



FERNANDO HENRIQUE ROVERE DE GODOY

**HANNAH ARENDT E GIORGIO AGAMBEN: DUAS VISÕES DO ESTADO DE
DIREITO**

**CAMPINAS
2013**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

FERNANDO HENRIQUE ROVERE DE GODOY

**HANNAH ARENDT E GIORGIO AGAMBEN: DUAS VISÕES DO
ESTADO DE DIREITO**

Orientadora: Prof. Dra. Yara Adario Frateschi

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, para obtenção do Título de
Mestre em Filosofia**

**Este exemplar corresponde à versão final da dissertação defendida pelo aluno
Fernando Henrique Rovere de Godoy, e orientada pela Prof. 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

R769h Rovere de Godoy, Fernando Henrique, 1989-
 Hannah Arendt e Giorgio Agamben : duas visões do Estado de direito /
 Fernando Henrique Rovere de Godoy. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

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

 1. Arendt, Hannah, 1906-1975 . 2. Agamben, Giorgio, 1942-. 3. Democracia.
 4. Direito. 5. Estado de exceção. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade
 Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Hannah Arendt e Giorgio Agamben : two visions of the rule of law

Palavras-chave em inglês:

Democracy

Law

State of Exception

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

André de Macedo Duarte

Rurion Soares de Melo

Data de defesa: 20-09-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 20 de setembro de 2013, considerou o candidato FERNANDO HENRIQUE ROVERE DE GODOY aprovado.

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

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Handwritten signature of Yara Adario Frateschi in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. André Macedo Duarte

Handwritten signature of André Macedo Duarte in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Rurion Soares de Melo

Handwritten signature of Rurion Soares de Melo in blue ink, written over a horizontal line.

Prof. Dr. Enéias Junior Forlin

A horizontal line intended for the signature of Prof. Dr. Enéias Junior Forlin.

Prof. Dr. Mauricio C. Keinert

A horizontal line intended for the signature of Prof. Dr. Mauricio C. Keinert.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer ao CNPq que financiou minha pesquisa e possibilitou a existência desse trabalho. À professora doutora Yara Adario Frateschi, minha orientadora de Iniciação Científica e Mestrado, quem me apresentou à filosofia política e me inspira a sempre lutar pela democracia. Ao Grupo de filosofia política da UNICAMP, pois com ele cresci muito em conhecimento e maturidade. Ao professor doutor Rurion Soares Melo e ao professor doutor Edson Teles que participaram da minha banca de qualificação e contribuíram para o amadurecimento deste trabalho, trazendo um olhar crítico fundamental para esta pesquisa. Ao professor doutor Glauco Barsalini, que de certa forma despertou em mim o interesse pelo tema e sempre esteve aberto ao diálogo.

Agradeço também a Deus, pois minha fé sempre me serviu de porto seguro nas horas mais difíceis. Também agradeço aos meus pais, Celso e Jaqueline, por acreditarem nos meus sonhos e serem os alicerces para todas as minhas conquistas, e por, mesmo com algumas desavenças no meio do caminho, sempre quererem meu bem e por isso são os responsáveis por eu estar aqui hoje. À minha irmã Leticia, que ri comigo nos momentos de alegria e chora comigo nos momentos de tristeza, que me critica quando necessário e me incentiva quando preciso, espero que possamos continuar a crescer juntos. À minha namorada Tatiana, que me deu o apoio, o carinho e a confiança que eu precisava, sempre me oferecendo um sorriso meigo e um abraço caloroso, nunca me deixando desistir e se tornando mais do que fundamental pra minhas conquistas.

À minha família, que sempre teve orgulho e esperou o melhor de mim. Em especial ao meu avô “Toninho”, que com sua história de vida sempre me serviu de inspiração. Dar orgulho ao meu avô sempre foi uma meta de vida. Aos meus amigos, que sempre me proporcionam momentos de alegria sem os quais a vida não vale a pena. Em especial aos meus amigos de infância: Eduardo, Gabriel, João, José e Guilherme, que, mais do que amigos, são meus irmãos. E também ao meu amigo Fabio, que me ajudou a não desistir e a perceber que no final tudo vai valer a pena.

RESUMO

Neste Trabalho, o escopo é analisar como Giorgio Agamben e Hannah Arendt pensam a política contemporânea, principalmente a relação da política com o direito. A intenção é mostrar que, apesar de ambos os autores partirem de diagnósticos da modernidade bastante parecidos, chegam a lugares bem diferentes no tocante à relação do direito com a política. Ambos parecem compartilhar, à primeira vista, um diagnóstico de esvaziamento do espaço público, o predomínio da violência nas relações, uma sociedade massificada, a vida biológica ganhando centralidade nos contextos políticos, etc. Porém, com base nessas premissas, Agamben chega a teses como o Estado de Exceção permanente, o campo (de concentração) como paradigma da política contemporânea, a contiguidade entre o totalitarismo e a democracia e o caráter essencialmente violento do direito, teses essas que não podem ser aceitas por Arendt. A intenção é demonstrar que mesmo Arendt compartilhando esse diagnóstico com sua concepção de política pautada na pluralidade e na liberdade, ela enxerga outras perspectivas para a política atual, como o papel da Constituição de garantir as liberdades públicas.

Palavras-Chave: Hannah Arendt; Giorgio Agamben; Democracia; Direito; Estado de Exceção

ABSTRACT

This study aims to analyze how Giorgio Agamben and Hannah Arendt think the contemporary politics, chiefly the relation between politics and law. The intent is to show that, although both authors derive from very similar diagnosis of modernity, they reach well-distinct places regarding the relation between law and politics. Both of them seem to share, at first sight, a diagnosis of public space emptying, the predominance of the violence in relations, a massified society, the biological life acquiring centrality in political contexts etc. However, based on those premises, Agamben get to theses such as the state of permanent exception, camp (concentration) as a contemporary politics paradigm, the contiguity between the totalitarianism and democracy, and the essential violent character of the law, such theses which cannot be accepted by Arendt. The intent is to demonstrate that, although Arendt shared that diagnosis with his conception of politics guided by plurality and liberty, she sees other perspectives for the current politics, as the role of the constitution to assure the public liberties.

Keyword: Hannah Arendt; Giorgio Agamben; Democracy; Law; State of Exception

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1	
O diagnóstico político de Arendt após o fenômeno totalitário: o esforço para compreender o incompreensível.....	3
CAPÍTULO 2	
Conceitos centrais da teoria política de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben	17
2.1 A noção arendtiana de política	18
2.2 A concepção que Agamben tem da política.....	31
2.3 Leitura e apropriação que Agamben faz de Arendt e a aproximação feita entre os dois autores.....	38
2.4 Diferenças entre as teorias de Agamben e Arendt.....	44
2.5 A interpretação biopolítica de Arendt feita por André Duarte.....	51
CAPÍTULO 3	
Fundação do Estado na concepção arendtiana e na concepção agambeniana	61
3.1 Fundação do Estado para Hannah Arendt.....	62
3.2 A fundação do Estado para Giorgio Agamben.....	82
3.3 Comparações entre as concepções dos dois autores.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
BIBLIOGRAFIA	111

INTRODUÇÃO

A leitura e a apropriação que Giorgio Agamben faz de Hannah Arendt tem exercido, pelo menos no Brasil, forte impacto sobre os estudiosos da filosofia de Arendt, como André Duarte e Adriano Correia. Vários elementos poderiam aproximar, à primeira vista, Arendt de Agamben, tal como a crítica contundente que ela faz à democracia de massas, do formalismo da concepção liberal de direito, do esvaziamento do espaço público, da vitória do animal laborans, do predomínio da violência etc.¹ Com este estudo, pretendo analisar como, partindo de diagnósticos de modernidade convergentes, Arendt e Agamben chegam a concepções políticas divergentes, principalmente no tocante a relação entre política e direito. Para fazer isso usarei as conclusões as quais Agamben chega a partir das premissas deste diagnóstico de modernidade. O autor italiano conclui que existe uma contiguidade entre democracia e totalitarismo, baseado nas suas teses de Estado de Exceção permanente, o campo como paradigma da política e a vida biológica como objeto das decisões políticas contemporâneas, teses essas que não podem ser aceitas por Hannah Arendt, pois, embora Arendt admita que “a democracia nos dias de hoje está em crise²”, ela nota que na democracia realmente existe diferenças sólidas em relação aos regimes totalitários do século XX.

Este trabalho é iniciado mostrando como Arendt diagnosticou uma crise da modernidade através do seu exercício de compreender o que foi o fenômeno totalitário. Depois, serão apresentados os principais pontos das teorias políticas dos dois autores, para observarmos qual é a concepção que cada um deles tem da política.

Após isso, são mostradas a leitura e as apropriações que o próprio Agamben faz das teses Arendtianas, já que ele diz estar completando a obra de Arendt. Aqui, é apontado que, com a leitura que Agamben faz de Arendt, realmente existe uma aparente aproximação

¹ FRATESCHI, Yara Adario. *Participação e Liberdade Política em Hannah Arendt*. In. _____. Cadernos de Filosofia Alemã. Campinas: USP, 2007. n.10. p. 83-100.

² Expressão utilizada por Hannah Arendt em sua obra *Sobre a Revolução*.

entre os dois autores e, de fato, alguns recortes das teses arendtianas corroboram com a tese da contiguidade entre democracia e totalitarismo.

Em seguida, são analisadas algumas divergências entre os pensamentos dos dois autores, como a teoria arendtiana do juízo político, que afasta o diagnóstico de Agamben da contiguidade entre democracia e totalitarismo, pois, a forma com que Arendt define o juízo político serve como um ótimo parâmetro para diferenciar democracia e totalitarismo. Mesmo uma democracia em crise não é a mesma coisa que um sistema totalitário, e Arendt argumenta muito bem nesse sentido falando sobre a possibilidade do juízo político ser formado em conjunto com as democracias e da impossibilidade disso acontecer nos sistemas totalitários.

Por último, é apresentada uma interpretação biopolítica da teoria de Arendt apoiada nas considerações de André Duarte e uma tentativa de afastá-la, mostrando que se fizermos uma leitura do todo da obra de Arendt, a teoria arendtiana está muito longe dos pressupostos biopolíticos.

Depois, é desenvolvida a tese de que as teorias de Agamben e Arendt não podem ser aproximadas, pois elas divergem sobre a fundação do corpo político. Por consequência dessa divergência, cada autor tem noções diametralmente opostas sobre direito, poder e violência, e a relação entre eles. Além disso, pensando a fundação de forma diferente de Agamben, a tese da contiguidade entre democracia e totalitarismo é totalmente afastada por Arendt.

CAPÍTULO 1

O diagnóstico político de Arendt após o fenômeno totalitário: o esforço para compreender o incompreensível

A intenção desta dissertação é mostrar que Arendt e Agamben concebem a política contemporânea de formas diferentes, principalmente no tocante à relação entre política e direito. O autor italiano atribui à política e ao direito contemporâneo um caráter essencialmente violento, pois tem como pressuposto teórico a definição de Carl Schmitt em seu livro *Teologia Política*, que diz que o soberano é aquele quem decide sobre o Estado de Exceção, e deste pressuposto conclui que “o Estado de Exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea”³, mesmo nos governos democráticos. A forma que Agamben pensa a política contemporânea a partir dessa definição de Carl Schmitt será explorada no decorrer deste estudo. Assim, levando em consideração o escopo desta investigação, pretende-se demonstrar que a compreensão da política para a qual Hannah Arendt quer abrir nossos olhos, e que está atrelada às ideias de pluralidade e liberdade, está muito além de uma compreensão restritiva e mais burocrática da coisa política, e que realça apenas a organização e a segurança da vida dos homens.

Porém, existe na obra de Arendt um diagnóstico de modernidade que enseja certa aproximação teórica entre ela e o pensador italiano. Este diagnóstico surge devido ao fato da autora tentar compreender os acontecimentos deste século terrível⁴.

Arendt sempre se sentiu atraída pela atividade *de compreender*, considerada uma atividade mental cíclica cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício do que nos resultados. Nos anos 1920, quando ela estava tendo seus primeiros contatos com os pensadores da filosofia da existência (Martin Heidegger e Karl Jaspers), acontecia a consolidação do movimento nacional-socialista (nazismo) na Alemanha. O

³ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. 2008, p.13.

⁴ KOHN, Jerome. *Introdução à obra compreender, formação exílio e totalitarismo*. 2008, p.10

movimento nazista pretendia destruir as estruturas e instituições da sociedade civil que haviam se desenvolvido ao longo dos séculos. O crescimento do movimento nazista foi, nas palavras de Arendt, “um choque de realidade”. Arendt percebeu que o fenômeno que estava se revelando era algo novo e sem precedentes.

Escrito entre 1945 e 1949, *Origens do Totalitarismo* foi publicado em 1951. Neste livro, Arendt mostra como o totalitarismo foi uma forma de governo inédita na história da humanidade, que se baseava na organização burocrática de massas apoiadas no emprego do terror e da ideologia. Arendt mostra também que, apesar de ter sido uma ruptura histórica, o totalitarismo não foi algo que se originou de fora, sua origem foi engendrada dentro da modernidade ocidental.

Podemos pensar que, ao se tratar da origem do totalitarismo, Arendt está tentando dar uma explicação para o surgimento do fenômeno totalitário, porém, não é isso que a autora está propondo. Arendt não trabalha com a ideia de explicação que remete naturalmente à ideia de causalidade, mas com a noção de cristalização, ou seja, com “elementos subterrâneos que se cristalizam em uma nova forma de governo”⁵. Arendt diz:

Os elementos do totalitarismo formam suas origens se por origens não compreendermos “causas”. A causalidade, isto é, um fator de determinação de um processo de acontecimentos no qual um acontecimento sempre causa e pode ser explicado por outro, é provavelmente uma categoria inteiramente estranha e falsificadora no reino das ciências históricas e políticas. Os elementos, por si mesmos, provavelmente nunca causam nada. Tornam-se origens de acontecimentos se e quando se cristalizam em formas fixas definidas. Então, e apenas então podemos retrair a sua história. O acontecimento ilumina seu próprio passado, mas nunca pode ser deduzido do mesmo.⁶

O livro é estruturado em três partes, a saber: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. Para Arendt, o antissemitismo moderno, que corresponde à primeira parte do livro, não se confunde com o antigo ódio pelos judeus de inspiração religiosa. O antissemitismo passou a ser uma ideologia laica, relacionada às condições da sociedade europeia do século XIX, que atribuiu novos papéis aos judeus: eles deixam de ser banqueiros das cortes medievais em uma Europa sem Estados-nações e passam a ser

⁵ KHON, JeromeJ. Introdução. In ARENDT, Hannah. *Promessas da Política*. 2008, p. 13-14.

⁶ Apud YOUNG-BRUEHL, E. Op. Cit. p. 195

minorias exóticas no interior das fronteiras dos emergentes Estados-nações. Os motivos de Hitler para atacar o povo judeu não tinham fundamento em uma crença religiosa.

Os judeus se julgavam a salvo dentro de uma Europa “esclarecida”, assim, nunca se protegeram de modo coeso contra a hostilidade que pesava sobre eles, divididos entre judeus assimilados e a maioria que se recolheu às suas tradições e evitou tomar parte na vida política ou social dos países onde viviam.

Nenhum dos dois grupos estava a salvo da hostilização e de acabarem sendo vítimas de julgamentos preconceituosos, tanto os párias quanto os assimilados.

Arendt mostra, em *Origens do Totalitarismo*,⁷ como Benjamin Disraeli, primeiro-ministro da rainha Vitória da Inglaterra, teve papel fundamental para arraigar na cultura europeia o “exotismo” dos judeus. Disraeli era uma figura excêntrica que explorou ao máximo a aura de mistério que pairava sobre ele, contribuindo para a ideia de que os judeus eram um povo dotado de uma capacidade inata para a conspiração. Para Arendt, Disraeli é um dos culpados pela convicção de que os judeus constituiriam uma força internacional capaz de manipular as alavancas da política mundial.

Esse antissemitismo laico recebeu um forte impulso com o caso Dreyfus, que ocorreu na França entre o final do século XIX e início do século XX. Dreyfus, oficial do Estado Maior francês, foi injustamente acusado de espionagem em favor da Alemanha, por um processo em que o verdadeiro culpado foi acobertado por seus colegas de farda e em um ambiente onde o antissemitismo, obviamente, teve a sua função. A campanha promovida pelos *anti-dreyfusards*⁸ mobilizou contra os judeus uma violência que antecipava o que iria acontecer na Alemanha nazista. Aqui, entra em cena um novo e crucial personagem, a “ralé”. Para Arendt, a “ralé” é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. Entre uma coisa e outra haveria uma figura intermediária, as massas, contingente típico das sociedades urbanas modernas, que, não por acaso, são chamadas de “sociedades de massa”. Arendt diz:

⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 87.

⁸ Aqueles que eram contra Dreyfus.

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou a sua indiferença ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional, ou sindicato de trabalhadores.⁹

Uma de suas características mais marcantes seria a apatia, e até mesmo hostilidade, em relação à vida pública. Arendt afirma que nas sociedades modernas, dominadas pelo anonimato da multidão, as classes sociais propriamente ditas teriam desaparecido, substituídas pelas massas que surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada. Temos, então: classe, massas e, numa escala aparentemente de degradação, a ralé, formada por resíduos de todas as classes. E é desse material que surge, para Arendt, a nata dos líderes totalitários, com especial enfoque no caso nazista:

Os mais talentosos líderes de massa de nossa época provinham da aparelhagem conspirativa do partido, onde se misturavam proscritos e revolucionários. O antigo partido de Hitler, composto quase exclusivamente de desajustados, fracassados e aventureiros, constituía na verdade “um exército de boêmios”¹⁰.

Contingentes importantes dessa camada social forneceram o tipo humano que viu na aventura colonial uma oportunidade de ser alguém à base do único atributo que os distinguia dos povos que dominaram: pertencerem à raça branca “superior”. Arendt mostra como o imperialismo levou para vastas extensões do planeta a quebra e o ataque das tradições do humanismo iluminista, e o ataque mais arrasador aos direitos do homem de que os povos da Europa poderiam ser acusados, antecipando o espírito totalitário. Terras e povos inteiros caíram sob o domínio não da lei, mas do decreto. Faz-se notório que as primeiras experiências com campos de concentração, bem como os assassinatos em massa conhecidos pelo eufemismo de “massacres administrativos”, datam dessa época e foram criações da burocracia colonial na África.

Na Europa, os movimentos pan-eslavos e pan-germânicos faziam seu caminho nos dois países que perderam ou chegaram tarde demais à corrida imperialista, a Rússia e a Alemanha, exatamente aqueles que viveram experiências totalitárias. Na Alemanha, as ideias expansionistas logo se revestiram de atração especial para os “desenraizados” no

⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 361.

¹⁰ *Ibidem*, p. 367

contexto da turbulenta República de Weimar, na qual uma espécie de nacionalismo tribal começou a procurar inimigos, e os encontrou nos judeus. Com efeito, ao final da Primeira Guerra Mundial, a humilhação, a perda da esperança e a hiperinflação do final dos anos 20 e seus níveis desesperadores de desemprego criaram condições para que alguém da “ralé” desse início a algo sem precedentes. Como Arendt sublinha no final do livro, uma vez tendo irrompido na história, o totalitarismo, da mesma maneira que outras formas de governo, por mais monstruoso que seja, “tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante... como potencialidade e como risco”¹¹.

As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social e econômica de um modo indigno do homem¹².

Essa advertência final pretende ter uma abrangência teórica para além do contexto específico que viu nascer o totalitarismo na Alemanha nazista e na Rússia Stalinista. Arendt insiste na análise da cristalização do fenômeno totalitário e na conjunção de duas experiências modernas de forma alguma exclusivas desses dois países: o desenraizamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da revolução industrial e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo¹³. Nesse sentido, o impiedoso processo no qual o totalitarismo engolfa e organiza as massas parece uma fuga suicida dessa realidade.

Outros dois elementos analisados por Arendt são o isolamento e a solidão do homem moderno. O isolamento, um dos elementos cristalizadores da experiência totalitária, não lhe é exclusivo, pois qualquer tirania também não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, suas capacidades políticas.¹⁴ Mas, além disso, o totalitarismo destrói também a vida privada, seja pelo terror que transforma cada cidadão em um suspeito, seja por engoli-lo em um turbilhão que transforma cada homem em peça descartável de um movimento incessante sempre em

¹¹ Ibidem, p. 31

¹² Ibidem, p. 511

¹³ Ibidem, p. 528

¹⁴ Ibidem, p. 527.

busca de inimigos, que podem ser qualquer um. O totalitarismo, assim, lhe parece a mais horrível forma de governo, pois não se limita a destruir o espaço público, como faz qualquer tirania que se preze, acrescentando ao isolamento a experiência de sentir-se desamparado e, portanto, sozinho. Arendt diz que “o totalitarismo se baseia na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”¹⁵.

Arendt ainda analisa a lógica inerente à maneira totalitária de pensar. O pensamento totalitário elege leis históricas, como a sobrevivência dos mais aptos, no caso do nazismo, ou a sobrevivência da classe mais progressista, no caso do comunismo, à condição de premissas; e, a partir daí, operando dentro do princípio da fuga suicida da realidade, tudo se encaixa num processo de dedução torpe, mas lógico.

Outro esforço de Arendt para compreender o fenômeno totalitário é a sua obra *Entre o Passado e o Futuro*¹⁶, que tem por objetivo analisar a lacuna entre o passado e o futuro. Esta lacuna significa para ela a profunda crise em que se encontra o mundo contemporâneo, que se traduz pela ruptura da tradição. Para a autora, essa lacuna possibilitou o surgimento do totalitarismo. Uma de suas conclusões analisando o fenômeno totalitário é que não existem limites às deformações que o homem pode chegar e que a “organização burocrática de massas, baseada no terror e na ideologia, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade tem grandeza”¹⁷.

Diante do fenômeno totalitário, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados para fornecer as regras para a ação, para entender a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno e para inserir perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea¹⁸.

Na supracitada obra, Arendt afirma que Marx, Kierkgard e Nietzsche anteciparam esta ruptura da tradição no campo intelectual, tendo Hegel como ponto de partida. Hegel foi

¹⁵ Idem.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2000, p. 28.

¹⁷ LAFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. 2003, p. 52.

¹⁸ Idem.

o primeiro a se afastar de todos os sistemas de autoridade, uma vez que, “ao vislumbrar o desdobrar completo da história mundial numa unidade dialética, minou a autoridade de todas as tradições, sustentando a sua posição apenas no fio da própria continuidade histórica”¹⁹. Além disso, toda a história da filosofia ocidental construída no conflito entre o mundo das aparências e o mundo das ideias verdadeiras perdeu seu significado quando Hegel demonstrou a identidade ontológica da ideia e da matéria em movimento dialético.

Marx, Kierkgard e Nietzsche, tendo Hegel como ponto de partida, descobriram pontos conflitantes entre a contemporaneidade e a tradição.

Kierkgard atribui ao homem a qualidade de sofredor, em contraste com o conceito tradicional do homem como ser racional. Assim, o que ele faz é subverter a relação tradicional entre fé e razão, pois ele acredita que da dúvida chegamos à crença, e não se chega à razão como afirmava o *cogito* cartesiano²⁰. Os resultados da ciência contemporânea ajudaram a perdermos o senso comum, trazendo uma falta de confiança para o homem. Arendt observa que a ciência contemporânea parte da rejeição do senso e da linguagem comuns, para assim tentar descobrir o que se esconde atrás dos fenômenos naturais. A fuga da linguagem comum para uma linguagem científica esvaziou de sentido a nossa percepção concreta; converteu, através da mediação técnica, o nosso meio ambiente em objetos criados pelo homem; e conseguiu modificar, através da ação humana, o desencadeamento dos próprios processos da natureza.

Diluiu-se a tradicional distinção entre natureza e cultura, sendo que o homem, quando se confronta com a realidade objetiva, não encontra mais a natureza, mas se desencontra de si mesmo, isto é, de objetos que criou e processos que desencadeou, que funcionam, mas que ele não entende, pois não é capaz de atribuir significado a eles devido à perda da linguagem comum.

Insistindo na vontade de poder do homem e na produtividade da vida, Nietzsche também se opôs ao conceito tradicional de homem como ser racional. Porém, o sensualismo da vida só faz sentido no quadro de referência da subversão ao suprasensual e

¹⁹ Ibidem, p. 53.

²⁰ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2000, p. 63.

ao transcendente. Daí o Nihilismo Nietzscheano encontra óbice no conflito entre a contestação de valores transcendentais, elaborados pela tradição e classicamente utilizados para medir a ação humana, e a sociedade moderna que dissolveu estes padrões, transformando-os em valores funcionais, isto é, em entidades de troca. Este aspecto da sociedade moderna, longamente analisado por Arendt, é fruto da cultura de massas. No século XX, a ignorância da classe média em ascensão fez da cultura um instrumento de mobilidade social e deu origem à desvalorização dos valores, assim, a sociedade de massas contemporânea deu seguimento a esse processo ao consumir cultura na forma diversão. A diversão, que é o que se consome nas horas livres entre o trabalho e o descanso, está ligada ao processo biológico vital e, como processo biológico, o seu metabolismo consiste na alimentação de coisas²¹. O problema desse processo está no fato de que a indústria da diversão está confrontada com apetites imensos e os processos vitais da sociedade de massas poderão vir a consumir todos os objetos culturais, assim, destruindo-os. A sociedade de massas se orientou por essa atitude de consumo devorador e dificilmente modificará essa tendência. Arendt afirma que o ócio e a *cultura animi* que recompunham na tradição ocidental a mediania entre diversão e cultura, não constituem uma resposta adequada para a perplexidade de um nihilismo que não encontra obstáculos nos valores vigorosos criados pela cultura, mas se esvai no contato indigno com a diversão²².

Por sua vez, Marx asseverou a incompatibilidade entre o pensamento clássico e as condições políticas da modernidade. A teoria de Marx rompeu com a tradição através da radicalidade de alguns de seus conceitos básicos. O primeiro é a máxima marxiana de que o trabalho cria o homem, o que equivale a dizer que o homem cria a si mesmo pelo trabalho, então, o que caracteriza o homem não é ser um animal racional, mas sim um animal que trabalha, um *anima laborans*. Além de que, esta posição implica em um ataque a Deus, como criador do homem, numa reavaliação do trabalho que até então fora uma atividade desprezada em termos de problemática filosófico-política e uma afronta à tradicional dignidade da razão. O segundo ponto é a ideia de Marx de que a violência é a parteira da história. Atribuir à violência um papel tão importante é uma afronta à ideia tradicional, que

²¹ LAFFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. 2003, p. 54.

²² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2000, p. 249.

teve origem com os gregos antigos, de que os homens têm a faculdade específica de conduzir os negócios através da persuasão. Os gregos acreditavam que os homens são livres e, portanto, capazes de se persuadirem pela palavra. A violência no contexto tradicional sempre foi encarada como *ultima ratio*, aplicada apenas na relação entre bárbaros, na qual imperava a coerção e não a persuasão; e nos escravos que eram forçados a trabalhar, motivo pelo qual sua atividade não era digna, pois não implicava no uso dialógico da palavra. E, por último, o conceito de Marx de atualizar a filosofia na política, que implica no fim de um ciclo de pensamento iniciado por Platão quando este afastou a filosofia da política. Este salto de Marx trouxe profundas modificações ao conceito de história, com influência na ruptura entre a modernidade e a tradição.

