

THAIS SANTI CARDOSO DA SILVA

DO SUJEITO AO INDIVÍDUO QUE TRABALHA E CONSOME:
uma leitura da crise de legalidade a partir de Hannah Arendt

FLORIANÓPOLIS
2005

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - MESTRADO**

**DO SUJEITO AO INDIVÍDUO QUE TRABALHA E CONSUME:
uma leitura da crise de legalidade a partir de Hannah Arendt**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.

Thais Santi Cardoso da Silva

Orientadora: Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi.

FLORIANÓPOLIS
2005

DO SUJEITO AO INDIVÍDUO QUE TRABALHA E CONSOME:
uma leitura da crise de legalidade a partir de Hannah Arendt

THAIS SANTI CARDOSO DA SILVA

Esta dissertação foi julgada adequada e aprovada para a obtenção do Título de **Mestre em Direito – Área de Concentração: Filosofia e Teoria do Direito** pelo Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, fevereiro de 2006.

Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi
Orientadora

Prof. Dr. Orides Mezzaroba
Coordenador do Programa de Pós-graduação em Direito

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Jeanine Nicolazzi Philippi
Presidente

Profa. Dra. Bethânia Assy
Membro

Prof. Dr. Selvino José Assmann
Membro

Dedico este trabalho ao meu pai, Fernando, pela semente de inquietação. E, em especial, à minha mãe, Wanda, por fazê-la semear, cotidianamente, com lição de sabedoria, sensibilidade e coragem.

Ao Rodrigo, apaixonada, pelo impulso inicial, inspiração e presença constante.

Aos meus irmãos, André e Paulo, com carinho.

Sem chances de exprimir toda gratidão àqueles que marcaram a trajetória deste trabalho, agradeço especialmente às lições da Profa. Jeanine Nicolazzi Philippi, que ultrapassaram em muito os limites de uma orientação.

Agradeço, também, aos sempre professores Antônio Carlos Wolkmer, Celso Luiz Ludwig e Manoel Eduardo Alves Camargo e Gomes.

Aos amigos, que marcaram minha estada em Florianópolis: Felipe Chaves, Cristina Foroni, Carolina Machado, Larissa Tenfen, José Sérgio Cristóvam, Sócrates Fusinato e Clóvis Malinverni.

Às amigas Márcia Zollinger, Maira Faria e Mariana Carpanezi, na distância em que estiverem.

À Universidade Federal de Santa Catarina, pela acolhida e por ter me aberto a possibilidade de, no mais rico espaço, iniciar o magistério.

RESUMO

A presente dissertação tem por objeto o *sujeito*, compreendido a partir do pensamento de Hannah Arendt. O principal objetivo que a informa é a definição do homem e da política contemporâneos segundo uma pergunta pelos elementos constitutivos do sujeito, com vistas à formulação de parâmetros para uma tentativa de redefinição da crise de legalidade de nossa época. Partindo da hipótese de que a discussão sobre o sujeito pode fornecer instrumentos para pensar o direito, a questão central deste trabalho pode ser definida nos seguintes termos: quais os contornos da crise de legalidade de nossa época, tomando como referência a pergunta pelo sujeito? Para tanto, a estrutura do trabalho divide-se em três capítulos. Primeiro, trata-se da definição do sujeito como categoria de análise e da verificação de seus elementos constitutivos, partindo da compreensão arendtiana do convívio humano político como uma paradoxal pluralidade de seres singulares. Construção e possibilidade humana, o sujeito é marcado pela criatividade e pela capacidade de interferir e recriar aquilo que o condiciona, ostentando uma relação de responsabilidade com o direito. Em seguida, tomando como referência esse sujeito, é levantada uma pergunta sobre o convívio humano que se delineaia na época moderna e sobre a relação do homem com seu discurso e com a lei que o condiciona. A partir dessa pergunta, compreendemos a destituição do homem como sujeito. E, finalmente, consideramos sua redução a um *animal laborans*, acrescida da despolitização de nossa época e da consolidação da política sob a forma de violência, como marcos para uma proposta de repensar o papel do direito nas sociedades atuais.

ABSTRACT

This dissertation addresses the *subject* as understood pursuant to Hannah Arendt's thought. The main objective thereof is the definition of contemporary man and politics based on a question regarding the subject's constitutive elements, aiming at providing parameters for an attempt at redefining the legality crisis of our times. Based on the hypothesis that by discussing the subject one may derive tools to think of Law, this paper's main issue could be defined as follows: what is the outlining of the current legality crisis, based on the question asked by the subject? The paper is structured in three chapters. First, a definition of the subject as a category of analysis, and the verification of its constitutive elements, based on Arendt's understanding of political human relationships as a paradoxical plurality of singular beings. Both a construction and human possibility, the subject is marked by creativity and the ability to interfere and recreate that which conditions it, bearing a relationship of responsibility toward Law. Second, taking such subject as a reference, a question is asked about human relationships in modern times and about the relationship of man and his discourse and the law that conditions him. From that question, we understand man as no longer being the subject. Lastly, we consider man to be reduced to an *animal laborans*, added by the depolitization of our times and the consolidation of politics under the form of violence, as cornerstones for a proposal of rethinking the role of Law in current societies.

SUMÁRIO

RESUMO	v
ABSTRACT	vi
INTRODUÇÃO	01

CAPÍTULO 1

O SUJEITO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE DEFINIDA A PARTIR DE HANNAH ARENDT

1.1	CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO SUBJETIVA: a paradoxal pluralidade de seres singulares.....	04
1.1.1	A singularidade como marca do sujeito.....	07
1.1.1.1	Implicações éticas e políticas das faculdades do espírito.....	11
1.1.2	A pluralidade como espaço para emergência do sujeito.....	17
1.2	O SUJEITO COMO EVENTO E EXCEPCIONALIDADE HISTÓRICA.....	28
1.2.1	A Ágora grega: vida qualificada e espaço privilegiado para o sujeito.....	30
1.2.1.1	Uma possibilidade de reflexão: os relatos trágicos.....	39
1.2.2	A lição socrática: o ato e a inconsistência da vida.....	43
1.3	A LEGALIDADE: articulação entre novidade e permanência.....	50
1.3.1	O sujeito e a dimensão da responsabilidade.....	58

CAPÍTULO 2

A PERGUNTA PELO SUJEITO NAS SOCIEDADES MODERNAS

2.1	CONVÍVIO POLÍTICO: a permeabilidade do espaço público.....	60
2.1.1	Esfera pública moderna: reunião de pessoas privadas em público.....	60
2.1.2	Instrumentalização da política.....	63
2.1.3	A liberdade: fruição privada e separação da política.....	65
2.2	A PLURALIDADE DE SERES INDIFERENCIADOS.....	68
2.2.1	Substituição da ação pelo comportamento.....	68
2.2.2	O homem massa: a diferença que não faz diferença.....	72
2.2.2.1	A criação de necessidades comuns: cultura e consumo de massa.....	76
2.3	A DIMENSÃO DA RESPONSABILIDADE.....	77
2.3.1	O discurso da ciência: obscurecimento do sujeito.....	78
2.3.1.1	Causalidade e resignação diante de leis imutáveis: a crítica de Arendt.....	80
2.3.1.2	O discurso que se nega como discurso.....	83
2.3.2	A legalidade: dever de obediência.....	88
2.3.2.1	Lei divina: a perfeição das palavras de Deus.....	89
2.3.2.2	Lei profana: um novo fundamento ao dever.....	91

