privadamente, não pode substituir a propriedade em termos da função que esta ocupa na esfera pública. Enquanto a propriedade é estável e permanente, Arendt equipara a riqueza a um processo, visto que riqueza só existe dentro de um processo de acumulação e consumo, quer dizer, a riqueza existe, modernamente, na forma do capital. Esse é um processo que mina a estabilidade e a

forma, a defesa arendtiana da propriedade privada, em função de suas características relevantes para ambas as esferas da existência humana, revela uma noção de mundo entendido como múltiplos espaços em que as várias relações dos homens podem ser travadas.

A perda do mundo significa, portanto, a perda de todas as relações humanas. Em *O que é Política?*, Arendt reafirma a necessidade do mundo como um palco que estrutura as ligações entre os homens, em suas várias formas. Vale repetir:

(...) em toda parte em que os homens se juntam – seja de forma privada ou socialmente, seja em público ou politicamente –, um espaço é gerado que simultaneamente os reúne e os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estrutura que se transforma com a mudança dos tempos e que se revela no contexto privado como costumes; em um contexto social como convenções e em um contexto público como leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, estende-se o mundo entre eles, e é nesse inter-espaço que se conduzem os assuntos humanos.¹⁴⁶

A falta de um lugar no mundo significa, dessa forma, a falta não apenas de alguns direitos, mas de qualquer posição diante dos outros homens que seja reconhecida com tal. Implica a impossibilidade de se relacionar com outros homens, tanto pública quando privadamente. As relações dos apátridas com os demais foram completamente rompidas, impedindo-os de participar do mundo, isto é, do espaço criado pelos homens para o desenvolvimento de vidas humanas. O mundo oferece a estrutura em que os homens podem

permanência que a propriedade emprestava tanto para a esfera privada quando para a pública. Ao contrário da propriedade, a riqueza não pode proteger o homem e servir como um refúgio, e, de acordo com Arendt, quando a modernidade substitui a propriedade pela riqueza, degrada também a própria esfera privada.

¹⁴⁶ Hannah ARENDT. *O que é Política?*. p. 35-6

se relacionar, e os apátridas, ao perderem a cidadania, e conseqüentemente direitos tanto civis quanto humanos, foram privados justamente dessa estrutura. O *direito a ter direitos* significa, dessa forma, o direito de participar do próprio artefato humano, o que Arendt traduz por possuir direitos ou participar de um corpo político, visto que se trata de uma "estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões"¹⁴⁷. O direito de agir e a relevância da opinião, para terem sentido, são dependentes de estarem incluídos em uma ordem jurídica, e o *direito a ter direitos* aponta para a necessidade de uma organização tal que não exclua determinados homens dessa estrutura. É importante notar que em determinados momentos Arendt chega a formular a noção de participação nessa estrutura como participação na própria humanidade. Nas palavras dela: "Só a perda da própria comunidade é que o expulsa [o homem] da humanidade"¹⁴⁸, o que revela o caráter essencial da organização político-jurídica para o indivíduo.

Entretanto, cabe questionar o que garantiria ao homem o seu pertencimento a uma comunidade específica, garantindo assim uma posição legal que lhe permita participar no mundo humano. Benhabib, em sua obra *The Rights of Others*¹⁴⁹, aproximando a noção arendtiana de *direito a ter direitos* da idéia kantiana de direito cosmopolita, afirma que Arendt fundamenta na própria idéia de humanidade o *direito a ter direitos*, quando coloca que:

(...) a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma idéia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a *humanidade* assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito

¹⁴⁷ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 330.

¹⁴⁸ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 331.

¹⁴⁹ Seyla BENHABIB. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*.

de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade.¹⁵⁰

Ao tratar da humanidade, Arendt não aposta em um governo mundial, responsável por assegurar o pertencimento de cada indivíduo a uma espécie de Estado global, porque os homens são seres plurais e circunstanciados que dependem de comunidade específicas, territorialmente limitadas, para agir e ter direitos e deveres. Um governo mundial destruiria o espaço para a política, pois não iria permitir que os indivíduos compartilhassem espaços públicos em comum.

Em outros momentos do texto, Arendt vincula a noção de humanidade às noções de pluralidade e de mundo comum, afirmando que é da natureza da humanidade ser plural, e que essa pluralidade só pode ser vivenciada em experiências políticas dentro de comunidades determinadas. Cabe investigar aqui o que significa essa noção de humanidade na filosofia arendtiana.

2.2.1. Noção de humanidade

Arendt deixa claro que abolir as leis é abolir a liberdade. Liberdade só pode existir dentro do mundo construído pelas relações humanas e organizado por leis e instituições humanas. Seu pensamento salienta a relação entre participar de uma rede de legalidade e o estar no mundo entendido como artefato humano, enfatizando os grandes riscos políticos acarretados pela ausência de mundanidade.

¹⁵⁰ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 332

Em sua análise sobre o nacionalismo tribal, que se desenvolveu principalmente no centro e no leste Europeu, Arendt argumenta que um dos fatores fundamentais que proporcionou o isolacionismo e a vinculação quase que imediata dessa ideologia com as teorias racistas foi o desenraizamento dos povos dessas regiões, como já foi mencionado anteriormente. De acordo com ela, esses povos não viviam fixados ao solo, tendo um histórico de migrações constantes que fazia com que eles não possuíssem de fato um lar. O resultado disso é que eles não se identificavam com um corpo político fixo e estabelecido, mas sim com outras pessoas de sua nacionalidade, o que fez com que eles baseassem suas relações não na construção de um mundo comum com outros homens, mas em questões naturais ou biológicas. Havia a ausência de uma experiência de criação de instituições políticas estáveis e permanentes que se mantêm contra o pano de fundo das mudanças naturais, porque suas vidas eram marcadas também por constantes mudanças. Arendt identifica, portanto, uma ausência de vínculo com o mundo artificial, afirmando que isso impulsionou ainda mais a divisão entre esses povos e o resto do mundo, gerando isolacionismo e racismo.

A ausência de um vínculo com o mundo, o fenômeno do desenraizamento, gera o isolacionismo justamente porque é o mundo o que nos une. É o mundo, e não a natureza, o que o homem tem em comum com os demais, e é porque precisam compartilhar o mesmo espaço que os homens relacionam-se entre si¹⁵¹. E o mundo, criado pelas ações dos homens (em oposição à natureza, que lhe é dada), é de responsabilidade desses homens. Nesse

¹⁵¹ Em *A Condição Humana*, Arendt apresenta a noção de pluralidade, pedra angular de sua filosofia, afirmando que "A ação (...) corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo" (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 15). Os relacionamentos humanos, portanto, devem-se ao fato de que os homens existem no plural, mas habitam um único mundo, tendo a necessidade, dessa forma, de compartilhá-lo. Arendt defende ainda que a mundaneidade é uma das condições fundamentais da existência humana e que o homem não pode existir como tal fora de um mundo artificial, peregrino e duradouro.

sentido, compartilhar um mundo significa também compartilhar a responsabilidade por esse mundo. Vale ressaltar que, para Arendt, a desvinculação do racismo e do tribalismo em relação ao mundo significa também uma tentativa de fugir a essa situação de responsabilidade comum ¹⁵², que se intensifica justamente no momento em que as distâncias geográficas diminuem e em que, graças à tecnologia, as decisões tomadas em uma parte da Terra têm o potencial de afetar todos seus outros habitantes. Se, por um lado, a grande intensificação do racismo nos séculos XIX e XX foi uma tentativa de negar dividir o mundo com todos os demais, desvinculando um povo de sua relação com um outro, ao mesmo tempo isso indica também a realidade de que o mundo humano se expandiu de tal forma que ele agora é, factualmente, um só ¹⁵³. Contra esse pano de fundo de um único mundo, Arendt contrapõe a idéia de humanidade.

No artigo "«The Rights of Man». What are they?", de 1949, Arendt argumenta que, embora o direito se materialize apenas dentro de uma dada comunidade, dependendo da garantia tácita que os membros da comunidade dão uns aos outros; que embora todos os chamados direitos humanos sejam históricos e dependam das circunstâncias em que os homens estão inseridos – o que significava, naquele momento, que eles são garantidos pela nação – há um direito que não obedece a essa lógica, isto é, que não se origina dentro da nação e que precisa de mais garantias que as garantias nacionais, que é o direito a ter cidadania ¹⁵⁴. Esse direito não pode ser entendido por meio das categorias filosóficas do

¹⁵² Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 267

¹⁵³ Como afirma Arendt: "(...) queiramos ou não, já começamos realmente a viver num Mundo Único." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 330), em uma formulação repetida no artigo «The Rights of Man». What are they?" e na palestra intitulada "Statelessness", de 1955. Nessa palestra, ela enfatiza que vivemos em um único mundo no sentido de que não há mais espaços que não tenham sido reivindicados, e que por isso não há mais um novo lugar para se ir.

¹⁵⁴ Hannah ARENDT. "«The Rights of Man». What are they?". Em: *Modern Review*.

século XVIII ¹⁵⁵, quer dizer, como um direito natural dado e anterior à instituição de organizações políticas. Segundo Arendt, nos séculos XVIII e XIX assumiu-se tacitamente, de início, que a natureza é menos estranha à essência do homem que a história, e por isso direitos históricos foram substituídos por direitos naturais. Entretanto, a perspectiva de uma natureza que abrigue espiritualmente o homem oferecendo um todo compreensível também já foi ultrapassada, e tanto a natureza quanto a história passaram a ser consideradas estranhas ao homem. A consequência disso é que resta apenas a humanidade como garantidora dos direitos.

Aqui, Arendt afirma o que será retomado em *Origens do Totalitarismo*: a humanidade deixou de ser um conceito ideal para se tornar uma realidade inescapável. Porque as nações já não se encontram mais separadas geograficamente, e porque não há mais obstáculos naturais que impeçam seu relacionamento mútuo, a divisão entre elas não é mais intransponível. E a consequência política imediata dessa nova situação histórica é que a humanidade começa, factualmente, a ocupar a posição de garantidora de direitos, no sentido de que a responsabilidade compartilhada pelos membros de cada nação começa a se expandir para além das fronteiras nacionais, sendo compartilhada agora por membros de várias nações diferentes ao mesmo tempo; quer dizer, a responsabilidade política é estendida para a vida internacional. Arendt então afirma que a humanidade emergiu como uma *única entidade política*, afirmando que essa entidade transcende a esfera da lei internacional daquele momento, isto é, dos acordos e leis que regulam a relação entre nações soberanas, e inaugura uma esfera de lei acima das nações ¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Também nesse texto Arendt defende a importância de se compreender os direitos, tanto o direito à cidadania quanto os direitos humanos e até mesmo os direitos civis, fora das categorias filosóficas do século XVIII, em uma formulação que será repetida em *Origens do Totalitarismo*.

¹⁵⁶ Hannah ARENDT. "«The Rights of Man». What are they?". Em: *Modern Review*. p.36.

Arendt defende que a esfera de direito internacional, baseada em acordos e tratados mútuos que organizam as relações entre nações soberanas, não contradiz a existência política da humanidade, porque à humanidade cabe a defesa do único direito que não pode ser reivindicado de dentro da nação, que é não ser excluído da rede de legalidade que garante os demais direitos. Arendt conclui, finalmente, que o direito a ter cidadania, como todos os demais direitos, também só pode existir através de acordos e garantias recíprocas, mas, transcendendo a esfera dos direitos do cidadão, ele é o único que só pode ser garantido por um comitê de nações.

Arendt apenas esboça os princípios dessa organização internacional que garantiria o *direito a ter direitos*, afirmando que ela tem de estar acima dos Estados (numa formulação que tem por base ainda os Estados-nações), sem substituir ou se sobrepor à esfera de leis e tratados já existente; necessitar ter por finalidade garantir o direito à cidadania de todos os homens; e teria possivelmente a forma de um comitê de Estados. Mas, mais importante, ela ressalta que a única maneira de esse direito ter validade e ser aplicado é através de acordos. Desse modo, Arendt defende um fundamento político para o *direito a ter direitos*, enfatizando a necessidade de uma forma de organização internacional que tenha por fim lidar com o problema – político – da ausência de legalidade¹⁵⁷. Porque o mundo se expandiu ao ponto de não haver mais independência de uma região em relação a outra, o que quer dizer que as ações em um lugar afetam os habitantes de todos os outros, a responsabilidade política dos indivíduos e dos Estados também se expandiu. Arendt relaciona intrinsecamente a ação política com a responsabilidade em relação a essa ação. Agir significa estar vinculado às conseqüências do que foi feito. Em sua análise sobre a situação dos apátridas e até mesmo

¹⁵⁷ E uma organização política, ainda que mundial, terá de ter as características essenciais de qualquer outra organização política, isto é, um corpo transitório, artificial, limitado, dependente das pessoas que o integram, e garantidor das leis para todos os seus membros.

dos inimigos objetivos dos regimes totalitários, Arendt demonstra que a inocência, quer dizer, a falta de responsabilidade das pessoas naquelas situações, advinha de sua incapacidade de agir no espaço público. Nada do que elas faziam trazia conseqüências para esse espaço, e por isso suas ações não importavam. Por estarem politicamente isolados, eles não agiam, e não agindo, não podiam assumir nenhuma conseqüência, sendo, nesse sentido, completamente inocentes. Sua inocência era a marca da perda de uma posição política dentro do Estado e de sua privação de direitos ¹⁵⁸. Se a política implica responsabilidade, responsabilidade pelo espaço político e pelo mundo comum, a indicação arendtiana de que tanto o mundo atual, quanto a responsabilidade por esse mundo se estenderam aponta para uma extensão também da política, no sentido de que a nova situação mundial gerou novas, complexas e múltiplas relações humanas que impõem desafios políticos aos homens, e para os quais apenas soluções políticas são cabíveis.

Porque Arendt desconfia enormemente do discurso filosófico tradicional e das falácias metafísicas, ela procura encontrar um fundamento para o *direito a ter direitos* em termos estritamente organizacionais e políticos, como vimos acima. Todo seu esforço teórico para trabalhar com a noção de humanidade, dando-lhe um sentido prático-político, reforça sua tese central: os direitos têm de estar politicamente situados para poderem ter efetividade. Isso não significa, porém, que seu fundamento tenha de ser politicamente circunscrito. Como Arendt várias vezes atesta, os atos políticos são sempre espacialmente limitados, e a igualdade política nunca significa o mesmo que uma igualdade universal – no sentido de envolver todos os seres humanos. Nem o fato de que dividimos a Terra com outros homens e nem sequer o fato de que podemos estender acordos mútuos por toda a sua extensão respondem de verdade à pergunta principal: por que todos os homens *devem*

¹⁵⁸ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 328.

possuir o direito a ter direitos? Embora Arendt enfatize acertadamente que os direitos só podem ser realizados politicamente, sua fundamentação escapa a esse âmbito. Benhabib ilumina essa questão ao mostrar que a igualdade moral e a igualdade política não podem possuir uma mesma extensão, e que por isso a afirmação que *todos* os homens *devem* pertencer a uma comunidade tem um fundamento moral, embora seu estabelecimento seja politicamente circunscrito. Ela coloca o problema nos seguintes termos:

Eu argumento, então, que tanto no pensamento de Kant quanto no de Arendt nós encontramos a mesma construção conceitualmente tensa: em primeiro lugar está uma reivindicação moral em relação a obrigações que devemos uns aos outros como seres humanos. Para Kant, essa é a obrigação de dar refúgio a cada ser humano em necessidade, enquanto que para Hannah Arendt essa é a obrigação de não negar cidadania ou não negar o direito a ter direitos. Ainda assim, para cada filósofo esse direito moral universalista é tão politicamente e juridicamente circunscrito que cada ato de inclusão gera seus próprios termos de exclusão. Para Kant, não há uma reivindicação moral de residência permanente; para Arendt, não é possível escapar à arbitrariedade dos atos de fundação de repúblicas, cujo âmbito de igualdade sempre vai incluir alguns e excluir outros. Igualdade republicana é distinta de igualdade moral universal. O direito a ter direitos não pode ser garantido por um Estado mundial ou algum outro tipo de organização mundial, mas apenas pela vontade coletiva de corpos políticos circunscritos, que, por sua vez, querendo ou não, perpetraram seus próprios regimes de exclusão. Podemos dizer que o cosmopolitismo moral de Arendt e Kant funda-se em seu particularismo legal e cívico. Os paradoxos de auto-determinação democrática conduzem a soberania democrática à auto-constituição como também à exclusão.¹⁵⁹

Dessa forma, haveria, de acordo com Benhabib, um fundamento moral para o respeito: devemos respeitar o outro porque ele é humano (ou faz parte da humanidade). E esse fundamento moral, isto é, a consideração dos homens como tais, é a resposta à

¹⁵⁹ Seyla BENHABIB. *The Rights of Others*. p. 66 (tradução minha).

pergunta por que devemos garantir-nos direitos universalmente, ainda que essa formulação se mostre um tanto tensa na obra arendtiana. Apenas uma normatividade universal¹⁶⁰ é que pode fundamentar a reivindicação de que todos os homens merecem ser tratados como iguais na possibilidade de questionar e reivindicar direitos em comunidades determinadas. Como Benhabib afirma em outra obra ¹⁶¹, existe na modernidade um horizonte hermenêutico inegável, construído historicamente, que estabelece a igualdade humana universal como uma norma, mesmo que não ainda como fato. Essa normatividade moral foi construída politicamente, dentro de várias conflituosas interações humanas, e também violentamente, e embora seja um valor reconhecível em uma cultura democrática cada vez mais ampla (e não uma mera falácia metafísica), ainda assim ela não pode ser dita propriamente política, isto é, com base no acordo e na ação em conjunto de homens pertencentes a um corpo político circunstanciado.

Em função disso, Benhabib considera que o primeiro uso do termo direito na noção de *direito a ter direitos* é direcionado à humanidade em geral, incitando o reconhecimento de alguém como membro de um determinado grupo humano. Esse termo evoca, dessa forma, uma demanda fundada em princípios morais, como vimos acima, e não tem como contrapartida alguém específico que seja obrigado a respeitar ou garantir esse direito. É como se Arendt propusesse, segundo Benhabib, um dever de tratar todos os seres humanos como pessoas que pertencem a um grupo e com direito à proteção por parte desse grupo, sendo uma reivindicação moral de pertencimento ou uma certa forma de tratamento compatível com essa reivindicação ¹⁶². Já o segundo uso do termo *direito*, entretanto, que se

¹⁶⁰ Vale repetir, universal aqui é usado no sentido de englobar todos os seres humanos, e não no sentido transcendente a determinado contexto.

¹⁶¹ Seyla BENHABIB. *Situating the Self*. p. 64.

¹⁶² Seyla BENHABIB. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. p. 56.

fundamenta na reivindicação anterior de pertencimento, refere-se de fato aos direitos jurídicos que podem ser gozados dentro de um corpo político. Sendo membro de uma comunidade política e juridicamente organizada, o cidadão se torna titular de direitos, e esses direitos são correlatos a obrigações para os demais membros dessa comunidade. O primeiro uso do termo *direito* não possui essa forma. Fica em aberto a quem corresponde o seu dever correlato, já que não existe uma estrutura ou instituição que seja capaz de garantir o reconhecimento dele.

Em uma posição oposta à de Benhabib, Michelman, no artigo “Parsing «a right to have rights»”¹⁶³, defende a impossibilidade de chamarmos o *direito a ter direitos* de moral. Michelman ressalta a óbvia distinção entre as duas categorias de direitos envolvidas nessa expressão, entretanto, afirma que existe, na verdade, uma distinção entre direitos fundados politicamente (que Benhabib chama de jurídicos) e direitos que não são politicamente fundados (o direito à cidadania, que Benhabib crê ser moral). Segundo ele, os direitos que não podem ser fundamentados politicamente simplesmente não podem ser fundamentados – nem na moral, nem na natureza humana ou em ideais abstratos, nem tampouco na condição humana. A tentativa de fundamentá-los, ele afirma, frustra-se na própria tentativa de se fundamentar algo que em si é essencialmente sem fundamento. Michelman conclui, então, que, possivelmente, com a fórmula *direito a ter direitos*, Arendt pretende apontar para a irreparável falta de um fundamento último de qualquer direito, enfatizando, de fato, a precariedade das relações humanas.

Voltando-nos à noção arendtiana de direito, artificialmente criado e limitado, cuja legitimidade depende da ação dos agentes políticos em apoiá-lo e mantê-lo, deparamo-nos justamente com essa falta de um fundamento último. No direito interno, Arendt se vale da

¹⁶³ Frank MICHELMAN. “Parsing «a right to have rights»”. Em: *Constellations*.

noção de fundação e consentimento para lidar com essa falta de fundamento último, que nada mais é do que o reconhecimento do caráter das leis e normas que regem um corpo político: serem dependentes dos homens que constituem essa comunidade. Tanto a política quanto o direito são contextualizados, dependentes da ação dos atores políticos de comunidades localizadas. Já no direito internacional, Arendt afirma que é a humanidade que deve garantir os direitos humanos, um fato inevitável. Em um registro centrado num direito artificial e contingente, essa afirmação deve ser compreendida como o reconhecimento prático de que as únicas garantias que podem existir são aquelas que os homens mutuamente dão a si mesmos, e que, em um mundo cada vez mais interligado econômica, cultural e ecologicamente – a tal ponto que decisões em um Estado afetam os interesse de pessoas para muito além de suas fronteiras, um mundo único ¹⁶⁴ – essas garantias têm de ultrapassar as fronteiras das nações.

Fundamentados moralmente ou simplesmente impossíveis de possuírem qualquer fundamento, o fato é que a reflexão arendtiana sobre os direitos humanos evidencia um dilema que indica a necessidade de compreendermos os direitos como artificiais e precários, garantidos apenas politicamente, e nos afastarmos do quadro tradicional de justificação metafísica da lei. Em uma política global em que os únicos atores são os Estados, apenas uma comunidade específica tem a autoridade, a disposição e, mais importante, a capacidade para garantir direitos jurídicos, e é por isso que a expulsão da teia de corpos políticos significa verdadeiramente um vácuo legal completo. O *status* de uma pessoa como portadora de direitos é sempre contingente ao seu reconhecimento como membro de uma comunidade, sendo a ausência de tal reconhecimento o problema fundamental que os apátridas enfrentam.

¹⁶⁴ Uma análise da questão do problema que a globalização apresenta às fronteiras nacionais pode ser vista em Jürgen HABERMAS. “The Post National Constellation and the Future of Democracy”. 2001.

O mundo e a responsabilidade por esse mundo, hoje, é de fato global, isto é, abarca todos os habitantes do planeta, e a noção de que essa é uma responsabilidade de fato da humanidade – não de uma razão transcendental, não da história ou da natureza – remete-nos novamente ao vínculo do direito com a política. Não existe direito sem que atores políticos atribuam-se e garantam-se direitos mutuamente. Embora em uma escala global não possamos falar em uma única comunidade política que abarque todos os seres humanos, na forma de um Estado mundial, não podemos simplesmente nos furtar a lidar com responsabilidades que se estendem para além das fronteiras nacionais. A humanidade – que significa os homens que habitam esse mundo – é a única coisa que resta na determinação, mesmo que incerta, de direitos para além das fronteiras ¹⁶⁵. Acordos e tratados internacionais mostram cada vez mais que nenhum Estado é completamente independente, e justamente porque estamos factualmente ligados a esse mundo comum é que devemos refletir conjuntamente sobre as condições e garantias de uma humanidade. Porque estamos factualmente ligados a esse mundo comum, temos de nos relacionar, e nos relacionar por meio de leis, aquilo que permite a relação entre seres diferentes. E a provocação de Arendt de que nos resta apenas a humanidade indica exatamente isso.

O objetivo arendtiano é, desse modo, realizar uma reflexão sobre os direitos humanos porque é apenas em um âmbito de discussão e debate que eles podem se realizar.

¹⁶⁵ Uma breve observação: ao tratar de questões de direito internacional, uma das bases principais da crítica arendtiana aos direitos humanos como tradicionalmente compreendidos, ao nacionalismo como um princípio de organização política e à soberania como um ideal do Estado-nação está na crítica à homogeneidade e à aversão ao outro. Em contrapartida a isso, Arendt apenas menciona a humanidade. De certa forma, é possível perceber que a humanidade se opõe ao racismo e ao separatismo. Se os homens existem de forma plural, o racismo destrói a humanidade para enfatizar uma noção de grupo homogêneo e separado. O racismo nega a possibilidade do estabelecimento de vínculos entre os homens. Entretanto, é justamente essa possibilidade de estabelecer relações e vínculos de cooperação e respeito que precisa ser mantida no âmbito internacional, ou não se pode falar em direitos internacionais, e não se pode falar em humanidade.

É importante ressaltar que, se, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt parece muito cética da possibilidade de um direito internacional, dado que até momento nenhum órgão internacional havia podido dar conta do problema dos apátridas e refugiados, e o discurso dos direitos humanos permanecia uma abstração que apenas colaborava para sua falta de eficácia prática, já em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt, após vários desenvolvimentos internacionais que se aproximavam de uma justiça e uma legislação internacional, não tem problema em apoiar uma sentença condenatória contra Eichmann, embora levante várias questões técnicas contra o julgamento. Nesse momento, Arendt reconhece e apóia um direito internacional, observando a sua necessidade e parcial eficácia, e afirma inclusive que determinados crimes – crimes contra a humanidade – precisam de uma foro internacional para serem julgados. Em conjunto com essa noção de uma legislação internacional, permanece a idéia de que a lei que regula uma comunidade, qualquer comunidade, deve ser reconhecida pelos seus cidadãos como sendo sua própria lei e não imposta por alguma instância ou autoridade.

O *direito a ter direitos* revela, portanto, a necessidade de refletir criticamente sobre os direitos e suas garantias, e a atribuição de tal responsabilidade à humanidade implica que essa reflexão tem de se estender cada vez mais, visto que nossas ações possuem conseqüências que já não são mais territorialmente circunscritas. Essa reflexão revela também a dependência de qualquer direito a um plano de garantias e acordos mútuos realizado por atores políticos, porque é artificial e contingente. Mais ainda, revela que *direito a ter direitos* deve ser compreendido politicamente, pois apenas na esfera pública e por meio da ação política e do discurso é que é possível compreender, redefinir e reconstruir o sentido do direito¹⁶⁶.

¹⁶⁶ ARENDT, H. "«The Rights of Man». What are they?". Em: *Modern Review*. p. 34

2.2.2. Noção de personalidade jurídica

A análise arendtiana dos paradoxos dos direitos humanos revela, como vimos acima, a necessidade de refletir sobre as premissas do sistema político internacional, visto que a possibilidade de alguém se encontrar fora de qualquer estrutura jurídica é, de acordo com ela, um problema organizacional subjacente ao sistema de Estados-nações ¹⁶⁷. Arendt, entretanto, não sistematiza uma solução para esse problema, defendendo apenas que o *direito a ter direitos* não pode ser mais pensado nas categorias do século XVIII, visto que não é possível mais se voltar nem para a natureza, nem para a história para fundamentar ou garantir direitos aos homens.

Não obstante, ao apontar uma base política para a perplexidade dos direitos humanos, quer dizer, um problema de organização humana, Arendt enfatiza que direitos são uma questão política, e que apenas em um âmbito político é que podemos tratar de reivindicações e garantias de direitos ¹⁶⁸. No entanto, a reflexão arendtiana também revela

¹⁶⁷ A esse respeito, Arendt afirma: "Só conseguimos perceber a existência de um direito de ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando sugeriram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 330.) V. também Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 300, e o artigo Hannah ARENDT. "«The Rights of Man». What are they?". Em. *Modern Review*.