Segundo os gregos, a circularidade da vida biológica conferia à natureza o seu caráter de imortalidade, em contraposição à mortalidade concreta dos homens. Porém, o tempo retilíneo de uma vida individual pode abrigar feitos e acontecimentos que, pela sua singularidade, merecem ser conservados. A função tradicional da história seria a de registrar tais feitos e acontecimentos, assim, garantindo a imortalidade do homem na Terra. Esta visão de história sofreu mudanças quando Giambattista Vico enfrentou o problema da distinção entre processos naturais e processos históricos. Conforme afirma Vico, a natureza é feita por Deus e só Ele pode compreender os seus processos, porém, a história é feita pelo homem, que, portanto, pode entender os processos que ele mesmo desencadeou.

Porém, para Vico e Hegel, a história tem uma relevância teórica, pois se trata de uma visão *a posteriori* dos acontecimentos, na qual o historiador, porque observou a totalidade do processo, pode abraçar o seu sentido. Marx, ao propor a atualização da filosofia na política, “politizou e industrializou o conceito de história, subvertendo o seu significado teórico”²³. A filosofia de Marx se baseava na preocupação hegeliana da história, só que a história deixou de ser uma compreensão do passado para ser uma projeção do futuro, isto é, a história passou a ser um molde dado pela contemplação para a ação humana. Para Marx, a finalidade da história é a atualização da ideia de liberdade. Este processo é revelado pelas leis da dialética e o seu conteúdo é a luta de classes. Contudo,

²³ LAFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. 2003, p. 56.

este processo é análogo à fabricação industrial, isto é, tem começo, meio e fim; onde o fim é a fabricação da sociedade perfeita. Dessa forma, deixa de existir a imortalidade e grandeza dos feitos e acontecimentos humanos, pois, quando este processo se encerrar, tornará irrelevante tudo o que aconteceu antes dele. Na sociedade sem classes de Marx os feitos humanos terão o mesmo significado que as tábuas e os pregos para uma mesa acabada ²⁴. Esta superposição da teoria e da ação dissolveu o significado tradicional de ambas, tanto nos termos próprios de Marx quanto nos termos das tendências do pensamento contemporâneo. O conceito de Marx da atualização da filosofia na política levada às suas últimas consequências chega a algo paradoxal, pois ela implicará o fim do trabalho com o advento do ócio, o fim da violência com o fim do Estado, e o fim do pensamento, pois este estará realizado na história. Daí o desencontro entre os conceitos que glorificam o homem que trabalha, a violência e a atualização da filosofia, e a visão utópica final de uma sociedade sem Estado, sem trabalho e sem classes.

O impacto do pensamento de Nietzsche, Marx e Kierkegaard foi fulcral para a ruptura com a tradição que ocorreu. A contestação dos três filósofos à tradição, por ser uma contestação, ainda se integrava na mesma tradição, por isso, talvez, conseguiram eles manter no horizonte de suas formulações uma aspiração de totalidade ²⁵. Porém, suas ideias ajudaram na ruptura da tradição e trouxeram o desaparecimento de uma visão totalizadora, que, junto com a nítida delimitação implícita na ideia de modelo, ocasionou a mudança da noção de teoria. Agora, teoria é um sistema de verdades interligadas que não foram feitas nem construídas, mas dadas para os sentidos e à razão, para se transformar numa hipótese de trabalho que se modifica de acordo com os seus resultados e cuja validade depende não de uma revelação de verdade, mas do fato de funcionar. Tudo pode, eventualmente, funcionar, e a experiência do totalitarismo comprova no mundo dos fatos a tendência das orientações do pensamento antes relatada. Portanto, na contemporaneidade houve uma perda do senso comum, uma dissolução dos valores e uma nova concepção de teoria e tudo isso ocorre, para Arendt, devido à ruptura da tradição.

²⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2000, p. 65.

²⁵ LAFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*. 2003, p. 57.

Outro diagnóstico da modernidade na obra de Arendt é a ameaça do conformismo. Arendt diz que os norte-americanos enxergam as experiências com o totalitarismo, seja na forma de um movimento totalitário ou de uma franca dominação totalitária, como experiências não americanas, muitas vezes considerando que experiências como o nazismo e o bolchevismo não podem ocorrer nos Estados Unidos. Porém, ela via no macarthismo uma prova de que o totalitarismo poderia se realizar nos Estados Unidos também, pois havia semelhanças sinistras nos comitês de investigação do macarthismo com a metodologia totalitária, inclusive a tradicional invenção de um mito conspiratório.

Arendt ressalta outra questão deste problema. Ela notava como os europeus divulgavam pouco a sua oposição ao macarthismo, pois predominava na Europa que todos os americanos são da mesma opinião nesse assunto, ignorando a opinião individual de cada cidadão americano e generalizando-os. Para Arendt, surgia uma expectativa europeia de encontrar uma espécie de conformismo que dispensa a violência ou ameaças e que brota espontaneamente numa sociedade que condiciona com tal perfeição os cidadãos a suas exigências e ninguém percebe que está condicionado. Os europeus sempre enxergaram essa característica na democracia norte-americana.

Arendt explica que em termos históricos o conflito europeu do indivíduo contra o Estado sempre foi resolvido em detrimento da liberdade individual. Os americanos tomaram esse fato como prova do sacrifício das liberdades humanas ao Estado. Para os europeus, a situação era vista como um conflito entre Estado e sociedade, de modo que o indivíduo, mesmo que suas liberdades fossem violadas pelo governo, sempre poderia encontrar um refúgio seguro em sua vida social privada. Apenas a dominação totalitária e nenhum outro governo conseguiu destruir esse refúgio da esfera social privada. O medo dos europeus era de que nos Estados Unidos não houvesse o refúgio das liberdades individuais, justamente porque julgavam que nos Estados Unidos não havia uma distinção entre governo e sociedade. O maior receio europeu era que, num governo majoritário, a própria sociedade seria opressora, sem deixar espaço para as liberdades individuais.

Arendt cita Tocqueville dizendo que “sempre que as condições sociais são iguais, a opinião pública exerce uma pressão com peso (tão) enorme sobre a mente de cada

indivíduo que a maioria não precisa obrigá-lo, ela o convence”²⁶, a coerção não violenta da desaprovação pública é tão grande que o dissidente não tem para onde se voltar, e no final será levado ao conformismo ou ao desespero. O que os europeus temiam é que não fossem necessários a violência e o terror para que desaparecesse a liberdade nos Estados Unidos.

Arendt afirma que o risco do conformismo e a ameaça que ele representa para a liberdade são inerentes a todas as sociedades de massas. O fenômeno totalitário se valeu do horror e da propaganda ideológica para massificar de vez a sociedade e acabar com qualquer resquício de classe ou casta que pudesse existir. Numa sociedade de massas já existente não é inconcebível que os elementos totalitários possam por algum tempo basearem-se no conformismo, sem precisar valerem-se do terror e da propaganda ideológica. Arendt diz que nos estágios iniciais do regime totalitário o conformismo poderia ser usado para diminuir a violência do terror e a insistência ideológica; com isso, a transição de um ambiente livre para uma fase pré-totalitária seria menos perceptível²⁷.

Arendt afirma que os Estados Unidos só têm ficado imune aos riscos de uma sociedade de massa por manter uma Constituição intacta e garantir que as instituições da liberdade funcionem. Esse tema será abordado no próximo capítulo desta dissertação. Para Arendt, os riscos do conformismo e das sociedades de massas são bem maiores justamente por elas não poderem contar com um sistema de salvaguarda constitucional tão forte e preparado quanto o dos Estados Unidos. Porém, Arendt identifica o risco do conformismo e da sociedade de massas como uma característica inerente à modernidade, sendo esse um dos problemas centrais do mundo.

Outra característica que Arendt atribui à modernidade é a aparência de necessidade e a admiração que as pessoas têm por essa necessidade. Arendt afirma que os piores crimes de sua época foram perpetrados em nome de algum tipo de necessidade ou em prol da “onda do futuro”²⁸. Ela diagnosticou que as pessoas se submetem à necessidade, abrindo mão da sua liberdade e seu direito de ação, mesmo podendo vir a pagar com a morte por tal submissão.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Compreender, ensaios; A ameaça do conformismo*. 1994, p. 441.

²⁷ Idem.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Compreender, ensaios; Franz Kafka, uma reavaliação*. 1994 p. 98.

Arendt também identifica na modernidade a ascensão da burocracia, isto é, a substituição do governo pela administração e das leis por decretos arbitrários. E, para ela, a conjugação da admiração pela necessidade com a ascensão da burocracia levou a modernidade a acreditar no determinismo. Considerando a vida um declínio que leva à morte, a sociedade em dissolução acompanha cegamente o curso natural da ruína. Arendt ressalva que apenas a salvação vem do inesperado, não a ruína, pois é a salvação, e não a ruína, que depende da vontade e liberdade dos homens. Na modernidade, as estruturas ruinosas foram sustentadas e o próprio processo da ruína foi acelerado pela crença quase universal num processo necessário e automático ao qual o homem deve se submeter. Para Arendt, os burocratas possuem certa fé na necessidade, da qual eles são funcionários. O homem como funcionário da necessidade se torna um agente da lei natural da ruína, assim se degenerando em um instrumento natural de destruição, que pode ser acelerada pelo uso pervertido das capacidades humanas. Arendt se vale de uma analogia para explicar o que acontece quando o mundo passa a ser regido pela lei natural e não pelas leis humanas: “assim como uma casa abandonada pelos homens a seu destino natural pouco a pouco seguirá o curso da ruína, que, de certa maneira, é intrínseco a todas as obras humanas, da mesma forma seguramente o mundo, criado pelos homens e constituído de acordo com as leis humanas, e não naturais, irá se tornar de novo uma parte da natureza e seguirá a lei da ruína assim que o homem decidir se tornar ele próprio parte da natureza”²⁹. Para Arendt, quando o homem abre mão de sua faculdade de criar leis e até mesmo de prescrevê-las à natureza, ele se torna um instrumento cego e afiado das leis naturais, o que só leva ao declínio do mundo.

Conforme o que foi exposto acima, podemos ver que Arendt possui uma crítica à modernidade, pensando a crítica como uma criação de possibilidades de entender um problema como problema, ao mesmo tempo em que a crítica aparece como um convite para pensar em conjunto os problemas que se criticam³⁰. O diagnóstico feito por Arendt é um alerta para a maneira como estamos nos portando enquanto humanos em relação à nossa

²⁹ Ibidem, p. 101.

³⁰ NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *O lugar da crítica no pensamento de Hannah Arendt*. 2010, p. 222.

humanidade. Contudo, a crítica arendtiana vem no sentido de tentar pensar de que maneira podemos recuperar a dignidade da política.

Nos próximos capítulos, será mostrado de que forma Arendt aponta caminhos de luz em meio ao seu sombrio diagnóstico da modernidade. Também vamos apontar o diagnóstico que Agamben possui da modernidade, mostrando alguns pontos de confluência entre as duas teorias, e como os dois autores acabam chegando a lugares bem diferentes, principalmente no tocante à relação entre direito e política, apesar de terem um ponto de partida semelhante, o diagnóstico da modernidade.

CAPÍTULO 2

Conceitos centrais da teoria política de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben

Seguindo o objetivo desta pesquisa de comparar as teorias políticas de Giorgio Agamben e Hannah Arendt, tendo como foco as leituras que os dois fazem do vínculo entre direito e democracia, percebe-se que Agamben afirma que seu pensamento é influenciado pela obra Arendtiana, porém, para o filósofo italiano, a obra de Arendt não foi completamente desenvolvida por ela e por nenhum de seus seguidores no que tange traçar uma conexão entre o poder totalitário e a vitória do *animal laborans*, que faz com que a vida nua seja o centro da cena política da modernidade. Agamben pretende, então, dar continuidade à obra de Hannah Arendt.

Neste trabalho será mostrado que mesmo Agamben se apropriando de algumas teses arendtianas, como ele mesmo diz, e os dois autores tendo como ponto de partida os diagnósticos da situação política na modernidade, as formas pelas quais eles concebem a política contemporânea são diferentes uma da outra, principalmente na articulação entre direito e democracia.

Para isso, é necessário apresentar os principais conceitos da teoria política de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben, e assim mostrar qual é a concepção que os dois possuem da política³¹. Posteriormente, serão analisadas quais teses Arendtianas são lidas e apropriadas por Agamben, mostrando quais diagnósticos de época são aceitos por ambos os autores. Por último, serão abordadas as diferenças marcantes entre os autores em suas concepções da política contemporânea.

Neste capítulo, em específico, serão apresentadas as principais categorias das teorias políticas desses autores que servem de substrato a todas as reflexões feitas por eles, para depois mostrar como Agamben lê a obra de Hannah Arendt e se apropria dela.

³¹ No primeiro capítulo, foi apresentado o diagnóstico que Arendt faz da modernidade, porém, ainda não se apresentou qual é a sua concepção de política. Neste capítulo, serão mostradas quais categorias ela usa para conceber a política como liberdade.

A seguir, serão apresentadas as noções fundamentais do pensamento político de Hannah Arendt.

2.1 A noção arendtiana de política

Para chegar à sua concepção de política, Arendt se vale da expressão *victa activa*. A filósofa diz que essa expressão é tão antiga quanto a nossa tradição de pensamento político, e que essa tradição atribuiu um significado específico à expressão. Esse significado teve início com o julgamento de Sócrates, perpassando a idade medieval com Agostinho. O significado que a tradição atribui à *vita activa* é o de uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos. Porém, com o fim da cidade-estado — e, segundo Arendt, Agostinho foi o último a vivenciar a cidade-estado —, a expressão perdeu o seu significado político e passou a significar toda e qualquer atividade nas coisas deste mundo.

A *vita activa* sempre esteve em oposição à *vita contemplativa*, e durante toda a tradição houve uma hierarquização entre esses dois modos de vida. Como a tradição acreditava que o homem só chegaria à verdade através de uma revelação, ou contemplação, a *vita contemplativa* era privilegiada e tida como superior em relação à *vita activa* ³². Hannah Arendt se vale da expressão *vita activa* em manifesto conflito com a tradição, pois altera a ordem da hierarquia entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Em Arendt, a expressão continua a significar toda e qualquer atividade nas coisas deste mundo, porém, diferentemente de toda a tradição, a *vita activa* é mais valorizada do que a *vita contemplativa* ³³.

Com a expressão *vita activa*, a filósofa pretende designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. Para ela, essas são atividades fundamentais, pois “a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada

³² Hannah Arendt alega que, desde a filosofia de Platão, a contemplação tem mais valor do que as atividades humanas. Essa ideia foi reforçada com o advento da doutrina da revelação do cristianismo e se manteve com toda a história da filosofia.

³³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p. 20.

ao homem na Terra”³⁴. Essas condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra são o que a filósofa chama de condição humana. Vale a pena ressaltar que a expressão “condição humana” difere da expressão “natureza humana”. Arendt não está preocupada em investigar algo como uma natureza, ou uma essência humana. A expressão “condição humana” é usada, pois, para a pensadora, a existência humana é condicionada, ou seja, tudo aquilo que o homem entra em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. A condição humana é a forma em que o homem existe e se manifesta na Terra.

É interessante observar que a condição humana se divide em atividades distintas, porém, articuladas, e, por isso, Arendt chama esse conjunto formado pelo trabalho, obra e ação de *vita ativa*. O homem sempre está condicionado a essas três atividades. A primeira atividade da *vita activa* é o trabalho:

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo trabalho no processo da vida. A condição humana do trabalho é a própria vida.³⁵

Como o trabalho é aquilo que assegura a sobrevivência do indivíduo (e, segundo Arendt, também da espécie através da reprodução), ele se torna algo necessário e inalienável ao homem. Trabalhar é essencial para o homem sobreviver, ou seja, na atividade do trabalho não existe liberdade, o homem se encontra escravizado por essa necessidade. Tanto que na antiguidade os homens se valiam do artifício da escravidão, mas não para obter mão de obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim na tentativa de afastar as necessidades do trabalho das condições da vida humana. Os escravos eram aqueles que não possuíam liberdade alguma, só possuíam necessidades. A degradação do escravo era um fardo pior do que a morte, pois implicava a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico. O trabalho é uma atividade que equipara o homem a um animal, ou seja, o homem, quando está trabalhando, não passa de um animal, o que Arendt chama de *animal laborans*. Para a filósofa, “o *animal laborans* é,

³⁴ Ibidem, p. 15.

³⁵ Idem.

realmente, apenas uma das espécies de animais que vivem na Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”³⁶.

Aqui, é válido explicar o que Arendt entende por “necessidade”: “aquilo que constrange o homem de tal forma que impede qualquer resistência”³⁷. A filósofa exemplifica sua ideia de necessidade com as necessidades biológicas, se o homem resistir às suas necessidades biológicas, ele morre. Contudo, a necessidade não se resume às biológicas, “qualquer situação que impede o surgimento do novo, impondo um comportamento determinado aos homens, é uma situação em que a necessidade prevalece”^{38 39}. Também decorre dessa ligação entre o trabalho e as necessidades biológicas do ser humano o fato de o trabalho ser algo que uniformiza os homens. Quando estão na atividade do trabalho, todos os homens possuem as mesmas necessidades, as necessidades vitais, e também possuem um único objetivo, que é saciá-las. Em termos biológicos, os homens de fato se equivalem, não havendo diferenças entre eles. Em decorrência disso, o homem não é capaz de ser livre enquanto trabalha, nem de deixar sua singularidade — categoria que expressa o fato de cada homem ser diferente do outro — aparecer e trazer ao mundo algo novo. O conceito de singularidade também é fundamental para entender a concepção política de Hannah Arendt. Para auxiliar sua explanação sobre a singularidade, Arendt recorre à noção de uniformidade, que, segundo ela, é a negação de que os homens existem no plural. Para Arendt, cada homem é único, ou seja, cada um é diferente de todos os outros que existem sobre a Terra. Por cada homem diferir-se um do outro, Arendt diz que eles são singulares. Devido a essa singularidade, é impossível conhecer um indivíduo abstraído de suas particularidades. É essa singularidade que caracteriza o humano.

³⁶Ibidem, p. 95.

³⁷BRITO, Renata Romolo. *Ação política em Hannah Arendt*. 2007, p. 27.

³⁸Idem.

³⁹Arendt também diz que o raciocínio é caracterizado pela necessidade; uma vez que ele opera pelo princípio da não contradição. A conclusão decorrente do raciocínio lógico é sempre necessária, contudo, isso não quer dizer que ela, a conclusão, condiz com a realidade. Como já dizia Aristóteles, em sua obra *Organon*, não é por que uma coisa possui validade lógica que ela é verdadeira.

Um conjunto de homens singulares constitui uma humanidade plural. Afirmar a pluralidade significa dizer que os homens são diferentes entre si. Portanto, uma ideia de igualdade humana baseada em uma natureza humana comum é rejeitada pela autora. Aqui, se faz necessário distinguir a ideia de natureza humana (que a autora recusa) e a ideia de condição humana (da qual a autora se vale). Para a pensadora, “condição humana” não é o mesmo que “natureza humana”. A ideia de natureza humana busca trazer uma essência que é inerente a todos os homens. Essa ideia de essência uniformiza os homens, assim suprimindo a singularidade de cada um e a pluralidade da humanidade. Portanto, Arendt rejeita totalmente uma natureza humana. Para a pensadora, não faz sentido a questão “o *que* somos nós?”, mas sim a questão “*Quem* somos nós?”.

Já a condição humana não está relacionada a uma essência humana. A pensadora se vale da expressão condição humana, pois, para ela, a existência humana é condicionada, ou seja, tudo aquilo com que o homem entra em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. Esses elementos da condição humana não são essenciais, são meros condicionantes.

Arendt também apresenta o conceito de natalidade. É a condição humana da natalidade que permite o surgimento de novos elementos no mundo. O fato de cada ser humano, em virtude de seu nascimento, ser novo, significa que todo homem, já ao nascer, é dotado de uma singularidade que se constitui no mundo como uma novidade. Dessa forma, a natalidade se articula com a singularidade dentro da noção arendtiana que considera a especificidade de cada ser humano, pois cada nascimento é visto como um evento único, que traz ao mundo um ser diferente de todos os outros. E se articula com a liberdade, pois com o nascimento e o surgimento de um novo ser humano ele se constitui como novidade. A natalidade atribui ao ser humano a capacidade de criar coisas novas e imprevisíveis, e, devido à sua imprevisibilidade, cada nascimento é um milagre que traz nova esperança ao mundo.

No trabalho, o homem está totalmente subjugado ao reino da necessidade. Se considerarmos a libertação como ela aparece na obra *Da Revolução*, isto é, a libertação como a luta dos revolucionários para acabar com a miséria e a fome que assolava o povo,

ela também está relacionada com as necessidades dos homens. Pela libertação ser intimamente relacionada às necessidades, a sua busca também uniformiza os homens, impedindo que a sua singularidade apareça e que eles possam, de fato, ser livres. Aqui, é necessário explicar melhor o que a autora entende por libertação. Para Arendt, liberdade não se opõe apenas à necessidade, nos termos clássicos da história da filosofia, mas se opõe também (em termos arendtianos) à libertação. A oposição entre liberdade e libertação repõe a oposição entre liberdade e necessidade no domínio exclusivo da *práxis* (política). A libertação é a conquista da liberdade na sua acepção negativa, garantida pelos direitos civis, mas ela não pode ser confundida com liberdade política. A liberdade está para além da libertação. Para você alcançar a liberdade é necessário que tenha conseguido a libertação anteriormente, isto é, ter o mínimo de bens materiais para sobreviver e ter garantido alguns direitos civis básicos, e, ainda assim, ter conseguido a libertação não quer dizer que você já tenha a liberdade.

Outra característica do trabalho é não produzir nada durável. É típico de todo trabalho não deixar nada atrás de si; o resultado do esforço do trabalho é consumido quase tão depressa quanto o esforço despendido. “E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de enorme premência; motiva-o um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele”⁴⁰. A produtividade do trabalho raramente produz objetos, sua preocupação fundamental são os meios da própria sobrevivência e da reprodução; o trabalho nunca produz outra coisa senão “vida”. O produto do trabalho são aquelas coisas necessárias ao processo da vida. Seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção, se o produto do trabalho não for consumido logo após ter sido produzido, ele se deteriorará. Devido a essas características dos produtos do trabalho, eles são o que chamamos de bens de consumo. Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase que imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, (re) produz nova “força de trabalho”, que o corpo necessita para o posterior sustento. Assim sendo, o trabalho jamais poupa o animal que labora de repeti-lo mais uma vez, pois

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p. 98.

sempre haverá a necessidade de sustento para o corpo. Portanto, o trabalho é uma eterna necessidade imposta pela natureza, uma atividade interminável.

Mais um predicado do trabalho é que ele é uma atividade privada. O trabalho priva um homem do outro, ou seja, ele ocorre no isolamento. Como diz Arendt, “nada é mais privado que as funções corporais do processo vital”⁴¹. O *animal laborans* é expulso do mundo público na medida em que é prisioneiro da privatização do próprio corpo, restrito à satisfação de necessidades que ninguém pode compartilhar ou comunicar inteiramente. Essa é a razão pela qual estão relacionados, para Arendt, o trabalho, o espaço privado, a libertação e a necessidade. Arendt entende o espaço privado como um lugar que permanece na sombra, sendo um lugar particular e isolado. O espaço privado é o lugar das questões individuais, ou seja, das preocupações particulares de cada indivíduo, e, nele, os homens (ou um pequeno grupo) se isolam uns dos outros, há ausência dos outros, assim, nessa esfera privada pode-se desenvolver assuntos que necessitam do isolamento. Aqui, é válido ressaltar a importância da esfera privada para Arendt, pois a filósofa viveu diante da experiência do totalitarismo e se colocou a pensar sobre esse fenômeno e a combatê-lo. Esse foi sempre um tema vigente em suas obras. E sendo o totalitarismo o regime no qual todas as coisas se tornam públicas, eliminando o espaço privado⁴², Arendt reconhece a importância desse espaço, uma vez que, para ela, é na esfera privada que o homem é capaz de desenvolver sua singularidade.

Então, podemos concluir que o trabalho é uma atividade ligada à necessidade, que uniformiza os seres humanos e não produz nada durável, apenas bens de consumo, e é uma atividade que isola os homens uns dos outros.

A segunda atividade apresentada por Arendt é a obra. Para Arendt:

A obra é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência essa não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra produz um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a

⁴¹ Ibidem, p. 123.

⁴² Essa noção de regime totalitário foi derivada do texto *Hannah Arendt e a Questão do Político*, de Claude Lefort.

sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana da obra é a mundanidade.⁴³

A atividade da obra caracteriza-se por produzir (fabricar) artifícios, esses artifícios são objetos destinados ao uso e dotados de durabilidade. Diferentemente do produto do trabalho, que é logo consumido, o produto da obra possui durabilidade no mundo, ou seja, ele não se extingue logo após ser utilizado. Portanto, os produtos da obra recebem o nome de bens duráveis ou objetos de uso.

A durabilidade dos produtos da obra faz com que a obra seja a atividade que “constrói” o mundo, ou seja, é ela quem faz as coisas do mundo, e esta durabilidade dá às coisas do mundo uma relativa independência dos homens que as produziram e as utilizaram. Assim, as coisas do mundo duram mais do que os seus fabricantes mortais, e isso atribui certa estabilidade e objetividade ao mundo, fazendo com que os homens possam continuar exercendo seu fluxo de mudanças (nascendo e morrendo). É também a durabilidade do mundo que garante que uma geração não venha a habitar um local totalmente diferente da geração anterior.

É a obra que garante um mundo interposto entre os homens e a natureza. Para Arendt, o mundo⁴⁴ é o local onde os homens habitam e, sendo o homem um ser condicionado, o mundo é um condicionante do homem. O mundo habitado pelos homens consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas, e, sendo ele fruto desses produtos, é, portanto, artificial.

Para fabricar as coisas do mundo com a atividade da obra, o *homo faber* (expressão usada por Arendt pra se referir ao homem que fabrica) precisa de material, mas esse material não é simplesmente dado e disponível, o material da fabricação já é um produto das mãos humanas que o retiraram da sua natural localização. Isso, para Arendt, é um elemento de violação e de violência inerente à obra, que, além de usar de violência para extrair o material, também usa de violência para transformar o material no objeto desejado. Todo o processo de fabricação é violento, e o *homo faber*, criador do artifício humano, é

⁴³ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p.15.

⁴⁴ Mundo não coincide com o planeta Terra.

um destruidor da natureza, não exatamente em sentido pejorativo, mas sim no sentido de quem transforma e controla a natureza. Como a obra é o que cria o mundo humano, ela faz com que o homem saia da esfera privada. Porém, o homem ainda precisa do isolamento da esfera privada na atividade da obra, pois só assim o *homo faber* é capaz de produzir o que está pensando. Aqui, Arendt ressalta mais uma vez a importância da esfera privada para o homem.

Neste momento, faz-se necessário explicitar a diferença entre mercado de trocas e o palco que a obra constrói para a política. Arendt diz que o *homo faber* é capaz de ter a sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. “A esfera pública do *homo faber* é o mercado de trocas no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece”⁴⁵. O fato é que o homem que fabrica só é capaz de se relacionar devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz. É importante frisar que o mercado de trocas, embora seja um espaço público, não é uma esfera política. Diferente do mercado de trocas, o palco para a política que a obra constrói não é um local do *homo faber* (embora fabricado por ele). O palco político é dotado da permanência advinda do produto da obra, e é nele que os homens aparecem para agir politicamente. A importância de esse palco ter sido fruto da obra é a permanência e a estabilidade que são garantidas para o homem insurgir com o novo e agir.