CAPÍTULO 3

COMPREENSÃO DO MODO DE VIDA QUALIFICADO NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA E REDEFINIÇÃO DA CRISE DE LEGALIDADE

3.1	HOMEM E POLÍTICA CONTEMPORÂNEOS: o modo de vida do <i>animal laborans</i>	
	106	
3.1.1	O <i>animal laborans</i> : indivíduo consumidor.....	106
3.1.2	A política: elevação da vida à categoria de bem supremo.....	112
3.1.3	Biopolítica: a leitura de Michel Foucault sobre a politização da vida.....	114
3.1.3.1	Uma aproximação entre Michel Foucault e Hannah Arendt.....	
	116	
3.2	A DISSEMINAÇÃO DA VIOLÊNCIA.....	
	117	
3.2.1	Totalitarismo: radicalização da violência na política.....	117
3.2.1.1	As utopias negativas de George Orwell e Aldous Huxley.....	
	129	
3.2.2	Democracias de massa: a disseminação da violência.....	135
3.2.3	Paradoxo da proteção à vida: a violência como uma violência biopolítica.....	139
3.3	LEGALIDADE: redefinição a partir da leitura arendtiana do presente.....	
	143	
3.3.1	A inscrição da vida natural na ordem jurídica.....	143
3.3.2	Cidadão ideal: o homem adaptável.....	146
3.3.2.1	Eichmann e a banalidade do mal.....	
	148	
3.3.3	Crise de legalidade.....	
	155	
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	
	160	
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
	163	

INTRODUÇÃO

Com o intuito de expressar a preocupação que move o eixo central desta pesquisa, fazemos nossas, de início, as palavras de Thiago de Mello, quando aconselha seu amigo *menino*, na caminhada que o fará homem, a levar consigo a infância “como uma rosa de flama ardendo no coração: porque é da infância [...] que o mundo tem precisão”.¹

Nesses versos encontramos um elogio à criatividade e espontaneidade com que os homens nascem e, no mundo, tornam-se capazes de impor aos acontecimentos uma feição humana. A valorização dessa compreensão do humano fornece-nos a opção por pensar a dura crise que atinge nossa época, a partir de um local alternativo, tomando como marco o pensamento de Hannah Arendt. Fugindo às propostas de reformas institucionais e procedimentais como saídas a definir contornos mais democráticos ao cenário atual, as considerações que se seguem resumem uma tentativa de repensar o papel do direito e refletir sobre a crise de nossa sociedade a partir da categoria *sujeito*.

Ao trazer o sujeito para essas análises, embora adotemos uma perspectiva que toma o homem em consideração, não transferimos os problemas do mundo para o ser humano, individualizado; coisa que Arendt não permitiria. Para falar do homem, e ainda assim pensar o mundo, tratamos de uma categoria que apenas pode vir a ser em um mundo, ao qual confere a marca do humano por manter, em uma teia de relações, sua singularidade. Com isso, para a definição do sujeito, no Capítulo primeiro, apontamos duas dimensões indissociáveis e indispensáveis, fornecidas pela compreensão

¹ MELLO, Thiago. *Toada de ternura*. In: **Faz escuro mas eu canto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p.28.

arendtiana do convívio humano como uma “paradoxal pluralidade de seres singulares”.² Preserva-se, deste modo, a possibilidade de pensar e criar, sem abrir mão do político, tão significativo na obra arendtiana.

Quando falamos em sujeito, não pensamos o *sujeito de direito*, definido a partir de uma abstração legal. Tampouco nos remetemos ao homem *espécie*, como resultado do simples fato de ser homem e com espaço em qualquer forma de convívio. Sujeitos, indivíduos e homens não são, aqui, sinônimos. Muitas vezes estes vivem e sobrevivem, como corpos, inclusive muito bem nutridos, vida biológica, *nua*, privada, a *zôe* desqualificada por Aristóteles. Mas, sem criar raízes, como *bóias que vão à deriva*,³ apenas deslizam pela superfície dos acontecimentos,⁴ incapazes de produção subjetiva e intersubjetiva.

Como uma possibilidade e construção humana,⁵ essa leitura do sujeito permite-nos propor uma definição arendtiana do jurídico, que ultrapassa a redução do direito a um legalismo estatal, operado segundo o binômio comando-obediência. Valorizada a criatividade como marca e a ação como expressão do sujeito, a relação deste com a legalidade implicará sempre recriação e, portanto, responsabilidade. Assim, quando nos propomos a pensar a crise de legalidade de nossa época, partimos de uma compreensão específica de direito, que nega tanto a sua existência abstrata *a priori*, quanto a possibilidade de obediência cega e a mera aplicação da norma.

Construído esse referencial, buscamos, mais uma vez tomando Arendt como marco primeiro, levantar uma pergunta sobre as formas de sociabilidade que se modelam com o advento da modernidade. Para tanto, no Capítulo segundo, consideramos as conseqüências da reconfiguração do espaço público e da emergência de uma esfera de comportamento, em que o homem se afirma como um indivíduo adaptável. Pensamos a construção de

² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p.189.

³ ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Trad. M. P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987. p.39.

⁴ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.166.

⁵ Nas palavras de Arendt: “os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, [...] a *natureza* do homem só é *humana* na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.506.

um discurso objetivo e a relação do homem com a legalidade nesse universo profano, que chama a razão humana à autora da lei.

Esses elementos, depreendidos da constituição do sujeito, orientarão, no Capítulo terceiro, a compreensão da forma de vida qualificada nas sociedades atuais. A partir da definição do homem e da política contemporâneos, buscamos um ambiente para repensar o papel do direito. Com isso, resgatamos a denúncia arendtiana à despolitização e à crise moral e legal de nossa época, atualizamos a preocupação de George Orwell e Aldous Huxley, como manifestos à humanidade do homem, bem como aprofundamos esse elogio que Thiago de Mello faz à infância, pensando, por uma outra face, os perigos da infantilização de nossa sociedade.