¹⁶⁸ Nesse sentido, ver Cohen: "O paradoxo dos 'direitos humanos' na perspectiva de Arendt é que enquanto é necessária uma proteção em face do estado moderno, apenas dentro da moldura do estado essa proteção é de alguma forma possível. Fora do corpo político, o direito mais fundamental, isto é, o direito de ter direitos baseado na habilidade de reivindicar e defender direitos publicamente,

que é por meio do direito que podemos participar no espaço político, focando sua atenção na importância de uma personalidade legal. Porque a pluralidade é o princípio básico da política, o corpo político tem de ter uma organização tal que permita a diversidade e seja tolerante à diferença. Para isso, o conceito de igualdade tem de diferir da noção de uniformidade, sendo construído artificialmente de forma a permitir e proteger a singularidade humana. Essa construção ocorre por meio do reconhecimento de todos como co-partícipes do corpo político. Ter direitos, ou possuir cidadania, significa, assim, ser reconhecido pelos demais como membro de um grupo de co-associados que, por participarem do mesmo empreendimento, obedecem às mesmas regras e atribuem-se mutuamente direitos. A base desse reconhecimento é o objetivo político de construção de uma comunidade, cujo princípio organizacional é a igualdade política ¹⁶⁹. Como discutido acima, Arendt defende que a igualdade entre cidadãos de um determinado corpo político não tem o mesmo sentido que a igualdade ou identidade cultural e étnica que pode haver entre os indivíduos membros de um mesmo Estado. A igualdade entre cidadãos, cívica, política, é uma igualdade tolerante à diferença; Arendt defende, então, um ideal de corpo político e pertencimento “civil” e não “étnico” ou “biológico”. A distinção que Arendt

não pode ser assegurado. Assim, direitos modernos devem ser entendidos como direitos do cidadão garantidos por constituições.” (Jean L COHEN e Andrew ARATO. *Civil Society and Political Theory*, p. 195, tradução minha).

¹⁶⁹ Reiterando a necessidade desse princípio, Arendt afirma: “O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 335. Grifo meu.)

apontou entre o Estado e a nação ¹⁷⁰ reforça essa noção de pertencimento civil, visto que, independente dos laços que um indivíduo tem, e deve ter, com uma nação, religião ou qualquer outro tipo de identidade ética, o Estado deve ser uma entidade capaz de incluí-lo, impondo as leis e garantindo os direitos de todos os homens dentro de seu território. O verdadeiro significado de igualdade política é, assim, o reconhecimento mútuo, por um grupo de co-associados, como pessoas titulares de direitos iguais, em que a igualdade de cada um é garantida pelo reconhecimento de todos. Isso se traduz na figura da *persona* jurídica, que é a forma de investir alguém de direitos.

Ao reivindicar o *direito a ter direitos*, Arendt afirma a necessidade de cada homem possuir uma personalidade legal garantida por convenções artificiais intersubjetivamente reconhecidas, desafiando a noção de que um homem pode naturalmente possuir direitos. Tratando da gravidade da situação do apátrida, ela enfatiza que sua dificuldade maior estaria não no fato de não possuírem igualdade perante a lei, mas sim de que não havia qualquer lei que se aplicava a eles ¹⁷¹, como simples seres humanos. A lei, portanto, é necessária para a equalização dos indivíduos de forma a manter a pluralidade humana, permitindo o

¹⁷⁰ Vale retomar: o Estado é uma instituição legal e coercitiva; que determina e impõe leis sobre um território definido; com autoridade sobre qualquer indivíduo dentro de seus limites; aberto; cuja organização é inclusiva. Já a nação é um povo que toma consciência de si mesmo; que se identifica com sua história e com os traços visíveis de sua vinculação a um solo; fechada; cuja organização é exclusivista.

¹⁷¹ O fato de que os direitos só existem dentro de comunidades é um ponto salientado por Arendt repetidas vezes, como na seguinte passagem: "A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 329). V. também Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 329 e Hannah ARENDT. "«The Rights of Man». What are they?". Em. *Modern Review*.

estabelecimento de relações entre as pessoas, e o meio pelo qual isso é possível é a criação de *personas* jurídicas portadoras de direitos e deveres ante o restante do corpo político¹⁷².

Tanto em *Da Revolução* quando no prólogo de *Responsabilidade e Julgamento*¹⁷³, Arendt relaciona o conceito de personalidade jurídica com sua origem etimológica, *persona*, que indica a máscara utilizada por atores em uma peça teatral. Essa máscara tinha duas funções, que Arendt recupera para o conceito legal, de esconder a face natural do ator, além de, ainda, permitir a saída de sua voz, o que fazia com que o público conhecesse o papel que cabia ao ator na peça e não o próprio ator, que era substituído pelo personagem. Essa noção de *persona*, ao ser transposta para o espaço público-político, funcionava como o meio pelo qual a lei afixava os direitos e deveres do indivíduo, de forma semelhante à definição do papel de um ator numa peça. A lei definia, através da personalidade jurídica de cada pessoa, o papel que lhe era esperado diante dos demais. Na comparação arendtiana entre a situação do apátrida e do criminoso, ela reflete que o criminoso estava em uma situação melhor que o apátrida justamente porque possuía uma posição definida diante do corpo político. A personalidade jurídica do criminoso era muito mais difícil de ser destruída do que a do apátrida, porque o criminoso assumiu a responsabilidade por um ato e eram as conseqüências desse ato que iriam determinar o seu futuro, de acordo com a lei. Já o apátrida, por não possuir personalidade legal, parecia perder todas as qualidades que possibilitavam aos outros tratá-lo como semelhante, visto que mesmo as responsabilidades humanas comuns lhe são negadas¹⁷⁴. A falta de responsabilidade faz com que seu futuro

¹⁷² Sobre a noção de Direito como o estabelecimento de relações intersubjetivas e de poder comunicativo, v. o cap. 1 acima.

¹⁷³ V. Hannah ARENDT. *Da Revolução*. pp. 84 a 86, e Hannah ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. pp. 74 a 74.

¹⁷⁴ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 334

seja completamente independente de suas ações, tornando os seus atos inconseqüentes ou simplesmente irrelevantes.

Arendt enfatiza que, embora artificialmente criada, essa máscara não substitui a voz do indivíduo, sendo sua característica mais relevante a capacidade de permitir que apareça na cena política a voz e opinião do indivíduo ¹⁷⁵. Para Arendt, portanto, apenas uma personalidade portadora de direitos e deveres, criada através da lei, é que aparece diante dos demais, e sem essa máscara, isto é, como um "homem natural", é impossível a sua presença no espaço público. A igualdade no espaço público importa que todos tenham igual direito a uma personalidade jurídica, que protege o indivíduo e ao mesmo tempo permite que se aja através dessa personalidade ¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Sobre a relevância central da capacidade do discurso através da máscara, Arendt coloca: "Mas nessa máscara, que era criada e determinada para a peça, havia uma abertura larga no lugar da boca, pela qual soava a voz individual e sem disfarce do ator. É desse soar através que a palavra *persona* derivou originalmente: *per-sonare*, 'soar através', é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o substantivo." (Hannah ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. p. 75.)

¹⁷⁶ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 85. É importante notar ainda que, embora enfatizando a relevância política de uma personalidade legal no espaço público, Arendt também reconhece a necessidade de "máscaras" em demais espaços da vida humana, máscaras essas que também compartilham com a personalidade legal as características de serem atribuídas aos indivíduos para proporcionar seu reconhecimento pelos demais em seus múltiplos relacionamentos, além de permitir trocas de máscaras e de papéis sem que o próprio indivíduo seja também substituído. Nas palavras dela: "Considerarei útil para as minhas considerações essa compreensão latina de pessoa, porque ela convida a outros usos metafóricos, as metáforas sendo o pão de cada dia de todo pensamento conceitual. A máscara romana corresponde com grande precisão ao nosso modo de aparecer em sociedade, onde não somos cidadãos, isto é, onde não estamos igualados pelo espaço público estabelecido e reservado ao discurso e atos políticos, mas em que somos aceitos como indivíduos por nossos méritos, e, no entanto, de modo algum como seres humanos enquanto tais. No palco que é o mundo, sempre aparecemos e somos reconhecidos segundo os papéis que nossas profissões nos designam, como médicos ou advogados, como autores ou editores, como professores ou estudantes, e assim por diante. É por meio desse papel, como algo inteiramente idiossincrático e indefinível e, ao mesmo tempo, inequivocadamente identificável, de modo que não ficamos confusos por uma repentina mudança de papéis (...)." (Hannah ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. p. 75)

Com a máscara da personalidade legal, o indivíduo pode aparecer aos demais no espaço público. A personalidade jurídica, ao fixar os direitos e deveres que o indivíduo tem diante dos demais, permite que ele estabeleça uma personalidade pública relativamente permanente e que, através dela, participe no corpo político de forma isonômica. O Direito, dessa forma, se revela como uma condição essencial para a política, como o próprio meio pelo qual a política é possível. É importante salientar que a perspectiva arendtiana em relação à personalidade jurídica, aos direitos humanos e aos direitos civis apresenta uma compreensão desses conceitos centrada na intersubjetividade e no espaço público, e não numa relação individualista ou atomizada entre o homem e o aparato do Estado. Sendo uma condição crucial para a possibilidade de aparecer em público, a personalidade jurídica significa mais que uma relação jurídico-institucional que proporciona o gozo de certos direitos, mas adquire uma função política central, não apenas na organização do espaço público, como também na realização da própria singularidade, revelando ainda um aspecto essencial da existência humana. Ao contrário de uma perspectiva que coloca o Direito como instrumento de coerção e controle dos indivíduos pelo Estado ou como unicamente uma proteção individual do cidadão diante do governo, Arendt foca-se na relevância do Direito na formação do próprio espaço público-político, salientando o seu caráter intersubjetivo na constituição de relacionamentos entre os cidadãos. Apenas por meio da personalidade legal é que se *reconhece* o outro como parceiro no corpo político, e é através da atribuição mútua de *direitos iguais* que se constitui uma comunidade política. O Direito é, dessa forma, o meio pelo qual a equalização constante de diferenças, ou a institucionalização da igualdade, é possível ¹⁷⁷, possibilitando o exercício da liberdade e da política ¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Gundogdu também segue essa linha de entendimento a respeito da perspectiva arendtiana em relação aos direitos, afirmando que o direito adquire uma dimensão político-fenomenológica no

Sem essa equalização, não é possível haver uma comunidade política de fato. A análise arendtiana em relação aos Estados-nações que excluía ou limitavam a participação não apenas dos apátridas, mas também das minorias étnicas que residiam em seu território demonstra a necessidade do estabelecimento de um consenso fundamental para a constituição de uma comunidade. A vontade da maioria não é suficiente para manter um Estado integrado, e, mais importante, pode ser extremamente perigosa, como a degeneração das instituições dos Estados-nações revelou, quando, por vontade da maioria dos habitantes, minorias étnicas eram excluídas do espaço público¹⁷⁹. Para que haja espaço para a política e a liberdade dentro de uma comunidade, é necessário que a igualdade política se estenda a todos os seus habitantes, para que cada pessoa possa emitir sua opinião e participar, de maneira igualitária, nas decisões que definem essa comunidade. A essência

pensamento de Arendt. (Ayten GUNDOGDU. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Predicament*. Tese de doutorado).

¹⁷⁸ É relevante ressaltar que, de acordo com Arendt, a dominação totalitária inicia-se com a destruição da pessoa jurídica do homem, e apenas após essa etapa é que sua destruição física pelo Estado se torna uma questão simples e um instrumento no caminho do domínio total: “O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 329). E ainda: “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem. Por um lado, isso foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei e quando o mundo não-totalitário foi forçado, por causa da desnacionalização maciça, a aceitá-los como os fora-da-lei (...). (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 498)

¹⁷⁹ Arendt era bastante descrente em relação à vontade da maioria, acreditando no grande potencial destruidor que existe no estabelecimento de grupos que não dialogam entre si dentro de uma mesma comunidade, como podemos ver no seguinte trecho: “Os crimes contra os direitos humanos, especialidade dos regimes totalitários, podem sempre justificar-se pela desculpa de que o direito equivale ao que é bom ou útil para um todo, em contraste com suas partes. (...) E essa situação de forma alguma se resolverá pelo fato de ser a humanidade a unidade à qual se aplica o que é “bom”. Pois é perfeitamente concebível, e mesmo dentro das políticas práticas, que, um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegue, de maneira democrática – isto é, por decisão da maioria –, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 332.)

da política é a participação permanente e constante no corpo político, e para isso, o consenso primeiro que constituiu esse corpo, quer dizer, a decisão de transformar um grupo de pessoas numa associação política por meio de leis e instituições, tem de ser partilhado e continuado por todos. É nesse sentido que Arendt afirma que o princípio do corpo político é também seu *princípio*, isto é, a normatividade que rege o desenvolvimento dessa comunidade, tendo a idéia de fundação a conotação do processo de instituição e organização livre de um espaço político¹⁸⁰, como vimos no capítulo anterior.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt também enfatiza a importância do consentimento ao refletir sobre a diferença entre a legalidade totalitária e os outros conceitos de lei. Arendt afirma que o totalitarismo não se apresenta como um governo que abdica de toda a legalidade e que é, portanto, abertamente ilegal e arbitrário; não obstante, isso não significa que o totalitarismo obedece à mesma lógica legal que as demais ordens jurídicas. Nessa obra, Arendt defende que a função da lei, em regimes não-totalitários, é de estabilizar o mundo e as relações humanas. Ainda que mutáveis, as leis são mais permanentes que as ações dos homens, e por isso podem assegurar a pré-existência e durabilidade do mundo como o espaço em que as relações humanas acontecem¹⁸¹,

¹⁸⁰ V. Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 170-1.

¹⁸¹ De acordo com Arendt: "As leis positivas, portanto, destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 515). E ainda (vale repetir): "No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração,

traduzindo para critérios de certo e errado os princípios fundamentais sob os quais uma comunidade política é erigida. Se em *Da Revolução* Arendt deixou claro que esses princípios são os princípios da ação – que no ato da fundação (que é um processo de auto-organização), há a forma para o processo político necessário para o estabelecimento de instituições legítimas – em *Origens do Totalitarismo* Arendt chama esse princípio de *consensus iuris*, isto é, o consentimento fundamental em relação ao conjunto de normas que regem a comunidade¹⁸². Dessa forma, ao institucionalizar e positivar os princípios da comunidade, a lei é a tradução do consenso fundante desse corpo político, que é também sua própria fonte de legitimidade¹⁸³. É porque participam do mesmo *consensus iuris* que os cidadãos podem se relacionar com justiça, sendo esse consentimento também a base para as relações internacionais. Nos regimes totalitários, entretanto, a diferença está justamente na ausência de um *consensus iuris*. Arendt afirma que o totalitarismo pretende dispensar esse consentimento fundamental ao tentar concretizar a lei universal da Natureza ou da História diretamente na humanidade, sem a necessidade de leis positivas para traduzir o sentido da lei universal para as normas que de fato regulariam e ordenariam as relações humanas. No regime totalitário, a fonte que tradicionalmente legitimaria a lei, isto é, a Natureza ou a História, é simplesmente aplicada à humanidade, a fim de criar uma nova humanidade que se adequaria ao padrão universal (seja de uma raça superior ou de uma sociedade sem classes), sem que para isso seja necessário acordo ou consentimento entre os homens. A normatividade totalitária dispensa a participação e o consentimento dos homens. O resultado disso é uma "legalidade" que não funciona como um elemento estabilizador do mundo; ao contrário, ela impõe um movimento constante ao corpo político que afeta a

absorve todas as novas origens e delas se alimenta." (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 517).

¹⁸² Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 514.

¹⁸³ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 513-4.

permanência do próprio mundo, possibilitando o controle total dos indivíduos. Mesmo ainda mantendo um ordenamento jurídico (a Constituição de Weimar, por exemplo, não precisou ser revogada na Alemanha nazista, ficando tecnicamente em vigor até 1945), as leis perdem totalmente o seu sentido. Isso acontece porque o terror toma o lugar das leis positivas como fator regulador do comportamento humano ¹⁸⁴, coagindo os homens a se adequarem à "legalidade" totalitária. O que importa nessa análise é fixar mais uma vez a relevância da organização legal para o estabelecimento do mundo humano e da política, que só pode ocorrer com base em um consenso fundante do qual participam todos os membros do corpo político. Sem esse consenso, as próprias leis perdem o seu sentido.

Dessa forma, é possível concluir, preliminarmente, que a relação entre a Política e o Direito é uma relação de recíproca dependência, um equilíbrio, porque a ação política só existe por meio jurídico, e esse meio jurídico depende da organização política para ser estabelecido. O direito organiza as relações humanas para que a ação política e a persuasão possam acontecer, mas ele também está sujeito a elas e é fruto delas. Assim, o Direito, embora tenha a função principal de estabilizar o mundo, é tão artificial e humanamente criado como esse próprio mundo, estando, portanto, sujeito a mudanças e aberto a novas demandas que surgem em novos contextos. E a fórmula *direito a ter direitos* expressa exatamente essa abertura, porque revela a necessidade do Direito, ao mesmo tempo em que

¹⁸⁴ De acordo com Arendt: “Se é verdade que os monstruosos crimes dos regimes totalitários destruíram o elo de ligação entre os países totalitários e o mundo civilizado, também é verdade que esses crimes não foram consequência de simples agressividade, crueldade, guerra e traição, mas do rompimento consciente com aquele *consensus iuris* que, segundo Cícero, constitui um “povo”, e que, como lei internacional, tem constituído o mundo civilizado nos tempos modernos, na medida em que se mantém como pedra fundamental das relações internacionais, mesmo em tempos de guerra. Tanto o julgamento moral como a punição legal pressupõem esse consentimento básico; o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris*” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 514)

deixa um espaço para que seu conteúdo seja definido no processo político – por meio do discurso e democraticamente –, enfatizando fundamentalmente que, para que qualquer direito seja respeitado, os homens têm de estar integrados a um corpo político.

2.3. Soberania

Como sabemos, a exigência de soluções políticas para os desafios que o mundo complexo, multicultural e multinacional impõe às comunidades políticas e suas leis hoje não significa a proposta de um governo mundial, numa única organização que envolvesse todos os homens sob uma única autoridade. Tal organização não permitiria espaços localizados para a ação política (impedindo, assim, a prática da política) nem permitiria uma pluralidade de formas organizacionais que espelhassem a pluralidade humana, impedindo, novamente, a existência da própria política. Arendt é bastante clara ao descartar a possibilidade de se pensar em um governo mundial como a resposta ao problema dos apátridas. Entretanto, ela também está ciente de que a estrutura circunscrita do Estado gera atos de exclusão e inclusão que são arbitrários, mas de que não se pode escapar. Em *Origens do Totalitarismo*, ela termina por anunciar o declínio do Estado-nação, afirmando que essa forma de organização, por gerar o fenômeno da ausência de legalidade para determinadas pessoas, trazia consigo problemas estruturais intrínsecos, e não podia ser mantido. Nessa obra, ela se concentra nos problemas que a nação gerou para a estrutura do Estado-nação, ao tornar o nacionalismo uma ideologia racista. No entanto, cabe questionar se o problema não se mantém, mesmo se o elemento da nação e da ideologia nacionalista for retirado dessa estrutura.

A França, por exemplo (que Arendt menciona como um Estado-nação de nacionalismo ocidental, e não tribal), possuía as mesmas prerrogativas e, portanto, a mesma capacidade de negar cidadania para determinados indivíduos que os Estados-nações de

nacionalismo tribal. Se isso não ocorreu, não significa que o problema estrutural não esteja também presente. Mesmo uma noção de cidadania com base civil e não étnica está sujeita a limites, gerando exclusões. Arendt chega a indicar esse problema ao analisar a questão da instituição do asilo. Tal instituição não funcionou como um remédio à situação dos apátridas, porque não podia ser imposto a nenhum Estado, sendo considerada sempre uma prerrogativa do governo e concedido apenas por um ato soberano de vontade estatal. A existência positiva de um direito ao asilo era considerado, inclusive, um conflito com os direitos dos Estados, por atentar contra sua soberania. A questão se volta, conseqüentemente, para os limites do poder do Estado, isto é, para o conceito de soberania, já que são os atos soberanos do Estado que definem a cidadania de seus indivíduos. Em função do colapso do sistema estatal europeu e das desnacionalizações em massa, que pressupõem estruturas estatais que não toleram nenhuma oposição, Arendt então reconhece que a soberania (entendida como soberania nacional) só era possível enquanto existisse um espírito de solidariedade (ainda que desorganizado) e acordos entre os Estados que os prevenisse de exercer por completo seu poder soberano ¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Nas palavras de Arendt: “A conduta desses governos [em relação às desnacionalizações em massa dos refugiados no pós-guerra: russos, armênios, húngaros, alemães, espanhóis] pode hoje parecer a conseqüência natural da guerra civil; mas, na época, as desnacionalizações em massa constituíam fenômeno inteiramente novo e imprevisto. Pressupunham uma estrutura estatal que, se não era ainda inteiramente totalitária, pelo menos não tolerava qualquer oposição e preferia perder seus cidadãos a abrigar pessoas de opiniões diferentes. Revelavam, além disso, o que havia sido escondido por toda a história da soberania nacional, que soberanias de países vizinhos podiam entrar em conflito mortal não apenas nos casos extremos da guerra como também em tempos de paz. Tornava-se claro que a completa soberania nacional só era possível enquanto existisse uma convivência supranacional de nações européias, porque era esse espírito de solidariedade desorganizada e concordância que impedia qualquer governo de exercer todo o seu poder soberano.” (Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 311-2, tradução modificada)

A soberania exercida de forma plena, no pensamento arendtiano, é associada ao ideal da auto-suficiência e do auto-domínio¹⁸⁶. Arendt faz uma distinção entre os conceitos de livre-arbítrio e liberdade, afirmando que são fenômenos distintos, e que apenas a liberdade se relaciona com a pluralidade e com a política, destacando que o livre-arbítrio, ao ser tomado como modelo para a reflexão sobre a liberdade, trouxe como ideal para o espaço público uma forma de se entender o "ser livre", que se relaciona com a soberania e que anula a pluralidade e isola os homens¹⁸⁷. Para Arendt, a liberdade significa trazer à existência algo que antes não existia, significa iniciar algo novo; relaciona-se, portanto, com a ação, com o mundo e com a pluralidade, visto que o homem é livre quando age em conjunto com os demais no mundo comum. Já o livre-arbítrio relaciona-se com a vontade, sendo derivativo da liberdade mundana. Arendt afirma que, no momento em que o homem não pode mais ser livre no mundo, e isso significa que não possui mais liberdade de ir e vir, liberdade de opinião e possibilidade de agir no espaço público, o homem volta-se para sua interioridade em uma busca de sentir-se livre, refugiando-se nas faculdades do pensamento e da vontade. Nessa fuga do mundo para o interior, a liberdade passa a ser associada à vontade e começa a ser entendida como livre-arbítrio, que significa uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas opções já dadas. Essa escolha não exprime a liberdade de começar algo novo, mas apenas a preferência entre uma ou outra coisa, sendo soberana quando essa preferência não é contestada ou quando é bem sucedida em eliminar quaisquer obstáculos para sua realização. Porque a liberdade política foi identificada à noção de livre-arbítrio, o ideal da liberdade no mundo passou a ser a soberania e não mais o virtuosismo ou a excelência da ação, o que trouxe para a política um modelo da independência ou auto-suficiência. O

¹⁸⁶ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 246.

¹⁸⁷ V. Hannah ARENDT. "Que é liberdade?". Em: *Entre o Passado e o Futuro*, e Hannah ARENDT. "O Querer". Em: *A Vida do Espírito*.

homem ou o Estado livres passam a ser aqueles que independem dos demais e que eventualmente prevalecem sobre eles, sendo capazes de realizar sua vontade. Em função disso, Arendt defende que a liberdade, enquanto relacionada com a política e com a pluralidade, não é um fenômeno da vontade, e que soberania e liberdade são, de fato, incompatíveis¹⁸⁸. Para ela, a soberania significa a imposição de uma vontade a todos os demais, e portanto a eliminação da autonomia e da liberdade destes. Com uma noção de soberania baseada na faculdade da vontade, que emite comandos que devem ser obedecidos e não deixa espaço para persuasão e contestação, Arendt se coloca inclusive contra a noção de soberania popular, entendida ainda de acordo com o modelo absolutista europeu, isto é, como o dogma de um poder centralizado e unitário sendo exercido pela imagem fictícia de um povo, compreendido como uma nação indivisa que é anterior e superior a todas as leis.

Pode-se inferir, dessa reflexão arendtiana, que a organização política internacional também não pode contar com Estados completamente independentes uns em relação aos outros, pois a soberania simultânea de várias entidades terminará ou com a hegemonia de um e a submissão dos outros, ou com a mesma exata estrutura cujos problemas sistêmicos

¹⁸⁸ Nas palavras de Arendt: "A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a "vontade geral" de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar." (Hannah ARENDT. "Que é Liberdade?". Em: *Entre o Passado e o Futuro*. p. 213), e ainda: "Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade." (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 246.)

geraram o fenômeno do apátrida, o que Arendt tentou salientar. Entretanto, como escapar da arbitrariedade dos atos de fundação e do estabelecimento de territórios, que vão traçar os limites de quem possui e quem não possui cidadania?

Em seu artigo "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt"¹⁸⁹, Cohen e Arato afirmam que o entendimento arendtiano em relação ao conceito de soberania limita sua reflexão e a leva a uma conclusão que se restringe a uma separação (não cabível) entre soberania interna e externa. Na verdade, eles argumentam que Arendt propõe a abolição da soberania interna, enquanto afirma ainda a conservação da soberania externa, o que manteria intocado o problema estrutural que gerou o fenômeno dos apátridas e também não resolveria as questões internas de organização do corpo político.

Em relação à soberania interna, Cohen e Arato citam a afirmação de Arendt, em *Da Revolução*, de que a grande inovação da política americana, especialmente a longo prazo, foi a consistente abolição da soberania dentro do corpo político da república, além da compreensão de que soberania e tirania significam o mesmo no espaço público¹⁹⁰. Essa abolição teria sido conseguida através de instituições constitucionalistas e federativas, tais como o domínio da lei e a repartição de poderes. Como vimos, para Arendt, soberania é uma reivindicação de controle e domínio, exprimindo supremacia jurisdicional de uma única instância política sobre um território, e é construída ainda como uma afirmação da vontade de um soberano que se coloca acima da lei, não havendo diferenças se esse comandante é um único homem, um órgão do governo ou o povo imaginado como uma única entidade. Estando acima das leis, a vontade do soberano é a própria fonte de legitimidade delas e, ao mesmo tempo, não se encontra limitada por elas, sendo, conseqüentemente, arbitrária.

¹⁸⁹ COHEN, Jean. ARATO, Andrew. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*.

¹⁹⁰ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 122-3.

Tendo como ideal uma vontade desobstruída, essa noção de soberania tem um discurso completamente anti-político. Enquanto a liberdade é concebida como agir em conjunto com seus pares, a soberania e o livre-arbítrio são concebidos como comando de um sobre os demais. Volta-se, portanto, à distinção analisada no primeiro capítulo desta tese entre relações de comando e relações de igualdade, entre domínio e isonomia. Tal distinção é correlata à distinção entre as noções de soberania e política, as quais são compreendidas como completamente opostas. A soberania é concebida, portanto, como monológica, isoladora, voluntarística e hierarquizadora, obstando a liberdade, a deliberação e o diálogo.

Cohen e Arato, no referido artigo, ainda enfatizam que, de acordo com o entendimento arendtiano dessa noção, a soberania se tornaria antitética ao próprio Estado de Direito, à existência do sistema de pesos e contrapesos, à cidadania igualitária e ao constitucionalismo, representando, factualmente, uma ditadura. Eles acrescentam ainda que Arendt também relaciona a soberania irrevogavelmente a um entendimento contrário ao sistema representativo, porque a soberania é vinculada ao órgão de representantes que personifica o governo, e usurpa o espaço político. Visto que a característica central do entendimento arendtiano da noção de soberania se mantém intacta em suas várias formas – quer dizer, a característica de uma vontade irrestrita acima de lei e como fonte desta se encontra tanto na noção de soberania monárquica quanto na soberania popular – Arendt apontaria as mesmas falhas para ambos os modelos de soberania (e, conformemente, para o sistema representativo). Para a substituição da soberania monárquica pela soberania popular, as noções de *absoluto* e *único*, antes associadas ao monarca, são agora transferidas para o ideal do povo, o que propiciaria a incompatibilidade com o constitucionalismo, além de manter a exclusão do povo em relação ao espaço público. Conseqüentemente, Arendt pretenderia, de acordo com os autores, eliminar o discurso da soberania como um todo e deixar o lugar do soberano vazio. O que, entretanto, não a impediria de afirmar a soberania externa, já que a aparência de unidade diante dos outros Estados não elimina o espaço público interno, onde os cidadãos podem participar e deliberar a fim de chegar a decisões

conjuntas. Cohen e Arato afirmam também que um segundo motivo para que Arendt não critique a soberania externa da mesma forma como o faz com a soberania interna é que a noção arendtiana de relações internacionais não se enquadra dentro de seu conceito estrito de política. Conforme esses autores, portanto, a crítica arendtiana à soberania resultaria apenas na tentativa de cindir as noções de soberania interna e externa, o que permitiria a existência de política internamente, mas manteria um cenário político internacional intocado, ou seja, incapaz de lidar com o problema do apátrida.