Arendt afirma que o que rege a obra são a eficácia e utilidade. Portanto, na atividade da obra, o que atua é uma razão instrumental do homem. A razão instrumental, base operacional da atividade da obra, faz com que o *homo faber* pense e aja através de uma lógica utilitarista, ou seja, o *homo faber* vê tudo como um meio para atingir um determinado fim. O utilitarismo é a própria generalização dos princípios do *homo faber*, levando a extremos a instrumentalidade e a identificação de fins com meios. Aliás, o utilitarismo destrói a categoria mesma em que se baseia ao engendrar essa identificação, proporcionando um mundo em que qualquer significado é impossível. E, para Arendt, é nesse mundo que a lógica totalitária funciona. Portanto, a obra é uma atividade humana que produz bens de uso duráveis e, assim, dá origem ao mundo humano. Ele é um processo

⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p. 174.

violento regido pelas regras da eficácia, nas quais tudo se torna um meio para atingir um determinado fim.

A última atividade da *vita activa* é a ação. Diferentemente do trabalho e da obra, Arendt diz que a ação é a atividade humana política por excelência, razão pela qual, para esta pesquisa, a atividade da ação interessa mais do que as atividades do trabalho e da obra.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição — não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda a vida política.⁴⁶

A ação é uma atividade humana que só se dá no entre-homens, é impossível a ação e o discurso se realizarem no isolamento, ela se dá, necessariamente, no espaço público, e Arendt confirma isso ao dizer: “Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir”⁴⁷. Se valendo da metáfora entre luz e sombra, Arendt pretende explicar o que ela entende por espaço público. A filósofa equipara o espaço público à luz, o lugar em que existe luminosidade e visibilidade. O espaço público dentro da filosofia de Hannah Arendt apresenta-se como a esfera do que é comum e compartilhado por todos os homens. “Ele é ocupado por cidadãos que adentram nesse espaço para discutir e falar sobre esse mundo que se instala entre eles, que todos compartilham e que lhes interessa. É formado por uma pluralidade de pessoas, cada uma com sua perspectiva própria em relação à forma que o mundo se mostra para elas, sendo a multiplicidade de perspectivas o que permite a instauração de um debate público”⁴⁸. Também é no espaço público que um homem pode aparecer para todos os demais. Isso é importante pelo seu conceito de realidade. Para Arendt, a realidade é definida como aquilo que aparece. Diz a pensadora: “Privar-se dele [do espaço de aparências] significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que aparência”⁴⁹. No espaço público,

⁴⁶ Ibidem, p. 15.

⁴⁷ Ibidem, p. 201.

⁴⁸ Ibidem, p. 67.

⁴⁹ Ibidem, p. 211.

a maior preocupação não é com o indivíduo, mas sim com o que é compartilhado por todos os homens, portanto, o espaço público deve estar aberto a todos.

A noção de “espaço público” é vinculada à noção de “espaço político” e possui dois sentidos interconexos. Por um lado, o espaço público abarca tudo aquilo que aparece para todos e, portanto, refere-se àquele espaço aberto à visibilidade geral sob diferentes perspectivas, a partir das quais se tece uma realidade fundada intersubjetivamente: “Para nós, a aparência — aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos — constitui a realidade (...). A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”⁵⁰. Aquilo que é capaz de aparecer para todos sob a luz da esfera pública constitui-se em matéria de assunto público e comum. Assim, o que é público distingue-se de todas as experiências humanas cuja própria realidade não poderia ser comunicada e tornada pública sem que sua própria natureza se corrompesse, posto que seria de ordem privada e, enquanto tal, incomunicáveis e irrelevantes para todos os outros. Em um segundo sentido, público refere-se também ao mundo de instituições políticas e legais que possuímos em comum com todos os outros, constituindo aquele espaço que se encontra “entre” os homens sempre que eles se reúnem para discutir e tomar iniciativas em conjunto, fora do espaço privado.

A ação é a expressão da comunicação que reflete a singularidade de cada homem, e é através dela que os homens revelam uns para os outros as suas distinções. A ação e o discurso vinculam-se à política, pois, para a execução desta, é indispensável a presença de outros, os quais também agem e discursam. Portanto, é através dessas duas atividades que se revela que a pluralidade é uma das condições básicas da existência humana na Terra e também a própria condição da vida política enquanto tal. Nota-se que, para Arendt, não há ação política sem discurso, assim como também todo discurso constitui uma forma de ação, definindo-se uma relação de reciprocidade que seria inexistente nas demais atividades humanas, em que o discurso possuiria uma função meramente subordinada. É através da ação e do discurso que os homens se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. É a ação que humaniza o homem e é através dela que nos

⁵⁰ Ibidem, p. 59.

inserimos no mundo humano. “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares e, assim, apresentam-se ao mundo humano”⁵¹. Finalmente, a ação e o discurso vinculam-se de modo fundamental à política, porque é por meio deles que os homens mostram uns aos outros “quem” eles são⁵². Ao considerar a ação, a pensadora concentra sua atenção no potencial de revelação do “quem” do ator através dos seus atos. O caráter revelador dos atos e palavras se encontra presente em toda forma de ação e discurso.

É por meio da ação e do discurso que os homens tomam iniciativas, atualizam sua liberdade e trazem ao mundo a novidade imprevisível concretizada em inúmeros eventos históricos. Cabe aqui apresentar o que Arendt entende por liberdade, conceito ainda mais fundamental para a sua concepção de política. A liberdade para Arendt está no ato humano que não se conforma com a necessidade. Quando o homem age com liberdade, o inesperado pode se realizar. É válido observar que a noção arendtiana de liberdade vai contra a noção tradicional de liberdade. Segundo a autora, a noção tradicional confina a liberdade a uma faculdade interna do homem e designa o que Arendt chama de liberdade interior ou de livre arbítrio, também denominada de liberdade da vontade. A liberdade torna-se livre arbítrio quando deixa de ser objeto de um viver junto com os outros no agir⁵³ e passa a ser uma vivência interna, um fato da vontade, recolhendo-se ao relacionamento do eu com o próprio eu. Essa visão intimista da liberdade como arbítrio e fenômeno da vontade tornou-se “extraordinariamente fortalecida pela convicção, defendida desde o fim da antiguidade, de que a liberdade não apenas não se encontra no agir e na política, mas ao contrário, só é possível se o homem abre mão do agir, retira-se do mundo em direção a si mesmo”⁵⁴.

O triunfo da “liberdade interior” começa com Epiceto e aprofunda-se no cristianismo, alcançando no liberalismo o seu significado antipolítico mais acabado, com o credo liberal de quanto menos política mais liberdade.

⁵¹ Ibidem, p. 192.

⁵² É importante mostrar que o interesse da questão arendtiana é no QUEM e não no O QUÊ, pois se a questão for “O QUE é o homem?” estaríamos nos questionando pela natureza do homem, que é justamente aquilo ao qual Arendt vai contra. Para a pensadora, não existe uma natureza humana, por isso a questão para ela é “QUEM é o homem?”, já que através dessa questão nos perguntamos pela singularidade de cada homem.

⁵³ O conceito de ação será explicado melhor depois.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*. 1999, p. 121.

Arendt diz que a liberdade existe sempre que os homens fazem algo de imprevisível, como quando realizam algo que não podia ser esperado em razão dos acontecimentos anteriores, algo que rompe os limites. Esse rompimento de limites está relacionado à espontaneidade ⁵⁵. Também existe liberdade, para Arendt, quando o homem traz à existência algo novo, inédito, e que antes era inexistente e imprevisível. Por esse lado, a liberdade é a capacidade de começar. “Porque é um começo, o homem pode começar, ser humano e ser livre são única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a capacidade de começar: a liberdade” ⁵⁶. Essa capacidade de começar tem raiz na condição humana da natalidade.

Hannah Arendt recusa a noção tradicional de liberdade (a que confina a liberdade a uma faculdade do homem), pois essa noção afasta a liberdade da política e a transforma em um fenômeno da vontade. Para Arendt, o que interessa é a liberdade na política, pois, sem a liberdade, a vida política seria destituída de significado. Sendo assim, a sua teoria política está centrada na afirmação de que a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. Agir é trazer a novidade imprevisível à luz do dia: “O fato de que o homem 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” ⁵⁷. Quando agimos damos início a algo novo, o homem é capaz de trazer à tona algo totalmente imprevisível através da ação. A ação é a expressão da liberdade, pois, para Arendt, a liberdade está no ato humano que não se conforma com a necessidade. Quando o homem age com liberdade, o inesperado pode se realizar.

Esse espaço público onde os homens se manifestam uns aos outros, revelando sua identidade, dando início a algo novo e onde cada homem apresenta sua singularidade, é chamado teia de relações. Essa teia de relações humanas preexistente é onde é definido o traçado dos interesses humanos em cada momento histórico particular e aquilo que está “entre” homens, que são dotados de inúmeras vontades e intenções conflitantes. Disto

⁵⁵ Aqui Arendt se vale da noção kantiana da espontaneidade do agir humano. Para uma melhor apreensão da apropriação de Arendt da noção de espontaneidade de Kant, ver *Lições políticas de Kant e Que é Liberdade*.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 2000, p. 216.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p.191.

resulta que a ação humana quase nunca atinge sua finalidade (pois é deflagrada nesta teia de relações)⁵⁸, o que só reforça a sua inerente imprevisibilidade, contrariamente ao que ocorre na atividade da fabricação, cujo mérito reside no produto final e não em seu próprio desempenho. A teia de relações é regida pela igualdade no espaço público, mas não por uma igualdade uniformizante. A igualdade da teia de relações é uma igualdade criada, artificial, e que respeita a pluralidade; é o que podemos chamar de igualdade jurídico-política.

A igualdade jurídico-política respeita a singularidade de cada homem, não suprimindo a pluralidade, e ainda permitindo que todos falem de igual para igual no palco político. Ela se configura, portanto, como um princípio funcional de organização política, em que pessoas desiguais recebem os mesmos direitos. É válido também ressaltar que essa é uma igualdade instaurada pelo direito e pelas leis.

Portanto, a igualdade não pode advir de uma natureza humana comum, porque esta não existe. Porém, Arendt considera que os homens podem ser uniformizados, e isso ocorre quando eles estão sujeitos às mesmas necessidades ou possuem o mesmo destino (a morte). Essa uniformidade acaba com a diferença entre os homens. Afirmar a pluralidade significa dizer que os homens são inerentemente diferentes entre si e, devido a essa noção, uma ideia de igualdade natural é rejeitada pela autora. Para Arendt, a igualdade não pode advir de uma natureza comum, pois esta não existe. Porém, Hannah Arendt admite que, sob a perspectiva do trabalho, os homens podem ser considerados iguais por pertencerem à mesma espécie, por terem as mesmas características e o mesmo objetivo de sobreviver. Podem ser considerados iguais por estarem sujeitos à mesma necessidade. Porém, esse tipo de igualdade não pode ser levada para a política, pois, do contrário, ela é transformada em uniformização. Por isso, como já foi dito, a igualdade da política tem de ser artificial, criada (não derivada de uma natureza e nem do trabalho), e que não deve suprimir a singularidade.

Para Arendt, quando os homens agem em concerto é que surge o poder, que é outro conceito central da sua teoria política. O traço mais marcante do conceito arendtiano de

⁵⁸ Ibidem, p.195.

poder é o fato deste não se confundir com violência ou com força. Ela define o poder como a

habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está 'no poder', na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome.⁵⁹

Com isso, chegamos à conclusão de que a noção arendtiana de política retoma as noções de liberdade e singularidade para constituir um espaço de aparência em que os homens possam conviver como homens, na forma de ação e discurso, construindo uma ampla teia de relações em que as particularidades de suas singularidades podem ser mutuamente reveladas, longe da necessidade invariável e confinante do espaço privado. Na teia de relações prevalece uma igualdade entre os desiguais que permite que os homens usem do discurso e da persuasão para se comunicarem e buscarem o consenso, não necessitando, assim, da força e da violência.

Agora que foram apresentadas as categorias fundamentais da política arendtiana, se faz necessário apresentar os principais conceitos da política de Giorgio Agamben.

2.2 A concepção que Agamben tem da política

Começaremos a apresentação da teoria política de Agamben com o conceito de vida nua, expressão que aparece diversas vezes nas obras do filósofo italiano. Retiramos do livro de Daniel Arruda Nascimento, denominada *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*, todas as passagens em que Agamben usa a expressão vida nua e o significado que atribui a ela. No livro que inicia o projeto *Homo sacer*, publicado em 1995, a expressão aparece pela primeira vez na introdução, como um substitutivo para a palavra grega *zoé*, entendida pelo autor como o simples fato de viver, a qualidade de ser vivo, vida crua, vida no seu estado natural. Em *La comunità che viene*, publicado pela

⁵⁹ARENDDT, Hannah. *Sobre a Violência*. 2008, p. 36.

primeira vez em 1990, a expressão havia surgido para designar o anteparo da última expropriação da pequena burguesia planetária, da última frustração da individualidade. Herdeira do mundo agora desprovido de classes, frente à sociedade de consumo vazia e à sociedade do espetáculo desesperado, a classe burguesa tornada universal não escapa à constatação de ir ao encontro da vida nua. Em *Mezzi senza fine*, coletânea publicada em 1996, a expressão é citada por duas vezes. No capítulo *Note sulla politica*, datado de 1992, o filósofo diz que a vida nua, portadora do nexos soberano e do limiar indefinível entre violência e direito, é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana. Já no capítulo intitulado *Forma-di-vita*, datado de 1993, o filósofo se refere à vida nua como aquela vida exposta à ameaça de morte que, por isso mesmo, veio a se tornar o fundamento do poder soberano. O poder absoluto e perpétuo do soberano não teria como fundamento a vontade política, mas a vida constantemente exposta à morte, que somente adquire conservação e proteção na medida em que se submete ao poder de vida e morte do soberano. Essa mesma vida nua é hoje reconhecida como o Estado de Exceção permanente, tornada a forma de vida dominante e normal. Num sentido jurídico, poderíamos ainda entender a vida nua como aquela despida do seu estatuto de direito, nua de personalidade, desprovida da capacidade de contrair direitos e obrigações.

Agamben, observando que a vida nua, ou seja, a vida simplesmente vivida, despida de qualquer atributo, passou a assumir o papel central na cena política da modernidade, chega ao conceito de biopolítica⁶⁰. Para chegar a esse conceito, Agamben se vale da diferenciação filológica entre duas palavras gregas utilizadas para se referir à vida, as palavras *zoé* e *bios*. *Zoé* exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses), já *Bios* significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Agamben usa como exemplo a filosofia de Aristóteles que faz a diferenciação entre duas formas de viver, a *bios politicós* e a *bios theoreticós*. Para Agamben, Aristóteles jamais poderia ter utilizado o termo *zoé* pelo simples fato de que não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Ele se vale dessa diferenciação entre *zoé* e *bios* para dizer que a

⁶⁰Agamben dialoga com Foucault e se apropria das reflexões dele para chegar ao seu conceito de biopolítica.

simples vida natural é excluída da *polis* no mundo clássico e fica confinada ao âmbito do *oikos*. É por isso que no começo de sua política, Aristóteles faz questão de diferenciar o chefe de família do “chefe de governo” da *polis*. Com isso, podemos dizer que o político não é um atributo do vivente como tal, mas uma diferença específica que determina o gênero do vivente.

Assim, Agamben constata que “no limiar da idade moderna” a *zoé* passa a ser incluída na política e, para ele, com a inclusão da vida natural (*zoé*) nas preocupações estatais e governamentais, a política passa a ser biopolítica. Portanto, com o advento da biopolítica na modernidade, as questões políticas são a vida do ser vivente.

Para Agamben, o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal, constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Portanto, segundo Agamben, só é possível entender os atuais problemas da política sob a ótica da biopolítica.

Outro conceito da teoria política de Agamben a ser analisado é o paradoxo da soberania, que consiste no fato de que

o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o Estado de Exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa.⁶¹

Para Agamben, o paradoxo da soberania se encontra justamente no que expressa o trecho de Schmitt, a saber, a relação entre exceção e soberania. O soberano, enquanto poder que decide e suspende a norma, está fora do direito, mas pertence ao ordenamento jurídico porque tem a competência para a decisão, elemento fundamental do direito⁶². O conceito de soberania é paradoxal, pois o soberano ao mesmo tempo pertence e não pertence ao ordenamento jurídico, o qual ele mesmo cria e suspende. Portanto, a soberania

⁶¹SCHMITT, Carl. Teologia Política. In: AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p. 23.

⁶²BARSALINI, Glauco. *Estado de Exceção Permanente: Soberania, violência e Direito, na obra de Giorgio Agamben*. 2002, p.7.

é a afirmação e a negação do ordenamento jurídico simultaneamente. A soberania é indispensável para a fixação do ordenamento jurídico, porém, o soberano pode decidir para além do ordenamento, tendo em vista que é ele quem decide o que está dentro e o que está fora do ordenamento. Por isso, podemos afirmar que o ordenamento jurídico está à disposição do soberano.

Em resumo, o soberano é quem decide o que é exceção e o que é ordenamento jurídico, ou seja, ele é fim e princípio do ordenamento jurídico. Nesse jogo, é também o soberano quem decide o que possui valor jurídico e político. Por isso, Agamben afirma que o soberano tem a capacidade “de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, nesse sentido, a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o Estado de Exceção) a partir do qual o interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento”⁶³.

Depois de apresentado o paradoxo da soberania, é necessário analisar o conceito de exceção desenvolvido por Agamben, uma vez que essas duas noções da política do autor são interconexas. Se o soberano é aquele que decide sobre a exceção, e a decisão sobre a exceção suspende a norma, *a norma se aplica à exceção desaplicando-se*, retirando-se desta através da suspensão⁶⁴. Nasce o Estado de Exceção, que é uma zona de anomia, e essa anomia, por sua vez, criada pelo Estado de Exceção, corresponde à aparição de uma *forma de lei enquanto vigência sem significado*, ou ainda, de uma *força de lei sem lei* — a expressão revela a cisão entre o mundo em que a lei existe, mas perdeu a sua força, e aquele outro em que os atos que não são leis adquirem força como se o fossem⁶⁵. Entre o direito e a sua exceção existe uma relação de inclusão e exclusão. Ao direito é inerente uma pretensão à universalidade, porém, a pretensão de universalidade traz consigo mecanismos de exclusão. Por isso mesmo, toda exceção só pode ser concebida como um espaço vazio ou como uma lacuna, algo que não pertence ao direito, mas encontra-se neutralizado por

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p. 26.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 25-26.

⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção Permanente: Soberania, violência e Direito, na obra de Giorgio Agamben*. 2002, p.69.

uma interferência complementar. Portanto, o Estado de Exceção não pode ter previsão legal (embora os legisladores insistam em trazer uma cominação legal para o Estado de Exceção).

Ademais, o próprio funcionamento da relação de exceção traz inerente a si uma relação de exclusão e inclusão, a qual Agamben entende por ser a forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão⁶⁶. Toda relação de exclusão é, por princípio lógico, também uma relação de inclusão. Pois, se ser excluído só ganha significação em relação àquilo que foi excluído, toda exclusão só se define na relação com aquilo que se exclui. E, se há relação, há inclusão, pois quem se relaciona, automaticamente é incluído, já que, ao estabelecer uma relação, inclui-se no campo de observação com quem se trava a relação. Portanto, exclusão e inclusão acontecem no mesmo ato e ao mesmo tempo. Agamben afirma que algumas relações de inclusão só se dão na forma da relação de exclusão e argumenta que essa relação de exceção revela a estrutura originária da relação jurídica⁶⁷.

Como vimos, para Agamben a relação do jurídico com a vida é a relação da inclusão que exclui, isto é, o abandono. Portanto, a relação de exclusão é uma relação de *bando*. O termo *bando* tem origem no direito germânico:

Aquele que é *nesso al bando* é o *abbandonato*, onde *essere in bando*, a *bandono*, significa tanto *escluso*, *alla mercè di*, quanto *a próprio talento*, *libero*, estamos diante de uma relação que contradiz a si mesma. Nesse contexto, a própria relação é posta em questão: ela somente se dá na negação de si mesma, pelo abandono daquilo com o que pretende estabelecer relação⁶⁸.

Outro conceito central da noção política de Giorgio Agamben é o de *Homo Sacer*. O *homo sacer* é uma figura do antigo direito romano que o filósofo italiano utiliza como paradigma para repensar o atual estado do homem político na sociedade contemporânea. Agamben traz a seguinte definição de *homo sacer*:

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p 26.

⁶⁷ *Ibidem*, p 27.

⁶⁸ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico percurso de Giorgio Agamben*, 2012, p. 96.

Homo sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.⁶⁹

O *homo sacer* é aquele homem insacrificável, porém matável, contemporaneamente nenhum homem é morto sem que o direito aprecie sua morte e todo homem está livre da esfera do sacrifício. Então, por que Agamben se vale desse termo do direito romano? Agamben se refere ao *homo sacer* como o estado que resulta da aplicação de uma penalidade contra aquele que havia ofendido o direito religioso e o civil⁷⁰. Se alguém cometesse algum delito que incorresse na pena de *sacer esse*, era considerado excluído da comunidade humana, podendo ser morto pelo primeiro que assim quisesse, sem que esse último cometesse qualquer ato ilícito. O *homo sacer* não possuía qualquer esperança de conseguir expiação pelo seu ato delituoso, estava perdido, desprezado. Sua pena era a mais grave que se podia imaginar e constituía, a último grau, de perseguição e humilhação: sua posição não decorria unicamente de uma privação que durava toda a vida, mas o que a agravava era o fato de ser para os deuses e para os homens um objeto de maldição, execração e aversão. O *homo sacer* se encontrava fora do direito. Nenhum ramo do direito o protegia ou o punia.

Agamben acredita existir uma grande contradição na figura do *homo sacer*, pois aquele que podia ser morto sem que o assassino seja punido, não podia ser morto de acordo com algum rito, isto é, não podia ser sacrificado. O *homo sacer* podia ser assassinado impunemente, porém, era excluído de ser oferenda em sacrifícios. Então, Agamben se questiona por que esse caráter ambivalente do *homo sacer*, por que quem recebia a pena de *sacer esse* podia ser morto por qualquer um impunemente, mas não podia ser morto pelas regras prescritas pelo ritual religioso? Agamben responde à questão afirmando que a figura do *homo sacer* era um conceito limite do direito romano situado no cruzamento entre

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p. 79.

⁷⁰ Conceito tirado de: NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. 2012.

direito divino e direito humano, expelido de ambos, mas que tem o condão de expor à luz a ambivalência do que é sacro.

Agamben cita em sua obra vários exemplos históricos da ambivalência do sacro, a saber, algumas situações determinam a tangência de uma espécie de tabu e a separação do consórcio humano no âmbito semítico. As mulheres após o parto ou o homem que tocou um cadáver são temporariamente isolados do convívio humano, impedidos tanto do contato com outros homens quanto com o santuário, numa mistura de veneração e horror. Da ambivalência do sacro, Agamben deriva que o *sacer* manifesta uma dupla exceção: o *homo sacer* está decididamente excluído do universo religioso, que em princípio coincidiria com a borda política da sociedade; aquele que matá-lo pode invocar sua sacralidade e assim escapar da condenação pelo homicídio. O *homo sacer* é posto fora da jurisdição humana sem passar para a divina (o que normalmente aconteceria se a consagração se desse nos moldes ordinários). Então, Agamben diz:

“Aquilo que define a condição de *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência — a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele — não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio”.⁷¹

A morte do *homo sacer* é excluída das normas tanto do direito humano quanto do direito divino. A vida do *homo sacer* é a vida simplesmente matável, exposta à violência que excede tanto a esfera do direito quanto do sacrifício.

Com isso, Agamben chega a um diagnóstico muito claro da política contemporânea, ele entende que existe uma condição violenta do Estado atual naquilo que corresponde ao Estado de Exceção e da conseqüente criação do campo de concentração como o espaço da consolidação da exceção.

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p. 90.

Após entendidas as principais noções das teorias políticas de Giorgio Agamben e Hannah Arendt, a partir de agora será apresentado como Agamben lê a obra de Hannah Arendt e como se apropria de alguns conceitos da pensadora alemã.

2.3 Leitura e apropriação que Agamben faz de Arendt e a aproximação feita entre os dois autores

Ainda na introdução da obra *Homo sacer*, Agamben afirma que “já no fim dos anos cinquenta Hannah Arendt havia analisado em *A condição humana*, o processo que leva o *animal laborans* e, com este, a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno”⁷². Agamben ainda afirma que é esse primado da vida natural sobre a ação política que acarreta a transformação e decadência do espaço público na sociedade moderna.

Porém, como já foi dito anteriormente, para o filósofo italiano, a obra de Arendt não foi completamente desenvolvida por ela ou por algum outro pensador que pretendeu dar seguimento, pois nenhum deles mostrou o vínculo entre poder totalitário e o fato de a vida natural se tornar o objeto da política na modernidade. É por esse motivo que Agamben pretende dar continuidade às reflexões arendtianas.

Como dito acima, a primeira incompletude apontada por Agamben na obra de Arendt é o fato de, para ele, ela não ter estabelecido nenhuma conexão entre a vitória do *animal laborans* e o advento do poder totalitário, tema este que foi analisado pela autora em sua obra *Origens do Totalitarismo*.

Portanto, Agamben, pretendendo dar completude à obra de Arendt, vai se apropriar de algumas teses arendtianas e desenvolvê-las, relacionando, assim, o poder totalitário com a vitória do *animal laborans* e com a biopolítica.

⁷² Ibidem, p11.

Como também já foi dito, a primeira aparição de Arendt nas obras de Agamben se dá quando ele está descrevendo o processo que ocasionou que a vida nua fosse o objeto da política na modernidade. O filósofo italiano diz que, no fim dos anos cinquenta, Arendt analisou em *A Condição Humana* o processo que leva a vida biológica como tal a ocupar o centro da cena política moderna e, para o autor italiano, ela faz essa análise da vitória do *animal laborans*. Para Arendt, na modernidade, com a ascensão da *vita activa*, a atividade do trabalho veio a ser promovida a mais alta capacidade do homem e, assim, a vida se tornou o bem supremo. Este primado da vida individual ocasionou, segundo Arendt, uma letargia política e uma decadência do espaço público na sociedade moderna.

Já a segunda aparição de Arendt nas obras do filósofo italiano se dá quando ele está tratando da relação do poder constituinte com o poder constituído, pois, para ele, é nessa relação em que mais fica evidenciado o paradoxo da soberania. Agamben cita uma passagem do *Sobre a Revolução* em que Arendt está analisando a questão do poder constituinte e do poder constituído nos processos revolucionários que almejam fundar um novo corpo político. Para ele, nessa passagem, Arendt

descreve emergir de uma instância de soberania nos processos revolucionários como exigência de um princípio absoluto capaz de instituir o ato legislativo do poder constituinte e mostra bem como esta exigência (presente inclusive na ideia do Ser Supremo em Robespierre) acabaria envolvendo-se em um círculo vicioso.
73

Porém, como veremos no próximo capítulo, Arendt apresenta uma solução para esse círculo vicioso através da autoridade.

Arendt aparece depois na obra de Agamben quando ele cita as análises feitas pela autora sobre o Estado Totalitário. Para o filósofo italiano, Arendt percebe com clareza o nexos entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo (de concentração). Agamben cita Arendt:

O totalitarismo tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total,

⁷³ Ibidem, p. 49.

porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem.⁷⁴

Porém, é válido ressaltar que Agamben deixa bem claro que falta na análise arendtiana do totalitarismo, o aspecto biopolítico. Além disso, ele afirma que, na realidade, o processo é de alguma maneira o inverso do descrito por ela, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, nos termos de Agamben, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Isso porque ele acredita que somente pelo fato de, em nosso tempo, a política ter se transformado em biopolítica é que ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária.