CAPÍTULO 1

O SUJEITO COMO CATEGORIA DE ANÁLISE DEFINIDA A PARTIR DE HANNAH ARENDT

1.1 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO SUBJETIVA: a paradoxal pluralidade de seres singulares

Se nos propomos a pensar, a partir de Hannah Arendt, elementos de uma realidade concebida pela presença de homens, será preciso, a todo momento, ter o cuidado de não perder de vista a originalidade com que essa autora aborda o fenômeno do político. Seu pensamento surpreende pela ousadia com que trata o novo e o inesperado, tendo como marca a tentativa de enfrentamento da realidade humana a partir de locais ainda não pensados. Portanto, longe de ser rotulada, como muitos o fazem,⁶ Arendt deve ser compreendida como portadora de um olhar diferente e de uma proposta que foge à busca de universalismos e consensos absolutos como fonte de segurança, às custas do obscurecimento das diferenças e, com isso, de toda

⁶ Conforme afirma Francisco Ortega, alguns defensores de uma democracia participativa, por exemplo, tentam fazer de Arendt uma *boa democrata*, atribuindo-lhe uma visão de esfera pública unitária e privilegiando em seu pensamento o aspecto intersubjetivo e deliberativo, como se objetivasse o consenso e a superação das diferenças. Essa não é a leitura que aqui traremos do pensamento de Hannah Arendt, para quem a esfera pública, longe de ser orientada por uma igualdade discursiva que anule a diferença, é espaço de sua construção mesma, juntamente com a revelação da identidade dos agentes. ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade – Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p.21. Sobre isso, ver ainda DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.23/228.

criatividade. Rompendo com o pensamento tradicional, paralisado pela incapacidade de imaginar o que ainda não foi imaginado, propõe Arendt um pensar *sem corrimãos*, aberto ao contingente, à criação e à inovação.⁷

O convívio humano que qualifica como político não tem horizonte de partidarismos e institucionalização. Ao contrário, toda possibilidade de recuperação de um espaço público, a partir da definição de uma atividade de criação, é algo que pode sempre emergir, onde quer que os homens se reúnam como sujeitos. Daí sua decepção com a incapacidade de a tradição filosófica pensar a política para além dos antigos conceitos. Sentimento que expressa, por exemplo, quando afirma que as sementes plantadas pelas revoluções modernas, como possibilidades de criação de espaços para uma nova sociabilidade política, teriam sido logo absorvidas pela tradicional estrutura político-partidária. Nesse sentido, compreende Arendt a dificuldade que os homens têm de romper com a visão dentro da qual foram criados.⁸

Preocupa-se, dessa maneira, pela forma com que o novo e o diferente regressam sempre ao mesmo ponto de segurança, estabilidade, consensos e certezas, rejeitada toda implicação que a política, como palco para o debate e para a ação, acarreta em termos de imprevisibilidade e indeterminação. O que gera, segundo o diagnóstico arendtiano, uma crescente despolitização do convívio humano, cujos perigos a própria realidade já mostrou. Sua denúncia, portanto, aponta para a hostilidade com que vem sendo tratada a política, ao extremo de ser a própria liberdade definida como liberdade da política e encontrada em uma esfera, por definição, apolítica.

Essa despolitização revela uma orientação preferencial por um curso histórico de determinação e estabilidade, segundo leis invariáveis. Reflete, ainda, uma atitude de medo diante do novo e inesperado que o convívio humano gera, pela irreversibilidade e imprevisibilidade das ações humanas, bem como pela sempre presente possibilidade de o homem dizer não, em um espaço de diálogo.

É, acima de tudo, corajosa a insistência arendtiana na política, pois uma vez diagnosticados todo risco e a gama de incerteza que esta traz consigo, não orientou Arendt sua busca para formas de universalidade e consenso. Ao contrário, aplaude o imprevisto, encontrando justamente neste

⁷ ORTEGA, Francisco. **Para uma política...**, p.36/37.

⁸ ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Trad. D. Vieira. São Paulo: Ática, Brasília: Unb, 1988.

espaço a possibilidade para a liberdade, quando o sujeito, sem perder sua marca singular, é capaz de chamar o novo à existência. Ou seja, onde há sujeito, não há certezas e verdades *a priori*. Há espaço para o dissenso, para a diferença em igualdade e gestação do novo. E os consensos nunca são definitivos.

Importa, esclarecer que, uma vez feita esta opção de marco teórico, a leitura que se pretende fazer do real há de ser iluminada por essa radicalidade. O que será feito, tendo sempre presente não apenas a possibilidade de se pensar formas distintas de sociabilidade – que Arendt jamais abandona – mas, principalmente, os perigos revelados por uma sociedade despolitizada, onde tudo de novo e de desviante é abolido.

Para tanto, é importante, desde logo, salientar que Hannah Arendt não trabalha expressamente com a categoria sujeito. Mas fornece elementos e define uma forma de convívio e de o homem deitar raízes e impor limites ao possível, que sustentam a presente tentativa de construir um referencial específico de sujeito a partir de seu pensamento, que permite-nos apenas pensar o homem no mundo.

Nessa medida, o sujeito será aqui compreendido como um homem que tem a sua singularidade preservada, mas esta, paradoxalmente, só adquire sentido, se revelando e mesmo se constituindo enquanto identidade, no convívio político com os demais. O que nos confronta com um binômio – singularidade e pluralidade – que permite compreender, na construção do sujeito, duas dimensões. De um lado, a subjetividade de um ser que não perde sua marca singular. E, de outro, a intersubjetividade, de homens que apenas podem vir a ser no mundo.

É no desenvolvimento desse binômio que, metaforicamente, constitui-se um sujeito ético e político, como referencial para as análises que ora propomos. Essa construção, elaborada a partir do pensamento de Hannah Arendt, parte de uma tentativa de conciliar a filosofia política da autora com suas análises sobre o colapso moral e legal da sociedade contemporânea. Não se trata de buscar o sujeito arendtiano, mas de construir um referencial de análise, utilizando instrumentais especialmente fornecidos por esse marco teórico.

Essas duas dimensões apresentadas, embora possam distinguir-se, não são, de forma alguma, pensadas como existências independentes, na medida em que estão diretamente implicadas. Quando Arendt fala do *eu*, trata-se do *eu no mundo*, e, igualmente, quando se refere à pluralidade temos que entender um homem que entre os seus pares não perde sua singularidade. Com o que define a forma específica de convívio humano, na qual encontraremos o sujeito, a partir da “paradoxal pluralidade de seres singulares”.⁹

1.1.1 A singularidade como marca do sujeito

Segundo afirma Hannah Arendt, embora a filosofia e a teologia sempre tenham se ocupado dos homens como se todos fossem imagem e semelhança de Deus, repetições idênticas, eles não são exemplares da espécie humana.¹⁰ Ao contrário, mesmo que iguais, porque humanos, carregam uma singularidade que os faz únicos, diferentes dos demais com quem convivem, bem como de todos que já viveram ou viverão. E essa diferenciação afeta seus interesses, suas motivações, necessidades e a forma com que compreendem o real e reagem aos acontecimentos. Uma vez dotados do dom da fala, expressam mais do que reações previsíveis, como fome, sede ou medo, e necessitam do discurso para se fazer compreender.¹¹

Desde logo, portanto, o convívio humano adquire, em Arendt, caráter de indeterminação e imprevisibilidade. O que Hobbes, de certa forma e a seu modo, já anunciara, ao definir a liberdade no estado de natureza.¹² E que Kant retoma ao afirmar que as ações humanas nunca podem ser previstas, como tampouco atribuídas a uma causa certa.¹³ Segundo a leitura kantiana, ao

⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.189.