Considerando a análise arendtiana em relação à situação dos apátridas, Cohen e Arato reconhecem que Arendt tocou em pontos relevantes no que diz respeito à soberania externa, especialmente em função da conclusão contundente do volume sobre o imperialismo, em *Origens do Totalitarismo*, que demonstra como o exercício absoluto da soberania pelo sistema de Estados-nações não só gerou o fenômeno da ausência de legalidade, como contribuiu para privar internamente cidadãos de seus direitos básicos. A relação entre soberania interna e externa não pode ser simplesmente cindida, e mesmo na América, onde Arendt afirma que a soberania interna foi abolida, o risco para os direitos civis e a personalidade legal dos cidadãos em momentos de crise é grande quando não há limitações para sua soberania externa. Por isso, Cohen e Arato argumentam que, embora Arendt não tenha explicitamente se dedicado ao assunto, ela percebia a ligação entre as duas noções de soberania. Eles afirmam ainda que, externamente, não há diferenças entre repúblicas federativas e Estados-nações, porque ambos são Estados territoriais igualmente soberanos em assuntos de imigração, naturalização, nacionalidade, expulsão e política externa. Dessa forma, a análise arendtiana do efeito *boomerang* durante o movimento imperialista do século XIX aplica-se inteiramente a repúblicas federativas atuais, e ela estava certa em defender a necessidade de abandonar os ideais de um Estado-nação homogêneo e

da soberania como uma prerrogativa discricionária de uma vontade ilimitada, absoluta e acima das leis ¹⁹¹. O problema se encerra, para Cohen e Arato, no fato de que Arendt teria proposto a abolição da soberania interna e terminado assim sua reflexão. Eles propõem, ao invés disso, que o conceito de soberania seja repensado e transformado para se adequar aos Estados atuais, defendendo ainda que sua abolição, não importa em que âmbito, é impossível, visto que mesmo repúblicas federativas precisam da noção de soberania interna para que suas instituições funcionem. Eles argumentam que o pensamento arendtiano fornece ferramentas para essa reconfiguração conceitual, embora Arendt não tenha seguido essa direção, por manter-se presa à noção absoluta de soberania e fixada na idéia de simplesmente abandonar esse conceito por inteiro ¹⁹².

A tese de reconfiguração conceitual do conceito de soberania, proposta por esses dois autores, não vai de encontro à obra arendtiana. De fato, em *Da Revolução*, em que Arendt apresenta uma noção de lei como acordo, de lei como o estabelecimento de conexões e relações através de alianças e tratados (conforme com um modelo romano da lei), e até mesmo a sua noção de federalismo, exemplificado no sistema de conselhos, podem ser estendidos para o domínio internacional e funcionar como meios para limitar a soberania e estabelecer os princípios de um sistema político internacional. Em *A Condição Humana*, Arendt textualmente indica essa via, afirmando que:

A soberania, que sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa ou a entidade coletiva da nação, passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas. A soberania reside

¹⁹¹ Jean COHEN. Andrew ARATO. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. p. 318.

¹⁹² Jean COHEN. Andrew ARATO. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. p. 318-9.

numa limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito com o qual concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e tem o poder de obrigar, fica bem clara por sua incontestável superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de qualquer propósitos.¹⁹³

E embora ela não seja inteiramente explorada, essa noção de soberania limitada, com base na ação, oferece um princípio para que se repense esse conceito ao invés de abandoná-lo. De fato, os ideais de homogeneidade e arbitrariedade são abolidos em favor da pluralidade e da ação política. É diante dessa possibilidade que Cohen e Arato defendem que a noção de *direito a ter direitos* arendtiana se enquadra sob uma perspectiva de cosmopolitismo político e legal, produzido pelo consentimento dos estados, e cria leis coercitivas (e não simplesmente imposições morais) que vão limitar e transformar a soberania estatal, através de processos que introduzem o Estado em um quadro internacional mais amplo, ao mesmo tempo que preservam sua identidade e igualdade. O *direito a ter direitos*, eles afirmam, é uma idéia cosmopolita, uma vez que se direciona a todas as pessoas *enquanto* pessoas, apontando na direção de instituições políticas e leis internacionais capazes de enunciar e garantir esse direito globalmente¹⁹⁴. Essas instituições, entretanto, não podem ser centralizadas ao ponto de retirar completamente a autonomia dos Estados, porque, como Arendt firmemente defende, apenas um sistema legal autônomo e local, que efetivamente envolva os indivíduos em seus relacionamentos e lhes garanta uma

¹⁹³ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 256-7.

¹⁹⁴ Jean COHEN. Andrew ARATO. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. p. 321.

posição jurídica, pode proteger os direitos implicados na cidadania; e sem esse contexto legal essencial, a política e a liberdade não são possíveis. O poder soberano pode realmente violar as leis e eliminar o espaço político, e em função disso é necessária a existência de mecanismos legais, direitos políticos e um corpo de cidadãos ativos que assegurem que o poder estatal seja exercido dentro dos limites da lei e do Estado de Direito, já que, por outro lado, é também o poder soberano que, entendido de forma limitada, assegura a autonomia da comunidade e permite a autodeterminação política.

De acordo com a idéia de transformar e não abolir o conceito de soberania do discurso político ¹⁹⁵, Cohen e Arato observam que soberania, como instituição e como discurso, não precisa ser entendida de uma forma única e absoluta, sendo irrevogavelmente uma noção dupla que envolve uma relação entre lei e poder, entre política e domínio, vontade e razão, fato e norma, legitimidade e legalidade, unidade e pluralidade, e, como as demais noções políticas, pode ser contestada e reconfigurada no processo político ¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Em relação ao projeto arendtiano de cindir a soberania interna e externa e abolir a primeira, Cohen e Arato afirmam: "Projetos que visam a abolição da soberania são contra-producentes e reforçam os regimes soberanos errados. A tentativa americana de abolir a soberania interna, se isso chegou a ser um projeto, falhou. A análise de Arendt contém as sementes do fracasso, a saber, seu erro sobre o suposto abandono da idéia de soberania popular, sua idéia de que nos Estados Unidos, diferentemente de qualquer outro lugar, o Estado era inteiramente constitucionalizado, e a sua crença que os Estados Unidos separaram com sucesso o problema da soberania interna da externa. Historicamente, no cruzamento dos recursos da soberania popular com a tentação imperial da soberania externa, a presidência americana periodicamente consegue renovar o órgão da soberania que Arendt pretendia abolir. É importante observar que o fenômeno que freqüentemente aparece na forma de "ditadura constitucional" [Rossiter] é inerente ao nosso regime de soberania constitucional, ele não aparece como um crime, ou o efeito da cultura popular ou consumerista mediada por relações públicas, ou o efeito pernicioso da burocracia." (Jean COHEN. Andrew ARATO. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. p. 323, tradução minha)

¹⁹⁶ Jean COHEN. Andrew ARATO. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. p. 324. Em outro artigo, Cohen propõe que a soberania deve ser compreendida como um princípio de não usurpação do poder estatal por um único órgão,

Cohen e Arato entendem de forma absoluta a dicotomia arendtiana entre política e soberania (e entre relações de liberdade e relações de comando, isonomia e domínio), o que reduz a soberania à arbitrariedade e à própria ilegalidade, restando-lhes apenas a noção de abandonar o conceito por inteiro. E, na realidade, essa dicotomia aparece por vezes na obra arendtiana de forma aparentemente conclusiva, o que acaba por obscurecer a possibilidade de repensar a institucionalização de uma soberania limitada e de um regime internacional de garantia aos direitos humanos, embora, por meio da ação, seja essa a possibilidade política que Arendt propõe ¹⁹⁷.

funcionando simbolicamente para a manutenção da democracia. A soberania deixa de ser entendida como poder factual para se tornar um princípio negativo, que limita e bloqueia qualquer instância de confiscar o poder do povo. Para isso, a soberania popular tem de ser compreendida como um processo que é múltiplo e plural e não centralizado e absoluto. Em conjunto com essa noção de soberania popular, Cohen defende também, contra Arendt, a desejabilidade do governo representativo, afirmando que tanto a representação quanto a soberania popular fazem parte do imaginário democrático e devem funcionar como ideais que guiam necessariamente a prática política, sendo a base para contestações legítimas dentro do espaço público, contestações essas que fazem parte do próprio processo de reconfiguração desses termos, buscando a melhor forma política de minimizar os paradoxos neles contidos. (V. COHEN. Jean. "The Self-Institution of Society and Representative Government: Can the Circle be Squared?". In: *Thesis Eleven*.)

¹⁹⁷ A esse respeito, vale observar a conclusão de Cohen e Arato: "A lei internacional e global pode limitar a soberania sem aboli-la, da mesma forma que a lei constitucional o faz internamente. Mas, para observar isso, é preciso teorizar o caráter dualístico do regime internacional/global como compreendendo uma sociedade internacional de Estados baseados em igualdade soberana e uma comunidade política global funcionalmente diferenciada com importantes elementos jurídicos cosmopolitas – direitos humanos – que articulam mudanças nas prerrogativas atribuídas aos Estados soberanos com base nas mudanças de concepções acerca dos princípios e mecanismos da justiça global. A comunidade política global, para não se tornar uma mera abstração, teria de adquirir uma nova forma federal. Mas, para isso, seria preciso repensar a concepção de federação como uma entidade política que pode preservar a igualdade soberana dos Estados membros ao mesmo tempo em que os envolve em uma ordem política e jurídica que visa a preservação de sua autonomia e a resolução pacífica de conflitos. Através do princípio jurídico de igualdade soberana e das regras para o reconhecimento dos Estados, o direito internacional autoriza os Estados a exercerem o poder soberano, com certas ressalvas. Igualdade soberana foi e permanece sendo o princípio organizacional legal do Direito e da Política internacional/global. Ainda assim, ele é indicativo de uma importante

É necessário, por isso, analisar até que ponto a afirmação arendtiana de que a Revolução Americana aboliu a soberania interna implica a conclusão de Cohen e Arato de que o lugar do soberano, para Arendt, deve ficar vazio. Ao opor soberania e política, Arendt tem em mente um conceito bastante específico de soberania. Vimos acima como Arendt traça filosoficamente esse conceito, relacionando-o com a faculdade da vontade e com o livre-arbítrio, e o define como o ideal da auto-suficiência. Política e historicamente, Arendt relaciona a noção de soberania com a experiência dos Estados-nações europeus. No prólogo de *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt menciona, em uma nota biográfica, a diferença que sentiu ao adentrar o corpo político americano e o que deixava para trás na Europa. Enquanto os Estados-nações europeus possuíam populações homogêneas, com um senso orgânico de história, divididos mais ou menos decisivamente em classes sociais e guiados por um ideal de soberania nacional que se apresentava como *raison d'etat*, o que culminava na idéia de que, quando necessário, a diversidade deveria ser sacrificada pela “union sacrée” da

mudança na compreensão da soberania e certamente não é mais absolutista. A dimensão cosmopolita do que nós chamamos de ordem mundial dualística se refere à comunidade política global e ao direito público global, que implica direitos humanos como também outras normas. Isso significa, na melhor das hipóteses, que não pode haver zonas sem lei, o que importa dizer que o projeto de recriar soberanias de império absoluto e zonas de pura discricionariedade, simbolizadas pelo centro de detenção de Guantánamo, é ilegal e pode ser contestado juridicamente. Nesse sentido, essa compreensão está de acordo com a preocupação arendtiana em relação ao direito a ter direitos, isto é, que todos os indivíduos devem estar protegidos por uma personalidade jurídica. Isso precisa operar em níveis nacional e global, como ela veio a perceber. Claro que os direitos humanos de pessoas em detenção estão em questão. Mas a forma de compreender direitos humanos legalmente, incluindo aqueles em jogo nas graves violações da lei internacional como genocídios, limpezas étnicas ou escravidão, é entendê-los como mecanismos cuja finalidade é regular os efeitos da atribuição e do exercício da soberania legal, e não como indicações da abolição dessa soberania. Os direitos humanos também servem como um veículo discursivo importante para colocar as instituições de governança global sob o domínio da lei. Acreditamos que esse projeto de repensar a soberania e os direitos está de acordo com o espírito, senão mesmo com a letra da obra de Arendt.” (Jean COHEN. Andrew ARATO. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. p. 324-5, tradução minha).

nação¹⁹⁸, os Estados Unidos possuíam um ideal civil de pertencimento e cidadania, o que permitiu a Arendt adquirir cidadania sem precisar pagar o preço da assimilação. O princípio da soberania que Arendt critica, e que aponta como ideal regulador do sistema dos Estados-nações cujo colapso causou o fenômeno da apatridia, está sempre politicamente acompanhado da característica fundamental do Estado-nação, qual seja, a homogeneidade, que implica uma noção de poder indivisível exercido por um único ente (nesse caso: a nação). É a homogeneidade étnica da nação que dá um caráter natural e definitivo à identidade coletiva que toma conta do corpo político, resultando não apenas no nacionalismo, mas também no racismo e no antagonismo diante de outros povos, como vimos acima. Conseqüentemente, essas características – de homogeneidade natural, antagonismo diante do outro, indivisibilidade do poder, independência nacional, existência autárquica – todas elas são incorporadas em sua forma máxima na figura do Estado-nação regido pelo princípio da soberania, e portanto, não podem ser dissociadas da crítica arendtiana a esse princípio.

A soberania é, para Arendt, tanto filosófica, quanto politicamente (em seu modelo tradicional) monológica, relacionada à realidade ou à ficção de um único arbítrio, o que importa em uma noção de poder necessariamente indivisível. Em “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, Arendt se volta para a questão da natureza do governo, e aponta que Montesquieu, embora tenha articulado a noção de divisão de poderes, ainda definia erroneamente os governos como se o poder fosse necessariamente soberano e indivisível. Arendt afirma que foi Kant, em *A Paz Perpétua*, quem introduziu a divisão correta entre formas de dominação e formas de governo. Para o filósofo, as formas de dominação são distinguidas unicamente pelo *locus* de poder indivisível: nos Estados em

¹⁹⁸ Hannah ARENDT. *Responsabilidade e Julgamento*. p. 66.

que o príncipe possui o poder soberano, existe uma autocracia; nos Estados em que a nobreza possui esse poder, existe uma aristocracia; e quando é o povo que exerce o poder absoluto, a dominação tem o nome de democracia. Arendt enfatiza que o objetivo kantiano com essa divisão é que todas essas formas de governo são estritamente ilegais, pois todas são, fundamentalmente, dominação. O governo só pode ser constitucional e legal quando estabelecido por meio de uma divisão de poderes, em que o mesmo corpo, órgão ou pessoa não acumula as funções legislativas, executivas e judiciárias. O governo constitucional, legal e legítimo, portanto, se distingue do governo despótico pela separação de poderes¹⁹⁹. O que é importante retermos aqui é a associação que Arendt faz entre o conceito de soberania a noção de indivisibilidade do poder, que precisa ser exercido por um único ente, o soberano, seja esse soberano um tirano ou a ficção do povo ou da nação como uma entidade homogênea²⁰⁰.

Tendo essa noção de soberania em mente, fica clara a afirmação arendtiana de que, nos Estados Unidos, a soberania foi abolida internamente por meio do estabelecimento de uma divisão de poderes. O que Arendt opõe com a distinção entre as noções de soberania e

¹⁹⁹ Hannah ARENDT. "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding". Em: *Essays in Understanding*. pp. 329-31. É importante observar que Arendt encerra essa argumentação afirmando que a distinção realizada por Kant entre dominação e governo constitucional não é mais satisfatória para os dias atuais, porque, para ele, a relação entre poder e lei se fundamenta na suposição de que a fonte da lei é a razão humana (no sentido de *lumen naturale*) e a fonte do poder é a vontade humana, suposição com a qual Arendt não pode compartilhar. No capítulo seguinte, voltarei à questão da fonte tanto da lei, quanto do poder.

²⁰⁰ Para outras associações entre soberania, indivisibilidade do poder e o Estado-nação, V. Hannah ARENDT. "Personal Responsibility under Dictatorship". Em: *Responsibility and Judgment*. p. 38; Hannah ARENDT. "Reflections on Little Rock". Em: *Responsibility and Judgment*. p. 209; Hannah ARENDT. "Foreign Affairs in the Foreign-Language Press". Em: *Essays in Understanding*. p. 100; Hannah ARENDT. "Approaches to the German Problem". Em: *Essays in Understanding*. p. 111 e 116. Hannah ARENDT. "The Seeds of a Fascist International". Em: *Essays in Understanding*. p. 142-3. Hannah ARENDT. "Power Politics Triumphs". Em: *Essays in Understanding*. p. 157, entre outros.

política são as noções de dominação (ou de poder indivisível) e de poder legitimamente constituído ²⁰¹.

O contexto em que ela traz a idéia de abolição da soberania em *Da Revolução* é o problema da constituição do poder. Analisando o caso específico da fundação do corpo político americano, Arendt também defende um novo conceito de poder (o poder que emerge da ação em conjunto) contra a noção tradicional de que poder é dominação e controle, e que diminui se dividido. Ela inicia sua argumentação da seguinte forma:

Poder só pode ser contido, e ainda assim permanecer intacto, através do poder, de forma que o princípio de separação do poder não apenas proporciona uma garantia contra a monopolização do poder por uma parte do governo, como também oferece, na realidade, uma espécie de mecanismo, incrustado no próprio cerne do governo, através do qual novo poder é constantemente gerado, sem que, no entanto, venha a crescer demasiadamente e se expandir, em detrimento de outros centros ou fontes de poder. (...)

Esse lado da questão é geralmente desprezado porque pensamos na divisão do poder apenas em termos de sua separação nos três ramos do governo. Entretanto, o principal problema dos fundadores foi como estabelecer uma união a partir de treze repúblicas 'soberanas', devidamente constituídas; a tarefa deles foi a fundação de uma 'república confederada', a qual – na linguagem da época, tomada de empréstimo a Montesquieu – conciliaria as vantagens da monarquia em assuntos externos com as do republicanismo em política doméstica. E nessa tarefa de elaboração da constituição, o problema não mais girava em torno do constitucionalismo, no sentido de direitos civis – tratava-se, antes, de construir um sistema de poderes que se equilibrariam e se controlariam de tal maneira que nem o poder da união, nem o de suas partes, os estado devidamente constituídos, enfraqueceria ou destruiria os demais. ²⁰²

²⁰¹ Em relação à constituição legítima do poder, que para Arendt significa poder gerado pela ação política, V. capítulo 3.

²⁰² Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 121-2.

O que Arendt aponta, nesse exemplo de fundação, é precisamente a necessidade de uma noção de poder que é compartilhado pelas partes e que cresce pela ação em conjunto de suas partes, isto é, um poder político que emerge da ação, e não o controle de uma parte por outra. Ela imediatamente continua:

Como foi bem assimilada essa parte dos ensinamentos de Montesquieu, nos dias da fundação da república! No plano da teoria, seu maior propugnador foi John Adams, cujo pensamento político estava inteiramente voltado para o equilíbrio de poderes. (...) No que concerne à prática e à estruturação das instituições, devemos nos voltar prioritariamente para o argumento de Madison sobre a proporcionalidade e o equilíbrio entre os governos federal e estadual. *Tivesse ele acreditado nas concepções em voga sobre a indivisibilidade do poder – que o poder dividido é menos poder – teria concluído que o novo poder da União devia ser fundamentado sobre poderes cedidos pelos estados, de forma que, quanto mais forte fosse a União, mais fracas se tornariam suas partes constituintes.* No entanto, a sua idéia era que o próprio estabelecimento da União havia criado uma nova fonte de poder, a qual, de maneira alguma, extraía a sua força dos poderes dos estados, já que não tinha sido estabelecida às suas expensas. (...) A esse respeito, a grande e, a longo prazo, talvez a maior inovação americana em política propriamente dita foi a *coerente abolição da soberania dentro do corpo político da república*, a visão de que, no campo das atividades humanas, soberania e tirania são a mesma coisa.²⁰³

Porque Arendt trata de duas concepções diferentes de poder – a tradicional, vinculada à soberania, em que poder é indivisível e que se constitui assumindo o poder, ou controle, de todas as outras partes, e a noção de poder político gerado pela ação em conjunto – ela pode afirmar que a soberania foi abolida. Com efeito, é a concepção monológica de poder soberano o que foi abolida. Isso não significa, como afirmam Cohen e Arato, que Arendt pretende deixar o lugar do soberano vazio, e sim que o corpo político

²⁰³ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 122-3 (grifo meu).

precisa se organizar em torno do estabelecimento de um novo conceito de poder, gerado legitimamente pela ação. Arendt conclui: “É claro que o verdadeiro objetivo da Constituição Americana não era limitar o poder, mas *dar origem a mais poder, ou seja, estabelecer e constituir adequadamente um centro de poder inteiramente novo (...)*”²⁰⁴. Apontando mais uma diferença entre a Revolução Francesa e a Revolução Americana, entre os Estados-nações europeus e o corpo político sendo formado no novo continente, Arendt revela que o alvo de sua crítica é a noção de soberania que legitima a dominação por meio de práticas anti-democráticas:

O que faltou ao Velho Mundo foram as jurisdições municipais das colônias, e, visto através da óptica de um observador europeu, “a Revolução Americana eclodiu, e a doutrina da soberania do povo emergiu das municipalidades e tomou conta do Estado” [citando Tocqueville]. Aqueles que receberam o poder de constituir, ou seja, o poder de moldar as constituições, eram representantes devidamente eleitos de órgãos constituídos; sua autoridade vinha de baixo, e quando eles se aferraram ao princípio romano de que a sede de poder estava no povo, *não estavam raciocinando em termos de uma ficção ou de um absoluto, a nação acima de toda autoridade e isenta de todas as leis*, mas em termos de uma realidade atuante, a multidão organizada, cujo poder era exercido em consonância com as leis e por elas limitado.²⁰⁵

A questão se volta, conseqüentemente, para a possibilidade de agir e participar do corpo político de que se faz parte. A ficção da soberania popular, em que o povo ou a nação ocupa o lugar antes do príncipe, não altera em nada a noção de poder como dominação. E juntamente com a ideologia do nacionalismo, seja na forma do Estado-nação ou no ideal da soberania popular, permanecem as características da homogeneidade, arbitrariedade,

²⁰⁴ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 123. (grifo meu).

²⁰⁵ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 132-3 (tradução modificada).

separatismo e agressividade que Arendt tão bem apontou ao tratar do problema dos apátridas e das minorias étnicas gerados pela atuação de Estados-nações soberanos.

Não é possível dissociar a crítica arendtiana aos direitos humanos das questões de nacionalismo e soberania, e a conclusão a que Arendt nos leva com a noção de *direito a ter direitos*, isto é, que qualquer direito tem sentido apenas em âmbitos políticos de reflexão e discussão, tem de ser estendida também àquelas questões. Não existem ideais políticos que não precisem ser contestados, repensados, re-configurados e re-significados em cada novo corpo político, porque apenas assim eles podem ser assimilados e aceitos pelos membros da comunidade como seus próprios ideais. Qualquer princípio, por mais revolucionário que tenha sido seu surgimento em um determinado momento político ou na história das idéias, precisa ser continuamente analisado e refletido em ambientes de diversidade e discussão para ter relevância e significado dentro de contextos políticos específicos e em comunidades reais ²⁰⁶. A proposta de Cohen e Arato de re-pensar a soberania é, a meu ver, a mesma proposta arendtiana. Ao apontar a tensão entre os direitos humanos e o princípio da soberania, Arendt revela a necessidade de re-pensar criticamente essas questões – de trazê-las para processos políticos contextualizados em que seu significado possa ser comunicativamente estabelecido pelos cidadãos – juntamente a um grave alerta em relação aos problemas criados pela maneira pela qual eles foram pensados no passado.

É importante notar que Habermas, em *A inclusão do outro*, ao tratar da questão de se o Estado nacional tem futuro, observa a relação entre o conceito de democracia e o conceito

²⁰⁶ Arendt não nega que os direitos humanos, o nacionalismo e a soberania foram ideais que prometiam liberdade e significaram, em seu surgimento, avanços políticos. Entretanto, esses avanços se perdem justamente quando esses ideais se dissociam de práticas políticas de reflexão e discussão, tornando-se ideologias que acabam por destruir, ao invés de promover, os valores que traziam consigo. A crítica arendtiana traça esse movimento nessas três questões, mostrando a necessidade de, sempre, trazê-las para a pauta da discussão política.

de soberania. Segundo ele, as visões substancialistas e procedimentalistas da democracia conduzem a conceitos bastante distintos de autodeterminação nacional, multiculturalismo, e conseqüentemente, de soberania do Estado. Uma visão substancialista de democracia, que entende por autodeterminação democrática a auto-afirmação e a auto-realização coletivas de membros homogêneos ou participantes de uma mesma comunidade, traz consigo uma noção de soberania cujo aspecto relevante é a soberania exterior. A manutenção de poder do Estado dentro do sistema internacional é o que garante a identidade da nação diante das demais, e, internamente, a soberania não precisa ir além da imposição eficiente da ordem jurídica do Estado aos seus cidadãos e residentes. Já uma noção procedimentalista de democracia implica a participação de cidadãos livres e iguais nos processos de tomada de decisão, e isso traz consigo uma noção de soberania vinculada ao fundamento democrático de legitimação do poder. Internamente, não basta paz, ordem ou identidade coletiva para legitimar o Estado, mas sim procedimentos de participação democrática abertos a todos²⁰⁷. Essa distinção habermasiana entre concepções de soberania esclarece ainda mais o contexto da afirmação arendtiana de que a soberania foi abolida. A noção de que basta ao Estado impor ordem e paz a um corpo político homogêneo é contraposta, por Arendt, à necessidade de afirmar um conceito de poder que se legitima por meio de processos de participação democrática. Trata-se da própria legitimidade do poder, que, para Arendt, é agir em concerto, por meio do discurso, junto a co-cidadãos, como veremos no próximo capítulo²⁰⁸.

²⁰⁷ Jürgen HABERMAS. *A inclusão do outro*. p. 173-4.

²⁰⁸ É necessário pontuar o quão distante essas reflexões arendtianas se encontram da conclusão de Giorgio Agamben em relação à soberania e ao direito a ter direitos. Enquanto que para Arendt trata-se da necessidade de refletir, contestar e reconfigurar esses conceitos em âmbitos políticos de discussão, para Agamben trata-se de um paradoxo inerente ao poder soberano moderno, cuja arbitrariedade seria reconhecida por Arendt na fórmula “direito a ter direitos”. Cito Benhabib: “De acordo com Giorgio Agamben em *Homo Sacer: Poder Soberano e a Vida Nua* (1998), a inabilidade do direito internacional de subjugar a vontade do soberano a reconhecer certos indivíduos como

O desenho de um panorama internacional composto de corpos políticos que se consideram auto-suficientes e independentes, cujas relações se baseiam primeiramente na força e não na cooperação, é de fato um enorme obstáculo para a noção de que todo homem deve possuir cidadania, porque espaços em que não existe legalidade são uma possibilidade sempre presente em tal estrutura. Entretanto, a possibilidade de contestar e reconfigurar os princípios e as normas segundo os quais se vive é o espírito mesmo da política defendida por Arendt, e a reflexão em relação à noção de soberania e à noção de Estado são essenciais para que uma comunidade política seja estabelecida legitimamente. Essa possibilidade, como vimos, e se dá por meio da ação. Apenas agindo, e mais, agindo em conjunto, é que os homens podem reconfigurar e restabelecer os princípios do espaço público e chegar a acordos que de fato garantem de forma mais ampla o *direito a ter direitos*. Em outras palavras, os problemas impostos pela noção absolutista de soberania vinculam a uma noção de poder entendido como força e dominação, e a forma de encontrar uma solução para esses problemas está na noção de poder comunicativo que se desenvolve em processos democráticos. No próximo capítulo, portanto, pretendo me aprofundar na noção arendtiana de poder comunicativo e de democracia, em oposição aos conceitos de violência e dominação.