Depois, Arendt torna a aparecer quando Agamben vai tratar dos direitos do homem e a biopolítica e faz uso da análise que Arendt faz sobre os refugiados, o declínio do Estado-Nação e o fim dos direitos do homem. Segundo Arendt, com o surgimento de homens que nada mais tinham do que sua condição de ser humano (os refugiados), os direitos do homem caem por terra, pois estes só são assegurados a uma pessoa enquanto cidadão de um Estado-Nação. Porém, mais uma vez, Agamben afirma que as reflexões de Arendt não vão a fundo ao tema, e que elas precisam de seguimento. Ele dá esse seguimento e, continuando suas reflexões, diz que a declaração dos direitos do homem é a figura original da inscrição da vida nua na ordem jurídico-política do Estado-Nação. Assim, a vida toma o primeiro plano da estrutura do Estado se tornando fundamento de sua legitimidade e soberania.

Outra tese Arendtiana que aparece na obra de Agamben é a de que “tudo é possível” nos regimes totalitários. Agamben se apropria dessa tese e diz que tudo é possível, pois no espaço de exceção do campo não só a lei é integralmente suspensa, mas, fato e direito se confundem sem resíduo, neles tudo é verdadeiramente possível⁷⁵.

Arendt também é citada quando ela diz, em *Sobre a Revolução*, que a origem do termo povo vem da compaixão e a palavra povo se tornou sinônimo de infortúnio e infelicidade. Agamben faz essa citação quando está tratando do tema da soberania popular.

⁷⁴ Ibidem, p. 126.

⁷⁵ Ibidem, p. 177.

Agamben cita a tese da banalidade do mal de Hannah Arendt dizendo que ela é mal interpretada na maioria das vezes, e que ela deve ser vista como o fato de entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil do que entender a mente de um gênio, pois os perpetradores do mal em *Auschwitz* eram homens comuns. Agamben, analisando os testemunhos de Primo Levi sobre *Auschwitz*, afirma que o campo cria uma “zona cinzenta de irresponsabilidade e de *impotentia judicandi*, que não se situa além do bem e do mal, mas está, por assim dizer, aquém dos mesmos”⁷⁶, e é essa zona de irresponsabilidade que desafia nossas palavras e pensamentos e é a temível banalidade do mal.

Agamben também cita uma entrevista que Arendt concedeu a Günter Gaus em 1964, em que ela fala sobre os campos de concentração:

Antes disso, dizíamos: está bem, temos inimigos. É perfeitamente natural. Por que não deveríamos ter inimigos? Mas isso era diferente. Era realmente como se tivesse se escancarado um abismo... Isso não deveria ter acontecido. Não me refiro apenas ao número de vítimas. Refiro-me ao método, à fabricação de cadáveres e a tudo mais. Não é necessário que entre em detalhes. Isso não devia acontecer. Ali aconteceu algo com que não nos podemos reconciliar. Ninguém de nós pode fazê-lo.⁷⁷

Dessa entrevista, Agamben usa duas passagens, a saber, “isso não devia acontecer” e “fabricação de cadáveres”. Da primeira, Agamben deriva que o fenômeno de *Auschwitz* é algo que ressentiu o ser humano, algo que provocou vergonha e, de certa forma, uma relutância em admitir que tal crueldade tenha acontecido. Essa vergonha e relutância derivam justamente da segunda frase explorada pelo autor, “a fabricação de cadáveres”. Para ele, essa expressão implica que o que aconteceu no campo não pode ser propriamente chamado de morte, porque é algo infinitamente mais ultrajante do que a morte. Para Agamben, “em *Auschwitz* não se morria: produziam-se cadáveres”⁷⁸. Isso significa, para o filósofo italiano, que eram cadáveres sem morte, não homens, cujo falecimento foi rebaixado à produção em série. E, segundo algumas interpretações, a ofensa específica de *Auschwitz* seria a degradação da morte.

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. 2010, p. 31.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 77.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 78.

Outro conceito Arendtiano retomado pelo filósofo italiano é o de culpa coletiva. Ele afirma que foi Arendt que nos lembrou da surpreendente capacidade dos alemães de qualquer idade em assumirem uma culpa coletiva em relação ao nazismo, e o problema disso é o impedimento de se estabelecer responsabilidades individuais.

Sem contar que aparece uma menção a Arendt por ela aproximar nazismo e stalinismo, e uma menção de uma passagem dela citando uma decisão do *führer* de não permitir que os doentes cardíacos e renais se reproduzissem.

Fizemos aqui um pequeno mapeamento das passagens onde Agamben se vale da teoria de Hannah Arendt para construir o seu grande diagnóstico da política contemporânea, a saber, a tese da contiguidade entre democracia e totalitarismo.

Giorgio Agamben defende que a democracia e o totalitarismo se transformam um no outro continuamente, e sustenta a sua tese, pois acredita na predominância da biopolítica e da vida nua na modernidade, o paradoxo da soberania e o Estado de Exceção permanente.

(...) antes de emergir impetuosamente em nosso século, o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, a uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se.⁷⁹

Assim sendo, Agamben sustenta que nós só compreendemos o verdadeiro sentido de aspectos e eventos centrais da história política moderna quando os restituímos “ao comum contexto biopolítico ao qual pertencem”. Disso decorre a tese principal do livro *Homo Sacer*, segundo a qual o campo de concentração é o paradigma do espaço político da modernidade. Nas suas palavras:

o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o Estado de Exceção) surgirá como o paradigma oculto da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os trajes.⁸⁰

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p.127.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 129

Portanto, para Agamben, a democracia nada mais é do que uma metamorfose do campo de concentração. Segundo ele, o campo é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo “exceção”, *capturado fora*, incluído através da sua própria exclusão. Na medida em que o Estado de Exceção é, de fato, “desejado”, ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é a estrutura em que o Estado de Exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, mas baseia-se no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a sua íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder. A decisão do soberano agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo, a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. “O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis”⁸¹.

O campo, que é paradigma da política contemporânea e modelo do Estado de Exceção, instaura, de certa forma, uma guerra civil legalizada que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político.

Para Agamben, com a ascensão da vida nua como epicentro das questões políticas contemporâneas, a expressão do antigo poder soberano de fazer morrer e deixar viver se transforma em fazer sobreviver. Isto é, o poder soberano passa a ser um biopoder soberano. Agamben diz:

Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo... A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a

⁸¹ Ibidem, p. 131.

separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não homem e o homem: a sobrevivência.⁸²

A sobrevivência, o não homem, é o resultado do campo, ou seja, é o resultado do paradigma da política contemporânea.

Portanto, é assim que Agamben concebe a contiguidade entre democracia e totalitarismo na contemporaneidade, considerando que o poder soberano violento que decide sobre o que está dentro e o que está fora do ordenamento jurídico, e o que tem valor jurídico e valor político, é o mesmo biopoder que decide quem vive, quem morre e quem sobrevive.

Como vimos, Agamben se apropria de algumas teses arendtianas para engrossar seu diagnóstico. Por exemplo, ele diz que a vitória do *animal laborans*, apontada por Arendt em *A Condição Humana*, já é uma demonstração de que a vida nua tomou o local central da política, e também se apropria de análises que Arendt faz do totalitarismo e do campo de concentração, como mostramos anteriormente.

2.4 Diferenças entre as teorias de Agamben e Arendt

Foi mostrado que existem pontos na teoria política Arendtiana que parecem corroborar para a tese da contiguidade entre democracia e totalitarismo de Giorgio Agamben, porém, em alguns outros aspectos, a teoria política de Arendt não fornece apoio para essa tese. Tome-se, por exemplo, a teoria dos juízos políticos. A teoria arendtiana do juízo político se opõe à teoria agambeniana e sua tese da contiguidade entre democracia e totalitarismo, mostrando a distinção entre as duas formas de governo⁸³.

⁸² AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. 2010, p. 156.

⁸³FRATESCHI, Yara Adario. *Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a ditadura?* Revista Fevereiro, São Paulo, n. 5, set. 2011. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=14>>. Acesso em 16 ago. 2012.

Acreditamos que Arendt diferencia muito claramente a democracia do sistema totalitário. Mesmo admitindo que a “democracia nos dias de hoje”⁸⁴ está em crise, ela nota que na democracia realmente existem diferenças sólidas, se comparada aos regimes totalitários do século XX. Arendt também atribui uma grande importância ao direito, o que vai contra a tese de Agamben, e uma das bases de sua teoria, de que o direito é intrinsecamente violento, ponto este que será abordado em um próximo capítulo.

Agora, será abordada a distinção que Arendt faz de como o juízo político funciona em situações políticas excepcionais, como nas ditaduras, e em circunstâncias democráticas, para demonstrar a divergência da tese agambeniana da contiguidade entre democracia e totalitarismo. Essa diferença consiste no fato de que no primeiro caso as condições de possibilidade do discurso político estão aniquiladas⁸⁵.

Como complementa Yara Frateschi:

Arendt afirma que na ditadura e nos regimes totalitários a única alternativa que nos resta, como é aniquilado o espaço para o discurso político, é um diálogo interno que resguarda, para o indivíduo, a capacidade de julgar por si mesmo e, portanto, resistir à barbárie dominante e ao mal extremo. Através do diálogo interno a pessoa pode julgar o que ela entende por bem e por mal, e, assim, não agir conforme as outras pessoas que estão perpetrando o mal. Já em situações democráticas existe o espaço para a convivência com os outros e para que os homens exerçam o discurso no espaço público, assim o juízo pode ser construído a partir do diálogo e se abre a possibilidade de que cada um leve em consideração a perspectiva de todos os outros envolvidos, o que Arendt denomina mentalidade alargada.⁸⁶

O diálogo interno, possível nos regimes totalitários, impede o indivíduo de aderir à violência perpetrada contra os cidadãos pelo Estado, e é com base nesse diálogo interno que Arendt defende a responsabilização moral e legal dos perpetradores dos crimes de Estado. Porém, esse diálogo interno é politicamente limítrofe, pois não se constrói pela intersubjetividade e, portanto, é inteiramente negativo, isto é, não diz o que o indivíduo deve fazer, mas apenas impede que este indivíduo faça certas coisas.

⁸⁴ Expressão utilizada por Arendt em sua obra *Sobre a revolução*.

⁸⁵ FRATESCHI, Yara Adario. *Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a ditadura?* Revista Fevereiro, São Paulo, n. 5, set. 2011. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=14>>. Acesso em 16 ago. 2012.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 17.

Hannah Arendt considerou o problema do julgar como um dos maiores problemas morais de todos os tempos. Em *A vida do Espírito*, Arendt explora as três faculdades do espírito humano: pensar, querer e julgar. Essas três atividades do espírito são autônomas entre si, ou seja, não podem ser derivadas umas das outras, o que gera uma dificuldade, tendo em vista que é a mesma pessoa que pensa, quer e julga.

As atividades da *vita contemplativa*, diferentemente das atividades da *vita activa*, não são condicionadas, não lhes correspondendo diretamente nenhuma das condições da vida ou do mundo.

“A condição humana reside no fato de que o homem é um ser condicionado para qual tudo, seja dado pela natureza ou feito por ele próprio, se torna imediatamente condição para sua existência posterior”⁸⁷. Embora, os homens sejam existencialmente condicionados, podem espiritualmente transcender todas essas condições.

A distinção que Arendt faz entre o pensar, o querer e o julgar tem uma orientação temporal, enquanto o pensar está inserido no tempo presente, o querer está voltado para o futuro e o julgar volta-se para o passado.

A ideia de que as três atividades do espírito são autônomas já aparece em *Pensamento e considerações morais*, em que Arendt, partindo da distinção kantiana entre o pensar (ligado à busca de significado) e o conhecer (ligado à busca de conhecimento), afirma que o julgamento não é nem busca de significado e nem busca de conhecimento, mas é uma “faculdade diferente, que se relaciona com o pensamento, mas é distinta dele”⁸⁸.

O julgar, para Arendt, tem a ver com uma escolha que não é orientada por regras gerais, mas sempre ligada ao particular a que se refere, não sendo equivalente ao pensamento, pois, enquanto o pensamento lida com invisíveis, com representação de coisas que estão ausentes, o juízo sempre envolve particulares e coisas que estão à mão⁸⁹.

⁸⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p. 17.

⁸⁸ RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. 2005, p. 92.

⁸⁹ Idem.

Como é sabido, a parte da obra sobre o julgar nunca foi escrita por Arendt, porém, ela imaginava que essa seria a parte mais curta da trilogia da vida do espírito, tendo em vista a escassez de fontes sobre o assunto. Segundo a autora, a faculdade do julgar só se tornou um grande tópico de um grande pensador com o advento da crítica do juízo de Kant. Tudo leva a crer que Arendt pretendia usar o juízo reflexionante estético de Kant como base para suas reflexões sobre o julgar. Por isso, devemos ter uma especial atenção as suas *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

Kant define o juízo como a faculdade de pensar o particular contido no universal. Quando o universal é dado, a faculdade do juízo, que nele subsume particular, é determinante, porém se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal. Por isso, a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva⁹⁰. O juízo reflexionante estético lida com particulares que, enquanto tais, contêm algo de contingente em relação ao universal.

Quando julgamos, não usamos as regras da indução nem da dedução, não existe um princípio objetivo do gosto, de acordo com o qual os juízos de cada um possam se guiar, pois senão não se trataria de um juízo de gosto. Para Kant, somente os juízos estéticos funcionam dessa maneira, porém, para Arendt, os juízos morais também.

A importância que Arendt atribui ao juízo reflexionante se dá pelo fato de que, ao usar essa faculdade, os homens aparecem vivendo em comunidades, dotados de senso comum, e, portanto, são vistos na sua condição propriamente humana, a pluralidade. Isso ocorre porque não é o homem que habita o mundo, mas são os homens que o habitam.

Na teoria arendtiana sobre a faculdade do julgar a distinção entre espectador e ator é fundamental. Para Arendt, é o espectador que alcança a condição da imparcialidade requerida pelo juízo, “apenas o espectador, nunca o ator, sabe o que se passa”⁹¹.

É o espectador que pode ver a cena toda, já o ator, por se tratar de uma parte e estar preocupado com a *doxa* do espectador ao seu respeito, não tem a capacidade de ver a cena

⁹⁰ KANT. Imanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 1995, p.23.

⁹¹ RIBAS. Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa. Editora UEPG, 2005, p. 96.

como um todo. O ponto de vista do espectador é o ponto de vista do juiz que, concentrado no espetáculo, está fora dele.

Embora não esteja envolvido no ato, o espectador está envolvido com os outros espectadores, que existem apenas no plural, tendo em comum com eles a faculdade do juízo, justamente em termos de senso comum.

No gosto, as condições subjetivas especiais devem ser superadas, levando os outros em consideração; já em questão de juízo, não se pode afastar a pluralidade. O senso comum iguala os homens no sentido de que é comum a todos, pressupondo simplesmente a existência daquele “entendimento humano comum que como simples são-entendimento (ainda não cultivado) é considerado o mínimo que se pode esperar de alguém que pretende chamar-se homem”⁹².

O juízo está ao alcance de todos os homens e se dá em termos de senso comum, essa capacidade, para Arendt, é algo especificamente humano: “é a própria humanidade do homem que se manifesta nesse sentido”⁹³ e, ainda, a própria comunicação depende desse senso comum.

A operação da reflexão que se segue à aprovação ou desaprovação imediata é regida pelo critério da comunicabilidade. Ou seja, é a comunicabilidade, que o senso comum avalia, que dá o critério da aprovação ou desaprovação do próprio “isso me agrada, isso me desagradar. O gosto é aquele *sensus communis*, enquanto senso comunitário, e senso que dizer o efeito de uma certa reflexão sobre o espírito”⁹⁴.

As máximas desse *sensus communis* são três: “pense por si mesmo, pense no lugar de qualquer outro e esteja de acordo consigo próprio. Dessas, a segunda é a máxima do juízo propriamente dita, é a máxima da mentalidade alargada”⁹⁵.

Como acabamos de expor, a faculdade de julgar é a mais política das faculdades do espírito. Sua validade não depende apenas da harmonia consigo mesmo, típica do

⁹² Ibidem, p. 97.

⁹³ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. 1993, p.38

⁹⁴ RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. 2005, p. 99.

⁹⁵ Ibidem, p. 100.

pensamento, mas repousa em uma concórdia potencial com os outros com os quais o ego judicante antecipadamente se comunica, através *do sensus communis* ⁹⁶.

Para Arendt, o julgar é uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio político. Para Hannah Arendt, como se viu, a ideia de imparcialidade baseia-se na distinção entre espectador e ator. Ela afirma que tratar a política da perspectiva da verdade significa situar-se numa posição exterior ao âmbito político.

Para Arendt, a realidade e a totalidade dos fatos e ocorrências são mais do que essa totalidade, a qual, de qualquer modo é inaveriguável, e nós não só estamos no mundo, como somos do mundo, no sentido de que estar vivo significa justamente viver em um mundo que precede a chegada e sobreviverá à partida de cada homem. A natalidade e a mortalidade são as condições nas quais a vida é dada aos homens. O mundo humano é, antes de tudo, um mundo de aparências. Toda aparência, independente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores ⁹⁷, portanto, se tratando de senso comum, existe uma primazia da aparência. Humana e politicamente, a realidade é o mesmo que aparência. É porque o mundo é comum a todos nós que podemos afirmar a sua realidade. O que garante a realidade de um mundo de aparências é a intersubjetividade.

Para Arendt, o que fez do totalitarismo um fenômeno sem precedentes não foi fundamentalmente seu conteúdo ideológico, mas o próprio evento da dominação totalitária. Foram os feitos do totalitarismo que explodiram não só as categorias do pensamento político — ele é diferente de todas as formas de tirania e despotismos anteriormente conhecidas — mas também os padrões de julgamento moral ⁹⁸.

Com explodir os padrões do julgamento moral, entende-se que durante o regime totalitário todos os requisitos para o homem usar de sua capacidade de julgar estavam excluídos. O sistema totalitário tira do homem a sua capacidade de julgar, pois impede a construção do senso comum e da comunicação, imprescindíveis para o julgamento.

⁹⁶ Ibidem, p. 101.

⁹⁷ RIBAS. Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. 2005, p. 111.

⁹⁸ Ibidem, p. 121.

Para Arendt, dentro do sistema totalitário só sobrou uma alternativa para discernir sobre o certo e o errado, e ela analisa essa alternativa através de duas máximas socráticas: “é melhor sofrer o mal do que o cometer” e “eu preferia que minha lira ou num coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e preferia que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me”⁹⁹.

Seguindo a análise da pensadora, a primeira proposição tem origem na experiência do pensar enquanto tal e o entendimento dela depende do da segunda, cuja chave, é a expressão “sendo um”. Quando penso, sou “dois-em-um” e, ao instalar o diálogo sem som comigo mesmo, em certo sentido passo a *ser* para mim mesmo, embora quase não apareça para mim. Esse é o fenômeno que chamamos de consciência.

Essa dualidade de Sócrates significava apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros de diálogo estejam em bons termos. Pois, o parceiro com o qual nos encontramos ao parar para pensar é o único do qual nunca podemos fugir, a não ser se pararmos de pensar¹⁰⁰. Como pensar é estar junto a si mesmo, é preferível sofrer o mal a cometê-lo, pois, pelo menos, pode-se permanecer amigo da vítima¹⁰¹. O critério do diálogo espiritual não é a verdade, mas a conformidade, o ser consistente consigo mesmo. Por isso, para Arendt, essas máximas socráticas não são prescrições éticas, mas são inerentes à própria atividade do pensar.

O que Sócrates teme não é uma consciência sempre presente, mas sim que o seu parceiro do diálogo, que aparece apenas quando ele pensa, seja alguém ruim. A consciência, assim, aparece como um repensar, ou seja, surge apenas quando nos dispomos a iniciar esse diálogo silencioso com nós mesmos que chamamos de pensar; quem não conhece essa interação silenciosa, não se importa em se contradizer¹⁰².

⁹⁹ ARENDT. Hannah. *A vida do Espírito*. 2009, p. 135.

¹⁰⁰ RIBAS. Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. 2005, p. 150.

¹⁰¹ ARENDT. Hannah. *A Vida do Espírito*. 2009, p. 143.

¹⁰² RIBAS. Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. 2005, p. 150.

Desta forma, o pensar só evita que pratiquemos o mal pela possibilidade de eu viver ou não em paz comigo mesmo quando chegar a hora de pensar sobre meus atos e palavras. Porém, é válido ressaltar que esse efeito do pensamento é marginal e só tem relevância política em situações de emergência. Assim, a importância política e moral do pensamento só aparece nos momentos históricos de grande ruptura, como no caso do totalitarismo.

Aqueles que pretendem aproximar Arendt de Agamben — incluindo o próprio filósofo italiano, que se diz continuador da obra de Arendt —, não levam em consideração essa importante distinção feita pela pensadora alemã.

Afirmando a continuidade entre Estado de Exceção e democracia, eles “ignoram a distinção entre circunstâncias políticas nas quais o diálogo público é possível e circunstâncias nas quais o diálogo é violentamente reprimido”¹⁰³. Reduzir um ao outro é ignorar os avanços democráticos que são possíveis com o diálogo público. Fazer essa redução nos impede de ver avanços democráticos, como o movimento estudantil norte-americano, que encampou lutas pelos direitos civis nos EUA e contra a guerra do Vietnã. Arendt diz que os movimentos estudantis dos EUA foram pela primeira vez depois de muito tempo um movimento político espontâneo¹⁰⁴.

Com essa diferença estabelecida por Hannah Arendt entre situações políticas excepcionais, nas quais não há espaço para ação política, e situações em que existem as condições para a ação política, podemos contrariar a tese central de Giorgio Agamben da contiguidade entre democracia e totalitarismo.

2.5 A interpretação biopolítica de Arendt feita por André Duarte

Como sabemos, o termo biopolítica não é do léxico da obra de Hannah Arendt. Agamben justifica esse fato dizendo que mesmo Arendt analisando exaustivamente os

¹⁰³ FRATESCHI, Yara Adario. *Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a ditadura?* Revista Fevereiro, São Paulo, n. 5, set. 2011. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=14>>. Acesso em 16 ago. 2012.

¹⁰⁴ ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2000, p.175.

campos de concentração dos regimes totalitários e os dilemas e mazelas das modernas democracias de massa, ela não percebeu a “transformação radical da política em espaço da vida nua apenas porque em nosso tempo a política passou a ser integralmente biopolítica”¹⁰⁵. Isto é, o próprio Agamben afirma que Arendt não possui uma teoria biopolítica. Contudo, André Duarte enxerga na teoria da vitória do *animal laborans* claras implicações biopolíticas, as quais, segundo ele, permitem pensar as principais manifestações da violência política contemporânea e “o desastre totalitário e a perda cotidiana da relevância da política nas sociedades democráticas de massa e mercado”¹⁰⁶. Análise a seguir qual é a interpretação biopolítica que André Duarte faz dos diagnósticos arendtianos e sua pertinência. Antes disso, no entanto, julgo necessário analisar brevemente a tese arendtiana da vitória do animal laborans.

De fato, Arendt, mesmo concebendo a política como uma expressão da liberdade e da singularidade humana, diagnostica que, a partir do século XIX, a política é “envolvida pelo processo sem precedentes históricos de um “crescimento não natural do natural” (*unnatural growth of the natural*), isto é, Arendt diagnostica a vitória do *animal laborans*¹⁰⁷. Assim sendo, parece haver aqui uma semelhança entre Arendt e Agamben.

É necessário, aqui, nos questionar por que os autores, a saber, Arendt e Agamben, diagnosticaram que a partir da modernidade a atividade do trabalho, atividade biológica do ser humano e típica do *animal laborans*, foi promovida a mais alta posição entre as capacidades dos homens ou, em outras palavras, por que a vida predominou sobre todos os outros aspectos da condição humana.

Para responder a essa questão, retomemos a obra *A condição humana*. Nela, Arendt diz que as condições mais gerais da existência humana são o nascimento e a morte, ou seja, a natalidade e a mortalidade¹⁰⁸. Arendt define a imortalidade como continuidade no tempo, vida sem morte nessa Terra e neste mundo. Na Grécia Antiga, a imortalidade foi atribuída aos deuses do Olimpo e à natureza. Então, nesse contexto, se encontravam os homens, os

¹⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. 2005, p. 12.

¹⁰⁶ DUARTE, André. *Vidas em risco*. 2010, p. 314

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. 2010, p. 21.

únicos mortais num universo imortal. Dessa forma, a mortalidade se tornou um emblema da espécie humana, “os homens são 'os mortais', as únicas coisas mortais que existem, porque ao contrário dos animais não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação”¹⁰⁹. A mortalidade do homem vem do fato de que os homens são singulares e cada um possui uma vida individual com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte.

Porém, o grande potencial dos homens está em sua capacidade de produzir obras, feitos e palavras que, por sua grandeza, conseguem atingir o status de imortais. Arendt diz: “por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poder deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua imortalidade individual atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstra sua natureza 'divina’”¹¹⁰.

Dessa forma, os homens gregos são envoltos num cosmo imortal, sendo os únicos mortais que deram um jeito de também serem imortais. Os homens buscavam ser os melhores (*aristoi*) através de suas obras e feitos para alcançar a imortalidade, e era através da ação e do discurso que essa busca se dava.

Porém, com a “boa-nova” cristã da imortalidade da vida humana individual, inverteu-se a antiga relação entre o homem e o mundo, a vida humana que era mortal passa a ocupar a posição de imortalidade outrora ocupada pelo cosmo. Essa inversão trazida pela fé cristã foi desastrosa para a estima e a dignidade da política, pois antes os homens buscavam a imortalidade através da ação, ou seja, através da política, “a atividade política, que até então retirara sua maior inspiração da aspiração à mortalidade mundana, baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade dos homens e, de outro, a atender as carências e interesses legítimos da vida terrena”¹¹¹. Assim, a vida individual de cada homem passou a ocupar a posição antes ocupada pela “vida” do corpo político.

¹⁰⁹Ibidem, p. 23.

¹¹⁰ Ibidem, p. 24.

¹¹¹ Ibidem, p. 400.

Após o cristianismo, a vida passou a ser o bem supremo, porém, mesmo o trabalho se tratando da condição fundamental para vida, a tradição cristã não o glorificou, pois o que ela glorificava era contemplação, ao invés de uma atividade da *vita activa*. Com isso, ainda resta a questão de como foi possível a vitória do *animal laborans*, isto é, como o trabalho passou a ser a atividade humana por excelência.

Arendt afirma que a vitória do *animal laborans* só foi completa devido ao processo de secularização. A dúvida cartesiana acarretou uma perda na fé e com isso a vida humana perdeu sua imortalidade, devolvendo para a vida individual seu caráter mortal. Porém, diferente da antiguidade em que a vida humana era mortal, mas o mundo era imortal, na modernidade o homem não acreditava na imortalidade do mundo; após a dúvida cartesiana, o homem sequer tinha certeza de que o mundo era real.

Contudo, os progressos da ciência na modernidade levaram o homem a um otimismo acrítico e despreocupado, que o afastava da Terra para um ponto mais distante que qualquer além-mundania cristã já havia levado ¹¹², o homem foi para a além-mundania de dentro de si mesmo. Segundo Arendt, na modernidade, o homem “foi arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele podia experimentar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma” ¹¹³. Com isso, o que restou para o ser humano foram seus apetites e desejos, ou seja, as suas necessidades vitais. Então, na modernidade, o que passou a ser potencialmente imortal foi o processo vital da espécie humana. Com isso, houve a conversão do homem no *animal laborans*, assim as atividades do trabalhar e consumir se tornaram o elemento central da relação política.