¹⁰ ARENDT, Hannah. **O que é política?** Trad. R. Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004. p.21.

¹¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.189. Nesse sentido, salienta Arendt que “a pluralidade humana [...] tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro [...]. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferísse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas”. Idem, p.188.

¹² HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.112.

¹³ Essa indeterminação é revelada por Kant nas suas ponderações sobre a moralidade, quando afirma que a experiência não apenas nada revela sobre as causas do agir humano, como estas jamais poderão ser encontradas, pois “nunca podemos penetrar completamente até os móveis

contrário do que se passa com a causalidade operante no mundo natural, em uma realidade habitada por homens desaparece a completa previsibilidade que a natureza impõe ao comportamento dos seres vivos.¹⁴ Os homens revelam-se seres indeterminados, capazes do inesperado, de algo que nunca se viu e de que apenas aquele ser singular seria capaz.

A compreensão de homem de que parte Hannah Arendt esboça traços dessas leituras.¹⁵ Mas, diferentemente da busca de Hobbes por uma segurança que ponha fim a essa indeterminação¹⁶ e da saída kantiana em direção a uma universalidade fundada em causa certa, de uma agir por dever à lei da razão,¹⁷ Arendt abre mão de qualquer universalismo. Ao contrário, a diferenciação humana assume, em seu pensamento, significado ímpar, sem que, em momento algum, haja pretensão de anulá-la, em consensos, segurança e determinação. É no convívio político que o singular se garante e a identidade se constrói e manifesta, sem que uma verdade imutável e exterior seja aceita como absoluta, independente de considerações e diálogos.

Pode parecer estranho aos nossos dias comemorar qualquer forma de indeterminação, quando o que se denuncia é sempre instabilidade e o que se requer, em todas as áreas, na política e no direito em especial, é controle, segurança e determinação. Ideais que, buscados a qualquer custo, são atingidos à revelia do sujeito, gerando um convívio, este sim, segundo Arendt, perigoso. Para ela, a liberdade apenas emerge em um convívio que preserve margem de imprevisibilidade. Quando o homem, mantendo o que o distingue,

secretos dos nossos actos”, que decorrem dos mais diversos motivos. KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002. p.40.

¹⁴ A menção a Kant, aqui, decorre da sua definição da *liberdade negativa*, como “independência de todo impulso sensível enquanto relacionado à sua determinação [...]”. KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**. Trad. E. Bini. São Paulo: Ícone, 1993. p.22.

¹⁵ Reafirmando a liberdade negativa formulada por Kant, afirma Arendt que “o teste da causalidade – a previsibilidade do efeito se todas as causas forem conhecidas – não pode ser aplicado ao âmbito dos assuntos humanos [...] não estamos capacitados a chegar algum dia a sequer conhecer todas as causas que entram em jogo, e isso, em parte, pelo simples número de fatores implicados, mas também porque os motivos humanos, distintamente das forças da natureza, ainda são ocultos de todos os observadores, tanto da inspeção pelo nosso próximo como da introspecção”. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Trad. M. W. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.189.

¹⁶ Hobbes define, a partir da busca por segurança, uma contratação em que o homem abre mão de sua indeterminação e consente em se submeter ao poder absoluto do Soberano. HOBBS, Thomas. **Leviatã**..., p.143.

¹⁷ A busca de Kant com a *Metafísica dos Costumes* é por um fundamento absoluto e universal para moralidade, que será traduzido a partir da possibilidade de a razão pura ser prática e orientar incondicionalmente o agir humano. KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica**..., p.31/32/47.

garante a possibilidade de fazer diferente – criar e recriar – chamando à existência o que de outra forma e por outras mãos não existiria.

Nesse início do inédito, que Arendt define a partir da ação,¹⁸ realiza-se a liberdade. Não como algo natural, mas como o *milagre*¹⁹ de chamar o novo à existência. Em decorrência dessa característica humana de poder “realizar o infinitamente improvável”,²⁰ a criatividade torna-se marca definitiva do sujeito. Na possibilidade do diferente, da tomada de iniciativa... Na abertura do futuro e indeterminação do movimento da história...

Essa capacidade criativa do homem recebeu elogios de Nietzsche, na voz de *Zarathustra*. Comparando uma criança com um leão rapinante, a criatividade seria justamente o que faltaria a este e o porquê teria ele ainda de se tornar criança: “inocência é a criança [...] um começar de novo, um jogo, uma roda rolando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim. Sim, para o jogo do criar, meus irmãos [...]”.²¹

Dessa novidade advém a impossibilidade de a história seguir um curso determinado. O milagre que Arendt encontra na liberdade não se traduz em crença no futuro, mas em uma contingência inerente aos acontecimentos históricos, que se revelam como eventos de uma ruptura que está sempre a acontecer, saibam os homens ou não.²² Isso porque, embora costumem atribuir o movimento do curso histórico a forças sobre-humanas, eliminando o significado de seu agir, eles carregam, em si, a chance do diferente.²³ Nessa medida, “o novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis

¹⁸ Em Arendt, “agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar [...] imprimir movimento a alguma coisa”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.190.

¹⁹ Não se refere Arendt à concepção cristã de milagre, mas na aptidão que possui o homem para agir. E “é característico do agir a capacidade de desencadear processos [...] o poder de impor um novo começo, começar algo novo, tomar iniciativa, ou adotando-se o estilo de Kant, começar uma cadeia espontaneamente. O milagre da liberdade está contido nesse poder-como começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele”. ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.43/44.

²⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.191.

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zarathustra**. In: Os Pensadores – Nietzsche. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p.185.

²² Conforme explica Arendt, “temos o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo”. ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.44.

²³ ARENDT, Hannah. Idem, p.43.

estatísticas”,²⁴ e, como essa possibilidade está no singular de cada homem, seria o próprio nascimento a impor o imprevisível à determinação do futuro.²⁵

Com isso acessamos uma leitura da natalidade, que ocupa no pensamento arendtiano papel fundamental. Marca da valorização que Arendt confere à ação, essa possibilidade de criar – e recriar – orientará, veremos, não apenas sua compreensão do homem, da política e da abertura da história, como do direito e da crise que atinge as sociedades contemporâneas.

Portanto, não surpreende as reiteradas vezes que nos deparamos, na leitura de sua obra, com as palavras de Santo Agostinho: “*Initium ergo ut esset, creatus est homo* – ‘para que houvesse um princípio, foi criado o homem’”.²⁶ Mesmo nas últimas considerações sobre o totalitarismo, diante da infelicidade de o domínio totalitário permanecer como possibilidade, Arendt não deixa de expressar que

“permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo [...] o começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. [...] Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.²⁷

Nesse mesmo sentido, é interessante a interpretação que Arendt faz da obra de Virgílio. Segundo ela, este, ao fazer uma nova leitura da *Guerra de Tróia*, substituindo a destruição total por um desfecho de renovação, celebra o nascimento e marca a continuidade da história. Estaria a fazer “um hino de louvor à natividade, um cântico de exaltação ao nascimento de uma criança e o anúncio de uma nova geração, a *nova progénies* [...]”.²⁸ O que não significava o anúncio da chegada do divino ou de um salvador, mas, ao contrário, a “afirmação da divindade do próprio ato de nascer e de que a salvação potencial do mundo está no próprio fato de que a espécie humana contínua e perpetuamente se regenera a si mesma”.²⁹

²⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.191.