Não obstante, é importante ressaltar o papel que a lei toma no pensamento arendtiano, visto que o contexto legal é o próprio meio pelo qual a política e a liberdade são

membros é emblemático da natureza do poder soberano na modernidade. Enquanto Derrida enfatiza a necessidade, como também a impossibilidade, de alguma vez mediar satisfatoriamente o político com o ético, para Agamben os paradoxos na fórmula 'direito a ter direitos' revela a arbitrariedade do poder soberano moderno. (...) A teologia política da soberania moderna não pode ser contida pela linguagem dos direitos universais, e em nenhum outro ponto a arbitrariedade do poder soberano é mais evidente do que quando ele guarda suas fronteiras, define os direitos dos *aliens* e estrangeiros a entrar em seu território, e nega admissão para alguns." (Seyla BENHABIB. "Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections". Em: *Social Research*. p. 555-6, tradução minha).

possíveis. A personalidade jurídica e os direitos gozados pelos cidadãos são os meios pelos quais o espaço público pode se organizar e a liberdade pode vir à tona. Para isso, a lei não pode destruir o princípio racional que motiva a obediência à lei; é preciso que haja sempre a possibilidade de dissenso e de contestação política e legal desse contexto jurídico. Sendo ele intrinsecamente vinculado à política, e conseqüentemente à condição humana da pluralidade, o *direito a ter direitos* salienta, dessa forma, a necessidade política fundamental de estender esse contexto de forma a garantir a proteção e a participação política de todos os homens.

CAPÍTULO 3

ARENDT INSTITUCIONALISTA: DOS CONCEITOS DE VIOLÊNCIA E PODER

No capítulo anterior vimos a relação de interdependência entre Direito e Política na filosofia de Hannah Arendt, exemplificada na noção de *direito a ter direitos*. Essa fórmula mostra que o Direito depende da organização política para que possa existir, e que, embora tenha a função de estabilizar as relações humanas, ele precisa também estar aberto a novas demandas que surgem dessas relações. Em vista disso, neste capítulo pretendo analisar o noção arendtiana de organização política, iniciando pelo seu conceito de poder, à luz da crítica de Habermas em “Hannah Arendt: On the Concept of Power”.

Nesse artigo, Jürgen Habermas critica a separação arendtiana entre poder e violência que excluiria daquele conceito a noção de poder estratégico, afirmando ainda que Arendt, em vista disso, não poderia senão recorrer a uma noção contratualista de espaço público. Segundo essa crítica, o conceito arendtiano de poder engendrado comunicativamente não tem grande relevância contemporânea porque permaneceria preso à teoria da ação

aristotélica. Argumenta Habermas que Arendt, em *A Condição Humana*, teria realizado uma renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis e, ao fazer isso, colocou a práxis em oposição às atividades apolíticas de produção e labor, por um lado, e ao pensamento, por outro. Isso teria feito com que Arendt, além de filtrar certos elementos essencialmente políticos de seu conceito de política, isto é, da práxis, e os classificar como violência (ignorando os vínculos entre política, economia e vida social), também se prendesse à distinção clássica entre teoria e prática. Esse abismo entre a teoria e a prática se revelaria, no pensamento arendtiano, como um abismo entre o conhecimento e a opinião, afirmando que a práxis é baseada e legitimada por opiniões que são, em virtude de sua natureza, incapazes de ser verdadeiras em estrito senso (atributo do conhecimento teórico clássico). Com isso, Arendt não conceberia o processo de se chegar a um acordo como um processo racional de formação de consenso, e teria buscado um outro fundamento, que não o consenso racional, para justificar o poder da opinião que dá legitimidade à práxis; esse fundamento seria a figura do contrato. Em outras palavras, para Habermas, Arendt não permitiria uma análise crítica da comunicação porque não acreditaria na existência de um estatuto de verdade na opinião, e portanto, se apoiaria na tradição contratualista moderna mais que em seu próprio conceito de ação comunicativa. Em oposição a essa análise, pretendo, ainda que brevemente, examinar os estatutos da violência e da opinião dentro da teoria da ação de Arendt, visando iluminar o seu conceito de poder como base de uma esfera pública intersubjetiva. Com isso, pretendo jogar luz à institucionalização da esfera pública dentro da filosofia de Hannah Arendt. Pretendo, ainda, reafirmar a consciência de Arendt da necessidade imprescindível da organização social e das dimensões sistêmicas da política, isto é, da presença de instituições no espaço público para o funcionamento do corpo político.

3.1. A crítica de Habermas ao conceito de poder arendtiano

Nas duas versões do artigo em que Habermas discute o conceito de poder em Hannah Arendt, “Hannah Arendt's Communications Concept of Power” e “Hannah Arendt: On the Concept of Power”²⁰⁹, ele afirma que tanto Weber quanto Arendt entendem poder como uma potência que se realiza em ações, embora tenham modelos de ação diferentes entre si. Partindo desses textos, analisarei como Habermas reconstrói, naquele momento, o conceito de poder em Hannah Arendt.

O fenômeno básico do conceito de poder em Hannah Arendt seria, segundo Habermas, a formação de uma vontade comum que visa o acordo e não a instrumentalização da vontade do outro. Ele afirma ainda que essa noção básica poderia ser entendida de modo tal como se *poder* e *violência* designassem apenas diferentes aspectos do mesmo exercício de dominação política. De acordo com essa interpretação, poder significaria o consentimento dos governados mobilizados em nome de objetivos coletivos, enquanto a violência significaria manipulações de recursos e meios coercitivos em virtude dos quais a liderança política chega e implementar decisões normativas, a fim de realizar os objetivos coletivos. Esses dois aspectos se subsumiriam, dessa forma, à noção de poder como potência para a realização de um determinado objetivo, aproximando-se da concepção teleológica de poder de Weber.

Entretanto, quando o conceito de poder é definido teleologicamente, como um potencial para realizar determinado propósito, a diferença específica entre poder como

²⁰⁹ Com pequenas diferenças de tradução ou com citações de fonte mais longas ou mais curtas, esse texto foi publicado primeiramente em inglês na revista *Social Research* em 1977, e depois republicado em 1983 na obra *Philosophical-Political Profiles*. Pretendo trabalhar com essas duas versões do texto.

discurso unificador e exercício instrumental da violência é perdida. Se a diferenciação entre poder e violência deve ser mantida, então o conceito de poder arendtiano, ou de poder comunicativo, não pode ser reduzido à noção de potência para realizar determinado propósito. Habermas afirma, então, que a força da construção de consensos, advinda da comunicação que visa o acordo, não pode ser instrumentalizada; é, assim, oposta à violência, sendo melhor entendida como um fim em si mesmo.

Habermas recupera uma citação de *Da Revolução* afirmando que, para Arendt, o acordo daqueles que deliberam juntos (isto é, uma opinião com que muitos concordam publicamente) significa poder na medida em que se apóia na convicção, isto é, se apóia na força peculiar de uma idéia livre de coerção. A solidez de um consenso formado por uma comunicação livre de coerção não se mediria, então, em termos de sucesso ou utilidade, mas apenas em termos da pretensão racional de validade imanente ao discurso. A separação entre a pretensão racional de validade e a convicção real, que pode ser manipulada mesmo dentro de um processo público de discussão, é importante para Habermas para que se possa resguardar o momento da não-coerção. Segundo ele: “Convicções são manipuláveis, mas a pretensão racional de que elas retiram sua força subjetiva não”²¹⁰.

Para tanto, Habermas defende que o poder gerado comunicativamente a partir de convicções em comum se baseia no fato de que as partes envolvidas se orientam a um acordo, e não apenas para seu próprio sucesso. Portanto, usam a linguagem e o discurso visando estabelecer relações intersubjetivas livres da violência. Arendt, assim, dissociaria o conceito de poder de um modelo teleológico de ação por meio de um modelo comunicativo, e o acordo (e não a prática) seria um fim em si mesmo: “Poder é formado dentro da ação

²¹⁰ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, p. 6 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 175

comunicativa; é um efeito coletivo do discurso em que chegar a um acordo é um fim em si mesmo para todos aqueles envolvidos”²¹¹.

Habermas enfatiza a separação entre a pretensão racional de validade, que dá força ao consenso, das convicções factuais, porque estas podem ser manipuladas e forjadas por meios violentos ou coercitivos. Essa separação permite que se conceba a legitimidade do poder de forma não coercitiva, embora se lide com uma práxis que, admitidamente, é engendrada em meio a relações de coerção e violência, mesmo quando restringimos essa práxis ao discurso. A afirmação de uma pretensão racional de validade como aquilo que dá força ou legitimidade ao consenso, pensada analiticamente como separado do consenso factual, parece uma forma de Habermas resolver um problema que ele identifica em Arendt, qual seja, a inaplicabilidade desse conceito de poder ao se tratar de relações políticas reais, visto que, no espaço público, sempre lidamos com algum grau de coerção ou força. Sendo assim, embora Habermas concorde com Arendt que o poder não pode mais ser definido teleologicamente – nos moldes de Parsons e Weber, quer dizer, como potencial para realizar objetivos –, ele não admite a separação arendtiana categórica entre as noções de poder e violência.

No entanto, embora essa divisão permita a concepção de poder comunicativo como livre de coerção, e analiticamente o diferencie da violência, é justamente na conceituação de poder que Habermas criticará Arendt, questionando como um poder que não se atualiza na ação racional voltada a determinado fim pode se expressar, e para quê ele serve. Segundo ele, poder, para Arendt, serve para manter a práxis de geração de poder, e se consolida ou se torna poder político em instituições que asseguram formas de vida centradas na

²¹¹ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, p. 6 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 175 (tradução minha)

comunicação. Ele se manifesta, dessa forma, em ordens que protegem a liberdade política, na resistência contra a coerção e nas ações revolucionárias que fundam nossas instituições de liberdade²¹². Esse conceito de poder possui um conteúdo normativo – conteúdo esse que Habermas não nega, porém duvida que seja criticamente útil, principalmente por permanecer ligado histórica e conceitualmente ao pensamento aristotélico. Vejamos.

Habermas afirma que a principal obra filosófica de Arendt, *A Condição Humana*, sistematicamente renovou o conceito aristotélico de práxis, desenhando uma antropologia da ação comunicativa. A ação comunicativa, que gera intersubjetividade por meio da prática do discurso, é o traço principal da vida cultural humana ou o meio pelo qual o mundo compartilhado intersubjetivamente é criado. Esse mundo, o espaço de aparências, possui uma dimensão espacial devido à pluralidade humana, e uma dimensão temporal devido à capacidade humana de começar e desenvolver processos. Nesse espaço, os homens se individualizam e revelam sua singularidade. Essa revelação, segundo Habermas, se dá pelo reconhecimento dos demais como seres responsáveis, o que significa dizer capazes de acordo intersubjetivo conforme as reivindicações de racionalidade imanente ao discurso. Ele afirma que a intenção de Arendt é clara: ela quer tirar das propriedades formais da ação comunicativa (ou da práxis) as estruturas gerais de uma intersubjetividade desimpedida. Essas estruturas são responsáveis por estabelecer as condições de uma existência ao mesmo tempo humana e humanamente digna. Mas, porque elas são caracteristicamente instáveis, elas precisam da proteção de instituições políticas de uma sociedade organizada na forma de um Estado. As instituições políticas dependem do poder gerado intersubjetivamente para sobreviver e, para se manterem, precisam proteger as estruturas capazes de criar esse poder. Disso, afirma Habermas, emerge a hipótese central arendtiana: poder não pode ser

²¹² Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, p. 7 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 175

substituído por violência sem que isso gere conseqüências profundas ao espaço público; especialmente, sem que isso destrua a própria possibilidade de manutenção do espaço público-político, defendendo que, para Arendt, apenas o poder pode manter o espaço público.

Essa hipótese é testada por Arendt, segundo Habermas, em dois casos extremos: a destruição da liberdade sob o domínio totalitário e o estabelecimento revolucionário da liberdade política. Em ambos os casos, Arendt pôde observar a relação direta entre estruturas intersubjetivas de comunicação e a manutenção de instituições políticas de poder. Entretanto, contemporaneamente, Arendt rastreou as origens das experiências de formação de estruturas intersubjetivas modernas até as tentativas de formação de conselhos revolucionários e sistemas parlamentares, e a falha dessas tentativas estaria relacionada às derrotas políticas dos movimentos trabalhistas e do sucesso econômico dos sindicatos e dos partidos dos trabalhadores. Segundo Habermas, essa resposta simples para a decadência da liberdade política estaria relacionada mais a uma construção filosófica arendtiana do que a uma investigação balanceada, e a razão disso é que Arendt teria estilizado a esfera grega como a essência da política, formando dicotomias conceituais rígidas (entre o público e o privado, Estado e economia, atividade política e produção, etc.) que não comportam a sociedade moderna e o Estado burguês. Dessa forma, o próprio surgimento do modo capitalista de produção se torna um indicativo de uma patologia, visto que gera confusão entre suas dicotomias.

Habermas concorda com a tese arendtiana de que a superação da pobreza ou da necessidade não assegura a liberdade pública, mas crê que ela foi longe demais, vítima de seu conceito estilizado de política, ao afirmar que a introdução de questões sociais e econômicas no espaço público equivale à transformação do governo em administração e burocracia, e necessariamente frustra qualquer iniciativa de se gerar uma esfera pública ativamente política e democrática. De acordo com ele, Arendt contrapõe a práxis às

atividades do labor e do trabalho, por um lado, e às do pensamento, por outro, colocando a práxis obrigatoriamente como única atividade política. Para Habermas, embora esse estreitamente conceitual possa iluminar alguns contrastes, Arendt acaba pagando o preço de filtrar todos os elementos estratégicos da política, conceituando-os como violentos e se tornando incapaz de lidar com esses elementos. Isso significa, para Habermas, que embora o conceito de poder comunicativo revele um fenômeno moderno relevante e normalmente ignorado, Arendt fundamenta um conceito de política que não se sustenta modernamente. Com essa análise, Habermas defende que o conceito de poder arendtiano tem de ser dissociado de uma teoria da ação aristotélica. Apenas assim seria possível uma noção de política que inclua elementos estratégicos e que seja pensada dentro do meio econômico e social em que está envolvida, bem como seja capaz de lidar com a noção de violência estrutural.

Habermas afirma que Arendt, de modo um tanto abreviado, iguala, em *A Condição Humana*, a ação estratégica à ação instrumental, e afasta ambas do domínio da política. Contra essa equiparação, Habermas propõe que se pense a ação estratégica como uma outra forma de interação social, ao lado da ação comunicativa. Diferentemente da ação comunicativa, que está voltada para o acordo, a ação estratégica está voltada para o sucesso. Entretanto, ela também difere da ação instrumental porque é uma interação social e não pode ser levada a cabo por um sujeito solitário, como essa última. Habermas define a ação estratégica como a capacidade de impedir ou bloquear outros indivíduos ou grupos de perceberem seus interesses. No artigo “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”, Habermas oferece a seguinte formulação para diferenciar ação estratégica e ação comunicativa:

Enquanto na ação estratégica um ator busca influenciar o comportamento de outro por meio da ameaça de sanções ou pela expectativa de gratificações, a fim de fazer com que a interação continue na forma como o primeiro ator deseja, na ação comunicativa um ator busca motivar

racionalmente o outro em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita.²¹³

Assim, Habermas defende a necessidade de se diferenciar três fenômenos distintos, porém relevantes, para o espaço público: a aquisição e manutenção do poder, o uso do poder político e a geração do poder político²¹⁴. A aquisição e manutenção de poder seria realizada pela ação estratégica, importando nas competições para assegurar posições de poder dentro de uma estrutura de poder legítima. O exercício factual do poder se assemelharia em grande medida a uma ação instrumental, em que poder seria empregado como meio para atingir os fins determinados dentro dessa estrutura. E, por fim, restaria à ação comunicativa apenas a geração do poder legítimo por meio do consenso – poder que seria disputado por indivíduos ou grupos em ações estratégicas e empregado por esses indivíduos ou grupos em ações instrumentais. Em relação à ação estratégica, Habermas afirma:

Os elementos da ação estratégica indubitavelmente aumentaram em abrangência e importância nas sociedades modernas. Com o modo de produção capitalista, esse tipo de ação, que, em sociedades pré-modernas, era dominante sobretudo em relações externas, também se tornou permissível dentro da sociedade, como um caso normal de relacionamento econômico. O direito privado moderno confere a todos os donos de propriedade esferas formalmente equivalentes de ação estratégica. Além disso, no Estado moderno que complementa essa sociedade econômica, a luta por poder político é normalizada por meio da institucionalização da ação estratégica (por meio da admissão de uma oposição, da competição entre partidos e associações, da legalização de conflitos trabalhistas, etc.). Esse fenômeno de aquisição e manutenção do poder já levou

²¹³ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. p. 79 (tradução modificada).

²¹⁴ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 17 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 182

enganosamente teóricos políticos, desde Hobbes a Schumpeter, a identificar poder com a capacidade para uma ação estratégica de sucesso.²¹⁵

Dessa maneira, apenas no fenômeno de geração de poder é que a práxis aristotélica seria relevante. Na ação estratégica, existiria uma violência estrutural já incorporada em instituições políticas (embora essa violência estrutural normalmente não se manifeste como violência, como veremos a seguir)²¹⁶. Habermas concorda com Arendt de que as competições estratégicas por posições de poder não podem nem criar, nem manter as instituições sem as quais o espaço público não existiria, dado que instituições políticas se mantêm apenas com poder e reconhecimento, e não com violência. Não obstante, a legitimação do poder via ação comunicativa não esgotaria o fenômeno político (já que a competição por poder é um dos elementos normais e regularizados dos sistemas políticos atuais) e, portanto, não seria possível simplesmente excluir o papel da violência como parte do fenômeno político moderno²¹⁷.

Habermas observa, assim, que embora a teoria dominante não considere o fenômeno da geração de poder devidamente, e restrinja o fenômeno da política à competição por poder político, a identificação de Arendt de poder com práxis também seria por demais restritiva e não forneceria uma leitura realística do fenômeno do poder. Arendt estaria correta ao mostrar a impotência dos poderosos, quer dizer, que os líderes políticos não produzem poder e dependem do apoio e do reconhecimento daqueles que os seguem. No entanto, historicamente, a tese arendtiana esbarra no fato de que raramente estruturas e

²¹⁵ Jürgen HABERMAS. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", p. 17 e Jürgen HABERMAS. "Hannah Arendt: On the Concept of Power", p. 182. (trad. minha)

²¹⁶ Jürgen HABERMAS. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", p. 21-2 e Jürgen HABERMAS. "Hannah Arendt: On the Concept of Power", p. 185-6.

²¹⁷ Jürgen HABERMAS. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", p. 17-8 e Jürgen HABERMAS. "Hannah Arendt: On the Concept of Power", p. 183

instituições básicas de domínio político foram uma expressão da opinião e do acordo público de todos. A resposta a essas duas reduções teóricas (tanto da teoria dominante, quanto da teoria arendtiana) é dada por Habermas em sua tentativa de apresentar uma versão mais realística do poder gerado comunicativamente, levando em consideração a existência da violência estrutural ²¹⁸.

A violência estrutural se constrói dentro das instituições políticas – mas não apenas nelas – e não se manifesta como violência; ela age despercebida, bloqueando comunicações que servem de base para determinadas convicções que efetivamente são responsáveis por gerar legitimação ²¹⁹. Assim, a violência estrutural serve para restringir sistematicamente comunicações, a fim de fazer com que os participantes formem convicções que são livres de um ponto de vista subjetivo, porém que são objetivamente ilusórias. E o poder gerado dessa maneira pode ser institucionalizado e usado contra esses mesmos participantes. Para lidar com essa forma oculta de obstrução da comunicação, Habermas sugere que é preciso estabelecer um critério de crítica que separe convicções ilusórias e convicções não-ilusórias. É nesse momento que ele tem de se separar de Arendt, afirmando que na teoria dela seria impossível encontrar tal critério crítico, e lhe restaria apenas retroceder para o direito natural como fonte legitimadora do político.

Segundo ele, Arendt estaria presa à distinção clássica entre teoria e prática, postulando que a prática estaria ancorada em opiniões que não são capazes de ser verdadeiras ou falsas em sentido estrito, o que tornaria seu pensamento incapaz de reivindicar uma fundamentação racional para o poder das convicções comuns. Como Arendt

²¹⁸ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 21 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 185

²¹⁹ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 21-2 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 185-6

veria um abismo intransponível entre conhecimento e opinião, abismo que não poderia ser fechado com argumentos, ela teria de buscar um outro fundamento para o poder das opiniões, que é o contrato e a teoria do direito natural. Portanto, para Habermas, o conceito de poder arendtiano, sendo por demais restritivo, não daria conta de lidar com o fenômeno político real, com o funcionamento de instituições políticas e com a estrutura mesma do espaço público. E ainda, não daria conta de justificar nem sequer o caráter legitimador de sua noção de práxis comunicativa, tendo sido abandonado por ela ao final em favor de uma normatividade tradicional.

Em resumo, é possível apontar que, para Habermas, o conceito de poder em Hannah Arendt não é criticamente útil, e isso ocorre porque, em primeiro lugar, Arendt mantém uma teoria da ação vinculada a uma noção de práxis aristotélica. Para Habermas, essa vinculação faz com que Arendt não pense a violência como um dos elementos do conceito de poder e, justamente ao afastar qualquer elemento violento desse conceito, ela considera como poder apenas o fenômeno de geração de poder legítimo. Em segundo lugar, Habermas continua, Arendt estiliza a esfera pública grega e passa a sustentar dicotomias conceituais muito rígidas – entre o público e o privado, o Estado e a economia, ação e produção, dentre outras – que não são mais adequadas à política moderna. Em terceiro lugar, graças a uma vinculação à teoria clássica grega e sua separação intransponível entre conhecimento e opinião, Arendt não oferece um critério que possa separar comunicações válidas de comunicações ilusórias, impossibilitando uma legitimação para a política de acordo com uma prática comunicativa e recorrendo à figura do contrato para tanto. Com essa análise, Habermas aponta que é necessário corrigir o conceito de poder, a fim de dar conta das dimensões sistêmicas da política e, para essa correção, afirma que é preciso dissociar o conceito de poder arendtiano de sua teoria da ação de matriz aristotélica, o que lhe permitiria ir além da distinção clássica entre teoria e prática e encontrar um critério capaz de fundamentar racionalmente o poder da opinião, isto é, de lidar com o problema da obstrução da comunicação. Por fim, a tônica da crítica habermasiana a Arendt nesse texto é de que seu pensamento político é

criticamente irrelevante para tratar a política contemporânea, retratando o pensamento arendtiano segundo a seguinte perspectiva:

Eu gostaria apenas de indicar uma perspectiva curiosa que Hannah Arendt adota: um Estado que não tem obrigação de lidar administrativamente com os problemas sociais; uma política que é purificada das questões sócio-econômicas; uma institucionalização da liberdade pública que é independente da organização da riqueza pública; uma democracia radical que inibe sua eficácia liberadora nos limites entre o fim da opressão política e o início da repressão social – esse caminho é inimaginável para qualquer sociedade moderna.

Assim nos deparamos com um dilema: por um lado, o conceito comunicativo de poder revela um fenômeno importante, embora limítrofe, do mundo moderno ao qual a ciência política se tornou cada vez mais insensível; por outro lado, esse conceito está ligado a uma concepção de política que, quando aplicado às sociedades modernas, leva a absurdos.²²⁰

Não obstante essa severa crítica, é importante salientar que, nesse mesmo artigo, Habermas não recusa totalmente o conceito de poder de Arendt. Nas palavras dele: “Torna-se claro, a essa altura, que o conceito comunicativo de poder também tem um conteúdo normativo”, afirmando que “gostaria de lidar com algumas fraquezas nesse conceito, que na minha opinião derivam menos de seu status normativo que do fato de que Arendt permanece ligada à constelação histórica e conceitual do pensamento aristotélico”²²¹ Habermas prossegue, assim, assimilando o que julga pertinente desse conceito e fazendo correções que julga necessárias, a fim de que ele seja efetivamente útil para a avaliação da sociedade moderna, o que revela, assim, sua importância teórica.

²²⁰ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 15 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 180-1 (tradução minha).

²²¹ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 7 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 176 (tradução minha).

Contudo, gostaria de sugerir que, por um caminho diferente do que busca Habermas, Arendt de fato ofereceu respostas a alguns dos problemas levantados por ele nesse artigo, e que, longe de serem irrelevantes contemporaneamente, essas respostas nos ajudam a lidar normativamente com as questões políticas modernas. Antes de dissociar conceitos arendtianos de sua inspiração aristotélica, acredito que suas formulações estão de acordo com as inquietações filosóficas e políticas que motivaram a sua teoria. Primeiramente, gostaria de sugerir que a noção arendtiana de mentalidade alargada fornece a Arendt um critério para determinar a validade intersubjetiva do domínio público, possibilitando ainda à filosofia arendtiana contemplar a pluralidade humana, seu princípio fundamental. Em seguida, pretendo lidar com a crítica da impossibilidade de se pensar a violência como parte do fenômeno político, visando compreender a dimensão dos conceitos de poder e de política no pensamento de Arendt e a sua importância dentro dessa teoria política. É importante ressaltar aqui que não pretendo, de modo algum, reconstruir a teoria de Habermas inteiramente, mas apenas pontuar algumas diferenças entre esses dois filósofos, dentre muitas, a fim de melhor compreender a noção arendtiana de política e Direito. Viso também, além disso, tentar compreender o potencial crítico da obra de Arendt e a sua relação com a contemporaneidade.

Habermas, no artigo em que critica o conceito de poder em Hannah Arendt, parte de uma diferenciação entre as posições de Weber e Arendt com vistas a propor uma “leitura realística” do poder gerado comunicativamente ²²². Assim, ele mostra que o conceito de poder de tradição weberiana não é suficiente para lidar com a geração de legitimidade, enquanto o conceito de poder de Arendt assegura essa legitimidade, embora não seja suficiente para lidar com a realidade de como o poder político opera. Dessa forma, visando

²²² Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 22 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 186

encontrar essa nova leitura do conceito de poder, ele afirma que é necessário um critério para diferenciar convicções ilusórias das não-ilusórias, critério esse que não seria dado pela teoria arendtiana. Embora nesse texto Habermas não avance nessa busca, sua teoria da argumentação indica o caminho para encontrarmos tal critério.

Na ética do discurso, Habermas reformula o imperativo categórico kantiano visando fazer do método de argumentação um método de justificação moral, e a partir do discurso, de forma dialógica, encontrar os pressupostos para a legitimação de normas. Segundo ele, na “ética do discurso, o método da argumentação moral substitui o imperativo categórico”²²³, e é a partir da argumentação que extraímos seu primeiro princípio, o princípio do discurso (D): “as únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter a anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático”²²⁴. Em seguida, o imperativo categórico é reformulado por Habermas como um princípio de universalização (U) que se extrai de “D”, garantindo a extensão universal do discurso. “U” afirma: “no caso das normas em vigor, os resultados e as conseqüências secundárias, provavelmente decorrentes de um cumprimento geral dessas mesmas normas e a favor da satisfação dos interesses de cada um, terão de poder ser aceitas voluntariamente por todos.”²²⁵.