Para Arendt, a elevação da vida como assunto político acarreta em uma radical transformação do espaço público e da experiência cotidiana de política. Nas sociedades contemporâneas, o trabalho contínuo é que garante a sobrevivência do trabalhador e da espécie pela produção de bens destinado ao consumo, “os quais, por sua vez, exigem ser continuamente repostos no mercado por mais trabalho em um ciclo interminável em que o

¹¹² Ibidem, p. 401.

¹¹³ Ibidem, p. 402.

espaço público é convertido num espaço privado de trocas econômicas”¹¹⁴. Arendt sustenta a tese de que, a partir do século XIX, cada vez mais o político foi determinado por interesses socioeconômicos. Segundo ela, esse advento da esfera social levou à perda do espaço da liberdade para o domínio da necessidade; nas palavras de André Duarte, isso significou “a perda da ação livre e espontânea para o comportamento repetitivo e previsível do trabalhador, a perda do espaço público e comunitário para os *lobbies* e grupos de pressão ocultos; a substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda; a submissão da pluralidade de ideias políticas pelo pensamento único, o enfraquecimento da capacidade de consentir e dissentir em vista da obrigação de obedecer”¹¹⁵.

Para Arendt, a redução do homem a *animal laborans* e a transformação da política em gestão administrativa dos interesses de produzir e consumir trouxe a violência para o cenário político, e aqui estão as implicações biopolíticas que André Duarte vê nos diagnósticos Arendtianos. Ele chega à conclusão de que subordinar a política a relações econômicas entre trabalho e consumo é o motivo pelo qual a política se confunde, hoje em dia, com a violência “biopolítica”.

Agora que já foi apresentada a tese arendtiana da vitória do *animal laborans* e como ela foi possível, veremos como André Duarte articulou a tese do *animal laborans*, da biopolítica e da vida nua para aproximar os diagnósticos políticos de Hannah Arendt e Giorgio Agamben.

A articulação se dá através da passagem do *animal laborans* para o *homo sacer*. Como já vimos, o *homo sacer* é uma figura do direito romano da qual Agamben se utiliza como paradigma para pensar o atual estado do homem político. Relembrando a definição que Agamben traz para *homo sacer*:

Homo sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que 'se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida'. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.¹¹⁶

¹¹⁴ DUARTE, André. *Vidas em risco*. 2010, p. 307.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 308

¹¹⁶ AGAMBEN, Giorgio *Homo sacer*. 2005, p. 126.

Com a figura do *homo sacer* Agamben quer dizer que, com o advento da vida aos assuntos políticos, os soberanos podem decidir sobre a vida dos cidadãos. A vida do *homo sacer* é a vida daquele que não merece ser vivida, a vida descartável e desprezível.

Segundo André Duarte, para Arendt a violência das relações políticas contemporâneas é o legado mais trágico das concepções naturalizadas do político e do próprio homem. Ele diz que:

*O animal laborans é sempre o objeto e o foco central das políticas vitalistas que levam ao seu incremento ou ao seu extermínio. Tal extermínio, por sua vez, se dá sempre por meio da conversão do animal laborans na figura da vida nua e supérflua do homo sacer, a qual se encontra de tal maneira generalizada que qualquer ser humano pode, a qualquer momento, transformar-se nessa figura humana à qual se pode dar a morte sem mais.*¹¹⁷

Para André Duarte, se analisarmos as reflexões arendtianas em *A condição Humana* e em *Origens do Totalitarismo* perceberemos que sempre que na política ocorre uniformização dos homens, o *animal laborans* se converte em *homo sacer*. Pois, para Arendt, quando a pluralidade humana não é respeitada, a vida humana não é digna e não pode ser protegida.

Para André Duarte, o que caracteriza o regime totalitário é reduzir o homem ao seu denominador comum natural e, para ele, nas modernas democracias também ocorre essa redução, pois as questões políticas se limitam quase exclusivamente à manutenção do metabolismo vital da sociedade, e isso faz com que o *animal laborans* se converta em *homo sacer*, isto é, “ao mínimo denominador comum da vida nua, desprotegida e passível de ser entregue ao esquecimento e à morte”¹¹⁸.

Como já foi visto através da leitura que André Duarte faz de Hannah Arendt, ele chega ao diagnóstico de que nas sociedades contemporâneas houve a subordinação e a funcionalização da atividade política pela atividade econômica, a substituição da fabricação pelo trabalho, e da ação e do discurso pelos imperativos previsíveis do comportamento.

¹¹⁷DUARTE, André. *Vidas em risco*. 2010, p. 310.

¹¹⁸ Ibidem, p. 311.

Para André Duarte, com essas transformações que moldaram o mundo em que vivemos, a violência na política já não se reduz mais às suas manifestações instrumentais e localizadas, nem tampouco se limita à instância de simples meio para alcançar objetivos claramente delimitados. Para ele, a violência se tornou uma exigência ou um processo contínuo na cena política, pois apenas a violência é capaz de garantir o contínuo processo de produção da abundância e de preservação da vida e felicidade do *animal laborans*. Enquanto a política estiver preocupada em suprir as necessidades vitais do *animal laborans*, toda a promoção de vida e qualidade de uns implicará a privação de direitos políticos e econômicos, bem como a redução de outros humanos ao mínimo denominador comum da mera vida nua, exposta à morte ¹¹⁹.

André Duarte também apresenta a tese de que a biopolítica não deixa espaços para a condição humana da natalidade e para a liberdade. Em Arendt, a natalidade não se restringe ao fato da geração da vida biológica, pois para a filósofa alemã os seres humanos, além de nascerem, vêm ao mundo; isto é, o ser humano entra em um mundo já habitado por outros. E, entre os homens, o ser humano é capaz de agir e aparecer para os outros.

A natalidade também tem a ver com a capacidade humana de dar início a algo novo e imprevisível, na qual Arendt encontra um vínculo entre ação e liberdade. É por isso que a condição humana da natalidade (que se articula com a ação e com a liberdade), e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político. Desse modo, para André Duarte, liberdade e natalidade sempre estarão em risco em governos nos quais for terminantemente proibida a participação dos agentes plurais no espaço público, ou nas quais a política se reduza absolutamente à administração tecnocrática das necessidades sociais dos *animais laborans*. Isto é, onde há vitória do animal laborans e biopolítica, há um cerceamento da natalidade, da liberdade e da política em si. Onde há biopolítica o homem não consegue transformar sua *zoé* em *bíos*, o homem nasce biologicamente, mas não vem ao mundo, não é capaz de agir e mostrar sua singularidade no espaço público. Portanto, para André Duarte, nem a natalidade, a capacidade do homem a dar início a novas

¹¹⁹ Ibidem, p. 314.

histórias, seria capaz de mudar a política, pois onde há biopolítica não há espaço para a natalidade.

De fato, se isolarmos as passagens nas quais Arendt diagnostica a vitória do *animal laborans* na modernidade, ela parece dar apoio para uma tese central de Giorgio Agamben, a saber, a da biopolítica e da vida nua. Ou seja, aparentemente a interpretação biopolítica de Arendt feita por André Duarte teria razão.

Porém, aqui cabe a seguinte pergunta: o diagnóstico do homem moderno de Arendt é o mesmo que o do homem moderno de Agamben? É mesmo possível transformar/identificar o *animal laborans* com o *homo sacer*?

Se lermos *A Condição Humana* até o fim, ou mesmo consultarmos outras obras de Hannah Arendt, veremos que, para ela, a capacidade para a ação política não está completamente aniquilada mesmo em uma república em crise. É evidente que Arendt tece críticas à política contemporânea e constata que vivemos em uma grande letargia política, na qual o espaço público restringe-se ao máximo e tende a concentrar-se nas instâncias políticas representativas que, por sua vez, tendem a ser tratadas como instâncias de gerenciamento dos interesses privados da sociedade. A crítica que Arendt faz ao mecanismo de representação funda-se no fato de que, para ela, esse mecanismo restringe ou elimina a possibilidade de agir, o que significa a restrição ou eliminação da própria condição que humaniza o ser humano. Porém, isso não acaba com a possibilidade da ação, pois com a condição da natalidade o homem sempre pode dar início a novos processos, e de fazer política.

Apesar das experiências de calamidade que o homem moderno teve com o político, Arendt acredita “ser evidente que o homem é dotado, de uma maneira altamente maravilhosa e misteriosa, do dom de fazer milagres”¹²⁰. O poder da liberdade está contido nesse poder de começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é, em si, um novo começo, já que através do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e continuará existindo depois dele.

¹²⁰ ARENDT, Hannah. *O que é a política*. 1999, p. 9.

Portanto, o homem, mesmo estando na posição de *animal laborans*, é potencialmente capaz de ação política, pois ele nunca perde sua capacidade de dar novos começos. Mesmo a modernidade não dando as condições perfeitas para a ação política, Arendt sabe que o homem pode inovar e fazer a política acontecer. Diferente do *homo sacer* do diagnóstico Agambeniano, que por estar na condição de *sacer* não tem capacidade para fugir dessa condição.

Outra coisa que deve ser ressaltada é que, para Arendt, o Estado de Direito é fruto e condição para a ação política; já para Agamben, ele, na verdade, é o que gera o *homo sacer* e a condição de dominação da modernidade. A questão do direito em Arendt e Agamben será explorada no próximo capítulo

A intenção aqui é mostrar que mesmo Agamben se valendo de algumas teses arendtianas e mesmo ela tendo feito realmente os diagnósticos de crise na política (apresentados nos dois primeiros capítulos desta dissertação), nas sociedades contemporâneas as tentativas de aproximação entre a teoria de Arendt e a biopolítica não se confirmam, pois, como se tentou mostrar, Arendt ainda acredita na política pautada na liberdade e na pluralidade como forma de resolver os problemas da modernidade. Com isso, pretende-se mostrar que os dois autores em questão, mesmo partindo de um diagnóstico crítico da modernidade, concebem a política e o Estado Democrático de Direito de formas bem diferentes.

Então, para alcançar esse objetivo será analisado, no próximo capítulo, como Hannah Arendt concebe a fundação do Estado de Direito através de um pacto horizontal feito por homens que estão agindo politicamente e será mostrado que, no ato de fundar um novo corpo político, além de haver a limitação do poder soberano e do governo, está ocorrendo a fundação da liberdade política.

Em contraposição, também será mostrada a forma que Giorgio Agamben concebe a fundação do Estado de Direito como uma decisão do soberano sobre o Estado de Exceção. Então, quando o soberano decide sobre a exceção para formar o Estado de Direito, ele inclui e exclui, pois não existe nada fora do soberano, ele abarca Estado de Direito e Estado de Exceção. Também se pretende evidenciar como, para Arendt, através da natalidade, da

liberdade e da ação, o humano, que é capaz de dar início a novos processos, sempre é capaz de fomentar espaços para que a política, no sentido arendtiano de política, ocorra.

CAPÍTULO 3

Fundação do Estado na concepção arendtiana e na concepção agambeniana

Como já foi dito no capítulo anterior, esta dissertação tem como escopo comparar as teorias de Arendt e Agamben no que tange à relação entre direito e política. Para faz-se necessário apresentar como os dois concebem a fundação do Estado, pois acredito que essas suas concepções são a origem das diferenças de suas teorias políticas na relação entre política e direito.

Este capítulo será dividido em três partes. Na primeira parte, será apresentado como se dá a fundação do Estado para Hannah Arendt e, para cumprir essa tarefa, serão analisadas basicamente duas obras da autora, a saber: *Da Revolução* e *Crises da República*. Em *Da Revolução*, Arendt, ao analisar as revoluções francesa e norte-americana, mostra como esses dois acontecimentos políticos influenciaram todas as revoluções posteriores e como foram de fundamental relevância para a forma como o mundo ocidental pensa a política. Porém, o mais importante é que a pensadora alemã descobre que o verdadeiro significado da revolução é a fundação do corpo político e a fundação da liberdade, mas que, no entanto, esse significado da revolução não foi passado adiante. Já em *Crises da República*, Arendt apresenta textos que versam sobre a crise na democracia norte-americana. Um dos textos trata do tema da desobediência civil e a autora explica como a fundação do Estado possibilita a desobediência civil, pois o Estado deve ser fundado num pacto horizontal no qual os homens fazem promessas mútuas que fundam a liberdade; e toda vez que a liberdade é ameaçada, a desobediência civil é uma forma de reconquistá-la.

Na segunda parte do capítulo, será mostrado como Giorgio Agamben pensa a fundação do Estado e, para atingir esse objetivo, serão analisadas as principais obras do projeto *Homo Sacer* que tratam da temática da fundação e da soberania. Ao discutir o *poder soberano* a partir do conceito de *Estado de Exceção*, o filósofo opõe a soberania à concepção dos contratualistas, para quem todos os seres humanos na hora de estabelecer o

pacto social são iguais, igualdade esta que deve ser protegida pelo soberano, constituído a partir do pacto entre os indivíduos. Também exploraremos a relação entre Agamben e Schmitt, pois o próprio filósofo italiano diz que se vale da definição schmittiana de soberano, “aquele que decide sobre o Estado de Exceção”¹²¹. Como diz Oswaldo Giacóia:

Tanto para Agamben quanto para Schmitt, o conceito de exceção é essencial para um entendimento jurídico de soberania e, por causa disso, não pode ser considerado de um ponto de vista meramente político ou sociológico, como um suporte fático para a aplicação da norma jurídica, mas como um elemento estruturante das relações entre o direito e a vida. O reconhecimento desse papel estruturante na relação necessária entre normalidade (ordem) e exceção, Agamben o extrai do decisionismo jusfilosófico de Carl Schmitt.¹²²

Tal notação refere-se aos conceitos de *soberania* e *exceção* desenvolvidos por Carl Schmitt e tomados por Agamben.

A última parte deste capítulo pretende comparar as duas concepções de fundação do Estado e apontar as grandes diferenças que existem nas duas teorias políticas em análise.

3.1 Fundação do Estado para Hannah Arendt

Como já é sabido, por sua experiência pessoal, Hannah Arendt passou parte de sua vida debruçada sobre o tema do totalitarismo, suas causas, seus desdobramentos e as experiências opostas a ele. A essência do totalitarismo, afirma Arendt, é a dominação total dos seres humanos pelo terror. O inédito não é apenas a escala, mas sim a natureza dos crimes. Esses crimes tentaram extirpar toda e qualquer “espontaneidade” humana, ou seja, a liberdade humana e sua pluralidade.

Fica claro que, para Arendt, o maior crime dos regimes totalitários é tentar acabar com a liberdade e a pluralidade humana, pois, para ela, a liberdade é o significado da política e a pluralidade a *conditio per quam* de toda vida política, e podemos dizer até que é

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. 2008, p. 10.

¹²² GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Direito e discurso: discursos do direito*, 2006, p. 89.

o significado da vida humana, uma vez que é a ação política que humaniza o homem. A ação afirma a liberdade e a pluralidade humana, e é ela que descobrimos ser o aspecto necessário e suficiente da vida humana em toda atividade política. Essa participação positiva e não violenta, como uma ação de comum acordo, dá origem não só à política em termos gerais como também ao poder político em termos específicos ¹²³. Para Arendt:

A ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema. ¹²⁴

Os elementos fundamentais da política, para Arendt, são a liberdade, a pluralidade, a ação e o poder político. Nas décadas em que ela se dedicou a examinar esses temas, descobriu que em todas as grandes revoluções modernas existem episódios que passaram quase despercebidos aos historiadores, nos quais ocorreram genuínas ações políticas, dando espaço para a liberdade e a pluralidade. Um exemplo dessas genuínas ações políticas são os conselhos húngaros surgidos na revolução da liberdade de 1956.

Para a pensadora, “nenhuma tradição, quer revolucionária, quer pré-revolucionária, pode ser chamada para explicar o surgimento e o ressurgimento regular do sistema de conselhos desde a revolução francesa o qual tem de ser creditado inteiramente à vontade espontânea de participação política da própria população” ¹²⁵.

O sistema de conselhos inova na política ao enunciar o paradigma da política democrática como ele nunca havia sido pensado antes ¹²⁶. O sistema de conselhos permite que todos possam participar, todos possam debater, e que todos possam ser ouvidos, coisa que não é possível no sistema representativo partidário onde a participação se limita ao voto na urna.

¹²³ SCHELL, Jonathan. *Apresentação de Sobre a Revolução*. 2011, p. 16.

¹²⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 237.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ É válido notar que, apesar de muitos considerarem que a experiência na Grécia Antiga tenha sido uma experiência de democracia direta, é do conhecimento de todos que muitos não eram considerados cidadãos e, portanto, não participavam da democracia grega. Na experiência grega de democracia, por exemplo, mulheres e escravos eram excluídos e não participavam das decisões.

Como já foi dito, Arendt exemplifica o sistema de conselhos através do surgimento espontâneo de conselhos operários na revolução húngara de 1956, conselhos esses que depois se expandiram para conselhos de universitários, conselhos de bairro, e que em uma semana já governavam toda a Hungria.

O dia 23 de outubro de 1956 foi inesquecível para os húngaros, pois, nessa data, o povo húngaro se rebelou, cansado da supressão que sofria pelo governo comunista. Eles sofriam com a falta de liberdade e com as condições miseráveis que viviam devido às imposições do governo soviético, então, nesse dia, jovens estudantes que não conheciam senão a vida sob o controle comunista russo morreram por uma liberdade da qual tinham apenas ouvido falar ou sentido em seus próprios corações. Operários que tinham chegado ao limite de tolerância de uma vida sem esperança abandonaram suas ferramentas e foram à luta num desesperado desejo de recuperar a liberdade para o seu país.

Com certeza a questão social influenciou esses revolucionários húngaros, porém, o que realmente os instigava a lutar era a sede por liberdade, o desejo de serem livres novamente e assim poderem se livrar das imposições soviéticas; poderem voltar a professar a sua fé, a apreciar a sua arte e seu esporte e, novamente, tomar as rédeas de suas decisões políticas.

Em busca de ter novamente assegurada a sua liberdade, por quatro dias (23 e seguintes) todo o povo húngaro lutou contra o regime do partido comunista e, ao final desses quatro dias de fervorosa luta, o povo húngaro saiu vitorioso. Com sua vitória, instituiu-se um novo governo, que de certa forma lhe garantia alforria do regime do partido comunista. Porém, a vitória teve curta duração e, depois de mais quatro dias, o exército vermelho invade a Hungria e retoma o poder para o regime comunista. Apesar disso, não podemos dizer que a revolução húngara pela liberdade foi de todo perdida, pois ela trouxe pontos positivos. Nas palavras de Andor Heller:

Vi na Hungria a liberdade nascer das cinzas do comunismo: uma liberdade que bruxuleou e depois brilhou antes de ser esmagada — mas não extinta — pelas massas de tanques e tropas russas.¹²⁷

¹²⁷ HELLER, Andor. *A Revolta de Budapeste*. 1957, p. 11.

O que fez com que a revolução húngara não fosse de todo perdida e que a liberdade por ela conquistada, mesmo tendo sido esmagada pelas tropas russas, não tenha sido extinta foram os conselhos operários que surgiram durante a revolução. Esses conselhos serviram como fonte de inspiração para vários teóricos políticos, como Hannah Arendt e Cornelius Castoriadis, sendo que este último afirmou que “nos anos vindouros, todas as questões que interessam se resumirão nesta: você é contra ou a favor da ação e do programa dos operários húngaros?”¹²⁸.

Os operários húngaros estavam cansados do sistema burocrático imposto pelo partido comunista nas administrações das fábricas, pois esse sistema fazia com que os operários trabalhassem sobre a égide de planos quinquenais, nos quais produziam coisas que não julgavam necessárias. Esse sistema era baseado em uma lógica de produção que explorava o operário tanto quanto ele seria explorado no sistema capitalista. Então, durante a revolução húngara, espontaneamente surge o sistema de conselhos operários para livrá-los dos grilhões da burocratização imposta pelo partido comunista. Os conselhos operários eram absolutamente incompatíveis com a conservação da estrutura burocrática da sociedade. Eles exigiam a autonomia das empresas, a abolição das normas de trabalho e a redução drástica das desigualdades de rendimentos.

Os conselhos operários húngaros se livraram da burocracia, funcionavam a partir de autogestão e desencadearam todas as forças e todas as tendências da nação húngara, a liberdade de expressão e de organização para todos, não importando as opiniões políticas de cada um. O sistema de conselhos foi uma ação espontânea dos operários e do povo húngaro, era uma ação visando à organização, e ainda mais uma auto-organização que vai contra os ditames burocráticos.

Os conselhos da revolução húngara inovaram dentre as formas de organização política existentes na sociedade e surgiram de forma espontânea. Eles funcionavam com homens que deixavam por algum tempo seus trabalhos de operários e iam para as assembleias, para, através do discurso e da persuasão, buscar um consenso sobre o que era melhor para eles, para a fábrica e para a nação húngara. Por isso, podemos dizer que os

¹²⁸ CASTORIADIS, Cornelius. *A fonte Húngara*. 1979, p. 257.

conselhos operários húngaros foram uma experiência legítima da ação política nos parâmetros arendtianos.

O sistema de conselhos dá oportunidade a todos de participarem da política. Isso não quer dizer que todos vão participar, pois é permitida a autoexclusão. Porém, eles tiveram a oportunidade de participar e se autoexcluíram, ou seja, foram excluídos por vontade própria, diferente do sistema partidário representativo, em que a exclusão política é determinada pelo outro. Arendt não estrutura de modo formal e minucioso esse sistema de conselhos, mas estabelece os critérios básicos em função de sua noção fundamental de política. Os conselhos são um espaço constituído pela própria ação. Por conseguinte, eles se formam como múltiplas reuniões de cidadãos, sendo um lugar em que cada indivíduo pode mostrar-se ao outro por meio do discurso e da troca de opiniões. Nos conselhos, a participação de todos seria garantida, e a forma de realização do ato público seria sempre o discurso, o debate e a persuasão.

Portanto, para Arendt, a revolução é uma experiência legítima de ação política, que não apenas fornece uma experiência de liberdade, mas também a funda, pois está intimamente ligada à capacidade humana de dar início a algo novo. Para Arendt, revolução é uma experiência de fundação dotada de significados sem precedentes na história.

Analisando a revolução norte-americana, a filósofa conclui que “os homens julgaram que podiam começar a agir segundo as circunstâncias, e a política inglesa não lhes deixou alternativa senão a fundação de um corpo político inteiramente novo”¹²⁹. Fez-se necessário o surgimento de uma realidade política nova, isto é, fundou-se um corpo político com características totalmente diversas daquele que existia no velho mundo. Nesse tipo de análise se encontra aquilo que Hannah Arendt concebe como ideia de fundação através das revoluções.

A análise dos eventos revolucionários tem grande destaque dentro do pensamento arendtiano. A autora sempre busca explorar a novidade inaugurada pelo fenômeno revolucionário, caracterizando-o como o responsável pelo aparecimento de espaços públicos de liberdade e de ação na modernidade. A revolução é um momento privilegiado

¹²⁹ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 45.

da manifestação do político. É no seio da revolução que a história deixa visível o espaço em que a liberdade se abre pela ação humana ¹³⁰.

A fundação não é um fenômeno exclusivo da modernidade, ou seja, sua temática é algo relevante em toda a história da filosofia política e nela ocorre a interrupção de um fluxo de costumes e de leis para, a partir de um marco zero, abrir espaço para o aparecimento de novos costumes e leis. É por esse ponto de vista que a ideia contida nas revoluções é de anular a lei antiga para criar novas. Por isso, podemos dizer que na revolução norte-americana temos uma teoria da fundação baseada no rompimento com o modelo do corpo político inglês, e na revolução francesa houve uma ruptura com o modelo do corpo político do antigo regime.

Dessa maneira, podemos dizer que o maior objeto de análise de Hannah Arendt, quando ela está investigando as revoluções, é o elemento da novidade, inerente a toda revolução. O elemento da novidade pode ser tratado de maneira a considerar alguns aspectos que lhes são inerentes ¹³¹.

O primeiro aspecto é o entendimento da revolução como uma experiência de fundação nunca vivenciada antes na história da humanidade. Com isso, Hannah Arendt quer nos mostrar que o fenômeno revolucionário se revela como uma novidade lançada no mundo sem precedentes para comparação. As revoluções são eventos que trazem em si a novidade e surgem no mundo por meio de um começo cuja principal característica é o fato de ser inevitável. Como diria Arendt, “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo” ¹³².

É por isso que Claude Lefort afirma que, para Hannah Arendt, revolução significa o tempo do começo ou do recomeço ¹³³. Esse comentário mostra o sentido de que a revolução registra o momento por onde a condição humana da natalidade se concretiza pelo ato da fundação, que se faz pelo desenrolar da trama dos acontecimentos. A revolução serve como

¹³⁰ É válido salientar que Arendt não compreende a revolução da mesma forma que Marx. Para Arendt, revolução é uma experiência de fundação dotada de significados sem precedentes na história.

¹³¹ A tese de que existem alguns aspectos inerentes à revolução encontra-se em OLIVEIRA, José Luiz de. *O sentido da revolução em Hannah Arendt*. 2010, p. 116.

¹³² ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 17.

¹³³ LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. 1991, p. 67

garantia de que o homem é potencialmente e concretamente começo e recomeço, isto é, o surgimento do evento revolucionário é um marco que registra a realização do potencial humano da natalidade política ¹³⁴. Nesse caso, a natalidade é entendida como uma categoria política que se materializa por meio da novidade revolucionária.

O segundo aspecto diz respeito ao significado atribuído por Arendt à palavra “revolução”, considerando aí sua dimensão semântica. Arendt busca explicitar o significado desta palavra com o objetivo de destacar que na interpretação do fenômeno revolucionário houve também recurso a uma palavra que anteriormente era utilizada no campo das ciências astronômicas. Para explicar o significado da palavra revolução, a pensadora alemã remonta à expressão latina *revolutionibus arbiium coelestium*, de Copérnico. Copérnico se situa em um contexto em que o método experimental começou a ganhar espaço a partir do período do renascimento e, em 1543, ele lançou sua obra pioneira sobre o movimento circular dos corpos celestes, movimentos esses que eram inevitáveis. Dessa forma, o termo revolução entrou no vocabulário político como movimentos inevitáveis.

O terceiro aspecto refere-se ao reaparecimento da liberdade política no cenário do fenômeno revolucionário. Hannah Arendt, em suas análises acerca do fenômeno revolucionário, insiste em demonstrar que existe uma associação desse evento com a fundação da liberdade política. Nesse sentido, a liberdade política constitui-se como a novidade instaurada pelos desdobramentos do evento revolucionário. Porém, abordar a liberdade não é uma tarefa tão fácil tratando-se de Hannah Arendt, pois, para a autora, a liberdade é uma categoria que possui extrema importância dentro de sua concepção de política.

Arendt afirma:

Por mais que os acontecimentos e as circunstâncias, no êxito e na derrota, viessem a separá-los, os norte-americanos ainda concordariam com Robespierre sobre o objetivo supremo da revolução, a fundação da liberdade, e sobre a tarefa concreta do governo revolucionário, a instauração de uma república. ¹³⁵

¹³⁴ OLIVEIRA, José Luiz de. *O sentido da revolução em Hannah Arendt*. 2010, p. 116.

¹³⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 188.