²⁵ ARENDT, Hannah. *Idem*, p.190.

²⁶ ARENDT, Hannah. **Da revolução**, p.169. No mesmo sentido: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.531.

²⁷ ARENDT, Hannah. *Ibidem*.

²⁸ ARENDT, Hannah. **Da revolução**, p.169. É marcante para Arendt a inversão proposital que Virgílio teria feito na obra de Homero, ao ressuscitar a *gens hectoria*, que na narrativa grega havia desaparecido com a *Guerra de Tróia*. Há agora *Enéas* no lugar de *Heitor* e a grande mudança: o fim da guerra não é o extermínio e a destruição total de um dos lados, mas um tratado e leis comuns. Importa disso, segundo Arendt, que “os homens são equipados para a tarefa [...] de construir um novo começo por serem eles próprios, novos começos, e, portanto, inovadores, e de que a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de os seres humanos aparecerem no mundo em virtude do nascimento”. *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

Uma vez que essa possibilidade marca o homem, apenas quando “os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística”.³⁰ Isso, sempre que a sociedade se organize de forma a não deixar qualquer espaço para que os homens expressem sua criatividade, reduzindo-os ao mínimo que os aproxima como espécie e conferindo a suas ações uma feição de reações previsíveis, comuns a todos. Convívio em que não emerge a liberdade e não se fala em sujeito. Uma realidade de sujeitos teria, antes, seres habilitados a encontrar em si algo diferente das manifestações a sua volta e, no convívio com os demais, trazer ao mundo essa diferença. Segundo afirma Arendt,

“a ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir”.³¹

Uma vez qualificado pela criatividade, como possibilidade do novo, o sujeito não pode abrir mão do que o faz diferente entre os iguais. Como veremos, a constituição do sujeito depende de um convívio político, mas não se fala neste quando o homem perde a dimensão subjetiva. A inabilidade para iniciar o que apenas ele faria, bem como a capacidade de encontrar em sua consciência elementos para se orientar no mundo e questionar o quanto representações exteriores substituem e contrariam a si mesmo, são questões que ocupam o centro das preocupações arendtianas.

1.1.1.1 Implicações éticas e políticas das faculdades do espírito

A singularidade, que se exterioriza em um convívio político, na possibilidade de o homem agir, ganhar liberdade e se constituir como sujeito, reassume importância em uma outra dimensão, que vai ser trabalhada por Arendt após o impacto que o julgamento de Eichmann teve sobre sua obra.³²

³⁰ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.58.

³¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.16.

³² Eichmann foi, dentro da estrutura burocrática do *III Reich*, um especialista e o responsável pela retirada forçada dos judeus (além de outras minorias) da Alemanha. Com o fim da Guerra, fuge para a Argentina, e lá é raptado e levado para julgamento em Jerusalém. Arendt

Por compreender que a figura de Eichmann teria iluminado um aspecto da realidade totalitária que não poderia passar despercebido, Arendt, sem abrir mão da política, passa a direcionar o foco de seu olhar à habilidade do homem para o *pensar* e o *julgar*, como faculdades do espírito.³³

Importa aqui, a partir dessa preocupação arendtiana, trazer novos elementos para compreender o singular como marca do sujeito. Mesmo que ação e pensamento não possam ser afirmados concomitantemente, e que o mero pensar não seja capaz de instituir uma forma de convívio político, não há como negar, na constituição do sujeito, a presença de suas habilidades de pensar e julgar a partir de si mesmo.

Para além de suas análises anteriores sobre o totalitarismo,³⁴ Arendt, ao acompanhar o julgamento de Eichmann, afirma-se surpresa com a forma como os códigos de valores, na época do *III Reich*, haviam sido trocados por novos, adequados às pretensões de Hitler, e a facilidade com que a boa sociedade se adaptou a eles. Diante da corte teatral, que, segundo ela, fora montada em Jerusalém para presenciar a emergência de um monstro, mostrase perplexa ao encontrar no acusado, não uma tendência criminosa, um ódio aos judeus ou uma convicção nazista, mas normalidade e uma absoluta e assustadora incapacidade para pensar e julgar a partir de si mesmo.³⁵

Associando essa ausência de pensamento à possibilidade de um mal infinito,³⁶ Arendt passa a refletir sobre as faculdades do espírito, às quais os homens estariam habilitados, enquanto possibilidade de deitar raízes, orientar-se segundo seu próprio juízo (sem adaptação automática a qualquer código de valores) e impor limite ao possível. E indaga sobre as implicações éticas e políticas dessas faculdades. Ou seja, se no *não pensar* encontramos a possibilidade de um mal ilimitado, o que advém do *pensar*? É possível associar o pensamento ao bem? Ou ainda, nas palavras de Arendt, “será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o

acompanhou esse julgamento, que resultou na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*.

³³ Arendt, em sua última obra, inconclusa, debruça-se sobre as denominadas faculdades do espírito, que englobam as atividades de *pensar*, *querer* e *julgar*.

³⁴ Essas análises, que Arendt traz na obra *Origens do totalitarismo*, serão retomadas no terceiro Capítulo deste trabalho.

³⁵ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.299/310/311.

³⁶ Cumpre salientar que Arendt compreende o totalitarismo como um domínio total, em que, controlado o homem internamente, não há limites ao possível. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.508/510.

que é certo e o que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?”.³⁷

Essas questões, postas por Arendt, apesar de terem sido objeto de suas últimas reflexões, foram deixadas em aberto. Restam apenas algumas ponderações, que, embora não forneçam respostas absolutas (estas, ressalte-se, sequer devem ser buscadas nessa autora), permitem-nos esclarecer e reiterar características de seu pensamento, bem como trazer novos elementos para pensar o sujeito.

Apontam, primeiramente, para o que se pode denominar uma “ética negativa das situações-limite”.³⁸ Ou seja, importa o pensamento, não como um fenômeno político ou como realização de liberdade, mas como garantia de um mundo em que o homem, não tendo perdido sua dimensão singular, encontra em si próprio um limite e a possibilidade do diferente.