O que justifica esses dois princípios é o fato de que sujeitos direcionados para a comunicação se orientam por pretensões de validade perceptíveis no imperativo de falar e agir ²²⁶. Nas palavras dele:

A fundamentação exigida do princípio moral proposto poderia, por conseguinte, assumir a forma de que toda argumentação, não importa o

²²³ Jürgen HABERMAS. *Comentários a Ética do Discurso*, p. 16

²²⁴ Jürgen HABERMAS. *Comentários a Ética do Discurso*, p. 16

²²⁵ Jürgen HABERMAS. *Comentários a Ética do Discurso*, p. 16

²²⁶ Jürgen HABERMAS. *Comentários a Ética do Discurso*, p. 23.

contexto em que é levada a cabo, se baseia em pressuposições pragmáticas, de cujo conteúdo proposicional pode-se derivar o princípio de universalização “U”.²²⁷

Esses princípios, por serem derivados da própria forma do discurso, transcendem os discursos reais e devem ser aceitos para qualquer pessoa que se engaje em uma comunicação. Eles são normativos, porém não possuem conteúdo ético, sendo necessariamente aceitos apenas quando se deseja estabelecer e manter uma comunicação. Esses princípios se referem a um procedimento que, segundo Habermas, realiza o resgate discursivo das pretensões de validade normativa, isso é, qualquer pessoa que se engaja com os outros na tentativa de convencê-los de que a norma que ele defende deve ter validade universal, deve aceitar um conjunto de condições. Esse “dever” não é no sentido moral, mas discursivo. Qualquer um, nesse contexto, que pretenda determinar que uma regra deve se tornar uma norma para todos, deve ser capaz de justificar a pretensão de validade dessa norma. Dessa maneira, a ética do discurso é caracterizada como formal. Ela não fornece qualquer tipo de conteúdo para as normas, ela oferece um procedimento para que esse conteúdo seja encontrado pelos concernidos, em um contexto discursivo. Nas palavras de Habermas:

O princípio da ética do Discurso refere-se a um *procedimento*, a saber, o resgate discursivo de pretensões de validade normativas; nessa medida, a ética do Discurso pode ser corretamente caracterizada como *formal*. Ela não indica orientações contedísticas, mas um processo: o Discurso prático. Todavia, este não é um processo para geração de normas justificadas, mas,

²²⁷ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 104.

sim, para o exame de validade de normas propostas e consideradas hipoteticamente.²²⁸

Habermas parte, então, de princípios que devem ser aceitos antes mesmo de nos engajarmos discursivamente em qualquer comunicação porque esses princípios seriam próprios ou inerentes à forma do discurso, seriam meramente *formais*, e não determinariam qualquer conteúdo. Toda argumentação precisa de regras, que são pragmáticas e transcendentais, e estabelecem as condições de possibilidade para que se possa “produzir argumentos concludentes, capazes de convencer com base em propriedades intrínsecas”²²⁹ e afastar o uso de violência²³⁰. Esses princípios determinam um procedimento em que a validade de determinadas normas, já existentes, poderiam ser testadas. Habermas está ciente de que os discursos reais estão submetidos a uma série de limitações que os vários contextos impõem às pessoas, limitando a generalidade e a própria possibilidade do discurso. Ele afirma que são necessários instituições públicas e dispositivos institucionais, a fim de

²²⁸ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 126.

²²⁹ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 110.

²³⁰ A coerção não tem lugar no discurso. Habermas exemplifica algumas das normas que orientariam esse processo e garantiriam a livre convicção dos participantes, afirmando, dentre outras, que: a) a nenhum falante é lícito contradizer-se; b) todo falante que aplicar um predicado P a um objeto O tem que estar disposto a aplicar P a qualquer outro objeto que se assemelhe a O sob todos os aspectos relevantes; c) não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes; d) a todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita; e) quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso; f) é lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos; g) é lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção h) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso; i) é lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades; j) não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de participar ativamente do discurso. (v. Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 110 ss)

limitar os obstáculos empíricos evitáveis e inevitáveis ²³¹, porém isso não significa uma abstração da realidade, porque:

Sem o horizonte do mundo da vida de um determinado grupo social e sem os conflitos de ação numa determinada situação, na qual os participantes considerassem como sua tarefa a regulação consensual de uma matéria social controversa, não teria sentido querer empreender um Discurso prático. A situação inicial concreta de um acordo normativo perturbado, ao qual os Discursos práticos se referem em cada caso como um antecedente, determina os objetos e problemas que “estão na vez” de serem debatidos.
²³²

A formalidade desse procedimento, então, não significaria uma produção de simples afirmações tautológicas em função da abstração de conteúdos particulares, visto que se trataria da avaliação de normas e conteúdos gerados no mundo da vida, em meio aos interesses e aos valores dos seus integrantes. No entanto, é passível de discurso apenas aquilo que é passível de consenso, e o procedimento precisa, dessa forma, filtrar determinados conteúdos, a fim de se chegar àquilo com o que os participantes do discurso podem todos concordar. Nas palavras de Habermas:

Formal, por conseguinte, esse procedimento não o é no sentido da abstração de conteúdos. (...) Todavia, esses conteúdos serão processados no Discurso de tal sorte que os pontos de vista axiológicos particulares acabem

²³¹ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 115.

²³² Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 126

por ser deixados de lado, na medida em que não são passíveis de consenso;
(...).²³³

Habermas conta, dessa maneira, com princípios racionais e transcendentais – princípios esses que já seriam aceitos por qualquer participante de um discurso – para encontrar um procedimento capaz de justificar a validade de determinadas regras que, se aprovadas pelo processo, importam em normas tais que todos poderiam universalmente consentir. É a partir desses princípios, então, que Habermas pode chegar a um critério que possibilita distinguir convicções ilusórias das não-ilusórias, o que garantiria assim uma noção de poder comunicativo formalmente livre e uma leitura mais realística do fenômeno de geração de poder, segundo ele. É importante notar que o cognitivismo da ética do discurso – que parte da idéia de que as questões práticas são *passíveis de verdade*²³⁴ – responde, na teoria habermasiana, a um dos problemas que Habermas encontra no conceito de poder em Arendt, qual seja, a impossibilidade de distinguir entre verdade e opinião. Entretanto, esse cognitivismo significa uma primazia do justo sobre o bem, de tal modo que, de uma

²³³ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 126

²³⁴ Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 61-2. Nessa mesma obra, ao explicar as premissas filosóficas básicas das teorias morais cognitivistas de tradição kantiana (isto é, cognitivismo, universalismo e formalismo), Habermas defende que a vantagem da sua posição está em que essas premissas são derivadas do princípio moral fundamentado pela ética do Discurso (“U”), definindo seu cognitivismo da seguinte forma: “Visto que o princípio da universalização possibilita enquanto regra de argumentação um consenso sobre máximas passíveis de universalização, com a fundamentação de ‘U’ fica demonstrado ao mesmo tempo que as questões prático-morais podem ser decididas com base em razões. Os juízos morais têm um conteúdo cognitivo: eles não se limitam a dar expressão a atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator. A ética do Discurso refuta o cepticismo ético, explicando como os juízos morais podem ser fundamentados. Com efeito, toda teoria do desenvolvimento da capacidade de juízo moral tem de pressupor como dada a possibilidade de distinguir entre juízos morais corretos e errados.” (Jürgen HABERMAS. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. p. 147)

perspectiva arendtiana, isso se torna problemático porque poderia significar a eliminação da pluralidade. De acordo com Habermas: “as éticas cognitivistas eliminam os problemas do bem-viver e concentram-se nos aspectos rigorosamente deônticos, generalizáveis, de tal modo que do bom resta apenas o justo.”²³⁵, e essa é, no entanto, uma formulação que Arendt não pode aceitar.

Pretendo mostrar, neste capítulo, primeiramente, que a mentalidade alargada arendtiana significa um processo de universalização que não prescinde do contexto, gerando uma validade universal sem com isso abrir mão da pluralidade e da particularidade dos participantes. É nesse processo que se evidenciam e se realizam os critérios que legitimam as opiniões e a prática política. E isso ocorre diferentemente do processo habermasiano, em que a ênfase em chegar a um acordo filtra questões relativas ao bem ao se focar no que é passível de consenso. É possível afirmar que, em Arendt, há então uma ênfase maior no procedimento que no acordo, porque a validade de um consenso está não no fato de que todos poderiam concordar com ele, mas sim que ele foi atingido por meio de um processo²³⁶ – e podemos dizer que se trata de um processo democrático – plural, público e imparcial, que é o processo da mentalidade alargada²³⁷. Em segundo lugar, pretendo mostrar ainda que, a partir dos processos da mentalidade alargada e da definição de normas e critérios legítimos que regulam o espaço público, a filosofia arendtiana contempla a questão da violência justamente ao buscar regras e instituições que visam conter a violência e a

²³⁵ Jürgen HABERMAS. “A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 32

²³⁶ Vale ressaltar novamente que não se trata aqui de negar que Habermas também valoriza o processo discursivo que leva ao consenso, ou de afirmar que a ação política no pensamento arendtiano não tem o consenso como um norte, mas de enfatizar a diferença entre essas duas filosofias.

²³⁷ A mentalidade alargada contempla o princípio fundamental da filosofia arendtiana: o princípio da pluralidade, promovendo a liberdade e a contingencialidade das relações humanas.

dominação das relações humanas. A violência, no espaço público arendtiano, tem de ser contida por leis e instituições (quer dizer, pelo Direito), porque ela é um fenômeno desse espaço, e não “externo à polis” e sem relação com o poder.

3.2. A generalização arendtiana: a mentalidade alargada e a legitimação do poder

Para Arendt, o pensamento é representativo ²³⁸. Em “Verdade e Política”, um dos artigos em que ela desenvolve essa idéia, Arendt se coloca em uma perspectiva política e não filosófica para questionar a relação entre verdade e política, deixando de lado o problema do estatuto filosófico da verdade ²³⁹. Nesse artigo, ela busca a origem da difícil relação entre verdade e política na oposição entre o pensamento racional do filósofo e o modo de vida do cidadão na *polis*, traduzindo-se na oposição entre uma única verdade eterna e imutável e as várias opiniões constantemente instáveis. A verdade era considerada superior às opiniões justamente porque era eterna e única, e as opiniões eram tidas como simples ilusões em função de sua pluralidade e mutabilidade. Segundo Arendt, essa oposição se manteve, em certa medida, até o século XVIII, porém sofreu uma mudança de ênfase quando a falibilidade da razão foi finalmente reconhecida e a verdade única perdeu seu *status* superior. Para ela, tanto o reconhecimento das limitações de razão, na *Crítica da Razão Pura* de Kant, quanto as afirmações de Madison de que “todo governo assenta-se na opinião”²⁴⁰ ou de que “a razão do homem, como o próprio homem, é tímida e cautelosa quando a sós, e adquire firmeza e

²³⁸ Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 299.

²³⁹ Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 287.

²⁴⁰ Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 289.

confiança em proporção ao número dos que se lhe associam”²⁴¹ demonstram uma valorização do estatuto da opinião em relação à verdade. Porque a razão é falível, não se pode mais pensar em termos de uma única verdade, e o que resta ao homem é comunicar seus pensamentos aos demais publicamente. É assim que Arendt relaciona a opinião ao espaço público. Nas palavras dela:

Kant (...) afirma que “o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos *priva-o ao mesmo tempo de sua liberdade de pensar*”, e a única garantia para a *exatidão* de nosso pensamento está na circunstância de que “pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus”. A razão humana, por ser falível, só pode funcionar se o homem pode fazer *uso público* dela (...).²⁴²

O uso público da razão, a comunicação da opinião aos demais por meio do discurso, é, para Arendt, conseqüência da condição humana da pluralidade. Os homens existem no plural, e até mesmo no pensamento essa pluralidade está presente. O conceito tradicional da verdade filosófica implica um modo de vida não-político, porque se dá no isolamento, enquanto que a pluralidade das opiniões no espaço público reflete a pluralidade da existência humana. A valorização da opinião significa a própria valorização do âmbito político. Arendt continua:

²⁴¹ Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 290-1 (The Federalist, n. 49, apud Arendt.). É bastante significativo que Arendt traga para exemplificar a decadência da verdade racional e a valorização da opinião os pensamentos de um filósofo e de um político, revelando que, embora não se comprometesse com uma perspectiva filosófica naquele momento, o estatuto filosófico tanto da opinião, quanto da razão também direcionam suas reflexões, como veremos a seguir.

²⁴² Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 291. Ênfase de Arendt.

O deslocamento da verdade racional para a opinião implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural, e isso significa um desvio de um domínio em que, diz Madison, nada conta a não ser o *raciocínio sólido* de uma mente para uma esfera onde *a força da opinião* é determinada pela confiança do indivíduo *no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões* – um número, aliás, que não é necessariamente limitados ao dos seus contemporâneos.²⁴³

É nesse sentido que Arendt afirma que o pensamento político é representativo. Uma opinião é formada ao considerar-se uma questão sob diferentes perspectivas, isto é, ao se representar para a mente as perspectivas daqueles que não estão lá. Isso não significa trocar seu próprio ponto de vista por pontos de vista alheios, ou de se igualar com o outro ou mesmo de se juntar à maioria, mas de:

ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu me sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.²⁴⁴

A capacidade de realizar essa representação de diferentes pontos de vista para, em seu próprio lugar, pensar e chegar a uma conclusão é o que Arendt chama de mentalidade alargada, capacidade que teria sido descoberta por Kant na *Crítica do Juízo*. Para Arendt, arte e política são fenômenos intrinsecamente ligados porque ambos são fenômenos do mundo público²⁴⁵, ambos envolvem um cuidado com esse mundo e dizem respeito à aparência do

²⁴³ Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 292. Ênfase de Arendt.

²⁴⁴ Hannah ARENDT. “Verdade e Política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 299.

²⁴⁵ Hannah ARENDT. “Crises na Cultura: sua importância social e política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 272. Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que o primeiro significado do termo público é

mundo para aqueles que o dividem. Dado esse elemento comum entre a arte e a política – ambos relacionam-se a uma comunidade de espectadores, seja uma comunidade de espectadores da beleza ou uma comunidade de homens de ação²⁴⁶ – o juízo político arendtiano se baseia no juízo estético kantiano porque, segundo ela, é nesse momento que Kant insiste em uma forma diferente de se pensar²⁴⁷, levando em conta a própria comunidade e não a razão transcendental de um homem isolado.

Para Arendt, a *Crítica da Razão Prática*, que é normalmente considerada a filosofia política de Kant, lida com a faculdade legislativa da razão. Arendt afirma que essa faculdade se baseia na necessidade do pensamento racional se harmonizar consigo mesmo, e relaciona esse princípio ao princípio socrático de que é melhor estar em desacordo com o mundo inteiro que consigo mesmo. A razão funciona, nesse caso, segundo o princípio da não-

“tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 59). Essa noção de ser “visto e ouvido por todos” é o que permite a Arendt relacionar a política à estética kantiana e à sua comunicabilidade, visto que, para ela, é a aparência o que constitui a realidade.

²⁴⁶ Arendt afirma que se apoiará na primeira parte da *Crítica do Juízo* de Kant, “Crítica do Juízo Estético”, que contém o aspecto mais original de sua filosofia política, porque contém “uma analítica do belo, basicamente do ponto de vista do espectador ajuizante” (Hannah ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 273). Essa vinculação entre julgamento e espectador significa, para Beiner, em seu ensaio interpretativo sobre *Lições de Filosofia Política de Kant*, uma extensão da definição arendtiana de política como virtuosismo ou performance (Ronald BEINER, “Hannah Arendt on Judging”, Em: Hannah ARENDT, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 104). Entretanto, creio que o homem de ação, como aquele que participa do mundo e para quem o mundo aparece, é aquele que sempre tem uma perspectiva em relação a esse mundo comum; ele é sempre, concomitantemente, um espectador. Os momentos em que há uma primazia do pensamento e da reflexão e os momentos em que há uma primazia do agir se alternam, porém não são excludentes. O homem que age também é um espectador, não porque ele está fora do espaço público observando de longe a performance do agente, mas porque ele é um integrante do espaço público cuja perspectiva é um dos elementos desse espaço.

²⁴⁷ Hannah ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 274

contradição²⁴⁸. No entanto, já na *Crítica do Juízo*, Kant não se baseia mais na razão de um homem isolado e na harmonia interna de seu pensamento; ao contrário, a validade e a força de um julgamento se assentam em um acordo potencial com os outros e na capacidade de se pensar no lugar de outrem. Nas palavras de Arendt:

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo.²⁴⁹

É essa antecipada comunicação com os outros, e esse acordo potencial, o que dá uma validade específica para o juízo.

Um dos principais pressupostos arendtianos em relação ao julgamento é que a capacidade de julgar é uma capacidade distinta das demais capacidades da mente humana, porque o julgamento não é realizado de acordo com o princípios de dedução e indução e, em última análise, não possui nada em comum com essas operações lógicas. O julgamento lida com particulares. A mente, ao lidar com universais ou generalidades, necessita de uma faculdade distinta ao se voltar ao mundo e encontrar apenas particularidades²⁵⁰. Essa faculdade, no campo da estética, tradicionalmente foi considerada como o “gosto”, e no campo da política e da moral, “consciência”, embora sejam a mesma faculdade. No campo

²⁴⁸ Arendt afirma que o ladrão, na verdade, contradiz a si mesmo ao agir de acordo com máximas que não pode querer que sejam universais, ferindo o axioma da não-contradição. Esse axioma é, na realidade, o ponto de início tanto da lógica quanto da ética ocidentais tradicionais. V. Hannah ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 274.

²⁴⁹ Hannah ARENDT. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 274.

²⁵⁰ Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito. O Pensar*, p. 162.

estético, essa faculdade foi continuamente exercitada pelos homens, que emitem julgamentos, porém no campo da política e da moral, a “consciência” sempre foi relacionada a uma fonte de autoridade externa e superior que determinava o que fazer e do que se abster, e portanto se calava ²⁵¹. Não obstante, quando não há mais uma autoridade que indique qual a regra a se seguir, só restam aos homens as particularidades e as contingências dos assuntos humanos, e apenas a faculdade do juízo – a sua capacidade de emitir julgamentos e encontrar critérios a partir de particulares – é que pode orientá-los. Desse modo, Arendt não tem problema algum em analisar o julgamento político e o julgamento moral conjuntamente com o julgamento estético, porque são julgamentos emitidos pela mesma faculdade mental e, também em função disso, dizem respeito a fenômenos intrinsecamente ligados, como dito acima.

Arendt se baseia, então, no juízo estético kantiano como modelo para o julgamento político porque ele é reflexionante e não funciona de acordo com a subsunção de particulares a normas universais. Como não existe uma regra universal que defina o que é ou não belo, o que permite o juízo estético – orientando o julgamento e, nesse sentido, ocupando o lugar da norma universal na estrutura do julgar – é a faculdade do gosto. É o gosto, referindo-se à comunidade onde o juízo é realizado, que gera o critério para o julgamento. O gosto é, nesse sentido, um senso comum, e significa, fundamentalmente, a capacidade de julgar de acordo com os valores, as referências e os padrões que são compartilhados e construídos, com o próprio exercício do juízo, por determinada comunidade. O gosto é, então, a faculdade judicante que todos os homens possuem e podem exercitar. Ele orienta a criação da obra pelo gênio, dando-lhe clareza, ordem mas, principalmente, comunicabilidade. Apenas quando algo é comunicável é que ele passa a ser

²⁵¹ Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito. O Pensar*, p. 162.

relevante em uma comunidade, porque a comunicabilidade permite que os integrantes possam entender, acompanhar, discernir e discriminar aquilo que vêem, o que significa que eles podem realizar um julgamento sobre esse algo e se posicionar diante dele ²⁵². A referência desse julgamento é a comunidade em que esse julgamento é realizado, e não uma regra universal. “O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos”²⁵³. Assim, a análise kantiana do gosto proporciona a Arendt as noções de comunicação, intersubjetividade, acordo intersubjetivo e julgamento compartilhado que norteiam a sua política.

Julgar depende, de certa forma, de uma abstração. O juízo não é o mesmo que a percepção, pois a percepção é privada e uma reação imediata ao objeto. Já o juízo ocorre na ausência do objeto, é uma atividade mental, uma reflexão, que se baseia em uma representação do objeto à mente. O juízo não se confunde com uma reação sensorial ou com uma preferência pessoal porque a representação gera um distanciamento entre a mente e o objeto. E quem realiza essa representação é a faculdade da imaginação.

A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com o que não tenho de estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de modo que agora

²⁵² Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 80-1.

²⁵³ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 68. Arendt continua: “Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato sensorial; como tal, obedeço a uma lei dada a mim mesmo sem preocupar-me com o que os outros possam pensar a respeito da questão. Essa lei é auto-evidente e obrigatória por sua própria natureza. A referência ao outro [é] básica no juízo e no gosto (...)”

posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo.²⁵⁴

Quando o objeto não está mais presente, o homem pode percebê-lo de uma nova forma, não mais com seu aparato sensorial, mas apenas com a mente, que agora passa a refletir sobre o objeto. É essa reflexão que é comunicável, e não as sensações privadas do indivíduo. Arendt continua:

Diz Kant: “É belo o que agrada no mero ato de julgar”. Ou seja: não é importante se agrada ou não na percepção; o que agrada meramente na percepção é gratificante, mas não é belo. O belo agrada na representação, pois agora a imaginação preparou-o de modo a que eu possa refletir sobre ele. Essa é a “operação de reflexão”. Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata (...) pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo pelo seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade.²⁵⁵

A imparcialidade provém de não se estar diretamente afetado pelo objeto²⁵⁶. Sem essa afecção, a mente, como um sentido interno, experimenta novamente o objeto e pode emitir juízos, não apenas sobre se o objeto agrada ou não, mas sobre se o próprio fato de o objeto agradar a mente agrada ou desagrada. Nas palavras de Arendt:

²⁵⁴ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 67.

²⁵⁵ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 67

²⁵⁶ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 87.

A operação da imaginação tornou o que está ausente imediatamente presente ao sentido interno, discriminador por definição – ele diz ‘isso me agrada ou desagrada’. É chamado gosto porque, como o gosto, ele *escolhe*. Mas a própria escolha está sujeita a uma outra escolha: podemos aprovar ou desaprovar o próprio fato do *agradar*: isso também está sujeito a ‘aprovação ou desaprovação’. (...) O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagrada. E daí a questão: como escolher entre a aprovação e a desaprovação?²⁵⁷

A aprovação do ato de aprovar é chamado por Arendt de um pensamento posterior; essa aprovação é um julgamento do que é ou não agradável e não mais uma reflexão sobre um objeto. E o critério para julgar o que é ou não agradável também não vem do objeto, mas estabelece-se em referência aos valores e padrões que são partilhados pela comunidade²⁵⁸. Os juízos são realizados tendo como referência um possível acordo com o outro, e porque o poder do julgamento depende de um acordo, ele é persuasivo: “nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos juízos (...); podemos apenas ‘cortejar’ ou ‘pretender’ a concordância dos outros”²⁵⁹. O critério da validade do juízo está, em vista disso, na sua

²⁵⁷ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 69-70.

²⁵⁸ Arendt exemplifica essa referência à comunidade da seguinte forma: “O próprio ato de aprovar agrada, o próprio ato de desaprovar desagrada. E daí a questão: como escolher entre a aprovação e a desaprovação? Quando se consideram os exemplos acima mencionados, um critério é facilmente adivinhável: trata-se do critério da comunicabilidade ou da publicidade. Não se anseia por expressar alegria pela morte de um pai, ou sentimentos de ódio e inveja; por outro lado, não se terá arrependimento algum anunciando-se que o trabalho científico alegria, e nem tampouco se ocultará a dor pela morte de um marido excelente. O critério, então, é a comunicabilidade, e a regra de sua decisão é o senso comum.” (Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 89)

²⁵⁹ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 73. Segundo Beiner, a persuasão é a razão de ser do julgamento. Isso porque não existe outro método epistemologicamente seguro para assegurar a correspondência ao objeto julgado além do consenso. Julgamento é o processo mental em que o homem projeta a si próprio em uma situação contra-factual de reflexão desinteressada, a fim de se satisfazer a si mesmo e a uma comunidade imaginada de potenciais interlocutores de que um particular foi avaliado adequadamente. (V. Ronald BEINER. “Hannah Arendt on Judging”. In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 120.)

comunicabilidade e na sua publicidade²⁶⁰, e a regra para sua decisão é o senso comum²⁶¹. A comunicação entre os homens estabelece algo como uma ponte entre os sujeitos que julgam, e é dessa forma que se constrói um senso comum, uma comunidade de acordos e julgamentos compartilhados.

Como Arendt sempre repete: julgamos como membros de uma comunidade²⁶². No julgamento, é possível “alargar” o pensamento para levar em consideração o juízo dos outros, e isso é realizado com a comparação de seu próprio juízo com os possíveis juízos alheios, e por colocar-se no lugar dos outros. “Pensar com a mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita”²⁶³, quer dizer, é representar à mente as perspectivas alheias. Quanto mais perspectivas são representadas em um julgamento, mais

²⁶⁰ É importante ressaltar aqui as reflexões arendtianas em relação ao pensamento crítico e à questão da publicidade. Arendt relaciona o pensamento crítico kantiano à maiêutica socrática, pois Sócrates examinava publicamente as opiniões de cada um até extrair suas implicações últimas. Isso significa, para Arendt, a publicidade do pensamento, porque esse exame minucioso por diferentes pontos de vista implica estar aberto para prestar contas de seu raciocínio e justificar a razão do que se pensa e diz. Esse prestar contas é, em si, político, porque significa responsabilidade pelo que se faz. A comunicabilidade kantiana se torna, para Arendt, a responsabilidade política de participar aos demais seu pensamento em relação ao mundo. Na lição 6 de *Lições de Filosofia Política de Kant*, Arendt afirma que o pensamento crítico é sempre político porque é não-autoritário, destruindo noções pré-estabelecidas, conceitos tradicionais e padrões de pensamento. Dessa forma, ele abre um espaço para o julgamento, isto é, para uma reflexão sobre o particular que se pauta no próprio particular sobre o qual se reflete. Pensamento e julgamento se relacionam porque, principalmente nos períodos de crise em que os modelos de pensamento já não dão conta das experiências do mundo, é possível refletir de forma nova sobre os acontecimentos e apreciar corretamente suas particularidades. Julgar é possível graças ao efeito libertador do pensar.

²⁶¹ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 69-70

²⁶² Em “Crise na Cultura”, Arendt afirma: “E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar” (Hannah ARENDT. “Crises na Cultura: sua importância social e política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 275).

²⁶³ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 45.

imparcial ele é: “(...) a *imparcialidade* é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros; a imparcialidade não é resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar acima da confusão”²⁶⁴. Trata-se, desse modo, de um ponto de vista geral que é válido para uma determinada comunidade porque foi construído a partir das perspectivas de seus integrantes, e quanto maior generalidade, mais validade ele terá naquela comunidade ²⁶⁵. Aqui reside a especificidade política da faculdade de julgar:

o juízo é dotado de certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido. Suas pretensões a validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para sua considerações ²⁶⁶.

A validade desses juízos não é nem objetiva e universal, nem meramente subjetiva (isto é, dependente de caprichos particulares), mas intersubjetiva e representativa ²⁶⁷.

Com efeito, poder é agir em comum acordo, e esses acordos só se mantêm com consentimento, quer dizer, com a opinião de que esses acordos são legítimos ²⁶⁸. E o que

²⁶⁴ Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 44

²⁶⁵ Nas palavras de Arendt: “(...) o ‘pensamento alargado’ é o resultado da ‘abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo’, é o resultado da desconsideração de suas ‘condições subjetivas e privadas’, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio; (...) Quanto maior o alcance – quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro – mais *geral* será esse pensamento.” (Hannah ARENDT. *Lições de Filosofia Política de Kant*, p. 45.

²⁶⁶ Hannah ARENDT. “Crises na Cultura: sua importância social e política”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 275.

²⁶⁷ Aula ministrada na *New School of Social Research* sob o título “Some Questions of Moral Philosophy”, 1965, Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>, acessado em 07 de setembro de 2010)

²⁶⁸ É nesse sentido que Arendt cita a frase de Madison, em diferentes textos, afirmando que “todo governo assenta-se na opinião”. Em outro momento, Arendt diretamente menciona o “a força da

fundamenta uma opinião, dando-lhe validade e dignidade, é o julgamento²⁶⁹. Isso significa que, porque se baseia na faculdade de julgar, a opinião, para Arendt, mantém uma respeitabilidade e é dotada de validade – uma validade que difere da validade universal tradicional, porém que tem maior importância política porque está de acordo com a existência plural dos homens. Trata-se, portanto, de uma validade intersubjetiva, porque construída em processos comunicativos de uma comunidade específica, e de uma validade geral, porque engloba todos os envolvidos daquela comunidade, sem aspirar a uma universalidade para todos os seres racionais ou todas as pessoas capazes de discurso. Aqui Arendt textualmente se afasta de Kant²⁷⁰, defendendo um ponto de vista geral e não

opinião, isto é, o poder do governo (...)" (V. Hannah ARENDT. "Da Violência". Em: *Crises da República*, p. 121)

²⁶⁹ Em "Verdade e Política", Arendt descreve os mesmos passos da formação do juízo como passos para formar uma opinião: "Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. (...) É essa capacidade de uma "mentalidade alargada" que habilita os homens a julgarem (...)". (Hannah ARENDT. "Verdade e Política". Em: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 299.). A opinião é o pensamento que fica após o julgamento e a tomada de decisão de um indivíduo. Nesse mesmo sentido, Ronald Beiner afirma: "Fica claro que o julgamento e a opinião estão inextricavelmente relacionados como as principais faculdades da razão política. A intenção de Arendt é bastante óbvia: concentrar o foco na faculdade do julgamento é resgatar a opinião do descrédito em que ela caiu desde Platão." (Ronald BEINER, "Hannah Arendt on Judging", Em: Hannah ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 108, tradução minha).