O objetivo da rebelião é a libertação, e o fim da revolução é a fundação da liberdade. Segundo Arendt, a maioria dos historiadores coloca a tônica da revolução no primeiro estágio — violento — da rebelião e libertação na revolta contra a tirania, em detrimento do segundo estágio — mais calmo — da revolução e Constituição, pois todos os aspectos dramáticos de sua história parecem estar contidos no primeiro estágio, e talvez também porque o turbilhão da libertação, muito frequentemente, derrota a revolução. Esse equívoco ocorre porque não é feita a diferenciação entre libertação e liberdade. Como já vimos no primeiro capítulo, a oposição entre liberdade e libertação repõe a oposição entre liberdade e necessidade no domínio exclusivo da *práxis* (política). Pode-se dizer que a libertação é a conquista da liberdade na sua acepção negativa, garantida pelos direitos civis, mas ela não pode ser confundida com liberdade política. A liberdade está para além da libertação. Para alcançar a liberdade é necessário que tenha conseguido a libertação anteriormente, mas ter conseguido a libertação não quer dizer que já tenha a liberdade.

Para Hannah Arendt, “não existem coisas mais fúteis no mundo do que uma rebelião e uma libertação, se não vierem acompanhadas pela instituição da liberdade recém-conquistada”¹³⁶. Para a pensadora, a revolução norte-americana foi um exemplo de revolução, uma vez que ela conseguiu constituir a liberdade. Toda ênfase da revolução norte-americana estava na questão de fundar um novo corpo político no qual fosse possível a ação política e que não suprimisse a pluralidade de homens e a liberdade para estes agirem. “A declaração da independência e a constituição dos Estados Unidos são a prova de que os homens podem construir uma nova ordem política em que ação (no contexto da pluralidade) e o poder (indissociável da liberdade e executado no espaço intermundano) são possíveis, exequíveis. A própria noção de constituição não é ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo”¹³⁷.

Aqui, Arendt mostra a importância que ela atribui à Constituição, pois, como diz John Adams, nem os costumes, nem as riquezas, nem a disciplina dos exércitos, nem todos

¹³⁶ Ibidem, p. 190.

¹³⁷ FRATESCHI, Yara Adario. *Participação e Liberdade Política em Hannah Arendt*. In. _____. Cadernos de Filosofia Alemã. Campinas: USP, 2007. n.10. p. 83-100.

eles juntos funcionarão sem uma Constituição¹³⁸. Arendt ressalva que a ideia de governo constitucional não tem nada de revolucionário em sua gênese ou conteúdo; ela significa simplesmente um governo limitado por leis e a salvaguarda das liberdades civis por meio de garantias constitucionais. Ou seja, um governo constitucional sempre remete a um governo limitado. As liberdades civis e o bem-estar privado são da alçada do governo limitado, e a salvaguarda deles não depende da forma de governo. No entanto, todas as liberdades e garantias pelas leis do governo constitucional são de natureza negativa, incluindo o direito ao voto. Nos termos arendtianos, não são poderes em si, mas apenas uma isenção dos abusos do Estado, e reivindicam não uma participação no governo, mas uma salvaguarda contra o governo¹³⁹.

Porém, para Arendt, nas revoluções não era apenas esse tipo de constitucionalismo que estava em questão. O objetivo de uma constituição revolucionária deve ser maior do que garantir liberdades civis.

Ainda segundo Arendt, a constituição serve para

lançar as fundações de um novo edifício político e definir-lhe as leis internas, que tinham de fundar e construir um novo espaço político dentro do qual a ‘paixão pela liberdade pública’ ou a ‘procura da felicidade pública’ poderiam ter livre curso para as gerações vindouras, de modo a que o seu próprio espírito ‘revolucionário’ pudesse sobreviver ao verdadeiro fim da revolução.¹⁴⁰

Isto é, em Arendt a Constituição tem a função de garantir aos homens a liberdade pública e deve assegurar o direito de acesso do cidadão ao domínio público para que lá ele possa aparecer para os outros homens através da ação e do discurso, e assim buscar o consenso. Por isso, é válido frisar que a Constituição não pode garantir apenas os direitos negativos, os direitos civis; ela tem de garantir a liberdade política para o cidadão. Isto é, a Constituição não pode apenas garantir direito de voto, mas tem de fomentar e preservar a liberdade pública. Como dizia Robespierre, “o objetivo do governo constitucional deve ser preservar a república fundada pelo governo revolucionário com a finalidade de instaurar a

¹³⁸ Arendt traz essa informação em sua obra *Sobre a Revolução*.

¹³⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 191

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 155.

liberdade pública”¹⁴¹. Quando a constituição só garante os direitos civis, esse é um constitucionalismo limitado¹⁴².

A autora também destaca uma ambiguidade existente na palavra Constituição, na medida em que ela designa tanto o ato de constituir quanto a lei ou as regras de governo que são constituídas. Ela diz que é impossível usar o mesmo nome e esperar os mesmos resultados daquelas “constituições” que um governo não revolucionário adota, pois o povo e sua revolução não conseguiram constituir seu próprio governo, e daquelas outras “constituições” que resultaram do esforço deliberado de todo um povo para fundar um novo corpo político. É por isso que Arendt afirma: “uma Constituição não é o ato de um governo, e sim de um povo constituindo um governo”¹⁴³. Arendt dá o exemplo da Constituição norte-americana, pois o ponto central não era que não se confiasse nos congressos provinciais das 13 colônias para estabelecer governos estaduais com poderes devidamente limitados, mas sim que se estabelecesse como princípio para os constituintes que o povo é que devia dotar o governo de uma Constituição e não o inverso.

Para Arendt, uma Constituição imposta pelo governo a um povo não tem poder e autoridade e, assim, não alcança seu objetivo. John Adams dizia que “uma constituição é um padrão, um pilar e um vínculo, quando é entendida, aprovada e amada. Mas, sem esse entendimento e esse apego, seria igual a um papagaio de papel ou a um balão, solto no ar”¹⁴⁴. Ou seja, a Constituição imposta não garante poder, autoridade, estabilidade e não propicia a liberdade.

Como foi visto, o conteúdo concreto da Constituição não pode se limitar de maneira nenhuma a salvaguarda das liberdades civis, a verdadeira função de uma Constituição e da fundação de uma república era o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo, “a questão principal da Constituição não é como limitar o poder, e sim como estabelecê-lo, não como limitar o governo, e sim como instaurar um novo”¹⁴⁵.

¹⁴¹ Ibidem, p. 184.

¹⁴² Parece que a liberdade pública é causada e preservada através da fundação e preservação da república, e é justamente isso que a Constituição deve garantir para que assegure as liberdades públicas aos cidadãos.

¹⁴³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p.193.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 194.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 196.

As Constituições estaduais que precederam a criação da Constituição norte-americana tinham como meta criar novos focos de poder, depois que os acontecimentos da revolução haviam destituído o poder e a autoridade da coroa e do parlamento inglês. Para dar conta da criação desse novo poder, os pais fundadores recorreram à teoria de Montesquieu, pois o principal objeto de sua obra era a Constituição da liberdade política, mas não com as suas acepções negativas de limitação e negação do poder, pelo contrário, no significado de fundar e distribuir corretamente o poder.

Segundo Arendt, Montesquieu era a única referência teórica dos pais fundadores que defendia que poder e liberdade caminhavam lado a lado. Sendo assim, a esfera política devia ser entendida e constituída de maneira que combinasse o poder e a liberdade, e o espaço para que ambos andassem juntos deveria ser propiciado pela Constituição.

Para Hannah Arendt, a maior contribuição de Montesquieu para a teoria política foi a sua teoria da separação e equilíbrio entre os poderes. Arendt sintetiza a descoberta de Montesquieu em uma frase: “o poder detém o poder”¹⁴⁶, limitando-o de tal forma que ele não é destruído, a impotência não é colocada no lugar do poder, pois o poder pode ser destruído pela violência; é o que acontece nas tiranias, como diz Arendt, “a violência de um acaba com o poder de muitos, e assim, segundo Montesquieu, são destruídas por dentro: elas perecem porque geram impotência em vez de poder”¹⁴⁷. Arendt diz que é sobre o fato de que a lei é capaz de limitar de certa forma o poder que devem se fundar todas as formas realmente democráticas de governo para que não degenerem em tiranias¹⁴⁸, pois, embora as leis não tenham a capacidade de deter o poder, uma vez que a lei não é poder, elas são capazes de causar um decréscimo ao poder e de limitar a violência do governante. E é essa capacidade da lei que a torna uma garantia contra as tiranias.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 200.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Lembrando que o simples fato de limitar o poder não faz com que uma Constituição proporcione liberdades públicas aos cidadãos, pois além de limitar o poder para que os cidadãos não sofram com os abusos do governo a Constituição deve promover as liberdades públicas. Isto é, limitar o poder para que os cidadãos não sofram abusos do poder público não é condição suficiente para que um governo constitucional institua as liberdades públicas, mas é condição necessária para que isso ocorra. Em outros termos, a Constituição deve ter o aspecto negativo de limitar o poder e evitar abusos, porém, deve, ao mesmo tempo, promover as liberdades públicas para que seus cidadãos possam agir politicamente.

Porém, voltando ao axioma de que só o poder detém o poder, podemos afirmar que a separação do poder tem um papel fundamental, pois ela oferece uma salvaguarda contra a monopolização do poder por uma parte do governo, como também oferece um mecanismo, engendrado dentro do próprio cerne do governo, que dá origem constantemente a um novo poder, o qual, no entanto, não afeta as outras fontes ou centros de poder ¹⁴⁹.

Portanto, no momento da fundação, deve ser estabelecida uma Constituição que, além de apresentar leis que limitem a violência do governante e sirvam de garantia para os direitos civis, também traga uma estrutura de poder que gere e limite poder. Aqui devemos ressaltar que a divisão de poder não deve ser pensada apenas em termos de sua separação nos três ramos do governo, pois, na teoria de Montesquieu, o poder deve ser limitado para que continue sendo gerado. Para ele, virtude e razão, mais do que meras faculdades, são poderes, de modo que a preservação e o crescimento delas deveriam se sujeitar às mesmas condições que regem a preservação e o crescimento do poder. Certamente não era por querer menos virtude e menos razão que Montesquieu defendia a limitação delas, mas sim porque precisavam disso para serem preservadas e crescerem. No caso das Constituições, elas devem limitar o poder dos governantes, assim, preservam e geram mais poder para os próprios governantes e para os cidadãos que fazem parte do corpo político e que, no fundo, são a fonte de poder do governante.

Os pais fundadores norte-americanos entenderam muito bem essa parte da doutrina de Montesquieu e fundaram um corpo político separando e equilibrando os poderes para que o poder pudesse ser refreado e continuar sendo instaurado a todo tempo. Esse ato trouxe a maior inovação da política norte-americana, que foi a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, e a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania ¹⁵⁰ e tirania se equivalem ¹⁵¹.

No ato da fundação, através da sistemática do poder, a soberania do governante deve ser limitada, pois poder dividido gera mais poder e poder monopolizado leva à tirania.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 200.

¹⁵⁰ Acredito aqui que Arendt usa soberania para falar de uma soberania absoluta, monopolizada na mão de poucos. Essa soberania equivaleria a um “ser supremo” que não coincidiria com a vontade geral do povo, e ela que concederia soberania para a nação.

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p.202

É evidente que o objetivo da Constituição não deve ser apenas limitar o poder, mas sim limitar e criar mais poder; nas palavras de Arendt, “criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo”¹⁵².

Quando a constituição é capaz de criar novas fontes de poder, para Arendt, ela consolida o poder da revolução e, como o objetivo da revolução é a liberdade, a constituição se torna *constitutio libertatis*, ou seja, a fundação da liberdade. Assim, a fundação do corpo político cumpre a sua função de fundar a liberdade e constituir novas fontes de poder. Para Arendt, nenhuma das revoluções que vieram após a revolução norte-americana, em 1776, conseguiram cumprir esse objetivo, pois a elaboração de uma constituição e a

fundação de um novo corpo político nunca mais voltou a ser entendida como a ação mais nobre e suprema de todas as tarefas revolucionárias, e o governo constitucional, se e quando veio a surgir, teve a tendência de ser varrido pelo próprio movimento revolucionário que o levava ao poder. Assim, o que se tem revelado de longe como desfecho mais habitual da revolução moderna não são as constituições, fim e produto final das revoluções, e sim as ditaduras revolucionárias, com o objetivo de prosseguir e intensificar o movimento revolucionário.¹⁵³

Aqui, Arendt e outros teóricos, como Cornelius Castoriadis, mostram como exemplos de revoluções que não atingiram seu escopo a revolução russa e a revolução chinesa. Nesses dois casos, o fim da revolução foi à instituição de sistemas de partido único, que visavam manter os ideais da revolução e se valiam da violência e da burocratização, que não são elementos políticos. Para Castoriadis, a Rússia, a China e os países que se fazem passar por socialistas com seu regime de partido único são burocratas por excelência. Para ele, “o burocratismo total do Leste está cheio de contradições (...) Estas contradições, este conflito, periodicamente tomam uma forma aguda, e o sistema entra numa crise aberta”¹⁵⁴. Isto é, fica evidente que a burocratização e a forma violenta com que age o sistema de partido único não funda a liberdade política.

¹⁵² Ibidem, p. 203.

¹⁵³ Ibidem, p. 209.

¹⁵⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *A fonte Húngara*. 1979, p. 260.

Portanto, fica evidente que quando a revolução, que em sua origem tem o escopo de fundar um novo corpo político com espaço para a ação e liberdade humana, não atinge esse objetivo, é porque foi uma revolução eivada de erros e vícios.

Outra questão que deve estar evidenciada no momento da fundação de um novo corpo político para Arendt é a da autoridade. Em *Sobre a Revolução*, Arendt diz que é tarefa do ato de fundação de um novo corpo político “instaurar uma nova autoridade”, pois é a autoridade que é “fonte da lei e confere legalidade às leis positivadas, e da origem do poder que conferiria legitimidade a todos os poderes”¹⁵⁵. Isto é, a importância da autoridade é que ela é a fonte das leis, aquilo que lhe angaria legitimidade e legalidade, algo que apareça como uma “lei superior”¹⁵⁶ ao ato legislativo em si.

Arendt entende a autoridade como o que dá a permanência e durabilidade que os seres humanos necessitam, e com alicerce no passado, como uma pedra angular. Segundo Arendt, a pessoas ou instituições ter autoridade e esta é caracterizada “pelo reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção nem a persuasão são necessárias”¹⁵⁷. A autoridade é aquilo que garante certa estabilidade do espaço público, sendo sua função legitimar o corpo político e possibilitar que construísse um mundo para a posteridade.

Arendt, para resolver a questão da autoridade na fundação do novo corpo político, admitiu a distinção feita por Sieyès entre poder constituinte e poder constituído. Porém, Arendt faz correções às teorias do autor francês, e para tal ela se vale do exemplo da revolução norte-americana. Como antes da revolução os norte-americanos já estavam organizados em corpos políticos com gestão própria, o advento da revolução não os jogou em um grande vazio e, assim, não houve nenhum questionamento do poder constituinte, que foi respeitado sem precisar usar violência ou persuasão.

Isso ocorreu porque, quando os pais fundadores elaboraram a Constituição norte-americana, eles respeitaram as constituições estaduais que também estavam emergindo e

¹⁵⁵ ARENDT. Hannah, *Sobre a revolução*. 2011, p. 211.

¹⁵⁶ Expressão usada pela própria autora no livro *sobre a revolução*.

¹⁵⁷ ARENDT. Hannah. *Sobre a Violência*. 2008, p. 120.

que, por sua vez, respeitavam o poder de distritos, condados e municípios já existentes. Dessa forma, os norte-americanos derivavam a autoridade geral das autoridades subordinadas, preservando intacto o poder dessas organizações. Ao mesmo tempo, manter o poder e a autoridade das organizações políticas subordinadas era preservar a sua fonte de autoridade. Se eles tivessem restringido o poder dessas organizações políticas, teriam perdido o seu poder constituinte.

No caso da revolução norte-americana, os que tinham em suas mãos o poder constituinte eram delegados devidamente eleitos de corpos constituídos. O poder constituinte recebia sua autoridade da base do povo; e quando assumiam que a fonte do poder reside no povo, não se tratava de uma ficção jurídica ou de pensar que a vontade da nação está acima de qualquer autoridade ou de todas as leis, eles sabiam que o poder do povo advinha de uma multidão organizada, cujo poder era exercido de acordo com a lei e limitado pela lei. Assim, os norte-americanos sabiam que lei e poder não eram a mesma coisa.

Para Arendt, a experiência de fundação dos norte-americanos trouxe à tona uma nova concepção de poder, que só foi possível ser preservada devido à fundação de um novo corpo político. Esse novo poder vinha realmente do povo, e foi gerado pelos cidadãos organizados que agiam em concerto nos municípios das colônias, possibilitando que os norte-americanos não caíssem no círculo vicioso do poder constituinte e do poder constituído.

Os norte-americanos chegaram a essa noção de poder (agir em concerto) por temerem o estado de natureza no qual existem homens que agem sem nenhuma lei limitadora, ou seja, para se prevenirem do estado de natureza, confiaram em seu próprio poder, dado e confirmado por ninguém e fundado sem nenhuma violência, assim se reunindo em um “corpo político civil”¹⁵⁸. Esse corpo político era ancorado na força da promessa mútua “na presença de Deus e uns dos outros”, e era dotado de poder suficiente para “formular, constituir e regular” todas as leis e instrumentos de governos necessários. Esse era o poder do pacto fundado em promessas mútuas e no consentimento, o pacto

¹⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 2011, p. 219.

formava uma nova esfera política que gozava de poder e estava habilitada a reivindicar direitos sem reivindicar soberania ¹⁵⁹. Por isso, Arendt pode afirmar que o consentimento em seu sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público deve ser o espírito das leis ¹⁶⁰.

Aqui, é válido traçar uma comparação entre a concepção arendtiana de pacto de promessas mútuas e consentimentos que fundam novos corpos políticos e as teorias do século XVII sobre o “contrato social” ¹⁶¹. O século XVII conheceu três teorias sobre o contrato social. A primeira trazia o exemplo do convênio bíblico, acordado entre um povo e seu Deus, pelo qual o povo consentia em obedecer a todas as leis divinas que fossem reveladas para eles; essa teoria funda uma teocracia.

A segunda teoria setecentista sobre o contrato social é a hobbesiana, segundo a qual todo indivíduo celebra um acordo com a autoridade estritamente secular para garantir sua segurança, por cuja proteção o indivíduo aliena todos os seus direitos e poderes; é o que Arendt chama de versão vertical do contrato social. A ideia de contrato social vertical não funda um corpo político em que o poder se encontra no povo, muito pelo contrário, o poder está monopolizado na figura do soberano.

A terceira teoria do “contrato” é o que Arendt chama de versão horizontal do contrato social, essa versão é encontrada na teoria de John Locke. A versão horizontal do contrato social é um contrato mútuo pelo qual as pessoas se obrigam a unirem-se para formar uma comunidade, ele tem fulcro na reciprocidade e necessariamente pressupõe uma igualdade entre os indivíduos que pactuam; seu conteúdo é a promessa e seu resultado é uma sociedade, mas no sentido romano de *societas*, ou seja, uma sociedade no sentido de aliança. Esta é a única forma de pacto em que o povo é mantido unido pela força de promessas mútuas ¹⁶².

¹⁵⁹ Mais uma vez, parece que Soberania aparece no sentido de uma Soberania Absoluta monopolizadora do poder.

¹⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Da Desobediência Civil*. 2008, p. 76.

¹⁶¹ Vale ressaltar que, para Hannah Arendt, as teorias contratualistas do século XVII eram ficções, explicações fictícias da formação do governo e da sociedade, em que Arendt vê que o fato real mais próximo a essas ficções é a conduta dos colonos britânicos ao chegarem aos Estados Unidos da América.

¹⁶² ARENDT, Hannah. *Da Desobediência Civil*. 2008, p. 78.

Claramente a concepção de fundação de corpo político de Arendt vem na esteira da versão horizontal do “contrato social”. É importante notar o ganho de poder no sistema da promessa mútua, pois tal aliança reúne a força isolada dos parceiros aliados e os vincula dentro de uma nova estrutura de poder, pois o pacto passa a ser a fonte de poder para cada indivíduo.

Diante do exposto, podemos concluir que Arendt concebe a fundação dos corpos políticos como algo intimamente ligado à condição humana da natalidade, pois, ao fundar um corpo político, os homens estão dando início a uma coisa inteiramente nova no mundo. Um novo corpo político deve ser baseado em promessas mútuas e consentimento, dando origem a uma nova estrutura de poder que gera mais poder; sendo que o poder das promessas mútuas deve ser a nova autoridade instaurada que vai conferir legitimidade às leis do novo corpo político, mas sabendo que essa autoridade não é uma autoridade absoluta e soberana.

Porém, essa nova fonte de poder só consegue ganhar estabilidade e sobreviver com o passar do tempo se houver uma constituição que traga em si o “espírito” das promessas mútuas e do consentimento. Portanto, no momento da fundação de um novo corpo político deve ser elaborada uma Constituição que, além de limitar o poder dos governantes e garantir os direitos civis aos indivíduos, deve separar e equilibrar os poderes, para continuar gerando mais poder.

Conforme a noção arendtiana de poder, em que poder é agir em concerto, é na própria participação dos cidadãos na política que o poder daquela comunidade é gerado, e é apenas enquanto eles estiverem juntos, de acordo com as promessas que eles mutuamente fizeram, que esse poder se mantém ¹⁶³. Arendt ainda diz que quando uma Constituição atinge esse objetivo de criar novas fontes de poder, ela atinge o objetivo da fundação de um corpo político, que é fundar a liberdade, assim possibilitando que não só os fundadores desfrutem dessa experiência de liberdade, mas também as futuras gerações.

¹⁶³ BRITO, Renata Romolo. *Ação política em Hannah Arendt*. 2007, p. 88.

Destarte, a forma pela qual Arendt concebe a fundação do corpo político faz com que fique inteiramente aberta a possibilidade da política, em termos arendtianos, uma vez que ao fundar um novo corpo político é fundado um espaço de liberdade e

a compreensão da política para qual Hannah Arendt quer abrir nossos olhos e por ela é vinculada a ideia de liberdade, para a qual deve haver um espaço para o desenvolvimento, quer dizer, um espaço para a política, está muito acima da compreensão usual mais burocrática da coisa política, e que realça apenas a organização e a segurança da vida dos homens.¹⁶⁴

A forma que Arendt concebe a fundação do corpo político resgata suas noções-chaves de política, pois esse novo corpo político, além de ser fruto de uma ação conjunta de homens livres que fazem promessas mútuas entre si em um espaço público, também tem o objetivo de fundar um espaço público onde haja liberdade para que os homens possam agir livremente.

A fundação de um novo corpo político deriva do ato de homens que em conjunto se valem do discurso, da persuasão e da sua liberdade, trazendo à tona algo totalmente novo, e assim fundam um novo corpo político ¹⁶⁵. Além disso, uma constituição deve assegurar a liberdade política para que esse espírito de fundação seja mantido entre os homens que sucederão os “pais fundadores”. Por isso, podemos dizer que a Constituição é produto e condição da ação; produto porque ela é fruto da ação política dos “pais fundadores” e condição porque é ela que vai assegurar que os sucessores tenham liberdade e possam continuar agindo politicamente.

Aqui é válido mostrar como a fundação do corpo político permite que a política continue acontecendo mesmo depois do momento da fundação. Para mostrar isso, usaremos o exemplo da própria Arendt, a saber: a desobediência civil.

Para Arendt, o fato de o corpo político ser fundado através de promessas mútuas e do consentimento, faz com que todo recém-nascido ou qualquer membro de fora do corpo

¹⁶⁴ SONTHEIMER, Kurt. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. *O que é a política?* 1999, p. 9.

¹⁶⁵ São poucos corpos políticos na história da humanidade que foram fundados dessa forma, Arendt considera que os colonos ingleses na América do norte fizeram algo assim. Porém, não devemos achar que não houve violência alguma na fundação dos EUA, pois a posição escravista pode ser considerada um exemplo claro de violência ocorrida.

político que venha a entrar nele seja convidado a pactuar e a consentir, para fazer parte da comunidade política. Esse pacto é feito através de um consentimento tácito, que Arendt afirma não ser ficção, mas sim inerente à condição humana. Então, sempre que ocorre o consentimento tácito de um novo membro do corpo político, as promessas mútuas são reafirmadas. Porém, devemos dizer que, aqui, consentimento não é entendido no velho sentido de simples aquiescência que faz distinção entre controle sobre assuntos de interesse e controle sobre assuntos sem interesse, mas no sentido de apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público ¹⁶⁶.

Como diz Arendt, “promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível” ¹⁶⁷. Porém, a previsibilidade do futuro nunca é absoluta e, assim, as promessas ficam restringidas ao seu cumprimento, sendo que estamos obrigados a cumprir nossas promessas apenas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida, do contrário, somos desobrigados do cumprimento.

Uma das causas de rompimento da reciprocidade inerente das promessas mútuas é não se manter as condições originais de quando a promessa foi feita, isto é, se os espaços de liberdade e a geração de poder não forem mantidos, ocorre a desobrigação de cumprir a promessa. O que cabe nesse caso é tentar, através da desobediência, restaurar as condições originais da promessa. Essa possibilidade de lutar através da desobediência pela restauração ou permanência das condições originais do pacto de promessas mútuas é fruto da liberdade garantida aos indivíduos desde a fundação do corpo político. Aqui, também é válido ressaltar que essa desobediência para restaurar as condições originais de liberdade não deve ser feita por um único indivíduo, mas sim pela associação de vários indivíduos, retomando a ideia de poder que é gerado por indivíduos associados que agem em uníssono.

A desobediência civil surge quando um número significativo de cidadãos se convence de que

ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Da Desobediência Civil*. 2008, p. 76.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 82.

vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas.¹⁶⁸

Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração do *status quo*. Isso com o objetivo de se manter as condições iniciais do consentimento que fundou o corpo político.

A transformação é constante e inerente à condição humana, mas a rapidez da transformação não é. Nenhuma civilização seria possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança. Entre os elementos estabilizantes, o mais presente é o sistema legal. As leis regulam nossa vida no mundo e as questões diárias de convívio. Eis a razão pela qual a lei parece, numa época de rápidas transformações, uma força repressiva. A lei tem a função de estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si deve ser resultado de uma ação extralegal. As leis não fazem mudanças, elas apenas estabilizam as mudanças já ocorridas.

A perspectiva de mudanças muito rápidas sugere que a desobediência civil terá cada vez mais um papel importante nas democracias modernas. E a compatibilidade dela com a lei é o que determinará se as instituições da liberdade são ou não flexíveis o bastante para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil ou revolução.

A desobediência civil é o direito do povo se reunir pacificamente e requerer ao governo que leve em consideração suas queixas, para que seja salvaguardada a liberdade de ação, garantida na *constitutio libertatis* no momento da fundação do corpo político. Esse direito é garantido ao passo que a sociedade deve ser fundada no consentimento, no qual é subentendido o direito de divergir. Segundo Arendt, os contestadores civis são a derradeira forma de associação para agir em concerto e, deste modo, eles estão afinados com a tradição dos fundadores do corpo político. Portanto, sempre que surgirem situações atentatórias às liberdades públicas, eles têm o direito de agir em conjunto contra essas ameaças. Esse agir em conjunto é a desobediência civil. Porém, deve-se deixar bem claro que a desobediência civil não pode ser violenta, pois violência não gera poder e

¹⁶⁸ Ibidem, p. 68.

consentimento. Segundo Arendt, atos violentos ultrapassam os limites da desobediência civil. Através da ação pacífica e em conjunto de contestadores civis está garantido o direito de preservar a *constitutio libertatis*, que é a condição inicial da promessa que fundou o novo corpo político. Além do que, o agir em concerto buscando liberdade pública, retoma os ideais dos fundadores da comunidade política ¹⁶⁹.