É a partir disso que Arendt compreende a posição daqueles que não participaram do *III Reich*, mesmo quando a sociedade em peso o apoiava. Preservada essa dimensão singular, se há pensamento, há uma voz interior com a qual convivemos e que nos recorda o que fizemos.³⁹ Convívio que pode se tornar de tal forma insuportável em certas situações, a ponto de o homem abster-se de algumas ações, mesmo que todos a sua volta estejam agindo diferente. Trata-se de uma voz que não cala pelo coro da boa sociedade e que mantém o homem capaz de diferenciar como exteriores as representações que lhe são impostas, participando daquilo que o constitui, sem se adaptar automaticamente ao sentido tomado pela maioria.⁴⁰

³⁷ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito, o pensar, o querer e o julgar**. Trad. A. Abranches, C. A. de Almeida e H. Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991. p.06. No mesmo sentido, essa questão já tinha sido antecipada por Arendt em uma conferência: “será que a atividade de pensar como tal, o hábito de examinar e refletir sobre tudo o que vem a acontecer [...] será que essa atividade pode ser de tal natureza que *condiciona* os homens contra fazer o mal?”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.227/228.

³⁸ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.349.

³⁹ Arendt apóia-se em uma definição de pensamento que remonta a Sócrates e a Platão, como um diálogo interno do eu comigo, a partir do qual o homem é obrigado a se deparar com as lembranças e com um *outro* com quem incessantemente tem de conviver. Define o pensamento a partir de um dois-em-um que habita os seres, cuja contradição seria, para Sócrates, muito mais difícil de suportar do que aquela que se revela pela dissonância com os outros. Daí afirmar Arendt, apoiada nessas considerações, que “se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar os outros em consideração [...]”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.154.

⁴⁰ Sobre isso, ver também: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p.162.

Portanto, os não participantes teriam, segundo Arendt, se recusado a abrir mão de sua dimensão singular. Não aceitaram como seu um novo sistema de valores, adotado pela maioria. Não porque fosse melhor o sistema anterior, nem por maior apego aos antigos padrões de certo e errado ou mesmo aos valores cristãos (a atitude da igreja é uma prova disso), tampouco por inteligência ou grau de civilização.⁴¹ Mas foram aqueles que não abriram mão de sua capacidade de pensar e tiveram coragem de julgar por si mesmos.⁴² Sua “consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão”.⁴³ Conforme afirma Arendt, trazendo a definição de pensamento, não se trata de

“uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes da disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar”.⁴⁴

Ou seja, em seu critério para ação, perguntavam para si sobre a possibilidade de viver em paz consigo depois de agir segundo a normalidade que se estava a instaurar, e decidiram pelo não agir, simplesmente porque “apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos”.⁴⁵

Não abriram mão de sua singularidade, que, segundo Arendt, pode ser “de boa ou má índole, as suas inclinações podem ser generosas ou mesquinhas, ela [a pessoa] pode ser agressiva ou dócil, franca ou dissimulada; pode ser dada a todos os tipos de vícios, assim como pode nascer inteligente ou estúpida, bela ou feia, amável ou um tanto rude”.⁴⁶ Mas, caso se trate de um ser pensante,

“arraigado em seus pensamentos e lembranças e, assim, conhecedor de que tem de viver consigo mesmo, haverá limites para o que se pode permitir fazer, e esses limites não lhe serão impostos de fora, mas auto-estabelecidos. Esses limites podem mudar de maneira considerável e

⁴¹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.106/107.

⁴² Idem, p.106.

⁴³ Idem, p.107.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem. Segundo afirma Arendt, “recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando *Não matarás*, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios”. Ibidem.

⁴⁶ Idem, p.166.

desconfortavelmente de pessoa para pessoa, de país para país, de século para século [...]”.⁴⁷

A partir desse processo do pensamento que deita raízes, o homem toma seu lugar no mundo e põe limite ao possível. Mesmo que não se constitua uma forma de sociabilidade para ação e sujeito (nos casos de despolitização que tanto preocuparam Arendt) e que em concomitância não se possa pensar e agir,⁴⁸ o homem está habilitado a não permitir sua desconstituição como pessoa.⁴⁹ E não há sujeito que não seja, também, uma pessoa; que tenha o seu singular preservado.

O pensamento desaloja os padrões, causa perplexidade, e, embora não construa, abre espaço para a pergunta que o sujeito pode levantar e para o novo que inicia. O que retiraria toda a certeza pressuposta dos mandamentos morais e legais. Sob essas considerações, Arendt é capaz de fornecer uma compreensão de moralidade e, inclusive, de legalidade, que não se refere a um conjunto de regras e costumes que nos orientam em sociedade, mas, antes, sem abrir mão da criatividade, diz respeito ao indivíduo em sua singularidade. Nesse sentido afirma que:

“o critério de certo e errado, a resposta à pergunta: *o que devo fazer?*, não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem de origem divina ou humana, mas do que decido com respeito a mim mesma [...]”.⁵⁰

Não obstante o inegável papel conferido aos preconceitos para o convívio humano, por protegerem o homem de um constante confronto com o real, que lhe exigiria vigilância sobre-humana,⁵¹ aponta Arendt suas limitações.⁵² E questiona se podemos pensar e julgar “sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Nesse sentido, insiste Arendt: “o pensamento, em oposição à contemplação, com a qual é muito freqüentemente equiparado, é realmente uma *atividade* e, além disso, uma atividade com certos resultados morais, isto é, uma atividade em que aquele que pensa se constitui em alguém, em uma pessoa ou personalidade. Mas atividade e ação não são a mesma coisa [...] A principal distinção, em termos políticos, entre Pensamento e Ação reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio eu ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir”. Idem, p.171.

⁴⁹ Segundo afirma Arendt, “se perguntarmos a Sócrates quais seriam as sanções para aquele famoso crime oculto dos olhos dos deuses e dos homens, a sua resposta só poderia ter sido: a perda dessa capacidade, a perda do estar só, e [...] com ela a perda da criatividade – em outras palavras, a perda do eu que constitui a pessoa”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.167.

⁵⁰ Idem, p.162.

⁵¹ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.30.

⁵² “O perigo do preconceito reside no fato de originalmente estar sempre ancorado no passado e, por causa disso, não apenas antecipa o juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo”. Idem, p.30/31.

exemplos particulares podem ser subsumidos?”.⁵³ Ou melhor, indaga “o que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido em que não serão previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras?”.⁵⁴

Sua resposta é precisa: nos momentos em que os antigos padrões que orientavam o agir não têm mais vínculo com o real, o que se espera dos homens não é que busquem novos padrões para se adaptar ou que se mantenham fiéis aos antigos, desviando o olhar da nova realidade, mas que sejam capazes de julgar por si mesmos. Arendt é veemente no sentido de que existe uma “faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente”,⁵⁵ que “não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos [...]”.⁵⁶ Nessa medida, é exigível que

“os seres humanos sejam capazes de diferenciar o certo do errado mesmo quando tudo o que têm para guiá-los seja apenas seu próprio juízo, que, além do mais, pode estar inteiramente em conflito com o que eles devem considerar como opinião unânime de todos a sua volta”.⁵⁷

Cumprido esclarecer que a afirmação da existência de um certo e de um errado não implica a busca de universalismo, na certeza de um bem absoluto, ao qual todos seriam capazes de ascender já que iguados por suas faculdades. Ao contrário, essa questão tem que ser compreendida à luz das especificidades do pensamento de Arendt que temos adotado para a definição do sujeito, em termos da importância conferida ao homem na sua singularidade e, ao mesmo tempo, na pluralidade.