²⁷⁰ Em seu ensaio interpretativo, Beiner busca separar os comentários de Arendt sobre a *Crítica do Juízo* kantiana e o pensamento de Kant em relação ao julgamento, afirmando que: "(...) Kant distinguiu entre dois tipos de julgamento, um em que o universal (a norma, o princípio, a lei) é dado para a subsunção, e outro em que **não há o universal e que este deve, de alguma forma, ser produzido a partir do particular**; o primeiro ele chamou de 'determinante', o segundo de 'reflexivo'. Essa atividade de julgar ocorre quando somos confrontados com um particular. Não é uma questão de fazer um comentário geral sobre um dado *tipo* de objeto; ao invés disso, *este* objeto particular pede por um julgamento. Julgamento é um raciocínio sobre particulares em oposição a um raciocínio sobre universais. No ato de subsumir uma rosa particular sob a categoria do 'belo', eu não a julgo como tal porque tenho disponível uma norma do tipo 'Todas as flores de tal e tal espécie são belas'. Ao invés disso, a rosa particular diante de mim de alguma maneira 'gera' o predicado belo. Eu posso

universal como fundamento de julgamentos morais ou políticos válidos, dado que um ponto de vista universal aos moldes kantianos tradicionais impede a pluralidade de opiniões e perspectivas no espaço público (tal é sua crítica ao conceito tradicional de verdade filosófica).

No capítulo sobre o julgamento arendtiano, em *Situating the Self*, Benhabib questiona a possibilidade de Arendt reunir o que ela chama de concepção aristotélica de julgamento, como um aspecto da *phronesis*, com uma compreensão kantiana de julgamento, na forma de um pensamento alargado ou representativo. Isso significa unir duas tradições diferentes, uma com ênfase no contexto e em particulares relacionados a narrativas de histórias individuais, outra que parte de uma ordem abstrata de “pensar a partir da perspectivas de todos os demais” e cujo fundamento de validade está na sua comunicabilidade universal, com a esperança de ganhar o assentimento de todos, ainda que, para Kant, isso se restringisse apenas ao domínio estético. Benhabib afirma que uma simples síntese entre Aristóteles e Kant é de fato impossível, dadas as diferenças fundamentais em seus pressupostos metafísicos. No entanto, ela aponta que, em debates contemporâneos acerca da moralidade, ambas as metafísicas dificilmente desempenham algum papel na releitura dessas tradições, e que a questão central desse debate é saber se o ponto de vista moral universalista deve ser formalista, *a-priori* e insensível ao contexto, ou se o universalismo moral pode ser reconciliado com uma sensibilidade contextual.

Tomando a segunda posição nesse debate, isto é, que o universalismo moral pode e deve ser também contextualista, Benhabib encontra no julgamento arendtiano um meio

compreender e aplicar o **universal** apenas experimentando os tipos de particulares aos quais nós atribuímos esse predicado. O Julgamento estético, portanto, é uma questão de julgar *esta* rosa, e apenas por extensão podemos ampliá-lo para um julgamento **sobre todas** as rosas.” (Ronald BEINER, “Hannah Arendt on Judging”, Em: Hannah ARENDT, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 119, tradução minha, ênfase do autor, negrito meu).

viável para unir essas duas tradições ²⁷¹. Segundo ela, Arendt viu que, intrínseco ao modelo kantiano de julgamento reflexionante, pode haver uma concepção de validade intersubjetiva que nos permite manter um ponto de vista moral universalista fundado em princípios, que ainda assim é contextualizado. Fazendo uma distinção entre princípios morais e julgamento moral, em que os primeiros mantêm a fórmula universalista e o segundo é contextualizado, Benhabib afirma haver espaço para a releitura arendtiana do julgamento em Kant. Isso acontece quando Arendt transforma o princípio geral que regula o julgamento em um procedimento segundo o qual a perspectiva de todos os demais deve ser levada em conta, (quer dizer: “aja de tal modo que a máxima de suas ações leve em consideração a perspectiva de todos os outros de maneira a colocá-lo em posição de ‘cortejar o consentimento deles’.”). Assim, o procedimento arendtiano da mentalidade alargada une um princípio universal com a necessidade de pensar contextualmente, o que fornece a Benhabib a ferramenta necessária para pensar um ponto de vista moral contextualizado ao mesmo tempo em que se baseia em princípios universais. Segundo Benhabib:

Esse procedimento de mentalidade alargada e julgamento moral contextual não são de maneira alguma incompatíveis. O princípio moral da mentalidade alargada nos ordena a ver cada pessoa como alguém a quem eu devo o respeito moral de considerar sua perspectiva. Esse é o cerne universalista-igualitário da moralidade kantiana. Ainda assim, “pensar do ponto de vista de todos os outros” requer precisamente o exercício do julgamento moral contextual. ²⁷²

²⁷¹ Não é minha intenção aqui reconstruir todo o argumento de Benhabib, importa apenas mostrar como Benhabib se apóia em Arendt, a fim de lidar com particulares sem recair no relativismo ou no casuísmo, visando uma validade universal sensível ao contexto.

²⁷² Seyla BENHABIB. *Situating the Self*. p. 136 (tradução minha).

Embora Arendt considere o julgamento uma faculdade fundamentalmente política, e Benhabib esteja preocupada, de início, com a moralidade, interessa-me aqui a forma como Benhabib se apropria do *insight* arendtiano sobre o julgamento. Buscando um ponto de vista moral universal e contextualizado, isto é, um ponto de vista moral que considere as particularidades dos indivíduos como seres morais sem que com isso recaia no relativismo contextual, Benhabib se apóia em Arendt para abandonar o *a-priorismo* kantiano sem abrir mão da universalidade, permitindo a realização de julgamentos válidos. Ela mostra, assim, mais uma vez, a possibilidade de se lidar com contextos sem recair no relativismo. Com a noção de julgamento, Arendt encontra o fundamento de validade do espaço público, ao mesmo tempo em que fornece o critério para se lidar com os casos particulares. Nas palavras de Benhabib: “Arendt descobriu um procedimento para determinar a validade intersubjetiva do domínio público. Esse tipo de validade intersubjetiva claramente transcende a expressão da simples preferência, ao mesmo tempo em que fica aquém da validade certa e *a priori* demandada pela razão kantiana.”²⁷³

A mentalidade alargada é, assim, fundamentalmente diferente do processo de universalização de Habermas, cuja ênfase está no consenso e naquilo que é passível de acordo ²⁷⁴. Para Arendt, a ênfase se encontra na construção intersubjetiva desse ponto de

²⁷³ Seyla BENHABIB. *Situating the Self*. p. 132 (tradução minha).

²⁷⁴ Além de outros momentos, já destacados neste capítulo, em que o consenso aparece como o principal objetivo do discurso no texto habermasiano, vale destacar as seguintes passagens: “O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma ‘lei universal’.” (p. 84); “Ao entrarem numa argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir comunicativo numa atitude reflexiva *com o objetivo de restaurar um consenso perturbado*.” (p. 87); “Diante do fato de um pluralismo das orientações axiológicas, fato esse que predispõe a um estado de ânimo céptico, o cognitivista tem que se esforçar por comprovar a existência de um *princípio-ponte que possibilite o consenso*.” (p. 98); “Os indivíduos socializados não podem comportar-se hipoteticamente em face da forma de vida ou

vista “geral”, que parte do contexto e se relaciona a esse contexto, porém adquire imparcialidade e legitimidade. Não se trata aqui de um relativismo, visto que existem princípios que guiam a construção desse ponto de vista, caso contrário não seria possível chegar a uma imparcialidade. Contextualismo não significa o mesmo que relativismo, porque, embora não prescindia do contexto, ele é capaz de fornecer critérios que orientam a ação humana em qualquer circunstância. Gostaria de sugerir que o princípio que, em última análise, guia a formação desse ponto de vista imparcial e legítimo é a pluralidade humana²⁷⁵. A mentalidade alargada arendtiana é um processo que contempla a pluralidade de perspectivas e opiniões inerente às relações dos homens, possibilitando a política e a ação. Em *A Condição Humana*, Arendt defende que a existência humana se dá de uma forma plural, o que significa que os homens são sempre distintos entre si embora todos humanos, e é por causa dessa pluralidade que os homens se relacionam por meio discurso e são capazes de agir livremente:

“A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. (...) Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se: só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa (...) No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele compartilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade. E a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares. Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se

da biografia em que se formou sua própria identidade. Disso tudo resulta *a delimitação do domínio de aplicação de uma ética deontológica: ela estende-se apenas às questões práticas que podem ser debatidas racionalmente, e isso com a perspectiva de consenso*. Ela não tem a ver com a preferência de valores, mas com a validade deontológica de normas de ação.” (p. 127), dentre outros. (todos de Jürgen HABERMAS. “Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso”. Em: *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, ênfase minha)

²⁷⁵ V. Hannah ARENDT. *A Condição Humana*.

manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.²⁷⁶

Por serem distintos, os homens possuem perspectivas diferentes, e apenas em interações discursivas é que podem se entender. Em outras palavras, a mentalidade alargada é o que permite a comunicação, o discurso da ação humana. O que significa que o processo da mentalidade alargada é característico da ação humana. A capacidade humana de agir significa a capacidade de iniciar novos processos espontâneos²⁷⁷, o que Arendt chama de “caráter processual da ação”²⁷⁸. Como o agente sempre se encontra entre outros agentes, isto é, na teia de relações, cada ação gera novas ações, o que significa que os homens agem em um meio em que cada reação se torna uma reação em cadeia, e cada processo é a causa de novos processos. A ação é sempre ilimitada porque suas conseqüências se desenvolvem de forma potencialmente infinita²⁷⁹. Essa natureza processual da ação se traduz em um espaço público em que o debate é sempre contínuo e permanente, visto que cada opinião e cada posição geram novas opiniões e novos julgamentos ininterruptamente. O acordo é, em função disso, provisório, porque sempre pode ser questionado, um vez que é próprio de cada processo ser marcado pela incerteza²⁸⁰. Em última análise, esse processo é manifestação da pluralidade humana, que é atualizada em cada ação.

²⁷⁶ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 188-9.

²⁷⁷ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 243.

²⁷⁸ V. Cap. 5 de *A Condição Humana* (em especial o item 32, intitulado “A Ação como Processo”) e “O Conceito de História”, em *Entre o Passado e o Futuro*, entre outros.

²⁷⁹ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 203.

²⁸⁰ Em relação à incerteza e à imprevisibilidade dos resultados da ação, V. “Prólogo” e as três últimas sessões do capítulo 5 de *A Condição Humana*.

É nesse sentido que a ação, ou poder, pode ser compreendido como um “fim em si mesmo”²⁸¹. O poder serve para manter a prática do poder, consolidando-se em instituições que asseguram a prática comunicativa ²⁸². Sua normatividade implica a necessidade de manutenção de práticas discursivas (e de instituições que asseguram essas práticas) e na proibição de restrições a essa prática. Em outras palavras, trata-se aqui de um processo democrático. É importante salientar que o caminho encontrado por Arendt com a noção de mentalidade alargada, e que Benhabib aproveita, não está dissociado de sua inspiração aristotélica contextualista, mas, ao contrário, o conteúdo normativo do conceito de poder se mantém justamente porque permanece vinculado às práticas políticas democráticas. A ênfase no processo, tônica da filosofia arendtiana, faz com que o foco não esteja mais em um acordo em que todos possam consentir, mas sim na justiça e na legitimidade do processo que gera esse acordo. Afirmar que o poder serve para manter práticas de geração de poder implica questionar as condições para a continuidade e a manutenção do processo discursivo, quer dizer, da prática democrática, colocando esse próprio processo em pauta de discussão, pois apenas assim é possível assegurar-se de sua contínua legitimidade .

Acredito que a leitura de outros textos arendtianos, em conjunto com *A Condição Humana*, oferece apoio para a compreensão da política na filosofia de Hannah Arendt como um processo democrático contínuo de formação discursiva de opinião e institucionalização do espaço público moderno que é criticamente útil para as sociedade atuais, o que uma leitura mais restrita à obra *A Condição Humana* não favorece.

²⁸¹ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 218.

²⁸² Em “Da Violência”, Arendt afirma: “É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis. (...) Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.” (Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*, p. 120.)

Antes de nos voltarmos para a questão das instituições que asseguram práticas discursivas, é importante observar como é possível conciliar a noção de liberdade com a defesa do caráter processual da ação no pensamento arendtiano. Pretendo mostrar, dessa maneira, como, na filosofia arendtiana, a noção de política provém de uma noção mais ampla de existência humana baseada na pluralidade, e que o processo de mentalidade alargada se desenvolve de tal forma a contemplar as condições básicas dessa existência (especialmente, nesse momento, a liberdade e a contingencialidade.)

Ao afirmar que a ação humana é livre porque inicia algo novo, Arendt está ciente de que essa novidade recai sobre uma rede predeterminada de relações que se desenvolvem independente do agente e sem que ele as possa controlar, gerando a aparência de que o homem não possui liberdade alguma e está sempre preso em meio a esses processos ²⁸³. Entretanto, Arendt afirma que a falácia de identificar liberdade e necessidade, em outras palavras, de afirmar que a liberdade devolve o homem à necessidade, se baseia no erro de identificar liberdade e soberania. Liberdade não significa auto-suficiência e auto-domínio, porque isso contradiz a própria condição humana da pluralidade ²⁸⁴. Ao tratar da liberdade, Arendt visa diferenciá-la do livre-arbítrio através da análise da faculdade da vontade, revelando uma noção de liberdade que não está relacionada com a capacidade ou a possibilidade de um indivíduo realizar aquilo que deseja, isto é, com a soberania. O que

²⁸³ Nas palavras dela: “Tudo isto é motivo suficiente para que o homem se afaste, desesperado, da esfera dos negócios humanos e veja com desdém a capacidade humana de liberdade que, criando uma teia de relações entre os homens, parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez. Em outras palavras, em nenhum outro campo – nem no labor, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente das matérias-primas que lhe são dadas – o homem parece ter menos liberdade que no gozo daquelas capacidades cuja existência é precisamente a liberdade, e naquela esfera que deve sua existência única e exclusivamente ao homem.” (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 245)

²⁸⁴ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 246.

subjaz a essa análise são o princípio da pluralidade e a noção de contingência. Vejamos brevemente.

No volume sobre o querer da obra *A Vida do Espírito*, Arendt coloca como questão central de sua investigação as experiências que fizeram os homens conscientes do fato de que eram capazes de formar vontades e volições, traçando a partir dessas experiências a história da faculdade da vontade, que, para Arendt, é uma das três atividades mentais, junto com o pensar e o julgamento. É nessa análise da história da filosofia que Arendt encontra os elementos necessários ao seu conceito de liberdade. Em Aristóteles, Arendt crê encontrar o precursor do que depois seria pensando como vontade na definição de *proairesis*. Para Arendt, a *proairesis* funciona como uma faculdade intermediária entre o *logos* (faculdade mental) e a vontade (faculdade corporal), permitindo que o homem exerça uma preferência entre duas opções²⁸⁵ ao agir – isto é, servindo como um mediador entre o *logos* e a vontade. A intermediação entre *logos* e vontade ocorre de forma que o *logos* forneceria os propósitos da ação e a vontade seu impulso inicial. Como Arendt vê a vontade aristotélica ainda como baseada na dicotomia platônica entre desejo e razão, corpo e alma, ela considera que em Aristóteles a vontade não é uma atividade mental, mas sim corporal, e sendo assim, precisa de uma faculdade intermediária – quer dizer, que também não é mental – para fazer a ponte entre a mente e o querer. A *proairesis*, entretanto, não é uma faculdade autônoma; ao invés de ser uma faculdade da vontade, é uma faculdade de escolha. E a escolha realizada pela *proairesis*, além disso, não é uma escolha livre. Para Arendt, Aristóteles, assim como todos os

²⁸⁵ Arendt afirma: “A ação, no sentido do modo como os homens querem aparecer, exige um plano anterior, deliberado, para o qual Aristóteles inventa um novo termo, *proairesis*, escolha, no sentido de preferência entre alternativas – uma em vez da outra. Os *archai*, começos e princípios dessa escolha, são desejo e logos: o logos fornece-nos o propósito pelo qual agimos; a escolha torna-se o ponto de partida das próprias ações. A escolha é uma faculdade intermediária, inserida, por assim dizer, na dicotomia mais antiga entre razão e desejo; e sua principal função é mediar a relação entre os dois.” (Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*. p. 60)

filósofos clássicos, concebia o tempo de forma cíclica, e isso impossibilita uma concepção de liberdade como a capacidade de trazer algo novo, visto que, em um universo em que tudo é cíclico, nada é novo, tudo o que vem no futuro já esteve presente em algum lugar do passado. Para Arendt, a faculdade da vontade só pode ser realmente identificada quando o tempo deixa de ser concebido ciclicamente e passa a ser compreendido como retilíneo. Para tanto, argumenta no sentido de que as noções aristotélicas de potência e ato funcionam como um ciclo: o que é potência vira sempre uma atualização mesmo sem a interferência do homem²⁸⁶. Dessa forma, a escolha feita pela *proairesis* é apenas uma escolha sobre os meios para se atingir um fim que já é dado pela natureza. E, como não delibera sobre fins, a noção de *proairesis* aristotélica não chega a ser, segundo Arendt, uma noção de vontade – embora tenha se aproximado dessa faculdade e influenciado os filósofos que se debruçariam sobre o tema.

Arendt localiza em São Paulo a descoberta da faculdade da vontade, porém com base em experiências não-políticas. São Paulo descobre a natureza dupla da vontade ao se deparar com a vontade de ser correto, ao mesmo tempo em que também possui a vontade de pecar diante de um mandamento divino. São Paulo, entretanto, fala em termos de duas leis e não de duas vontades. A lei divina, segundo ele, exige um ato voluntário de submissão, exige que se deseje conforme a lei. Arendt afirma que foi essa experiência de exigência

²⁸⁶ Segundo Arendt, Aristóteles falaria apenas de um precursor da vontade porque pensa ainda em termos de um tempo cíclico, situação em que o fim de cada ação já está dado. Por isso, o homem só poderia deliberar sobre os meios para chegar ao fim a que ele *deve* chegar. A contingência, (que para Aristóteles tem um enorme peso e muitas vezes impede a realização do fim), não tem espaço na forma como Arendt explica o pensamento aristotélico, como se tudo o que fosse natural fosse também necessário – o que não é, de fato, uma formulação aristotélica. Na filosofia aristotélica, natureza não significa necessidade, e por isso há a possibilidade de o homem decidir a respeito dos fins que ele quer buscar, isto é, há a possibilidade de escolher entre ser ou não virtuoso. O uso que o homem faz de sua capacidade de escolha depende justamente das escolhas que ele faz.

imperativa de submissão *voluntária* o que levou à descoberta da vontade. A necessidade de voluntariedade na submissão à lei despertou a consciência da existência da faculdade pela qual o homem pode concordar ou discordar do que lhe é dado, e que é essa faculdade o que determina o que ele vai fazer. Essa faculdade, conforme entendida por São Paulo, seria reflexiva e dominaria as demais faculdades humanas, porém seria paradoxal ao se realizar como uma vontade de obedecer e desobedecer ao mesmo tempo. Por causa disso, Arendt afirma que, para São Paulo, a vontade seria impotente, porque paralisaria a si mesma.

Em oposição a essa descoberta de São Paulo, Epiteto concebe uma filosofia em que a vontade é, por sua vez, onipotente. Segundo a filosofia de Epiteto, a vida humana é incontrolável, e a única coisa que o homem pode controlar são seus sentimentos em relação ao mundo. Para tanto, o homem aprende a lidar apenas com as impressões internas que se tem do mundo e não com o mundo em si. Trata-se, de acordo com Arendt, de uma fuga do mundo. Essa fuga, entretanto, é possível porque a mente humana é capaz de lidar com o mundo externo como se ele fosse apenas um dado da consciência, e a realidade, de acordo com a filosofia de Epiteto, precisa de *meu* consentimento para ser real *para mim*, e é a descoberta da necessidade desse consentimento o que faz o homem sentir-se livre²⁸⁷. Dessa forma, quando a vontade deseja o que a realidade é (em outras palavras, quando há um consentimento total ao mundo conforme ele é), ela é onipotente, pois não existe nada para

²⁸⁷ Nas palavras de Arendt: “E uma vez que ‘é impossível que o que acontece viesse a ser diferente do que é’, uma vez que o homem, em outras palavras, não tem absolutamente nenhum poder no mundo real, foram-lhe concedidas as faculdades surpreendentes da razão e da vontade, que lhe permitem reproduzir o exterior – completo, mas destituído de sua realidade – dentro de seu espírito, no qual ele é inegavelmente o senhor e soberano. Ali ele reina sobre si e sobre os objetos de seu interesse, já que só a vontade pode ser obstáculo para si mesma. Tudo o que parece ser real, o mundo das aparências, precisa na verdade de meu consentimento para poder ser real *para mim*. E tal consentimento não pode ser impingido a mim: se recuso-me a consentir, a realidade do mundo desaparece como se fosse uma mera aparição.” (Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*. p. 244).

contrariar factualmente essa vontade. Se a vontade de São Paulo paralisa o homem e não o deixa agir, a vontade onipotente de Epiteto libera o homem do mundo, deixando-o viver apenas uma vida interior. Nenhuma dessas posturas pode ser aceita por Arendt, que encontra em Agostinho o primeiro filósofo da vontade.

Arendt afirma que Agostinho, ao refletir sobre a vontade, conclui que a dualidade da vontade não se constitui apenas do querer e do não querer um objeto simultaneamente, mas do *velle* e do *nolle*, isto é, do querer e do nada²⁸⁸. Segundo Arendt, o *velle* e o *nolle* de que Agostinho trata são diferentes da discórdia mencionada por São Paulo porque o *nolle* e o *velle* significam o consentimento ou o dissenso dado à realidade de qualquer objeto, interior ou exterior à mente, e não duas vontades distintas dirigidas a objetos opostos. Trata-se de um poder de afirmação ou negação que não tem nenhuma relação com o objeto. Indo além, ele afirma que esse poder de afirmação ou negação é interno e por isso não se relaciona com o poder factual de realizar o que a faculdade da vontade deseja. Agostinho, desse modo, extingue qualquer relação entre o querer e a capacidade humana de realizar o que a vontade quer, consolidando, ao mesmo tempo, o poder específico da vontade – que é o poder de negar o próprio objeto que se apresenta a ela. Porque pode negar o objeto, desvencilhando-se dele, a vontade pode ser, ao contrário da razão e dos apetites, livre. A liberdade da vontade, Arendt prossegue, prova-se em comparação com a razão – que se prende ao raciocínio lógico – e em comparação com os desejos – que se prendem ao objeto desejado. Isso torna a faculdade da vontade a única faculdade humana verdadeiramente livre. Segundo Arendt, por fim, a função da vontade na filosofia de Agostinho é a de unir as demais

²⁸⁸ De acordo com Arendt: “*Nolle* não é menos ativamente transitivo do que *velle*, e não é menos uma faculdade da vontade: se quero o que não desejo, trata-se de não-querer meus desejos; e posso do mesmo jeito não-querer o que a razão me diz estar certo. Em todo ato de vontade há um ‘eu-queiro’ e um ‘não-queiro’ envolvidos.” (Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*. p. 252.)

faculdades mentais que possuem a mesma categoria hierárquica que ela (de acordo com Arendt, diferentemente de Agostinho, as três faculdades mentais são o pensar, o querer e o julgar). É a vontade o que foca a atenção da mente em qualquer coisa, e é a vontade também que liga a mente ao mundo exterior²⁸⁹. A vontade, como agente unificador, liga a mente ao objeto desejado e, nessa união, transcende o impasse natural de sua dualidade²⁹⁰. A descrição agostiniana da faculdade da vontade como instância unificadora é uma novidade na história dessa faculdade, e Arendt relaciona essa idéia à ação, afirmando que a vontade parece ser a origem da ação humana²⁹¹. A redenção da faculdade da vontade (do conflito inerente a essa faculdade) não viria, dessa forma, por uma atividade mental, mas pela ação do homem no mundo, o que interromperia o embate do ego volitivo. Por conseguir estabelecer uma ligação entre a mente do homem e o seu exterior, a reflexão agostiniana não resulta nem em uma vontade aprisionada, nem em uma vontade solipsista, mas em uma faculdade que torna o homem capaz de lidar com a liberdade mundana, condição para a política.

Não obstante, para Arendt, restava ainda a Agostinho responder como o ser humano, dotado de uma faculdade que lhe dá liberdade, pode existir dentro de uma moldura

²⁸⁹ Com base na Doutrina da Santíssima Trindade, Agostinho teoriza sobre a capacidade unificadora da vontade, que pode unir duas substâncias distintas e criar uma substância una sem que, com isso, as partes percam sua própria unidade no que diz respeito a si.

²⁹⁰ Essa união comentada por Arendt é chamada por Agostinho de amor. Nas palavras de Arendt: “Em Santo Agostinho, assim como mais tarde em Duns Scotus, a solução do conflito interno da Vontade surge por uma transformação na própria Vontade, por sua transformação em *Amor*. A Vontade – vista em seu aspecto operatório e funcional como um agente de união, de ligação – pode também ser definida como Amor (*voluntas: amor seu dilectio*), pois o Amor é obviamente o agente de ligação de maior êxito. (...) o amor, ao contrário da vontade e do desejo, não se extingue quando alcança seu objetivo, mas sim possibilita ao espírito ‘permanecer *imóvel* para poder *desfrutá-lo*.’” (Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*. p. 261.)

²⁹¹ Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*. p. 260-1.

temporal criada por um Deus onisciente que conheceria tudo o que se passa nessa moldura antes do homem agir; em outras palavras, como o homem pode ser livre sendo criado por Deus. A resposta agostiniana para essa questão defenderia que é a mente humana o que temporaliza as coisas: o tempo existe apenas na mente humana, na sucessão das diversas percepções mentais sobre o mundo, o que estabelece um tempo linear que acompanha a duração da vida de cada indivíduo. Com uma noção linear de tempo, Agostinho pode pensar sobre a vontade de forma a possibilitar, na opinião de Arendt, a noção de liberdade humana. Mas, mais importante ainda, para Arendt, é a idéia agostiniana de que o tempo foi criado concomitantemente ao homem. Se Deus é atemporal e o homem é um ser temporal, para Agostinho o homem é início: cada homem é um novo início. E para Arendt, isso significa justamente que o homem é livre; por ser ele mesmo um começo, ele tem a capacidade de iniciar e de trazer à existência coisas que antes não existiam. O homem como início é livre, porque sujeito a um tempo linear, podendo determinar o que vai ou não surgir no mundo em um futuro que é incerto. A noção agostiniana de homem como início influenciou a reflexão arendtiana sobre a liberdade de maneira tão profunda que é praticamente nesses mesmos termos que ela apresenta, em *A Condição Humana*, a noção de natalidade como central para a condição humana, e a conseqüente capacidade de começar como núcleo do conceito de liberdade:

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao

fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.²⁹²

Com Agostinho, Arendt formula um conceito de liberdade no tempo que, em oposição à liberdade na filosofia kantiana, está no plano empírico. Embora Arendt se inspire na noção de espontaneidade de Kant²⁹³, ela o faz retirando-a do plano transcendental e trazendo-a ao plano empírico, com a ajuda da análise da contingência realizada por Duns Scotus, porque foi ele quem atribuiu estatuto ontológico à contingência. Segundo ela, para Scotus, a contingência é o preço a se pagar pela liberdade, sendo ele o único pensador para quem a palavra “contingência” não tem um sentido pejorativo. Ela afirma que para ele, a contingência é um dos modos do ser, um modo positivo do ser, assim como a necessidade seria um outro modo. O que aparentemente se opõe à liberdade da vontade, de querer ou negar algo, é a lei da causalidade, que organiza todos os eventos em uma cadeia causal que torna o movimento e a mudança inteligível ao nosso intelecto²⁹⁴. A força explicativa dessa lei recai no pressuposto de que apenas uma causa é o suficiente para explicar o porquê de algo

²⁹² Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, p. 191.