3.2 A fundação do Estado para Giorgio Agamben

Trata-se de analisar agora o modo como o filósofo italiano Giorgio Agamben concebe a fundação do Estado, para depois ser feita uma análise comparativa com a concepção arendtiana.

Como já foi anunciado neste trabalho, Agamben assume o paradoxo da soberania de Carl Schmitt que pode ser enunciado da seguinte forma:

O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o Estado de Exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa’.¹⁷⁰

Complementando:

Penso poder afirmar que tanto para Agamben quanto para Schmitt, o conceito de exceção é essencial para um entendimento jurídico da soberania e, por causa disso, não pode ser considerado de um ponto de vista meramente político ou sociológico, como um suporte fático para a aplicação da norma jurídica, mas como um elemento estruturante das relações entre o direito e a vida. O reconhecimento desse papel estruturante na relação necessária entre normalidade (ordem) e exceção, Agamben o extrai do decisionismo jusfilosófico de Carl Schmitt¹⁷¹.

¹⁶⁹ As reflexões de Arendt sobre a desobediência civil estão intimamente relacionadas com a fundação dos EUA, e o que ela chama de espírito das leis norte-americanas. Porém, ela diz que a desobediência civil ocorre em todo o mundo e deve ser pautada pelos mesmos critérios da norte-americana.

¹⁷⁰ SCHMITT, C. 1922, p. 34. In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, 2005, p. 23.

¹⁷¹ GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, in: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Direito e discurso: discursos do direito*. 2006, p. 89.

Aqui, já fica claro o vínculo que Agamben pretende traçar entre exceção e soberania, a ideia de que o soberano está dentro e fora da lei. Por isso, ao mesmo tempo em que tem o poder de fazer cumprir a regra estabelecida pela lei, tem também o de criar nova regra que esteja fora dela, por ter sido, tal regra, produzida justamente na condição da exceção.

Desenvolvendo o vínculo entre soberania e exceção, Agamben chega à sua tese de que no Estado contemporâneo vivemos em um Estado de Exceção permanente ou, na análise de Oswaldo Giacoia:

Se combinamos agora as análises de Agamben com as de Carl Schmitt, teremos como resultado que o caso de exceção é tanto a situação que resulta da suspensão da ordem como a criação e garantia do estado de normalidade, reinando de fato, como pressuposto de eficácia de normas jurídicas — normalidade fática que não constitui ‘pressuposto exterior’ ao ordenamento, que o jurista pode ignorar, mas pertencente ao interior de sua validade imanente.¹⁷²

Contudo, embora Agamben se aproprie de algumas teses schmittianas, ele rompe com Schmitt quando afirma que se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen), ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão¹⁷³. Assim, podemos dizer que, para Agamben, a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão. Uma teoria do Estado de Exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga, e ao mesmo tempo abandona o vivente ao direito.

Aqui, chegamos ao ponto em que a visão que Agamben tem de soberania diverge do conceito “ocidental” de poder do Estado, pois ele acredita que é necessário dispensar todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Isto é, Agamben

¹⁷² Ibidem, p. 93.

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer*. 2005, p. 35.

contesta que a formação do Estado se dê através de uma convenção ou contrato firmado pelos indivíduos. Para ele, existe uma zona muito mais complexa de indiscernibilidade entre *nomos e physis*. Sobre isso, Agamben diz:

O liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e Estado de Exceção. Este malentendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do *poder soberano* e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal.¹⁷⁴

Por oposição às teorias do contrato para a formação do Estado, Agamben propõe uma nova forma de interpretação sobre o *poder* e o direito, na qual se reconheça, em toda a sua dimensão, a *violência* fundante da política e do direito, constituída num *poder soberano* brutal e excludente, nascido justamente do *bando*, a força que mantêm unidas, de um lado, a *vida nua* (*phýsis*) e, do outro, o *poder soberano* (*nómos*).

Destarte, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida, então, a consequência inevitável é que a violência se institui como fato jurídico primordial, e o direito não pode mais figurar como o oposto, como a negação ou a supressão da violência, mas como a instituição, original e violenta, da transição e da passagem da natureza à sociedade e à civilização, da *zoe* à *bios*, do bicho homem ao *zoon politikon*.

Giorgio Agamben inicia o primeiro capítulo de seu livro *Estado de Exceção* da seguinte maneira:

A contiguidade essencial entre Estado de Exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro *Politische Theologie* (SCHMITT, 1922). Embora sua famosa definição do soberano como ‘aquele que decide sobre o Estado de Exceção’ tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do Estado de Exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Ibidem, p. 115-116.

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de Exceção*. 2008, p. 11.

Se levada a cabo a definição schimttiana, perceberemos que a soberania assinala o limite, no sentido de início e fim, do ordenamento jurídico, mas o paradoxo da soberania não se resume à condição incongruente de qualquer limite. Como vimos anteriormente, a exceção confirma a regra, confere validade à normalidade. Isto é dizer que a regra não vive pela exceção. Então, a decisão soberana ao criar o Estado de Exceção define o espaço no qual a ordem jurídica e política pode ou não ter valor. Assim, a exceção revela o seu caráter de fundamento da ordem. Conforma afirma Agamben:

Na exceção soberana trata-se não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o Estado de Exceção) a partir do qual o interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento ¹⁷⁶.

Dessa forma, a normalidade só encontra fundamento se confrontada com o seu próprio limite.

E, assim, Agamben explica o surgimento do Estado de Exceção:

Sendo o soberano aquele que decide sobre a exceção e já que a decisão sobre a exceção suspende a norma, a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta, através da suspensão. O Estado de Exceção cria uma zona de anomia, e essa zona de anomia aberta pelo Estado de Exceção corresponde à aparição de uma *força de lei sem lei* — a expressão revela a cisão entre o mundo em que a lei existe, mas perdeu a sua força, e aquele outro em que os atos que não são leis adquirem força como se o fossem. ¹⁷⁷

A situação criada na exceção não pode ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito. Não pode ser uma situação de fato, pois ela é criada pela suspensão abstrata da norma e não pode ser situação de direito justamente por advir da suspensão da norma. É por isso que, para Agamben, o Estado de Exceção é uma zona de indiferença entre fato e direito.

¹⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. 2005, p. 26.

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*, capítulo 2. O curioso é que a expressão *força de lei* se refira, no seu uso cotidiano e técnico, justamente aos atos que não possuem o *status* de lei. Não há sentido em dizer que uma lei tem força de lei. A expressão mostra a que veio quando dizemos que um decreto expedido pelo executivo ou uma medida judicial tem força de lei.

A indistinção entre fato e direito mostra como a decisão soberana, que decide sobre a exceção e a normalidade, tem como efeito o decidir sobre a estruturação normal das relações de vida ¹⁷⁸. Isto é, as decisões do soberano concernem diretamente à relação entre direito e vida. O direito cria as normas que pretendem estabelecer as condições da vida do ser vivente e, para Agamben, essa interferência não pode ser feita sem um “mínimo de violência”. O filósofo italiano considera que o direito opera uma união paradoxal entre justiça e violência ¹⁷⁹. Para chegar a essa conclusão, Agamben se vale de um fragmento do poeta grego clássico Píndaro: “o *nómos* de todo soberano, dos mortais e dos imortais, conduz com mão mais forte, justificando o mais violento” ¹⁸⁰. Uma parte da teoria política ocidental ¹⁸¹ tentou manter oculta a relação entre direito e violência sempre trazendo novos conceitos para a soberania, mas, para Agamben, o fragmento revela “o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspasa em direito e o direito em violência” ¹⁸².

Como é sabido, para que haja um convívio entre os homens são necessárias normas que ditem como deve ser esse convívio da comunidade e organizem a vida. Contudo, essas normas devem possuir legitimidade para serem tomadas como válidas e o que concede essa legitimidade, desde, pelo menos, o final da idade medieval, é o princípio da soberania.

Mas, às vezes, unicamente o princípio da soberania por si só não inspira respeito suficiente para que os membros da comunidade respeitem as normas de convívio. Deste modo, a comunidade se vale de uma alternativa para garantir a obediência às normas: a violência. Essa violência fica concentrada em um polo responsável por proporcionar a coação das pessoas a obedecerem às regras da comunidade. Isso, pensado em termos contemporâneos, nos leva ao fato de que o Estado detém, enquanto organização política e

¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. 2005, p. 33.

¹⁷⁹ Agamben usa os termos gregos *nómos*, *bia* e *diké*, sendo que traduzi *nómos* por direito, *bia* por violência e *diké* por justiça.

¹⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. 2005, p. 37.

¹⁸¹ Mesmo já havendo pensadores que alertavam para o vínculo entre direito, política e violência, para Agamben o pensamento de que não existia um vínculo entre direito e violência foi o que predominou no ocidente.

¹⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. 2005, p. 38.

jurídica, titular do exercício da soberania, o monopólio da violência. Trata-se de uma violência oficial, destacada da diferenciação entre uma violência justificável e outra não justificável.

Em teoria, em um Estado de Direito, quem possui a titularidade para decidir quais regras devem ser mantidas e quanto de violência deve ser usado para os transgressores dessas regras é o próprio povo, ou seja, as mesmas pessoas que estão subordinadas a essas regras. Porém, Agamben vê uma falácia nesse princípio do Estado Democrático de Direito, pois o que é justo ou injusto só pode ser definido após a instituição da lei, visto que não há juízo de valor sem prévia eleição de valores. Então, toda inscrição da vida na lei é uma decisão de exclusão e inclusão se valendo da violência. Por isso, Agamben conclui que, do mais alto ponto de vista biológico, os Estados de Direito não podem senão ser *Estados de Exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder. Portanto, para Agamben, conceber o Estado de Direito como o estado de normalidade da vida humana é camuflar aquilo que eles realmente são: Estados que impõem a exceção ¹⁸³.

Segundo o filósofo italiano, o elo entre direito e violência permaneceu na tradição ocidental principalmente por causa da teoria de Thomas Hobbes. O fim do estado de natureza caracterizado como um estado de guerra de todos contra todos apenas consegue êxito quando todos abrem mão de seus direitos e os cedem para o poder soberano, o que justifica, na teoria de Hobbes, a figura de um soberano absoluto. Isso ocorre porque apenas uma força maior é capaz de deter uma força no sentido inverso, ou seja, só podemos deter a violência se a enfrentarmos com mais violência.

Dessa forma, o estado de natureza permanece dentro da figura do soberano, criando uma zona anômala dentro do estado civil. O estado de natureza é sempre uma possibilidade virtual do Estado de Direito, uma vez que a realidade de anomia pode sempre reaparecer e, na nossa tradição política, essa virtualidade possui um portador: a soberania ¹⁸⁴. O estado de

¹⁸³ Acredito que Agamben sofre forte influência de Nietzsche, pois considera que não existe uma lei natural e um justo e um injusto natural, tudo é decisão dos homens, e uma decisão, para Agamben e Nietzsche, sempre opera na lógica inclusão/exclusão. Aqui, também é válido ressaltar que muitos teóricos das ciências sociais também escrevem suas teorias com base na lógica inclusão/exclusão, se valendo do par conceitual nós/outros, em que sempre queremos incluir o nós e excluir os outros.

¹⁸⁴ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico*. 2012, p. 100.

natureza deve, então, ser encarado como um princípio interno ao Estado, mantido de certo modo oculto, mas que se sobressai no momento em que o consideramos como se fosse dissolvido ¹⁸⁵. Dessa forma, o estado de natureza permanece de forma latente nos meandros do estado civil, pronto para se alastrar e abranger o espaço público num momento de necessidade, abrindo, novamente, um campo onde tudo se torna possível. A diferença entre o estado de natureza e o Estado de Exceção é que a necessidade do primeiro se encontra difusa no corpo do sistema político, já no segundo, ela será definida pelo soberano que o deflagra.

A interrogação sobre o nexo originário que se estabelece entre direito e violência traz consigo a relação entre poder constituinte e poder constituído. As acepções sobre os dois elementos de formação do direito, embora sejam largamente utilizadas pela doutrina do direito constitucional, sofrem uma constante variação, na medida em que é preciso constantemente justificar as fontes do direito. E o problema do poder constituinte e do poder constituído não surge só quando pensamos em ditaduras e Estado de Exceção, mas também emerge principalmente quando o poder de revisão está em questão.

Para além do debate entre a tese que pretende preservar o poder constituinte de qualquer condicionamento do ordenamento instituído e aquela outra, visivelmente conservadora, que reduz o poder constituinte ao poder de revisão constitucional (tendência crescente que possui a dupla característica de não deixar nenhuma esfera da vida sem regulamentação e apreender o poder constituinte unicamente como evento histórico, pretérito e pré-jurídico)¹⁸⁶, pretende Agamben investigar, sob esse novo ponto de vista, o vínculo entre direito e violência.

Nesse caminho, será indispensável o auxílio de Walter Benjamin. A partir da leitura de um ensaio datado do período de abstinência entre as duas grandes guerras do século vinte, será admissível compreender que o nexo entre violência e direito se mostra no âmbito de uma oscilação dialética entre poder constituinte e poder constituído, isto é, violência que

¹⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. 2005, p. 42.

¹⁸⁶ NASCIMENTO, Daniel Arruda *Do fim da experiência ao fim do jurídico*. 2012, p. 131. Vale salientar que toda a reflexão sobre Walter Benjamim teve por base a reflexão já feita por Daniel Arruda Nascimento em sua tese de doutorado.

põe o direito e violência que conserva o direito. Não há contradição excludente entre direito e violência: podem coexistir e se complementar. Poder constituinte e poder constituído se comunicam pelo trâmite da violência e pela intenção de garantir vida longa ao direito.

O cerne da questão é que a ordem jurídica se empenha em estabelecer fins jurídicos para todas as áreas. Para Agamben, desde os primórdios o direito surge com a função de regular tudo o que encontra, e o direito se encontra frustrado frente a algo que foge da sua esfera de domínio. À pretensão do direito de regular toda a vida, citada por Agamben e enfatizada por Benjamin, corresponde o desejo de monopolizar a violência. O direito considera o poder na mão do indivíduo um perigo de subversão da ordem jurídica. O interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito ¹⁸⁷.

A título de ilustração, Benjamin menciona o direito de greve — embora visto pelo Estado apenas como um mecanismo de subtração ao poder via omissão de um serviço, o direito de greve é, para os operários, o direito de usar a violência. Isto demonstra que direito e violência podem coexistir e a sua conjunção pode, inclusive, instituir relações de modo estável ou modificá-las. No que concerne aos fins da violência, se a guerra é o modelo da violência para fins naturais, o serviço militar obrigatório, para citar outro exemplo aludido por Benjamin, pode ser visto como o uso da violência para fins jurídicos, para a manutenção do direito. O recrutamento militar compele os indivíduos ao quartel, sem consulta às vontades individuais, pelo simples fato de os indivíduos pertencerem à comunidade política e serem responsáveis pela manutenção da comunidade jurídica. Na ponta da escala, o poder mantenedor do direito exerce a sua ameaça ao interpor-se como poder sobre a vida e a morte na instituição da pena de morte, cujo objetivo é menos punir a infração da lei do que afirmar o direito constituído ¹⁸⁸.

¹⁸⁷ *Crítica da violência – crítica do poder*, 1986, p. 162. Um discurso de Weber.

¹⁸⁸ Exemplos de Benjamin retirados do livro de Daniel Arruda Nascimento chamado *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. 2012.

Agamben, por sua vez, traz no livro *Mezzi senza fine: note sulla política* o exemplo do policial:

O fato é que a polícia, contrariamente à opinião comum que vê nela uma função meramente administrativa de execução do direito, é talvez o lugar onde se mostra com maior clareza a proximidade e o comércio constitutivo entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano. [...] Se o soberano é, de fato, aquele que, proclamando o Estado de Exceção e suspendendo a validade da lei, marca o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia se move sempre, por assim dizer, em um similar 'Estado de Exceção'. As razões de 'ordem pública' e de 'segurança', que devem por ela ser decididas em cada caso singular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania.¹⁸⁹

Benjamin busca na metafísica a explicação para o surgimento de um poder inaugural, mediato quanto aos fins, imediato quanto ao seu modo de agir. Próximo desse poder imediato parece estar o poder constituinte do direito. Mas, na instituição do direito, a violência é meio e fim. A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla. Por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio. Por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito. O direito não é estabelecido como um fim livre e independente de violência, mas como um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder¹⁹⁰.

E como nota bem Daniel Arruda Nascimento, para Agamben

O direito se apreende de algo que lhe é anterior, isto é, o poder enquanto a capacidade ou possibilidade de agir, estar em condições de levar a cabo o que se propõe, ter o ensejo de atuar, e o transforma em instituição, trazendo-o para junto de si e regulando-lhe o compasso.¹⁹¹

E complementa:

A função de todo o poder constituinte do direito é garantir o poder em si, com a vantagem de evitar a aniquilação dos adversários, porque isso equivaleria a eliminar a própria relação de poder. Contar com a inclusão do poder em uma

¹⁸⁹ AGAMBEN. Giorgio, *Mezzi senza fine*, p. 83/84.

¹⁹⁰ *Crítica da violência – crítica do poder*. 2010, p. 172. Discurso de Webber.

¹⁹¹ NASCIMENTO. Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico o percurso de Giorgio Agamben*. 2012, p.110.

forma estável, previsível e sujeita à administração, é certamente bem mais vantajoso que enfrentar a selvageria incontinente.¹⁹²

Portanto, tal qual Walter Benjamin, o filósofo italiano acredita ser o poder constituinte um poder violento. Agamben também nota que o paradoxo entre poder constituinte e poder constituído tem continuidade ao passo que o primeiro não possui em si nada que legitime a sua alteridade, a sua relação com o segundo permanece ambígua e impossível de ser suprimida.¹⁹³

Destarte, a violência soberana está presente na oscilação dialética entre violência que põe (poder constituinte) e violência que conserva (poder constituído) o direito como o meio que realiza a passagem de uma a outra.

Como já foi dito anteriormente, o nexó entre direito e violência, bem como a sua relação com a instituição do Estado de Exceção, leva Agamben a diagnosticar o Estado de Exceção permanente na contemporaneidade. Para ele, direito e violência se mostram cada vez mais imbricados um no outro. Aqui é válido ressaltar que uma das principais fontes de Agamben para chegar ao diagnóstico do Estado de Exceção permanente são as teses de Walter Benjamin. Sendo Benjamin a fonte do diagnóstico agambeniano, se faz necessário apresentar em linhas gerais o pensamento de Walter Benjamin¹⁹⁴. Na sua oitava tese sobre a história, ele diz:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “Estado de Exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro Estado de Exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.¹⁹⁵

¹⁹² Idem.

¹⁹³ AGAMBEN. Giorgio, *Homo sacer*. 2005, p. 48.

¹⁹⁴ Mais uma vez, as reflexões referentes a Benjamin têm como base o estudo feito por Daniel Arruda Nascimento em sua tese de doutorado.

¹⁹⁵ BENJAMIN. Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política*. 1994, p. 226.

Para Benjamin, se vivemos em um Estado de Exceção permanente, precisamos criar um Estado de Exceção efetivo que interrompa a dialética entre a violência que põe e a violência que conserva o direito.

Na esteira da crítica benjaminiana ao Estado de Exceção, o filósofo italiano afirma que o Estado de Exceção é um espaço vazio de direito, uma zona de *anomia* em que as determinações jurídicas estão desativadas. Porém, como já foi supracitado, não há nada mais repugnante para o direito do que algo que fuja aos seus domínios e, assim sendo, o direito tenta se apropriar desse vazio da exceção. Portanto, tanto na teoria quanto na prática, sempre há invenções que tentam enquadrar em uma natureza jurídica o Estado de Exceção. Isso faz com que o Estado de Exceção esteja sempre em voga na política contemporânea. De posse dessas teses, o filósofo italiano constata:

A criação voluntária de um Estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como uma 'guerra civil mundial', o Estado de Exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea.¹⁹⁶

Isto é, com o seu diagnóstico do Estado de Exceção permanente, Agamben chega à tese de que mesmo os governos democráticos vivem sob a égide da exceção. Em última análise, ele chega à tese da contiguidade entre democracia e totalitarismo, uma vez que nem nos governos democráticos os indivíduos estão livres da violência inerente ao Estado. Violência essa que é posta dentro do Estado pelo poder constituinte e continua sendo conservada pelo poder constituído.

Diante do exposto, visualizamos que a forma que Agamben concebe a fundação do Estado e a decisão do soberano sobre a exceção, gera o paradoxo da soberania que é fortemente vinculado ao Estado de Exceção.

Além disso, ele concebe um entrelaçamento entre direito e violência colocado e mantido pelo poder constituinte e pelo poder constituído. E esse jogo do poder

¹⁹⁶ AGAMBEN. Giorgio. *Estado de exceção* 2008, p. 13.

constituente/poder constituído com direito e violência faz com que o poder constituinte só use da sua relação de poder para monopolizar a violência e assim ter controle sobre tudo.

A dialética da violência, que põe e conserva o direito, leva o filósofo italiano a diagnosticar o Estado de Exceção permanente na contemporaneidade, no qual não há diferença entre governo democrático e governo totalitário, pois o paradigma da política contemporânea é o Estado de Exceção. Mas Agamben vai mais longe e diz que o Estado de Exceção ser paradigma da política contemporânea significa que o campo (campo de concentração) é o paradigma da política contemporânea, pois, para ele, com as convulsões geopolíticas que seguiram a Primeira Guerra Mundial e a crise do Estado-Nação e sua gradual substituição pelos Estados totalitários, o resíduo removido entre o nascimento e a nação, emerge a luz, e a vida natural revela-se como o objeto por excelência da decisão soberana (primeiro com o campo de concentração, espaço privilegiado da biopolítica contemporânea, depois com a extensão do campo de concentração como paradigma de todo o político).

Com o paradigma do campo, Agamben relaciona suas teses da biopolítica e da vida nua, isto é, ele relaciona o campo de concentração como paradigma da política contemporânea com o seu diagnóstico de que a simples vida natural se torna objeto da política. Assim, para Agamben, o soberano tem o poder de decidir sobre a vida do indivíduo enquanto simples corpo vivente e

resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Surgem então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto.¹⁹⁷

É daí que Agamben pode afirmar que o estatuto político do homem na contemporaneidade, como já foi dito no primeiro capítulo, é o de um antigo instituto jurídico romano, a saber: o *homo sacer*. Lembrando que o *homo sacer* é aquele indivíduo que não pode ser oferecido em sacrifício, mas que pode ser morto por qualquer pessoa. Para Agamben, o estado político do homem no Estado de Exceção permanente contemporâneo é

¹⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. 2005, p. 5.

o do *homo sacer*, justamente pelo fato de o soberano poder decidir sobre a vida dos indivíduos. Ou, como diz Agamben:

Foucault (...) define a diferença entre o biopoder moderno e o *poder soberano* do velho Estado territorial mediante o cruzamento de duas fórmulas simétricas. *Fazer morrer e deixar viver* resume a marca do velho *poder soberano*, que se exerce, sobretudo, como direito de matar; fazer viver e deixar morrer é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário. À luz das considerações precedentes, entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal (...) a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não homem e o homem: a sobrevivência.

198

Vale ressaltar que esse poder violento do soberano e a redução dos indivíduos ao *homo sacer* também estão presentes nos governos democráticos. Sendo esses os motivos de Agamben professar a contiguidade entre democracia e totalitarismo.

3.3 Comparações entre as concepções dos dois autores

Como observamos, Arendt e Agamben têm concepções bem distintas da fundação do corpo político e do “futuro” deste corpo político. Acreditamos que a grande diferença na forma em que os dois concebem a fundação de um corpo político e todas as diferenças daí decorrentes têm uma única origem, que consiste no fato de que, para Agamben, o ato de fundar é um ato violento do soberano, que contamina todo o direito de violência. Portanto, Agamben julga o direito como essencialmente violento, pois este quer controlar tudo, não considerando a existência de uma esfera da ação humana que escape totalmente a ele. Essa

¹⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: Homo Sacer III*. 2010, p. 155-156.

articulação entre direito e violência vem desde o momento da fundação, e Agamben se coloca a missão de compreender a genealogia desse vínculo.

Como já foi dito anteriormente, para Agamben, o vínculo entre direito e violência na cultura ocidental sobreviveu principalmente através da teoria hobbesiana. Para ele, a teoria de Hobbes se baseia na oposição entre estado de natureza e estado civil. A neutralização do estado natural e caótico de guerra de todos contra todos, das agressões mútuas e do ambiente de medo, apenas obtém sucesso com a transferência dos direitos à figura de um soberano — o que justifica a existência de um poder soberano absoluto, uma vez que somente uma força maior pode conter uma força qualquer descarregada no sentido inverso.

Porém, conforme afirma Daniel Arruda Nascimento:

A investida do filósofo italiano contra a teoria do pacto social revela, não obstante, pelo menos duas dificuldades: ela ignora que a celebração do pacto tenha sido realizada de forma voluntária e não forçada, ainda que fruto de uma liberdade mecânica; a substituição recíproca entre *nómos* e violência parece prematura, na medida em que o advento do *nómos* não é necessariamente violento, a menos que o simples fato da existência do *nómos*, ou sua qualidade de ser irresistível, já seja considerada em si violenta.¹⁹⁹

De qualquer forma, tanto Hobbes quanto Agamben compreendem que o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano e deve ser encarado como um princípio interno ao Estado, mantido de certo modo oculto, mas que sobressai no momento em que o consideramos como se fosse dissolvido²⁰⁰. O estado de natureza está como um núcleo no corpo do sistema político, pronto para tomar conta do espaço público a qualquer momento.

Na teoria hobbesiana, o estado civil é fundado para superar o estado de natureza, isto é, para que as pessoas consigam conservar a própria vida. Porém, analisando esta passagem do *Leviatã*: “Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual

¹⁹⁹ NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico*. 2012, p.104.

²⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. 2005, p. 42.

não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer”²⁰¹, Daniel Arruda Nascimento afirma que, se o Estado é constituído justamente para conservação da vida, mesmo sob a égide do estado civil, nada é inteiramente garantido para os súditos, nem mesmo a conservação da própria vida. Pois, se consagrado o direito natural ou a simples faculdade de resistência por um lado, por outro está prevista a possibilidade do soberano ignorar o mesmo direito ou faculdade. O soberano pode ignorar esse direito natural por mera deliberação particular, sem que com isso viole qualquer compromisso ou possa ser responsabilizado.

Com a instauração do Estado de Direito, o súdito tem sua vida juridicamente protegida contra todos os demais súditos, mas não contra o soberano ²⁰². Em face ao soberano, como mecanismo de comando todo-poderoso, anula-se toda resistência e toda tentativa de resistência é, na prática, sem recurso. O soberano não está sujeito às leis. A sorte do súdito será, portanto, definida não em função de uma proteção legal, mas por uma operação do destino. Mesmo no interior de um Estado de Direito aureal, tudo parece ser possível ao portador da insígnia da soberania ²⁰³. O que aqui se torna grave pode ser entendido da seguinte maneira: essa fissura não resolvida permanece como uma marca indelével na estrutura do estado civil e no seu posterior desdobramento como estado de direito. Ou dito de outro modo, o que a teoria clássica da soberania parece desconhecer ou encobrir é o reconhecimento de que o fato da dominação pode ser a fonte originária e permanente do direito ²⁰⁴.