Dessa forma, quando Arendt aponta no pensar a escolha do outro com quem se deseja conviver, não lhe parece importar tanto a escolha em si – que não é universal, e depende do singular de cada um –, como a indiferença no que diz respeito a essa companhia. Nesse sentido, afirma que,

“no caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferia o Barba Azul por companhia [...] a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós. Mas receio que

⁵³ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.89.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém...**, p.318. Nesse sentido, acrescenta Arendt que “[...] todo homem mentalmente são, supunha-se, carrega dentro de si mesmo uma voz que lhe diz o que é certo e o que é errado, e isso independente da lei do país e independente das vozes daqueles que pertencem à mesma comunidade”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.125.

seja muito maior a probabilidade de que alguém venha nos dizer que não se importa com a questão e que qualquer companhia lhe será satisfatória. Em termos morais e até políticos, essa indiferença, embora bastante comum, é o maior perigo”.⁵⁸

Ao refletir sobre essa escolha, Arendt, embora tenha nos deixado seu pensamento inconcluso, parece levantar a possibilidade de um caminho para definir como se dá a opção por este outro com quem temos de conviver. E, apesar de, para além dessa escolha, interessar e preocupar-lhe o calar dessa voz com a qual dialogamos, a resposta que aponta nos interessa. Isso porque, mesmo permanecendo aberta, permite-nos acessar uma dimensão marcante de seu pensamento, ao apontar nesse processo não apenas uma definição singular, mas também um estar no mundo. Ou seja, não implica um afastamento absoluto dos demais, como também não se faz tomando apenas em consideração as pessoas à sua volta.

Essa resposta possibilita, portanto, uma aproximação e, com isso, um retorno à compreensão arendtiana de política, a partir da já mencionada “paradoxal pluralidade de seres singulares”,⁵⁹ de um homem pensado apenas no mundo, mas sem perder o que o distingue.

1.1.2 A pluralidade como espaço para emergência do sujeito

Em sua análise sobre o *judgar*,⁶⁰ Hannah Arendt resgata a estética kantiana e sugere aproximar às questões morais aquilo que esse filósofo concluiu sobre as questões de gosto. Nesta área, segundo Kant, julgamos sem ter nada para nos guiar; sem regras gerais verdadeiras ou evidentes por si mesmas.⁶¹ De acordo com Arendt, essa situação se estende para os nossos dias, em face da derrocada dos preconceitos e dos padrões de comportamentos, no que diz respeito, não à estética, mas às questões

⁵⁸ Idem, p.212.

⁵⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.189.

⁶⁰ As considerações de Arendt sobre o *judgar* permaneceram inconclusas, devido à sua morte em 1975, tendo sido publicadas postumamente na obra *A vida do espírito* e antecipadas na conferência intitulada *Algumas questões de filosofia moral*, em 1965, publicada na coletânea *Responsabilidade e julgamento*, o que mostra que essas questões já vinham sendo refletidas por Arendt desde o julgamento de Eichmann.

⁶¹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.204.

morais.⁶² Ou seja, seríamos agora, nesse campo, chamados a julgar tomando como apoio tão-somente nosso próprio juízo.

Pode parecer estranho que ao pensar questões morais e ao aproximar essas reflexões da filosofia kantiana, isso se faça a partir dos juízos estéticos, deixando de lado as densas e influentes análises que o filósofo teceu sobre a moralidade. Arendt, entretanto, não deixa de ponderar essa questão e, ao fazer isso, reafirma a importância dessa aproximação à discussão que ora propomos.

Interessa a Arendt a estética de Kant justamente por compreender que nela resta ultrapassado o subjetivismo a que se reduzira a filosofia moral kantiana.⁶³ Sem esconder uma certa inquietação pelo fato de “essa negação do estar ensimesmado”⁶⁴ não se dar “no contexto de sua filosofia moral, mas nesse contexto de julgamentos estéticos”,⁶⁵ ela explica que a razão disso seria *senso comum*.⁶⁶ Definição que permitiu a Kant, ao trabalhar os julgamentos estéticos, trazer à cena a noção de pluralidade, uma vez que, ao julgar, nos ligamos aos demais membros da comunidade. Não se trata de algo comum a todos, mas de um sentido que nos ajusta a uma sociabilidade, da qual nos tornamos membros e a qual, quando julgamos, levamos em consideração.⁶⁷

Diante dessa definição, Arendt afirma que “[...] se o senso comum, o senso pelo qual somos membros de uma comunidade, é a mãe do julgamento,

⁶² Nas palavras de Arendt: “nos encontramos hoje na mesma situação, mas não pelas mesmas questões, em que o séc. XVIII se descobriu com respeito aos meros julgamentos de gosto [...] no que diz respeito às questões morais”. Idem, p.205.

⁶³ Kant, quando estabelece a possibilidade de a razão orientar o agir, não aponta a necessidade de um estar entre os homens. Ao contrário, o imperativo categórico é resultado de uma operação subjetiva. KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica...**, p.53. E esse subjetivismo é incompatível com o pensamento de Hannah Arendt. Portanto, o apego arendtiano à crítica kantiana do juízo decorre justamente de ser esta mais relacionada com o homem na pluralidade. No gosto kantiano, segundo a leitura arendtiana, “o egoísmo é superado [sendo que] mostramos considerações no sentido original da palavra, consideramos a existência dos outros e devemos tentar ganhar a sua concordância, *cortejar o seu consentimento* [...]”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.208.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Segundo Arendt, o senso comum nos permite ter presentes todos aqueles que de fato estão ausentes, e assim, pensar “no lugar de todos os outros, de modo que quando alguém faz o julgamento [...] ele não quer dizer simplesmente que isso me agrada, mas ele reivindica a aprovação dos outros porque no ato de julgar já os levou em consideração”. Idem, p.206. Isso apenas é possível devido à *imaginação*, pela qual haveria o que Kant define como um *alargamento do espírito*. Segundo afirma Arendt, “por meio da imaginação, ele [o homem] torna os outros presentes [...]”. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito...**, p.371. Continua Arendt, referindo-se ainda a Kant: “*em questões de gosto devemos renunciar a nós mesmos em favor dos outros, [...] no gosto supera-se o egoísmo* [...]”. Temos que superar nossas condições subjetivas especiais em proveito dos outros [...]”. Idem, p.377.

então nem mesmo uma pintura ou um poema, muito menos uma questão moral, pode ser julgada sem invocar e pensar silenciosamente os julgamentos dos outros”.⁶⁸ O que não implica trazer à cena preconceitos ou regras gerais. Como tampouco significa que o homem não é mais chamado a fazer o diferente ou que perde todo o sentido sua singularidade. Mas esta, em Arendt, apenas pode se manifestar no mundo, em um convívio – discutido – com os demais. Ou seja,