²⁹³ Arendt encerra o segundo capítulo do volume “O Querer”, de *A Vida do Espírito*, citando Kant da seguinte forma: “A ‘faculdade [do homem] de começar espontaneamente uma série no tempo’, a qual, ‘ao ocorrer no mundo, pode ter um primeiro começo apenas relativo’, e que, ainda assim, ‘é um começo absolutamente primeiro, não no tempo, mas na causalidade’, deve ser novamente invocada. ‘Se, por exemplo, levanto-me agora da cadeira em completa liberdade... uma nova série, com todas as suas conseqüências naturais *in finitum*, tem seu começo absoluto neste acontecimento’. A distinção entre um começo ‘absoluto’ e um ‘relativo’ aponta para o mesmo fenômeno que enxergamos na distinção de Santo Agostinho fez entre o *principium* do Céu e da Terra e o *initium* do Homem. E se Kant tivesse conhecido a filosofia da natureza de Santo Agostinho provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade relativamente absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens nascerem – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade da espontaneidade é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a Vontade.” (Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 267)

²⁹⁴ Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 288.

acontecer, ou por que algo é ao invés de não ser. O que Scotus fez foi justamente desafiar essa noção de cadeia de causalidade, que coloca todos os acontecimentos em uma única linha contínua através de uma sucessão de causas eficientes e necessárias que regridem até a Primeira Causa ²⁹⁵. Negando essa teoria de uma única causa, Scotus chega à teoria das causas parciais, que podem concorrer igualmente entre si e de forma independente. Para ele, toda mudança ocorre em função da coincidência de uma pluralidade de causas, e essa coincidência é o que engendra a tessitura da realidade humana. Arendt explica:

‘Por *contingente*’, disse Scotus, ‘não designo algo que não é necessário ou que não tivesse sempre existido, mas sim algo cujo oposto poderia ter ocorrido no momento em que este realmente ocorreu. É por isso que não digo que uma coisa é contingente, mas sim que é *causada contingentemente*’. Em outras palavras, é precisamente o elemento causativo nos assuntos humanos que os condena à contingência e à imprevisibilidade. Nada poderia entrar em maior contradição com toda a tradição filosófica do que essa insistência no caráter contingente dos processos. ²⁹⁶

E, para Arendt, um grande exemplo da tradição filosófica insistindo em pensar de acordo com a clássica lei da causalidade é a tentativa de dar uma explicação causal às grandes guerras do século passado, apontando uma única causa ou uma única série sucessiva de causas para elas.

Ainda que essa perspectiva se oponha ao senso comum de que no mundo factual estamos sujeitos à necessidade (isto é, que o passado, porque aconteceu, é visto como

²⁹⁵ Segundo Hannah Arendt, Duns Scotus se baseava na escolástica e na versão aristotélica da lei da causalidade.

²⁹⁶ Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 289.

necessário e condição indispensável para a existência presente ²⁹⁷), esse aparente paradoxo foi resolvido, por Scotus, com a separação entre o pensar e o querer. O passado não pode ser mudado, e por isso ele não faz parte da dimensão da vontade – não se pode “querer retroativamente” – restando ao intelecto, o pensar, tentar compreender o que aconteceu. A vontade é um agente causativo, e é “esse aspecto da Vontade que enfatizamos quando dizemos que ‘a Vontade é uma fonte de ação’.”²⁹⁸ Dessa forma, Arendt, ao refletir filosoficamente sobre a vontade, encontra uma faculdade mental capaz de lidar com a liberdade no plano empírico e trazê-la ao mundo político, faculdade enraizada na própria condição humana e que molda o caráter contingente de suas relações.

Para Arendt, portanto, o homem é livre ao agir, e agindo, dá início a processos cujo desenvolvimento é sempre incerto e irreversível, gerando um “oceano de incertezas”. Dado esse contexto, o processo de mentalidade alargada e a noção de poder, com a ênfase na continuidade do discurso, revelam uma noção de política deliberativa, incerta, contínua e conflituosa, mas inevitável dado o princípio da pluralidade humana.

²⁹⁷ Nas palavras de Arendt: “Uma coisa pode ter acontecido bastante ao acaso, mas uma vez que tenha vindo a ser e que tenha assumido realidade, perde seu aspecto de contingência e apresenta-se a nós com o aspecto de necessidade (...) Uma vez que o contingente aconteceu, não podemos mais desembaraçar dos fios que o enredaram até que se tornasse um evento – como se pudesse ainda ser ou não ser. A razão para essa mudança estranha de perspectiva, que está na raiz de muitos paradoxos ligados ao problema da liberdade, é que não há substituto, real ou imaginário, para a existência como tal”. (Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 289)

²⁹⁸ Hannah ARENDT. *A Vida do Espírito*, p. 291

3.3. Dimensões institucionais da política

A noção de ação como processo e a normatividade do conceito de poder arendtiano só podem ser compreendidos dentro de uma estrutura institucional, porque a comunicação e o discurso só são possíveis em um espaço estruturado que garante a liberdade dos homens para agir e se comunicar. Essa liberdade é garantida na medida em que a violência é contida, porque a violência é a forma pela qual um homem domina e submete o outro, impedindo-o de agir. Quando há violência, as relações não são entre agentes que se comunicam de forma livre e igual, mas são de domínio e submissão, de comando e obediência. E a violência não se restringe apenas à coerção física, mas significa qualquer meio que destitua um homem de liberdade.

Em um debate acerca da legitimação da violência²⁹⁹, Arendt afirmou que o oposto da liberdade é ou a necessidade ou a opressão. A partir daí, ela distingue três formas tradicionais de justificar a violência e critica a tendência, na história do pensamento político, de valorizar a idéia de violência no espaço público como se ela fosse necessária e criativa, isto é, como se ela trouxesse à tona ou transformasse a sociedade, posição de que Arendt discorda profundamente.

A primeira justificação teórica da violência que Arendt critica é a de Marx, que pensa a violência como inevitável à política. Segundo ela, desde que Marx comparou a revolução ao nascimento de uma nova sociedade e a violência com as dores do parto, isto é, que a velha sociedade estaria “grávida” de uma nova e teria a violência como parteira, a violência foi tida

²⁹⁹ Hannah ARENDT. “Legitimacy of Violence”. Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>, acessado em 16 de novembro de 2010)

como natural e, portanto, inescapável. Isso está de acordo com a noção de História como um processo natural, que se baseia no metabolismo biológico do homem com a natureza³⁰⁰. Já a segunda justificação teórica é melhor representada, de acordo com Arendt, por George Sorel, que acreditava que a violência é essencialmente criativa. O que está por trás dessa crença é a experiência da fabricação e a noção de que há um elemento de violência em toda criação, visto que é preciso destruir algo – pelo menos a matéria prima – para obter-se um produto final³⁰¹. A terceira justificativa, aponta Arendt, é mais recente e apareceu na introdução de Sartre ao livro *Os Condenados da Terra*, de Frantz Fanon, em que Sartre defenderia uma violência que não é nem som nem fúria, nem a ressurreição dos instintos selvagens, nem sequer ato de ressentimento: é o homem recriando a si mesmo, em um passo para além de Marx, em que a violência é a criadora do homem³⁰².

Arendt lida com essas três justificações para a violência ao distinguir três esferas distintas da existência humana, mais notavelmente em *A Condição Humana*³⁰³. A noção de condição humana do labor, que responde às necessidades da vida biológica, aparece como uma resposta à justificativa marxista de que a violência é natural e inevitável. Ao se tratar de seu próprio metabolismo com a natureza e de sua sobrevivência biológica, o homem está sujeito às necessidades imperiosas da natureza e não possui escolha sobre isso. As necessidades biológicas devem ser atendidas e isso é, de fato, inevitável. Nesse sentido, no “ciclo da vida” existe realmente uma violência natural a que o homem está sujeito, quer dizer, uma necessidade obrigatória que não deixa espaço para a liberdade, uma força que compele, constrange e obriga. Em resposta a isso, o homem labora, forçosamente.

³⁰⁰ Essa metáfora também é retomada na obra *Da Revolução*. V. Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 84.

³⁰¹ Em *A Condição Humana*, podemos ver as implicações dessa noção.

³⁰² Essa é uma formulação que também é analisada no artigo “Da Violência”.

³⁰³ V. Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. cap. 1 e 3 a 5.

Entretanto, para Arendt, não é a atividade do labor que cria a política, quer dizer, não é porque também pertencemos ao grande ciclo da vida orgânica que nós somos seres políticos³⁰⁴. Isso significa que a necessidade natural não é um modelo para a violência que ocorre nas relações entre os homens, quer dizer, devido à organização política. Necessidade e opressão não são o mesmo, e a metáfora marxista nos induz ao erro. Em *Da Revolução*, Arendt critica Marx por essa equiparação, que acaba por mascarar a artificialidade da violência:

Uma vez estabelecida uma relação, realmente existente, entre violência e necessidade, não havia razão para que ele [Marx] não considerasse a violência em termos de necessidade, e compreendesse a opressão como causada por fatores econômicos, mesmo que esse relacionamento tivesse sido descoberto em sentido contrário, ou seja, ao desmascarar a necessidade como uma violência criada pelo homem. Essa interpretação deve ter sido extremamente atraente para o seu senso teórico, pois essa conversão da violência em necessidade oferece a inegável vantagem teórica de ser muito mais elegante; simplifica o problema a tal ponto que uma distinção real entre violência e necessidade torna-se supérflua. Pois, de fato, a violência pode ser facilmente entendida como uma função, ou um fenômeno superficial de uma necessidade subjacente e dominante, enquanto a necessidade, que carregamos invariavelmente conosco, na própria existência de nossos organismos e suas carências, jamais pode ser simplesmente reduzida, ou completamente absorvida, pela violência ou violação. Foi o cientista em Marx, e sua ambição de elevar a sua “ciência” ao nível da ciência natural, cuja principal categoria ainda era então a necessidade, que o induziu a inverter suas próprias categorias. Politicamente, essa evolução levou Marx a uma real capitulação da liberdade frente à necessidade.³⁰⁵

³⁰⁴ Hannah ARENDT. “Legitimacy of Violence”. Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>, acessado em 16 de novembro de 2010)

³⁰⁵ Hannah ARENDT. *Da Revolução*. p. 51 (tradução modificada).

Não se trata aqui de negar que a necessidade não seja um obstáculo à liberdade, e que fatores econômicos não possam ser opressivos, mas de estabelecer uma distinção entre necessidade e opressão, entre a necessidade natural e a violência artificial – que é criada pelo homem –, e que recaem sobre os seres humanos em âmbitos distintos. A necessidade como uma força natural a que o homem está sujeito ocorre de forma diferente da opressão e da tirania ³⁰⁶. A sujeição de um homem a outro homem não é determinada e necessária como o é a sujeição do homem aos impérios da natureza, e a distinção arendtiana entre labor e ação espelha essa diferença: enquanto o labor é inevitável – todo homem precisa do labor (seu ou de outrem) para manter-se vivo –, a ação é livre e modelada pelas relações entre os indivíduos, ocorrendo em um espaço que não é predeterminado e não é necessariamente violento. A crítica de Arendt à vitória do *animal laborans* na modernidade visa revelar uma organização institucional moderna que elimina o espaço próprio da política, que precisa ser recuperado. O labor, como condição humana, é um fato da existência que o homem não pode mudar. Em contrapartida a isso, o homem constrói um mundo artificial em que pode agir, e agindo, formar corpos políticos propriamente ditos. Da natureza não emerge política, da necessidade não emerge liberdade. A política, para Arendt, é artificial, é criada pelos homens, dependente da ação e de organização humana. Da mesma forma, a violência no espaço político é artificial, porque significa dominação de um homem sobre o outro, e não significa o mesmo que a violência natural e necessária a que o *animal laborans*

³⁰⁶ No debate “Legitimacy of Violence”, Arendt, de forma bastante sucinta, marca essa diferença ao observar que: “O oposto da liberdade é ou a necessidade ou a opressão. Nós somos confrontados com a necessidade sempre que a sobrevivência física está em jogo. Apenas quando essa sobrevivência está garantida é que os homens podem começar a pensar sobre a luta contra a opressão. (...) Então sempre que há fome extrema, não pode haver liberdade, e nenhuma educação aristotélica – quer acreditemos nela ou não – ou nenhum Tomás de Aquino podem ajudar.” Hannah ARENDT. “Legitimacy of Violence”. Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>, acessado em 16 de novembro de 2010) (tradução minha).

está sujeito. No entanto, a naturalização do paradigma da violência torna-o especialmente ubíquo e necessário.

O mais importante a se reter dessa diferença é justamente que a ação política não é intrinsecamente violenta, pois se a necessidade significa que aquilo que é não poderia ser de outra forma, a liberdade significa justamente que aquilo que é pode também ocorrer de outra maneira.

O principal problema da equiparação entre poder e violência, entre poder e dominação, é a crença de que a política é necessariamente violenta, e apenas com mais violência é que é possível conter a dominação – isso porque, claro, a mais plausível justificação da violência é que apenas mais violência pode responder à violência. Isso se junta à noção de que a violência é essencialmente criativa, e que, em uma sociedade de produtores, a filosofia máxima seria uma filosofia da violência, que criaria uma nova sociedade por seu próprio desígnio. Ao tratar da condição humana do trabalho, Arendt reconhece esse elemento criativo da violência, visto que para construir um novo objeto é preciso a destruição de algo anterior – nunca a criação é uma criação a partir do nada. Mas, embora ela possua realmente um elemento criativo, essa violência só se justifica dentro de um processo limitado de fabricação, regido pela lógica da instrumentalidade. A utilidade, princípio máximo da fabricação, é capaz de determinar os melhores meios para se atingir um determinado fim, mas nunca é capaz de legitimar esses fins. A violência, sendo um instrumento, é possível de ser justificada pelos fins que atinge, e quando se trata da atividade do trabalho, temos sempre um fim palpável que orienta a justificação dos meios. Arendt, todavia, salienta que esse não é o caso com a ação política. No âmbito político, a violência perde sua criatividade junto com seu caráter instrumental porque nada nesse

âmbito é alcançado que possa ser sequer assemelhado ao produto final da fabricação³⁰⁷. A violência criativa do âmbito do *homo faber* não pode ser transposta para o âmbito da política, visto que a lógica da relação meio-fim não pode ser aplicada à teia de relações. Em *Da Violência*, Arendt é enfática ao afirmar que:

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional na medida em que for eficaz para alcançar o fim que a deve justificar. E uma vez que quando agimos nunca sabemos exatamente as conseqüências eventuais daquilo que estamos fazendo, a violência só pode ser racional se persegue objetivos a curto prazo. A violência não estimula causas, nem história nem revolução, nem progresso nem reação; mas serve para dramatizar ressentimentos e trazê-los ao conhecimento do público. (...) E na verdade, a violência, contrariamente ao que seus profetas nos tentam impingir, é mais a arma da reforma que da revolução.³⁰⁸

Dessa forma, mesmo podendo ser justificada por objetivos imediatos, a violência não é aquilo que legitima e dá significado a uma comunidade política como um todo. Como algo que precisa ser justificado, ela não pode, por si mesma, justificar ou legitimar nada. A legitimação da comunidade política é dada por meio da comunicação, do apoio e do consentimento. Nesse sentido, vale a pena retomar o seguinte trecho, analisado também no capítulo 1 desta tese:

(...) o poder é da essência de todos os governos, mas a violência não. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma. (...) (Isso, evidentemente, não significa negar que os governos

³⁰⁷ Hannah ARENDT. "Legitimacy of Violence". Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>, acessado em 16 de novembro de 2010)

³⁰⁸ Hannah ARENDT. "Da Violência". Em: *Crises da República*. p. 149-50.

busquem determinadas políticas e empreguem seu poder para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura do poder por si própria precede e perdura além de todos os objetivos, de maneira que o poder, longe de ser o meio para a consecução de um fim, é realmente a própria condição que possibilita a um grupo de pessoas pensar e agir em termos da categoria de meios e fim.)³⁰⁹

Arendt, assim, defende que a violência em um governo constitucional é um fenômeno marginal, uma salvaguarda do poder, justificado na medida em que é usado para manter a estrutura de poder intacta, defender os cidadãos contra crimes ou contra um agressor externo³¹⁰. A resposta ao criminoso que viola a lei é a violência, mas trata-se de uma violência limitada, instituída pela lei e legítima dado o quadro institucional de que faz parte.

Por fim, Arendt recusa completamente a última justificativa teórica para a violência – a noção de Sartre de que a violência cria o próprio homem. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt aponta que a noção de que a violência pode recriar o homem é justamente a esperança que guia os governos totalitários ao tentar aplicar a lei da Natureza ou a lei da História diretamente sobre os homens, numa tentativa de engendrar a humanidade como um produto final³¹¹. Todavia, ela mostra que, exatamente ao contrário do que quer Sartre, a violência absoluta no espaço político destruiu os homens, física e psicologicamente, aniquilando a própria possibilidade de se criar algo novo, justamente porque tenta destruir a

³⁰⁹ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 128-9 (tradução modificada).

³¹⁰ Hannah ARENDT. “Legitimacy of Violence” Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>, acessado em 16 de novembro de 2010) e Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*.

³¹¹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 514.

capacidade humana de agir ³¹². O totalitarismo ataca a própria condição humana da natalidade, visando eliminar as relações humanas como um todo:

Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, [o terror total] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens – como o faz a tirania – significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. O terror total usa esse velho instrumento da tirania mas, ao mesmo tempo, destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si. Esse deserto da tirania certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes.

Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade. O governo totalitário não restringe simplesmente os direitos nem simplesmente suprime as liberdades essenciais; tampouco, pelo menos ao que sabemos, consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço. ³¹³

Mesmo reconhecendo a atração que o ato violento ou mesmo a guerra pode ter (Arendt descreve, no prefácio ao livro *The Warriors*, de Glenn Gray, que a violência pode gerar uma sensação de êxtase de certa forma fascinante que chega até a criar um laço entre os perpetradores) ³¹⁴, Arendt insiste que a violência é sempre um meio para algum fim e não pode substituir todas as qualidades políticas da capacidade humana de agir. Pela ação, o

³¹² Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 517.

³¹³ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 518.

³¹⁴ Hannah ARENDT. "Introduction". Em: J. Glenn GRAY. *The Warriors. Reflections of Men in Battle*. p. X-XI.

homem revela quem ele é aos demais; estabelece laços de igualdade com outros homens; forma uma teia de relacionamentos e memória em que a história humana é escrita; cria espaços de publicidade e debate; organiza esses espaços; busca, reflete e mantém o significado de suas ações – e tudo isso só é possível por meios discursivos. A violência entre os homens é sempre opressão. Onde há violência, não há espaço para a liberdade e a palavra. A violência é muda³¹⁵, e é por isso que a ela não pode, nunca, substituir o poder.

O poder é a essência de todos os governos, mas a violência não. E negar a equiparação entre poder, por um lado, e violência, vida e criatividade, por outro, é a função da distinção arendtiana entre poder e violência. Apenas quando tomada como diferente do poder, mas ainda como um fenômeno próprio do espaço político, um fenômeno criado pelos próprios homens e dependente da organização humana, é que é possível lidar corretamente com a violência³¹⁶. É preciso compreender as limitações que a violência possui, e o que ela pode ou não fazer no espaço público. Segundo Arendt, ao contrário do poder, a violência não precisa de pessoas, ela pode existir na forma extrema de um contra todos, e quando ela reina absoluta, não há espaço para o poder. Se não for devidamente controlada, a violência pode destruir completamente o próprio espaço político em que o poder aparece; no entanto, é o poder que pode controlar e corrigir esse instrumento³¹⁷. Arendt está bastante ciente de

³¹⁵ V. Hannah ARENDT. *A Condição Humana*, Hannah ARENDT. “Religion and Politics”. Em: *Essays in Understanding*, e Hannah ARENDT. “On the Nature of Totalitarianism”. Em: *Essays in Understanding*, dentre outros.

³¹⁶ Vale repetir as palavras de Arendt: “Nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, manifestações do processo vital; pertencem ao domínio político dos assuntos humanos cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem de agir, isto é, pela sua capacidade de principiar algo novo.” (Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 152).

³¹⁷ Sobre a oposição entre as noção de poder e violência em Arendt, V. Patrícia OWENS. *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*; Patrícia OWENS. “Hannah Arendt, Violence and the Inescapable Fact of Humanity” Em: LANG JR, Antony F.; WILLIAMS, John.

sua quebra com a tradição ao definir o poder como agir em conjunto. É importante lembrar que, em *Da Violência*, Arendt introduz a definição de poder em contraposição à perspectiva tradicional de que poder e violência são fenômenos indistintos, o que reflete a convicção subjacente de que a questão de “quem domina quem” é a questão política fundamental³¹⁸. É primeiramente contra essa identificação entre poder e dominação que Arendt constrói seu conceito, definindo poder como liberdade, e violência (na política) como dominação. Enquanto fenômenos isolados, força, vigor e violência são de fato assemelhados e, dependendo da forma como aparecem no mundo humano, podem ser justificados. Mas a dominação e a subjugação de um homem pelo outro, não importa por que meio, é sempre ilegítima, porque destrói o equilíbrio necessário para uma relação entre iguais. Nesse sentido, onde há dominação não há poder.

O Direito aparece, então, na obra arendtiana, como um dos meios de conter e limitar a violência. A análise arendtiana ao fim de *Origens do Totalitarismo* mostra que o primeiro obstáculo contra a dominação – ou a violência – é o Direito. Segundo Arendt: “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem.”³¹⁹, porque o Direito funciona como uma capa protetora contra a violência, assegurando a liberdade dos homens.

Hannah Arendt and International Relations; Antony LANG e John WILLIAMS. “Between International Politics and International Ethics”. Em: _____. *Hannah Arendt and International Relations*; Serena PAREKH. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*; Elisabeth YOUNG-BRUEHL. *Why Arendt Matters*; Maurizio Passerin D'ENTREVES. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*; e Seyla BENHABIB. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*.

³¹⁸ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 122. Segundo Arendt, a noção tradicional de que a política se restringe à dominação também pode ser percebida na clássica distinção entre as diferentes formas de governo.

³¹⁹ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 498.

Isso é possível porque a liberdade só existe entre iguais. Sem igualdade, isto é, onde há domínio e violência, não é possível haver discurso, que presume uma participação e um reconhecimento de todos como parceiros ou como seus pares. E como os homens não são naturalmente iguais, essa igualdade precisa ser construída por eles artificialmente, de forma a equalizar constantemente suas diferenças. Essa equalização é realizada por meio do Direito, isto é, pela atribuição de direitos iguais. Igualdade para Arendt é “um princípio operacional da organização política, segundo o qual pessoas desiguais têm iguais direitos”³²⁰. A igualdade política é, e só pode ser, uma igualdade jurídica, cujo sentido significa a ausência da dominação de um homem pelo outro. Em suma, a igualdade, essencial para o espaço público legítimo, é criada através do Direito.

Direitos são atribuídos às pessoas com a criação de uma personalidade jurídica, que é a forma de investir alguém de direitos e estabelecer uma posição reconhecível para os homens dentro do corpo jurídico. O Direito erige, dessa forma, fronteiras e limites para cada participante da comunidade política, ao mesmo tempo que permite que eles se relacionem. Graças à personalidade jurídica, homens diferentes podem se relacionar como iguais, e quando essa igualdade sofre algum ataque, isto é, quando a violência substitui o discurso, é função do direito restaurar a legitimidade das relações políticas. Dessa forma, é função do Direito conter a violência, organizando o espaço público ao lhe dar a estrutura institucional necessária para seu funcionamento legítimo³²¹.

³²⁰ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. p. 76

³²¹ No artigo *On the Nature of Totalitarianism*, Arendt observa que: “Em um sentido político concreto, o poder é necessário e incorporado à posse dos meios de violência para a execução das leis. Onde, portanto, o poder executivo não é separado e controlado por poderes legislativos e judiciais, a fonte da lei não pode mais ser a razão e a deliberação, mas se torna o próprio poder. Essa forma de governo, para o qual a máxima “A Força faz o Direito” (“*Might is Right*”) é verdadeira, é despótica – e isso se mantém independentemente de todas as circunstâncias: uma democracia governada pela

Como a igualdade jurídica significa ausência de dominação nas relações políticas, isto é, significa que cada cidadão precisa ter uma posição reconhecida e equivalente no corpo político, a violência não se restringe apenas à coerção física, mas importa em qualquer meio de submissão de um homem pelo outro. Por isso, a coerção moral, a manipulação de informações, o bloqueio de comunicações que servem de base para determinadas convicções legitimadoras do espaço público, tudo isso são também formas violentas de dominação, cuja contenção é também papel do Direito. Caso contrário, não é possível falar-se de um espaço público legítimo.

Arendt não ignora o fenômeno da violência e, principalmente, não o trata como se a violência não fizesse parte do espaço público. A distinção arendtiana entre poder e violência é uma distinção analítica, que visa compreender os fenômenos da coerção e do poder³²² que co-existem no mesmo espaço e que, por isso, precisam de instituições humanas para organizá-los de modo a manter a legitimidade desse mesmo espaço. Essa é a razão de ser do Direito. Arendt está ciente de que a violência é constante nas relações humanas e que as relações políticas são permeadas por violência, e esse é o motivo de ela enfatizar a necessidade de uma organização institucional do espaço público capaz de criar e manter uma igualdade, sempre ameaçada. Se a igualdade fosse natural, se a violência não fizesse parte

decisão da maioria *mas sem o controle das leis* é tão despótica quando uma autocracia” (Hannah ARENDT. *Essays in Understanding*. p. 330-1, tradução e grifos meus).

³²² Patrícia Owens observa que, embora esteja parcialmente correto afirmar que um dos principais propósitos das definições de Arendt é reforçar certas posições teóricas, isso não significa que as distinções e definições arendtianas acerca da violência e do poder e da política e da guerra sejam arbitrárias ou simples construções teóricas, pois os argumentos de Arendt sobre as falhas da tradição da filosofia política não se baseiam em uma visão normativa alternativa do que deveria ser, mas sim reivindicam uma base na realidade que foi ocultada, tanto na tradição da filosofia política, quanto no desenvolvimento histórico do ocidente. (Patrícia OWENS. *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. p. 14-5)

das relações humanas, não seria necessário criar regras para a convivência e para os relacionamentos.

Em outras palavras, o fenômeno da violência pertence ao mundo humano, e apenas com instituições criadas para conter e limitar esse fenômeno é que se organiza o espaço público. Essa organização se dá pela ação, que é a capacidade política do ser humano, e se estabelece por meio do Direito. A igualdade política, isto é, a igualdade de direitos, princípio organizacional básico da política arendtiana que garante a participação de todos, significa especificamente que um homem não pode dominar e impor sua vontade sobre os demais. E são os institutos legais aquilo que, garantindo a atribuição de direitos iguais a todos, pode impedir esse domínio. Isso não significa que a coerção não seja o último recurso da lei, que a violência tenha de ser suprimida antes de se formar um espaço público, mas sim que a esfera pública só é legítima quando está organizada de forma a conter e limitar a dominação, isto é, com a primazia do poder sobre a coerção.

O espaço político arendtiano sempre dependeu de direitos e instituições. Na entrevista intitulada “Reflexões sobre Política e Revolução”, Arendt afirma que a diferença fundamental entre os vários regimes políticos é justamente se há ou não respeito ao Direitos. Em um contexto em que ainda se discutiam os modelos e as possibilidades do capitalismo e do socialismo, Arendt afirma que a principal distinção entre eles nunca foi entre modelos econômicos, mas entre países que respeitam direitos e instituições e países que não os respeitam³²³. Ela acrescenta: “O que nos protege nos chamados países ‘capitalistas’ do Oeste não é o capitalismo, mas um sistema legal que impede que se tornem realidade os

³²³ Hannah ARENDT. “Reflexões sobre Política e Revolução. Um Comentário”. Em: *Crises da República*, p. 185.

devaneios, por parte dos donos dos altos negócios, de invadir a esfera privada de seus empregados”³²⁴.