Agamben toma esse axioma como fonte da sua teoria. Para ele, o direito tem sua origem na dominação e na violência e precisa sempre da violência para se manter.

Já para Arendt, o direito não é essencialmente violento, e tem, inclusive, um papel importante dentro da política, pois ele deve assegurar a possibilidade da atividade política. As leis devem atribuir estabilidade evitando que a política degenera em conflitos por poder ou interesses privados, isto é, degenera em conflitos privados violentos.

²⁰¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Capítulo XXI. 2008, p. 133.

²⁰² NASCIMENTO, Daniel Arruda. Do fim da experiência ao fim do jurídico. 2012, p. 105.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Ibidem, p. 106.

Na sua análise das revoluções, Arendt argumenta que a revolução americana conseguiu atingir certa estabilidade devido à constituição, isto é, a constituição norte-americana que implantou o regime de lei e garantiu as liberdades democráticas. Para Arendt, no momento de fundação e constituição do corpo político é que são garantidas as liberdades públicas. Como já foi dito anteriormente, uma revolução só atinge seu objetivo quando consegue fundar uma Constituição que garanta as liberdades políticas não só para os fundadores do corpo político, mas para todos que venham a fazer parte desse corpo político. Podemos dizer que a Constituição tem como objetivo assegurar que o espírito revolucionário, que busca fundar a liberdade política, continue existindo no corpo político mesmo depois de terminada a revolução.

Portanto, para Arendt, o direito não é violento, ele, na verdade, é um assegurador da liberdade política, a qual surge no momento da fundação e deve ser assegurada para a posterioridade através da Constituição. É por isso que Arendt vê a fundação como o poder humano de resistir à opressão, pois a “fundação é o lugar da potência, da criatividade e liberdade humana”²⁰⁵, lembrando que toda vez que os homens agem em concerto, é a liberdade que se realiza, e é a liberdade que dá sentido à política²⁰⁶.

A fundação e a constituição são frutos do agir em concerto e, portanto, frutos da liberdade. Elas surgem de atos da liberdade humana com o escopo de continuar garantindo a possibilidade de a liberdade humana existir. A Constituição, além de ser produto da liberdade, se torna condição para a liberdade, portanto, Arendt, que acredita justamente nisso, não pode fechar com a ideia de que o direito seja violento.

Outra função atribuída por Hannah Arendt ao direito é a de aferir igualdade aos desiguais. Como já vimos anteriormente, para Arendt, os homens são todos singulares, porém, precisam estar em pé de igualdade para agir politicamente, pois só assim eles podem se valer do discurso e da persuasão.

²⁰⁵ AGUIAR, Odílio Alves. *Pensamento e narração em Hannah Arendt*. 2001, p. 252.

²⁰⁶ FELÍCIO, Camila Brito de Freitas. *Hannah Arendt: da tradição esquecida do paria rebelde à resistência na política*. 2010, p. 244.

Essa igualdade entre os desiguais é dada pelo direito, porém, é válido ressaltar que a igualdade atribuída ao direito é uma igualdade que respeita a pluralidade humana.

Portanto, Agamben e Arendt têm visões extremamente diferentes do direito e essa visão distinta deriva da forma em que eles concebem a fundação do Estado. Fica evidente, então, que o diagnóstico de Agamben da contiguidade entre totalitarismo e democracia só é possível porque ele acredita que a fundação do Estado, na sua origem, é violenta e dominadora, devido ao poder constituinte do soberano, e essa violência e dominação da fundação continua existindo no Estado, pois o direito precisa disso para existir. Para ele, democracia e totalitarismo são duas faces da mesma moeda.

Essa crença de Agamben no vínculo entre violência, dominação e direito é tão forte que em seus trabalhos ele sempre pretende fazer uma arqueologia, buscando em antigos institutos do direito a fonte da violência e da dominação. Podemos ver essa metodologia em diversas obras.

No livro *Estado de Exceção*, ele retoma o instituto jurídico romano do *Iustitium*. O *Iustitium* significa, literalmente, a suspensão ou interrupção do direito, isto é, ele implicava na suspensão da administração da justiça e do direito enquanto tal. Para Agamben, esse instituto produzia um vazio jurídico. É na genealogia do *Iustitium* que Agamben conclui que o Estado de Exceção é um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas estão desativadas. Ainda na análise do *Iustitium*, Agamben conclui que o espaço vazio do direito é essencial à ordem jurídica, ou seja, que o direito, para se manter, deve sempre buscar a anomia.

Já em Arendt, não existe esse vínculo inato entre violência e direito, como já foi mostrado ao longo deste capítulo, portanto, ela não pode ser signatária da tese da contiguidade entre totalitarismo e democracia. Mesmo ela diagnosticando patologias na política contemporânea, ao mesmo tempo detecta avanços, e, mais do que isso, traça notórias diferenças entre um sistema e outro. Como mostra Yara Frateschi:

O pensamento político de Hannah Arendt volta-se, em grande medida, para as dificuldades políticas geradas no contexto do totalitarismo e das ditaduras. Seja no sentido de investigar as causas possíveis do totalitarismo e de denunciar o modo pelo qual este sistema destrói a pluralidade e as condições da ação e da

liberdade, seja no sentido (...). Contudo, suas reflexões políticas não se restringem a esses contextos nos quais as condições da ação política (no sentido arendtiano) estão quase ou inteiramente ausentes: parte considerável da sua obra se dedica a refletir sobre os modos de ampliar espaços de liberdade em um contexto político em que as condições para tanto estão, em certa medida, já dadas, como é o caso, por exemplo, dos seus textos sobre as lutas sociais nos EUA na década de XX.²⁰⁷

Arendt sabe que a república está em crise, mas está muito longe de ser um sistema totalitário ou uma ditadura. Identificando a república em crise, Arendt pretende pensar formas de sairmos da crise, e não identificá-la com o sistema totalitário. E, para solucionar essas crises, ela mais uma vez retoma as lições dos pais fundadores norte-americanos e as instituições e ideias de liberdade da época da fundação norte-americana.²⁰⁸

²⁰⁷ FRATESCHI, Yara Adario. *Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a ditadura?* Revista Fevereiro, São Paulo, n. 5, set. 2011. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=14>>. Acesso em 16 ago. 2012.

²⁰⁸ Idem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos no primeiro capítulo, o pensamento arendtiano tem uma original análise crítica do fenômeno totalitário. Arendt, estabeleceu que o nazismo e o stalinismo foram eventos sem precedentes históricos, nos quais ficou explícita a máxima descaracterização da política e o próprio desgaste das categorias tradicionais de política ²⁰⁹. O fenômeno totalitário não se contenta com a eliminação de toda oposição interna possível, mas só atinge seu propósito com a liquidação de qualquer resistência. Por este motivo, nas palavras de André Duarte, as instituições fundamentais dos governos totalitários são as “fabricas da morte”, os campos de concentração em que os indivíduos considerados indesejados são submetidos à experiência de total eliminação da própria espontaneidade ²¹⁰, assim são impedidos de ter a mais geral e elementar forma de manifestação da liberdade humana. Isto ocorre porque os regimes totalitários pretendem impor um domínio absoluto em todas as esferas da vida comum.

Porém, além de constatar a originalidade do fenômeno totalitário que rompeu com toda a nossa tradição, Arendt também notou que apesar do caráter sem precedentes do totalitarismo, ele se tornara possível em vista de todo um conjunto de pressupostos em torno dos quais se constitui a nossa concepção tradicional de vida política. Para Arendt, as categorias políticas tradicionais não permitiam mais a compreensão dos eventos políticos contemporâneos, nem seriam capazes de sugerir ou inspirar alternativas que trouxessem de volta a dignidade da política, e impedissem a reinstauração do mal totalitário.

Como também vimos, Arendt detectou que o rompimento com a tradição ocorrido na modernidade levou à eliminação da esfera pública e à transformação da relação entre ação, fabricação e trabalho. Dentro da *vita activa*, as atividades de fazer e fabricar, prerrogativas do *homo faber*, passam a ser supervalorizadas, pois o progresso da ciência

²⁰⁹ DUARTE, André. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. 2001, p. 63

²¹⁰ Idem.

depende cada vez mais do gênio experimental do cientista aliado ao avanço da tecnologia²¹¹, assim, reforçando a crença moderna de que o homem só pode conhecer o que ele mesmo pode desencadear. Desta forma, a natureza é incorporada à lógica do funcionamento da mente humana e torna-se um processo.

Desse ponto de vista do *homo faber*, o processo da fabricação é mais importante do que o produto acabado, assim o método passa a ser mais importante do que o fim. Arendt diz que a era moderna é moldada pela incorporação das atitudes do *homo faber*, que são as seguintes: a instrumentalização do mundo, sua confiança nas ferramentas e na produtividade do fabricante de objetos artificiais, sua confiança no alcance global da categoria de meios e fins, pensar que qualquer motivação humana pode ser reduzida ao princípio da utilidade, olhar todas as coisas como matéria-prima e, por fim, sua identificação da fabricação com a ação²¹².

Na modernidade, ainda há o movimento que dá sequência à desqualificação da *vita activa*, que é a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. A grande transformação da obra em trabalho se dá pelo fato de que “todas as atividades que antigamente eram tidas como servis por possuírem somente relevância para as necessidades vitais privadas ganharam relevância pública com o aparecimento de um ponto de vista social”²¹³. Com a sociedade de massas de operários, a distinção entre fabricação e trabalho passa a não ter mais sentido, sendo abandonada e transformando tudo em trabalho²¹⁴. Desse ponto de vista, todas as coisas se tornam objeto de consumo. Para Arendt, o surgimento das massas é um fenômeno intrinsecamente ligado a essa inversão moderna ocorrida no político e na *vita activa*.

Um mundo de valores ditados pelo trabalho é um mundo de atividades privadas, no qual paradoxalmente se dá a promoção dos valores de aparecimento privilegiado na esfera pública, e a privatização da esfera pública tem como consequência o predomínio de um modelo de sociedade que impõe conformidade e isolamento, isto é, comportamentos pré-

²¹¹ CORREIA, Adriano. *O desafio Moderno, Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. 2001, p. 231.

²¹² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 2010, p. 296.

²¹³ CORREIA, Adriano. *O desafio Moderno, Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. 2001, p. 236.

²¹⁴ Idem.

estabelecidos e uma forma de governo burocrática: o que Arendt chama de sociedade de massas.

Deste ponto de vista, é inegável uma aproximação entre Arendt e Agamben, pois ambos diagnosticaram a crise da modernidade e as radicais transformações sofridas pela esfera do político a partir do século XIX, culminando no terror absoluto dos campos de extermínio nazista e stalinista do século XX.

Agamben chamou essas transformações de “biopolítica”, na qual os cidadãos são reduzidos à categoria da vida nua, passível de ser descartada por atos administrativos sem que se cometa qualquer crime. Para ele, a transformação radical da política em espaço da vida nua, ou em campo de concentração como ele mesmo chama, legitimou e tornou necessário o domínio total. A questão que fica é se Arendt vê realmente a necessidade do domínio total.

Arendt também diagnosticou um lado sombrio da modernidade, e que, no contexto da cultura de massas, do rompimento com a tradição, há espaço para o surgimento de novos fenômenos de dominação como o totalitarismo. Porém, ela também identifica condições efetivas para a ação política na mesma modernidade. Até mesmo pela sua concepção de condição humana: pela natalidade inerente a cada homem, ele sempre é capaz de inovar, de ser livre e espontâneo e, então, fazer a política acontecer.

Neste sentido, o pensamento de Hannah Arendt, pela sua eloquente capacidade de reflexão abstrata sobre o problema concreto, pela revisão de conceitos e crença na liberdade humana, apesar da experiência do totalitarismo, do impasse do pensamento, da trivialidade da administração e massificação das coisas, torna possível fazer uma política pautada no discurso e na ação. Através do diagnóstico Arendtiano é possível vislumbrar, mesmo no vazio da lacuna entre o passado e o futuro, toda a força e o vigor da dignidade da política.

A forma que Arendt concebe a política baseada na ação, sendo a ação o ato de vir a público em palavras e atos na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar uma esfera pública (ou república), comprometer-se com e perdoar os outros, nos mostra que ela enxerga uma forma de fugir do domínio total.

Sua aposta está justamente na capacidade humana inerente a sua condição da natalidade, a capacidade humana de ser um novo começo.

Já Agamben acredita no domínio total e que a função do pensador contemporâneo é a de detectar este domínio total: “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta a contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”²¹⁵.

Agamben explica que enxergar as trevas não é uma forma de inércia ou passividade, mas sim uma atividade e uma habilidade particular de neutralizar as luzes que provêm da época para assim enxergar só as trevas, o escuro que é cindido das luzes. Para ele, quem se deixa levar pelas luzes da época se cega e não consegue perceber a sombra e a obscuridade. Isto é, para ele, reconhecer os avanços, seria ignorar as crises.

É exatamente isso que Agamben faz com o direito, ignora as luzes para ver somente as trevas. Ele enxerga toda a potencialidade de trevas no direito a partir da tese de Carl Schmitt a respeito do Estado de Exceção e da soberania, e se propõe, tendo esse ponto de partida, a descrever o Estado de Exceção permanente existente na contemporaneidade.

O vínculo entre Estado de Exceção e soberania apresentado por Carl Schmitt está no capítulo um da sua obra *Teologia Política*, denominado “Definição de Soberania”, e lá ele define que “soberano é quem decide sobre o Estado de Exceção”²¹⁶. Com esta frase, o jurista alemão sintetiza a sua tese a respeito do *poder soberano*, do decisionismo e do *Estado de Exceção*. Schmitt não entende a exceção como qualquer ordem de necessidade ou estado de sítio, para ele, Estado de Exceção é um conceito geral da teoria do Estado, e o soberano entra como um conceito limítrofe. Assim, a decisão passa a ter um papel fundamental dentro do direito.

Para Schmitt a afirmação do Estado de Direito implica na anulação completa do soberano na medida em que aí a lei submete irrestritamente o líder, ao atribuir-lhe poderes

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* 2010, p. 63.

²¹⁶ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. 2006, p. 7.

sempre restritos a ela própria, ao ditar os limites de tais poderes ²¹⁷. A lei, em tal perspectiva, não faz mais do que criar o *poder* e esvaziá-lo de todo o seu conteúdo ao mesmo tempo. O que entende Schmitt é que a lei não deve limitar o poder soberano, pois, se o fizer, o Estado cairá na mais profunda anarquia. Sendo assim a lei pode, no máximo, indicar quem pode agir no caso limite, mas nunca delimitar o seu poder em razão do caso excepcional. O soberano, então, está dentro e fora, ao mesmo tempo, da Constituição, ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo; afinal, o soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém, a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*.

Não reconhecer esta natureza mesma do *poder soberano* significa criar um tal estado de condições em que os poderes, institucionalmente divididos, se equilibram e se obstruem reciprocamente, inviabilizando a decisão. Aqui, vimos que Schmitt trata o poder soberano como indivisível e insere a decisão no conceito de soberania, o que faz com que a ideia de tripartição dos poderes seja totalmente afastada.

Outro autor que ajuda Agamben a identificar as trevas constantes no direito contemporâneo é Walter Benjamin. Glauco Barsalini explica como Benjamin entendia o poder:

Benjamin entendia o *poder* em uma esfera distinta do ambiente em que reside o direito trazendo, ao tratar do termo *Gewalt* (que em alemão pode significar tanto “violência” quanto “poder”), os conceitos de “violência pura” (*reine Gewalt*) ou “divina” — aos quais associou o de “violência revolucionária” — por oposição aos conceitos de “violência fundante” e “violência mantenedora” (*rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt*), querendo com isso separar o *poder constituinte* e o *poder jurídico* que dele decorre de um outro tipo de *poder* — um *poder* que está “absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva ²¹⁸.

Para Benjamin, o que incomoda o direito não é a violência, mas sim a violência que está fora dele. Pois o direito tem por objetivo exercer o monopólio da violência, não

²¹⁷ BARSALINI, Glauco. *Estado de exceção permanente: soberania, violência e direito na obra de Giorgio Agamben*. 2012, p. 39.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

aceitando qualquer forma de violência que se encontre fora dele. O direito entende qualquer forma de violência que esteja fora da esfera jurídica como uma ameaça ao seu estatuto, e isso se dá pelo simples fato dessa violência fugir do seu controle.

Para Benjamin, tal *violência* pode corresponder à “*violência revolucionária*” — “que é o nome a ser dado à suprema manifestação de violência pura por parte do homem” a qual “não põe nem conserva o direito, mas o depõe (*Entsetzung des Rechts*)”²¹⁹. Benjamin exemplifica a violência fora do direito com a greve:

Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, deve ser considerada um meio puro. Aqui, trata-se de caracterizar mais detalhadamente dois tipos essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já tinha sido cogitada (...) Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Também com relação ao poder existe entre elas uma oposição. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: “A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder fortemente centralizado e disciplinado, que não se deixará intimidar pelas críticas da oposição, saberá impor o silêncio e baixará seus decretos mentirosos. A greve geral política (...) demonstra como o Estado não perderá nada de sua força, como o poder passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos. Contra essa greve política geral (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da revolução alemã passada), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, a aniquilar o poder do Estado. Ela elimina todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram como burguesas mesmo as reformas mais populares. Este tipo de greve geral manifesta claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, com a declaração de que pretende superar o Estado; o Estado era de fato (...) a razão-de-ser dos grupos dominantes, que se aproveitam de todos os empreendimentos que ficam a cargo de todo o mundo. Enquanto a primeira forma de parar o trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não violenta. Pois ela não ocorre com a disposição de retomar o trabalho, depois de concessões superficiais ou de uma ou outra modificação das condições de trabalho, mas como a resolução de retomar só um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado, uma subversão, não apenas desencadeada, mas levada a termo por esse tipo de greve. Por isso, o primeiro tipo de greve é instituinte de direito, o segundo, anarquista. Retomando observações ocasionais de Marx, Sorel recusa para o movimento revolucionário qualquer tipo de programas e utopias, ou seja, numa palavra: de institucionalizações jurídicas (...) o caráter violento de uma ação não deve ser julgado segundo seus efeitos ou fins, mas apenas segundo a lei de seus meios. Acontece que o poder do Estado, que apenas enxerga os efeitos, se opõe justamente a esse tipo de greve enquanto suposta violência, ao contrário das greves parciais que, na maioria das vezes, têm efetivamente caráter de chantagem”²²⁰.

²¹⁹ Ibidem, p. 74.

²²⁰ BENJAMIN, Walter, “*Crítica da Violência – Crítica do Poder*”, in: Willi Bolle (org.), *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. 1979, p. 169-170.

Aqui fica claro que para Benjamin o único objetivo a ser buscado é o de superar o Estado, ou seja, de acabar com as institucionalizações jurídicas, ele defende a absoluta subversão de qualquer tipo de direito institucionalizado. Isso por que Benjamin vê uma condição essencialmente violenta no Estado e no direito.

Sobre as ideias de Schmitt e Benjamin, Agamben diz:

A doutrina da soberania que Schmitt desenvolve em sua obra *Politische Theologie* pode ser lida como uma resposta precisa ao ensaio benjaminiano. Enquanto a estratégia da “Crítica da violência” visava a assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico. O Estado de Exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*. Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no Estado de Exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão. O Estado de Exceção é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica.²²¹

É para neutralizar a nova figura de uma violência pura, a qual escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania, substituindo a distinção entre *violência fundante do direito* e *violência mantenedora do direito* pelo conceito de decisão²²². Além disso, Schmitt afirma que o poder do soberano deve ser ilimitado, pois nunca é sabido claramente quando o soberano precisará usar do seu poder de decisão, pois não há direito nenhum que possa prever todos os acontecimentos do universo fático.

A conclusão de Agamben diante desse conflito entre Benjamin e Schmitt o conduzirá à sua teoria geral do *Estado de Exceção* na qual o *homo sacer*, como o sujeito que ocupa o espaço indeterminado, o espaço que está entre a lei e a barbárie, a saber, o campo da exceção, cumpre um papel estratégico. Assumindo que o *poder soberano* cria a exceção, sendo ele, portanto, violento desde o seu nascimento.

²²¹ AGAMBEN, Giorgio, *Estado de exceção*. 2008, p. 85-86.

²²² BARSALINI, Glauco. *Estado de exceção permanente: soberania, violência e direito na obra de Giorgio Agamben*. 2012, p. 78.

Já Hannah Arendt não pode aceitar nenhum desses pressupostos, pois concebe a política baseada na liberdade. E, como já foi dito, a ação é atividade política por excelência.

Em sua obra *Sobre a Revolução*, Arendt apresentou um resumo da sua concepção de ação, destacando as características essenciais desta atividade. Em primeiro lugar está o caráter inaugural do agir, o fato de ele dar início a processos. Em segundo lugar ela ressaltou o caráter da imprevisibilidade da ação, e Arendt diz:

Faz parte da própria natureza de um início que ele traga em si uma dose de completa arbitrariedade. Não só o início não está ligado a uma sólida cadeia de causas e efeitos, uma cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada, por assim dizer, a que ele possa se segurar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço. Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade.²²³

Para lidar com a imprevisibilidade da ação, Hannah Arendt invoca a capacidade humana de prometer. Para ela, a promessa também é uma manifestação da ação. Ela envolve o acordo entre a pluralidade de agentes, os quais, acreditando apenas na palavra, reagem à ordem sempre incerta e surpreendente dos negócios humanos. A promessa é uma aposta na palavra humana e é a base sobre a qual se estabelecem os pactos e os tratados.

Arendt diz que a promessa é a maneira humana de responder à imprevisibilidade da ação e o perdão de lidar com o aspecto da irreversibilidade da ação. Como os processos desencadeados pela ação não podem ser desfeitos, o único modo de o homem lidar com essa situação é a faculdade de iniciar de novo, assegurada pelo perdão. O perdão não desfaz os atos já iniciados, ele constitui a possibilidade dos agentes se libertarem das consequências de seus atos. O perdão é um novo ato que liberta tanto quem perdoa, quanto quem é perdoado.

Outra característica da ação é que ela depende da existência da esfera pública para ser exercida. Uma vez que ela é a atividade em que os homens se revelam uns aos outros, os critérios exigidos pela ação são pluralidade e publicidade.

²²³ ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. 2011, p. 264.

Como também já foi mostrado, Arendt vê nos movimentos revolucionários uma expressão da ação. Pois, para ela, a concepção moderna de revolução dá destaque especial ao elemento da novidade, que está ligado à afirmação da liberdade. As revoluções modernas levantam a questão de como conjugar o princípio da novidade com o princípio da estabilidade. Para Arendt, a questão é como criar instituições políticas capazes de salvaguardar o princípio norteador das revoluções, ou seja, a instituição da liberdade.

E Arendt responde esta questão dizendo que a constituição é a verdadeira culminação do processo revolucionário, pois ela institui a liberdade ao mesmo tempo em que garante que esta liberdade continue existindo. Porém, ela ressalva que a constituição não pode ser imposta pelo governo, mas deve ser um ato do povo constituindo um governo. Assim, a constituição será uma instituição de poder, liberdade e estabilidade.

Portanto, Arendt pensa que a constituição deve ser fruto da ação política e condição para que continue havendo ação política; para ela, a constituição funda a liberdade e assegura sua possibilidade de existência.

Tentou-se mostrar que apesar de ambos os autores possuírem um diagnóstico de modernidade com o mesmo ponto de partida, a chegada é bem diferente, principalmente no tocante à relação direito e política, pois eles concebem a fundação do Estado e do Direito de formas bem diferentes, enquanto Agamben enxerga na fundação do Estado um decisionismo violento, Arendt vê a *constitutio libertatis*, que, na sua concepção de política como liberdade, desempenha um papel fundamental.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia Principal:

- AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto, o Homem e o Animal*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- _____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- _____. *Homo Sacer Il Potere Sovrano e La nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.
- _____. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- _____. *Il Regno e La Gloria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- _____. *Infância e História: Destruição da Experiência e Origem da História*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- _____. *La Comunità Che Viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- _____. *Mezzi Senza Fine*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- _____. *Quel Che Resta di Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- _____. *O que é o Contemporâneo e Outros Ensaio*s. Chapecó: Argos, 2010
- _____. *O que Resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- _____. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.
- _____. *O Sacramento da Linguagem, Arqueologia do Juramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2011.
- ARENDDT, Hannah. *Compreender. Ensaio; Franz Kafka, uma Reavaliação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Compreender. Formação exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *A Condição Humana*. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

- _____. *Crises da República*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.
- _____. *Da Desobediência Civil*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.
- _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.
- _____. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Iluminismo e Questione Hebraica*. Napoli: Edizioni Cronopio, 2007.
- _____. *Lições Políticas sobre Kant*. Rio de Janeiro: Dumará Distribuidora de Publicações LTDA., 1993.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Promessas da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. *O Que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2009.

Bibliografia Secundária:

- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- BARSALINI, Glauco. *Estado de Exceção Permanente: Soberania, Violência e Direito na obra de Giorgio Agamben*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - IFCH Universidade de Campinas, 2011.
- BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim. *Hannah Arendt, Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav. *Filosofia ou Política, Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume Editorial, 2010.

BRITO, Renata Romolo. *Ação política em Hannah Arendt*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - IFCH Universidade de Campinas, 2007.

BENJAMIM, Walter. *Documentos de Cultura, Documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix Editora, 1986.

BENJAMIN. Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CASTORIADIS, Cornelius. A Fonte Húngara. In: *Socialismo e Barbárie*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1979.

CORREIA, Adriano. *Os campos de concentração e a fabricação da superfluidade*. Goiânia: Fragmentos de Cultura, Goiânia/Go, v. 13, p. 201-216, 2003.

_____. (Org.). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 1. 176, 2002.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo, diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DUARTE, André. *Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI*. Revista Cinética, v. 1, p. 1-16, 2008.

_____. *Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente*. Pasajes (Valencia), Valencia, Espanha, v. 13, p. 97-105, 2004.

_____. *A Banalização da Violência*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2004.

_____. *O Pensamento a Sombra da Ruptura*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2000.

_____. *Vidas em Risco*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FRATESCHI, Yara Adario. *Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a ditadura?* Revista Fevereiro, São Paulo, n. 5, set. 2011. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=14>>. Acesso em 16 ago. 2012.

_____. *Participação e Liberdade Política em Hannah Arendt*. In: _____. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Campinas: USP, 2007. n.10. p. 83-100.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, “O Discurso e o Direito”, In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Direito e discurso: discursos do direito*. Florianópolis: Fundações, 2006. p. 89.

- HABERMAS, Jürgen. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*. Em *Social Research*. Spring 1977.
- HELLER, Andor. *A Revolta de Budapeste*. Rio de Janeiro: Edições Caravela Ltda., 1957.
- HELLER, Agnes. *Analisis de la Revolucion Hungara*. Barcelona: Editorial Hacer, 1983.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.
- JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt, pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KOHN, Jerome. *Introdução*. In: ARENDT, Hannah. *Compreender: formação exílio e totalitarismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 07–28.
- LAFFER, Celso. *Hannah Arendt. Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003.
- LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a Questão do Político. In: *Pensando o Político*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1991.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.
- OLIVEIRA, Luciano. *10 lições sobre Hannah Arendt*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- PUCHEU, Alberto. *Giorgio Agamben: poesia, filosofia e crítica*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.
- _____. *Nove Abraços no Inapreensível*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2010.
- RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios, a justiça no pensamento de Hannah Arendt*. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jaque. *O Contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SHELL, Jonathan. *Apresentação*. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2006.