Ainda que direitos negativos (isto é, direitos que garantem um governo limitado e significam uma salvaguarda contra ele) não sejam equivalentes à participação política, eles sem dúvida oferecem um grau de liberdade e uma possibilidade de mudança, uma possibilidade de ação. Em *Da Revolução*, Arendt é enfática ao defender os ganhos políticos advindos do governo limitado e dos direitos civis: “devemos ter em mente que a distância entre a tirania e governo constitucional limitado é, no mínimo, tão grande como a distância entre governo limitado e liberdade”³²⁵. Se, em determinada comunidade, ainda há muito pelo que se conquistar em termos de estruturação de uma esfera pública participativa, isso não significa que essa conquista não se dará em conjunto com – e a partir de – esses direitos negativos; em outras palavras, são esses direitos que permitem discutir, pensar e organizar uma nova estrutura, porque, ainda que restritos, a ação e o discurso ainda são possíveis nessa comunidade.

Direitos civis, a própria noção de personalidade jurídica, a estrutura legal que organiza as relações humanas, protegendo os homens uns dos outros, mas também conectando-os (em outras palavras, “as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens”³²⁶), essas são todas formas de se lidar com a questão da violência e da dominação. Para Arendt, só existe Política em conjunto com o Direito, porque sem institutos legais que assegurem a igualdade entre os homens, não é possível haver relações livres, mas apenas tirania e submissão, já que a violência permeia o

³²⁴ Hannah ARENDT. “Reflexões sobre Política e Revolução. Um Comentário”. Em: *Crises da República*, p. 183 (tradução modificada).

³²⁵ Hannah ARENDT. *Da Revolução*, p. 174. V. também p. 114-5.

³²⁶ Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 517.

espaço dos processos discursivos e das instituições efetivas sobre o qual Arendt reflete; mesmo quanto separa teoricamente os conceitos de poder e violência, Arendt avisa:

Talvez não seja supérfluo acrescentar que estas distinções, ainda que de modo algum arbitrarias, quase nunca correspondem a compartimentos estanques no mundo real do qual, contudo, são extraídas. Assim, o poder institucionalizado em comunidades organizadas freqüentemente surge na forma de autoridade, exigindo reconhecimento instantâneo e incondicional; nenhuma sociedade poderia funcionar sem isto. (...) Ademais, nada é mais comum, como veremos, que a associação de violência e poder; nada é menos freqüente que encontrá-los em suas formas puras e, conseqüentemente, extremas.³²⁷

A distinção analítica entre poder e violência, portanto, não se traduz em uma noção de política purificada e reduzida à práxis comunicativa. Habermas afirma, no artigo acima citado, que a “Política não pode, como em Arendt, ser identificada com a *práxis* daqueles que discursam em conjunto a fim de agir comunitariamente”³²⁸, e embora ele esteja certo em afirmar que a política não é apenas a geração de legitimidade, a atribuição dessa noção ao pensamento político de Arendt é reducionista. É verdade que o pensamento arendtiano não sistematiza as instituições que garantem a liberdade, ou se ocupa da aplicação dos princípios e normas que estabelece, mas isso não significa, por outro lado, que Arendt mantenha uma noção de política que prescindia da aplicação ou mesmo dessas instituições. O pensamento arendtiano estabelece normas e critérios segundo os quais podemos avaliar comunidades, práticas e instituições políticas reais, e seu conceito de poder é um conceito normativo porque, antes de mais nada, ele é um instrumento teórico que permite lidar com as relações políticas reais e a avaliá-las em sua legitimidade. Igualdade política, liberdade, espaço

³²⁷ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*, p. 124-5.

³²⁸ Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt's Communications Concept of Power”, p. 21 e Jürgen HABERMAS. “Hannah Arendt: On the Concept of Power”, p. 185.

público, pluralidade, nenhum desses conceitos tem algum sentido sem um sistema que os ampare, o qual Arendt nunca pretendeu eliminar, definindo o governo como “essencialmente poder organizado e institucionalizado”³²⁹.

Sua quebra com a noção tradicional de poder significa uma tomada de posição crítica em relação à tradição do pensamento político. A política não é equivalente à dominação de um grupo por outro, a política também não se reduz às relações econômicas, nem à administração da sociedade de massa. A política, segundo Arendt, é a vida em conjunto, são as relações entre os homens, é a convivência humana que não é natural – isto é, que é regida pelo princípio da liberdade e por isso é construída pelos homens conjuntamente, em suas relações mútuas –, e o conceito de poder de Arendt é um instrumento analítico que permite lidar teoricamente com essas relações. O conceito de poder arendtiano ilumina a possibilidade de uma *práxis* comunicativa que serve como medida para a crítica da realidade.

A legitimidade é gerada comunicativamente, e instituições, organizações e relações políticas são avaliadas em sua legitimidade na medida em que estão mais ou menos apoiadas em práticas comunicativas. Em suas obras, Arendt foca-se, no mais das vezes, nos problemas gerados quando as instituições, organizações e relações se afastam da base que lhes legitima, apontando os momentos em que o poder é esvaziado. Exemplo disso é a reflexão arendtiana sobre o movimento operário. No capítulo sobre a ação, em *A Condição Humana*, Arendt elogia os ganhos políticos desse movimento e afirma que o movimento “escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e talvez o mais promissor”³³⁰. Esses ganhos estão no fato de que, em virtude de lutas e reivindicações, o trabalhador moderno passou a ser

³²⁹ Hannah ARENDT. “Da Violência”. Em: *Crises da República*. p. 129.

³³⁰ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 228.

admitido na esfera pública, se emancipou completamente como cidadão³³¹ e, devido a sua organização, desenvolveu e propôs idéias próprias quanto às possibilidades do governo democrático sob condições modernas – o que significa que um novo segmento da população pôde aparecer em público, criando espaços em que os homens agiam e falavam enquanto homens³³². O fato de que o movimento operário nunca foi exclusivamente um movimento político e que suas reivindicações políticas acompanharam inúmeras reivindicações econômicas³³³ não é apontado por Arendt como um problema, porque o que importa é a criação e a manutenção de espaços comunicativos que emprestam legitimidade às reivindicações e às conquistas (normalmente na forma de direitos) desse movimento. O problema surge no momento em que o movimento se enrijece em torno de programas e ideologias oficiais, porque quanto mais toma a forma de um partido político, menos espaço ele possui para a ação e o discurso e, conseqüentemente, para a política. É aqui que reside a crítica arendtiana. Embora o movimento operário tenha mantido sua força enquanto um

³³¹ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 229.

³³² Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 231.

³³³ Ao pontuar que o movimento não se reduz às suas reivindicações e vitórias econômicas, Arendt mostra que os ganhos econômicos não substituem as causas políticas, e embora elas coexistam, não devem ser confundidas: “(...) embora mal houvesse uma linha divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais, não devemos confundir as duas coisas. Os sindicatos, que defendem e lutam pelos interesses da classe operária, são responsáveis pela posterior incorporação desta última na sociedade e, sobretudo, pela extraordinária melhora da segurança econômica, do prestígio social e do poder político da classe. Os sindicatos jamais foram revolucionários no sentido de desejarem a transformação simultânea da sociedade e das instituições políticas que a representam; e os partidos políticos da classe operária têm sido, quase sempre, partidos de interesses, em nada diferentes dos que representam outras classes sociais.” (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 228.); e ainda: “O vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriam em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias mais adversas, deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os operários foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política” (Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 231.)

grupo de pressão, e mesmo que tenha seguido tendo sucesso em outras reivindicações, sua legitimidade advinda de uma prática comunicativa diminuiu cada vez mais³³⁴.

Quando aponta essa trajetória, Arendt joga luz na dinâmica do movimento não para negar seus ganhos (tanto econômicos, quanto políticos e jurídicos), mas sim para trazer à tona dilemas da política contemporânea sobre os quais é necessário refletir. As vantagens da institucionalização dos movimentos sociais são acompanhadas de perdas de espaço para práticas comunicativas porque a lógica da disputa partidária é diferente da lógica comunicativa. Ao mostrar isso, quer dizer, ao evidenciar os dilemas das organizações contemporâneas, Arendt não está defendendo que a política deve se restringir à geração de legitimidade, mas explicita uma tensão fundamental com o qual a política contemporânea tem de lidar³³⁵. Não oferecer uma solução a esse dilema não diminui o potencial crítico de sua teoria, que aponta na realidade os problemas que precisam ser enfrentados. Os conceitos de poder e violência servem, portanto, como padrões de acordo com os quais é possível refletir acerca da maior ou menor liberdade de espaços determinados.

É importante ressaltar que esse conceito normativo de poder não é uma mera utopia. Um dos exemplos arendtianos de *práxis* comunicativa – mencionado nessa seção sobre o movimento operário, em *Da Revolução*, e outros momentos –, os conselhos mostram que a

³³⁴ Hannah ARENDT. *A Condição Humana*. p. 231.

³³⁵ Como mencionado no capítulo 1, Arendt aponta dilemas semelhantes em *Da Revolução*, quando defende que direitos civis são condições necessárias para a liberdade mas não são suficientes, sendo necessários também direitos políticos, ou que a luta pela libertação não significa o mesmo que a luta pela liberdade. Esses são momentos de crítica em que Arendt questiona a realidade de acordo com seu conceito normativo de poder e, segundo as noções de dominação e liberdade, aponta um déficit de liberdade. Ela não defende que apenas direitos políticos são importantes e que é possível dispensar os direitos civis, da mesma forma que Arendt não crê que possa haver liberdade sem libertação; seu objetivo é demonstrar um déficit de liberdade e poder que não pode ser preenchido por outros ganhos, ainda que esses ganhos sejam também essenciais para a vida humana.

crítica arendtiana à tradição do pensamento político se baseia em experiências contemporâneas e em realidades possíveis. Não obstante, isso não significa, de forma alguma, que Arendt esteja propondo que somente uma comunidade organizada na forma de conselhos seria legítima. Seu pensamento é crítico porque oferece essa capacidade de julgar e avaliar a realidade, não de acordo com idéias utópicas, mas com base em princípios e normas que buscam respostas e se relacionam a inquietações provindas de problemas bastante contemporâneos.

A noção de política arendtiana não ignora o fenômeno da violência. A existência humana está sempre permeada de violência, que o pensamento arendtiano não ignora ingenuamente; como visto acima, a violência foi um dos principais fenômenos do século XX, disseminada desde o totalitarismo à Guerra Fria, desde a luta por cidadania à luta por igualdade e direitos civis, porém Arendt não deixa de mostrar que, em meio a tudo isso, existe a possibilidade de reflexão e crítica da realidade, e de criação e organização de espaços de liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe uma leitura bastante difundida da obra arendtiana que exalta o nostálgico de sua obra, colocando sua filosofia política como presa a uma constelação helênica e, por isso, sem nada a acrescentar à política moderna. Além disso, há uma tendência a enfatizar o momento crítico da sua obra e, exacerbando-o, colocá-la como uma crítica quase que absoluta da modernidade. Acredito que essa leitura diminui o potencial da obra de Hannah Arendt, de duas formas. Em primeiro lugar, por mais que se questione a metodologia arendtiana em realizar distinções conceituais, o fato é que Arendt elabora diversas distinções em suas obras que acabam sendo anuladas pela exacerbação de seu momento crítico nessas leituras. As análises arendtianas referentes ao campo de concentração, ao *animal laborans*, à sociedade de massa, à razão instrumental, à violência, etc., adquirem tamanha proporção nessa leitura nostálgica, que suas reflexões sobre liberdade, ação e discurso, direito de participação, julgamento e poder, por exemplo, desaparecem. E ainda, as próprias distinções conceituais acabam sendo anuladas nesse processo, como se Arendt não realizasse uma

distinção entre violência e poder, ou entre totalitarismo e democracia, para citar algumas. Em segundo lugar, essa leitura também tende a ignorar a posição a partir da qual Arendt elabora a crítica, que é uma posição normativa, ainda que Arendt não declare de início e com clareza os fundamentos de sua filosofia.

Uma reflexão sobre o papel do Direito nessa filosofia, objeto desta tese, mostra o quanto essa leitura se torna lacunar. A política arendtiana possui significado apenas dentro de um quadro institucional organizado juridicamente que permite e promove a pluralidade e participação dos cidadãos. É a partir dessa noção, que dá conteúdo ao princípio da pluralidade, que podemos compreender as suas reflexões e críticas às experiências políticas contemporâneas. Igualdade jurídica, cidadania, consentimento, dissenso, direitos de participação e direitos políticos, direitos humanos, personalidade jurídica, poder, todos esses são conceitos que apontam para uma cultura e uma prática política democrática. A política da pluralidade é uma política democrática, e ela não existe sem uma estrutura jurídica que organize as relações entre os homens, pois o Direito é o meio pelo qual essa política democrática se estabelece no mundo.

As reflexões de Benhabib, e sua recepção da filosofia arendtiana, foram fundamentais para o desenvolvimento desta tese. Não apenas a intenção dessa filósofa de pensar “com Arendt contra Arendt”³³⁶, mas pelo fato de que a assimilação arendtiana de Benhabib se mostra bastante pertinente e importante para refletir sobre questões relacionadas ao processo democrático hoje, destacando momentos da teoria de Arendt que muitas vezes são ignorados por alguns críticos.

³³⁶ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. cap. 5. Nas próximas páginas, algumas das reflexões de Benhabib tanto em *Situating the Self*, quanto em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* serão brevemente reconstruídas.

Em *Situating the Self*, Benhabib tem o objetivo de defender um projeto de universalismo interativo pós-iluminista. Para tanto, ela precisa assimilar as críticas que as feministas, os comunitaristas e os pós-modernistas levantaram contra a tradição do universalismo iluminista, as quais são organizadas fundamentalmente em três pontos. O primeiro é a dúvida de que uma razão legisladora possa de fato articular as condições necessárias de um “ponto de vista moral”, uma “posição original” ou uma “situação ideal de fala”. A segunda crítica reside no privilégio que a tradição do universalismo iluminista concede ao ideal do ego masculino abstrato, autônomo e descontextualizado. Por último, critica-se a inabilidade de uma razão universalista e legislativa em lidar com a indeterminação e a multiplicidade de contextos e situações de vida. Levando em consideração essas críticas muito válidas a esses três pontos, Benhabib deseja, ainda assim, mostrar que as pretensões de uma razão legisladora, a figura ideal de um ego masculino e a indiferença ao contexto não são essenciais à tradição universalista na filosofia prática e que, por isso, é possível defender uma noção de universalismo que é interativo, que reconhece as questões de gênero e que é sensível ao contexto ³³⁷. Para isso, Benhabib segue os passos do amplo deslocamento filosófico iniciado por Habermas, e que pretende continuar, porém se afastando dele em momentos cruciais. Esse afastamento ocorre porque, segundo ela, a filosofia habermasiana ainda permanece dentro da tradição do universalismo iluminista, que não consegue responder às críticas acima. Desse modo, precisa ser repensada ³³⁸. E, o que é de grande

³³⁷ Benhabib parte da premissa de que é preciso distinguir entre as condições para determinar a validade das afirmações e as características do aparato cognitivo do homem, realizando assim uma reformulação universal-pragmática da filosofia transcendental pós-metafísica (seguindo Apel e Habermas). Assim, a verdade deixa de ser entendida como um atributo psicológico da consciência humana, ou uma propriedade distinta da mente e que lhe é dada, para ser estabelecida por meio de uma justificação discursiva. No discurso, nenhum momento pode ser considerado como indiscutível e impossível de ser sempre questionado. (BENHABIB, Seyla. *Situating the Self*. p. 4-5)

³³⁸ BENHABIB, Seyla. *Situating the Self*, p. 3

relevância aqui, essa reformulação proposta por Benhabib e seu afastamento da filosofia habermasiana se dá com o apoio da filosofia de Hannah Arendt. Seguindo princípios e desenvolvendo noções arendtianas, Benhabib encontra os remédios que a filosofia habermasiana não fornece àquelas críticas.

O universalismo interativo, proposto por Benhabib, é formulado de acordo com três grandes mudanças em relação ao universalismo iluminista: uma concepção de razão discursiva e interativa (ao invés de uma razão legislativa); uma concepção de *self* contextualizado e de *outro* concreto (ao invés do ego masculino idealizado); e uma noção de ponto de vista moral, que articula um certo estágio de desenvolvimento de seres humanos socializados linguisticamente que se questionam acerca do que é justo, imparcial, correto e de acordo com o interesse de todos (ao invés de um ponto de vista atemporal de uma razão legislativa). Segundo ela, o indivíduo apenas se torna um agente político e moral dentro de uma comunidade em que pode interagir com os demais e aprender a agir, isto é, o indivíduo só se torna capaz de ação e discurso, capaz de comunicação, quando se desenvolve em meio a múltiplas relações humanas contextualizadas. Essa contextualização é compreendida por ela nos moldes da noção arendtiana de teia de relações, no que ela chama de “estrutura narrativa da ação e da identidade humana” – o que quer dizer que o recontar contínuo do passado, sua contínua reintegração à história do presente, sua revalorização, reavaliação e reconfiguração ininterruptas são condições essenciais para a formação do *self* como capaz de história, linguagem, interação e cognição³³⁹. A razão é compreendida, em vista disso, como a conquista contingente de seres linguisticamente socializados, finitos e concretos, deixando de ser legislativa para se tornar interativa. Com indivíduos contextualizados e uma razão

³³⁹ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Cap. 3

discursiva e interativa, o ponto de vista moral deixa de ser convencional para ser legitimado comunicativamente.

Com essas premissas, Benhabib continua a mudança em direção à razão comunicativa iniciada por Habermas, porém se afasta de sua ética comunicativa porque precisa buscar uma contextualização que a teoria habermasiana dispensaria. Uma das principais críticas que Benhabib faz à teoria habermasiana é ao seu procedimento de universalização e ao que ela chama de “ênfase no consenso”, que não consegue escapar totalmente de um formalismo vazio.

Mais especificamente, Benhabib crítica a separação rígida de Habermas entre o bem e o justo (ou, em outros termos, a separação rígida entre enunciados valorativos e enunciados normativos, ou ainda entre questões valorativas e questões morais) e o afastamento de todas as questões relativas ao bem que não são passíveis de consenso. Em Habermas, o princípio de universalização “U” afirma que os resultados e as conseqüências secundárias decorrentes do cumprimento geral de uma norma terão de poder ser aceitos voluntariamente por todos. Já o princípio do discurso “D” afirma que podem reivindicar validade apenas aquelas normas que contam (ou contariam) com a aprovação de todos os concernidos em sua capacidade de participantes no discurso prático. Benhabib sugere que o princípio de universalização “U” habermasiano é, na verdade, redundante em sua teoria, e que ele apenas acrescenta uma confusão conseqüencialista ao princípio do discurso “D”. Segundo ela, “D”, em conjunto com as regras de argumentação dos discursos, já serviriam como teste de universalização. Entretanto, Habermas precisaria de “U” especialmente porque esse princípio tem o efeito de garantir o consenso. Mas, o problema com teorias baseadas no consenso, do qual Habermas não fugiria, é que apenas o consenso não serve como critério para nada, nem para a verdade, nem para a validade moral. Benhabib propõe então uma mudança de foco, afirmando que o foco não deve estar no consenso, mas sim no procedimento para chegar ao acordo, e isso ela deve a Arendt. Segundo Benhabib, a intuição

central por trás dos procedimentos modernos de universalização não é que todos poderiam concordar ou concordariam com o mesmo conjunto de princípios, mas que tais princípios sejam adotados como resultado de um procedimento, seja de raciocínio moral ou de debate público, que estamos aptos a considerar razoável e justo. Benhabib continua sua crítica, afirmando que a validade é dada processualmente, e não apenas pelo resultado. Assim, universalização não é apenas um processo formal, mas envolve a projeção de um modo de vida regido pelo respeito e pela reciprocidade. A consequência disso reside no fato de que, quando se muda a responsabilidade do teste moral na ética comunicativa do consenso para o processo, a reflexão foca-se no que seria permitido ou mesmo necessário do ponto de vista da continuidade e manutenção da prática da conversa moral entre os homens. A ênfase agora seria menos no acordo racional e mais na manutenção daquelas práticas normativas e relacionamentos morais nos quais o acordo pode surgir ³⁴⁰.

Essa mudança de foco tem uma inspiração arendtiana. Benhabib busca radicalizar os aspectos da ética do discurso, que são universais sem serem racionalistas; que buscam o entendimento entre os homens, sem o objetivo de um acordo absoluto; que são sensíveis à pluralidade humana, aos diferentes indivíduos e às diferentes racionalidades, sem almejar uma autonomia racional uniforme, em uma tentativa de livrar a ética do discurso de seu excessivo legado racionalista. Para tanto, ela se apóia no *insight* arendtiano da mentalidade alargada e do julgamento reflexivo ³⁴¹. Com Arendt, Benhabib argumenta em favor de indivíduos concretos e situados, em contextos tanto de gênero, quanto comunitários, que

³⁴⁰ Seyla BENHABIB. *Situating the Self*, p. 36 ss

³⁴¹ Além de conceitualizar o ponto de vista moral de acordo com a reversibilidade de perspectivas da mentalidade alargada nos termos arendtianos, Benhabib pretende, também, pensar o sujeito moral sem uma abstração de gênero, a fim de torná-lo sensível às diferenças de gênero, e desenvolver uma fenomenologia do julgamento moral, com fim de defender a coexistência de um julgamento moral contextualizado e uma moral universalista com base em princípios (V. BENHABIB, Seyla. *Situating the Self*, p. 8)

são ainda assim capazes de discursivamente questionar e desafiar o contexto em que estão imersos, com base em uma normatividade cuja validade é universal. A recepção do pensamento arendtiano, a fim de corrigir o legado racionalista habermasiano é textual. Benhabib afirma:

O que proponho é uma reformulação procedimental do princípio de universalização de acordo com o modelo de uma conversação moral em que a capacidade de reverter perspectivas, quer dizer, a disposição de raciocinar a partir do ponto de vista do outro, e a sensibilidade para ouvir a voz do outro, é essencial. Seguindo Kant, Hannah Arendt deu a essa intuição central das teorias éticas e políticas universalistas uma brilhante formulação (...). O centro de minha reformulação da tradição universalista na ética é essa construção de um “ponto de vista moral”, segundo o modelo de uma conversação moral que exercita a arte do “pensamento alargado”. O objetivo dessa conversação não é consenso ou a unanimidade (*Einstimmigkeit or Konsens*) mas a “comunicação antecipada com outros com os quais sei que devo chegar finalmente a algum acordo” (*Verständigung*). Essa distinção entre “consenso” e “chegar a um acordo” nem sempre foi considerada nas objeções à ética comunicativa. Por vezes, o próprio Habermas exagerou o caso ao insistir que o propósito dos procedimentos de universalização na ética deve ser o desvelamento ou descobrimento de algum “interesse geral” ao qual todos pudessem consentir.³⁴²

É claro que Benhabib não se limita ao pensamento arendtiano, tendo seus próprios questionamentos e projetos filosóficos que se afastam bastante do projeto de Arendt. Além disso, Benhabib não deixa de apontar o que considera problemático no pensamento arendtiano, tecendo várias críticas a algumas de suas posições e categorias³⁴³. Sua análise,

³⁴² BENHABIB, Seyla. *Situating the Self*, p. 8-9 (tradução minha).

³⁴³ Em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Benhabib afirma, por exemplo: “Qualquer justificação que possamos fazer da contínua relevância de Arendt precisa incluir alguma reconstrução defensável de suas altamente contestáveis distinções entre o social e o político, entre o público e o privado.” (BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. p. 137, tradução minha).

entretanto, busca compreender e aproveitar os *insights* e as reflexões de Hannah Arendt para pensar não só os dilemas com que Benhabib mesma se depara como para pensar e interpretar a própria obra de Arendt. O que considero relevante aqui é a inserção de Arendt nesse debate contemporâneo – como Benhabib se apropria de seus princípios para pensar a atualidade – e a disposição de Benhabib de refletir sobre os dilemas propostos por Arendt, ao invés de simplesmente desconsiderá-los. O que resulta disso é mais um exemplo do potencial teórico arendtiano.

O princípio da pluralidade, o conceito de poder, a noção de respeito pelo outro, a capacidade do discurso, ação e julgamento se revelam em uma doutrina política marcada pelo questionamento da justiça e da legitimidade da vida em conjunto.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. *Crises of the Republic*. San Diego, New York and London: A Harvest Book, 1972.
- _____. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.
- _____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 1994.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.
- _____. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1965.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. "Review of *The Nation*". Em: *The Review of Politics*, Cambridge, vol. 8, n. 1, pp. 138-141, jan. 1946.
- _____. "Statelessness". Palestra proferida em Berkeley em April 22, 1955. *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>) Acessado em 16 de agosto de 2010.
- _____. "Basic Moral Propositions". Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>) Acessado em 16 de agosto de 2010.

_____. "Some Questions on Moral Philosophy". Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/>) Acessado em 16 de agosto de 2010.

_____. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

_____. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, 1976, (1st edition - 1951)

_____. "«The Rights of Man». What are they?". Em: *Modern Review*. New York, vol. 3 n. 1, pp 24-37, maio/ago. 1949.

_____. "Zionism Reconsidered". Em: *The Jew as Pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. New York: Grove Press, Inc., 1978.

_____. ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

_____. "Legitimacy of Violence". Em: *The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress* (<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>, acessado em 16 de novembro de 2010).

BEINER, Ronald. "Arendt on Nationalism". Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. "Arendt on Judging". Em: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

BENHABIB, Seyla. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York. Sage Publications. 1996.

_____. *Situating the Self*. New York, Routledge, 1992.

_____. *The Claims of Culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

_____. "Borders, Boundaries, and Citizenship". Em: *Political Science and Politics*. Washington, vol. 38, n. 4, pp. 673-677, out. 2005.

- _____. "Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty." Em: *The American Political Science Review*. Washington, vol. 103, n. 4. pp. 691-704, nov. 2009.
- _____. "Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections". Em: *Social Research*, New York, vol. 69, n. 2, pp. 539-566, maio/ago. 2002.
- COHEN, Jean. ARATO, Andrew. "Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt". Em: *Constellations*. Cambridge, vol. 16, n. 2, pp. 307-330, 2009.
- _____. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge e Londres: The MIT Press, 1994
- COHEN, Jean. *Rights, Citizenship, And The Modern Form Of The Social: Dilemmas Of Arendtian Republicanism*. Em: *Constellations*. Cambridge, vol 3, n. 2, pp. 164-189, 1996.
- _____. "The Self-Institution of Society and Representative Government: Can the Circle be Squared?". Em: *Thesis Eleven*. Londres, vol. 80, pp. 9-37, 2005.
- D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.
- DUARTE, André. "Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical". Em: *Revista Estudos Políticos*, v. 1, p. 4-15, 2010.
- _____. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.
- GOTTSEGEN, Michael G. *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: State University of New York Press, 1994.
- GUNDOGDU, Ayten. *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Predicament*. Ph.D. Dissertation (University of Minnesota).
- HABERMAS. Jurgen. "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy." Em: *European Journal of Philosophy*. Cambridge, vol. 3, n. 1, pp. 12-20, 1995.

- _____. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1996.
- _____. "Remarks on Legitimation through Human Rights". Em: *The Modern Schoolman*. Missouri, vol. 75, n.2, pp. 87-100, jan. 1998,.
- _____. "Three Normative Models of Democracy". Em: *Constellations*. Cambridge, vol. 1, n. 1, pp. 1-10, 1994.
- _____. *The Post National Constellation and the Future of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- _____. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power." Em: *Social Research*. New York, vol. 44, n. 1, pp. 3-24, set./nov. 1977.
- _____. *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade*. 2ª ed. Vol. 1, Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. "Hannah Arendt: On the Concept of Power". Em: *Philosophical-Political Profiles*. London, Heinemann, 1983
- _____. *Comentários a ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- _____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LANG JR, Antony F.; WILLIAMS, John. "Between International Politics and International Ethics". Em: _____. *Hannah Arendt and International Relations*. New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- LEFORT, Claude. *Democracy and political theory*. Translated by David Macey. Cambridge, UK: Polity, 1988.
- MICHELMAN, Frank I. "Parsing 'a right to have rights' ". Em: *Constellations*. Cambridge, vol. 3, n. 2, pp. 200-208, 1996.

PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. London: Routledge, 2008.

OWENS, Patrícia. *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. "Hannah Arendt, Violence and the Inescapable Fact of Humanity". Em: LANG JR, Antony F.; WILLIAMS, John. *Hannah Arendt and International Relations*. New York, Palgrave Macmillan, 2005.

WELLMER, Albrecht. "Hannah Arendt on Revolution". Em: *Revue Internationale de Philosophie*, Bélgica, vol. 53, n. 208, p. 207-222, 1999.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press, 2006.