“embora ao julgar eu leve em consideração os outros, isso não significa que me adapte em meu julgamento aos julgamentos dos outros. Meu julgamento não é subjetivo, no sentido de que chegaria às minhas conclusões levando apenas a mim mesma em consideração”.⁶⁹

Diante disso, salienta que as questões de “certo e errado não são decididas como as maneiras à mesa, como se não estivesse em jogo senão uma conduta aceitável. Mas há realmente algo a que o senso comum, quando se eleva ao nível de julgar, pode se agarrar”.⁷⁰ Trata-se do *exemplo*, enquanto elemento particular a conduzir o julgamento. Nessa medida, conclui Arendt que “os exemplos, que são realmente o *andador (go-cart)* de todas as atividades de julgamento, constituem também, e de maneira especial, os sinais de orientação de todo pensamento moral”.⁷¹ Com isso, objetiva Arendt mostrar que nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender da escolha da companhia daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. E que essa companhia, por sua vez, é escolhida a partir de exemplos, de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e de incidentes passados ou presentes, que não podem ser impostos de fora, mas dependem de reflexão, debate e convívio.

Essas questões, que Arendt encontra em Kant, não há dúvida, interessam na medida em que, nesse campo dos julgamentos estéticos, “ele considerou os homens no plural, vivendo em comunidade”.⁷² E essa confirmação do homem no mundo é essencial para o pensamento arendtiano, além de nos permitir, resgatando o binômio inicial de definição da pluralidade humana como a “paradoxal pluralidade de seres singulares”,⁷³ trazer, à constituição do sujeito, uma dimensão política.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.208.

⁶⁹ Idem, p.207.

⁷⁰ Idem, p.109.

⁷¹ Idem, p.210/211. Nesse sentido, afirma Arendt que “julgamos e distinguimos o certo e o errado por termos presentes em nosso espírito algum incidente e algumas pessoas, ausentes no tempo ou no espaço, os quais se tornaram exemplos”. Idem, p.211.

⁷² Idem, p.208.

⁷³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.189.

Importa esse convívio, na medida em que o singular apenas ganha sentido, se constrói e se expressa num espaço compartilhado com os demais. Mais do que permitir ao homem revelar-se e emergir sujeito, a pluralidade configura-se como o espaço para construção e realização de toda subjetividade. Pois esta, em Arendt, apenas pode ser compreendida como um “fenômeno do mundo”.⁷⁴ A leitura arendtiana, portanto, não concebe a identidade como um dado, mas “como uma realização no espaço público”,⁷⁵ como um “processo coextensivo à ação e não anterior a esta”.⁷⁶ Nessa medida, segundo argumenta Francisco Ortega, “o eu que precede a ação é o eu biológico, ou o eu psicológico, o *animal laborans*, sujeito aos processos vitais, um eu sem unicidade, coerência, uma multiplicidade de impulsos e necessidades, um eu dividido que somente no espaço público adquire uma identidade”.⁷⁷ Ou seja, “[...] não existe nenhuma matéria pré-subjetiva, nem é na intimidade, ou na sexualidade, que se oculta a verdade de quem somos, assim como não existe um eu profundo atrás das aparências”.⁷⁸

Ao contrário, para Arendt, “neste mundo em que chegamos [...] *Ser e Aparecer coincidem*”.⁷⁹ Apenas somos se estamos em um espaço no qual podemos ver e ser vistos. O que implica afirmar que nada existe se o “próprio ser não pressuponha um espectador”.⁸⁰ Com isso, Arendt nos aproxima dessa dimensão essencial de seu pensamento, ao apontar na pluralidade a garantia da própria existência dos objetos, uma vez que “nada do que é [...] existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém”.⁸¹ A aparência, o ser percebido e o perceber asseguram, portanto, para além da simples existência dos objetos, sua realidade, de forma que, “a presença dos outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”.⁸² Se esse é o espaço para o sujeito, mais do que *estar* no mundo, ele é no mundo.⁸³

⁷⁴ ORTEGA, Francisco. **Por uma política...**, p.27.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Idem*, p.26.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Idem*, p.27.

⁷⁹ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p.17.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.60.

⁸³ Nas palavras de Arendt: “os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*”. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p.17.

E, ainda, apenas no mundo se dá a conhecer. Segundo Arendt, nós não nos conhecemos; porque unicamente os outros são capazes de, ao nos ver e ouvir, compreender quem somos. Apenas revelamos o que temos de único, “como sujeitos, como pessoas distintas e singulares”,⁸⁴ quando agimos e falamos na presença dos outros. Com isso, as simples definições do homem por si mesmo seriam determinações ou interpretações do *que* ele é. Capazes apenas, na leitura arendtiana, de apontar as qualidades que possa ter em comum com outros seres vivos.⁸⁵ A diferença específica, que define os homens como “entidades singulares, impermutáveis e irrepitíveis”⁸⁶ teria de ser encontrada determinando-se o *quem* ele é, o que apenas se revela no convívio e aos demais, enquanto age e fala.⁸⁷

Não apenas é característica da ação revelar o agente, mas ela própria depende dessa revelação. Conforme explica Arendt, “sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto”.⁸⁸ E, da mesma forma, o “discurso transforma-se, de fato, em mera conversa”.⁸⁹

Sem um nome; um *quem* a ela associado, a ação perde todo o sentido de ato político de liberdade, cujo fim reside em si mesma e cujo desfecho jamais pode ser predeterminado. Torna-se instrumental. Desaparece o que a permite transcender a mera “atividade produtiva que [...] é desprovida de outro significado além do que é transmitido pelo produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção [...]”.⁹⁰ Segundo Arendt, ao contrário, para que se fale em ação com sentido, esta “deve ser livre [...] do fim intencionado como um efeito previsível”.⁹¹ O que, por si, já revela sua oposição à instrumentalização da

⁸⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.196.

⁸⁵ Conforme assevera Arendt: “no momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamos-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou *personagem*, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico”. Idem, p.194.

⁸⁶ Idem, p.108.

⁸⁷ Idem, p.194. Segundo Arendt, “essa revelação do *quem*, em contraposição a *o que* alguém é – dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz. Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é [...]”. Idem, p.192.

⁸⁸ Idem, p.193.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.198.

política. Compreensão que é fundamental no pensamento arendtiano, pois, sem negar que toda ação possua seus próprios intentos,⁹² diferentemente de um resultado previsto, os objetivos das ações são metas “que servem para orientar, é verdade, mas que não se mantêm como tais, senão por estarem sempre modificando-se em sua forma concreta [...]”.⁹³ Por isso, “a ação se descaracteriza enquanto tal [...] perdendo também a sua própria significação, toda vez que é compreendida e executada exclusivamente a partir do modelo instrumental que articula meios para alcançar determinados fins previsíveis [...]”.⁹⁴ Diante do que, “se nada mais estivesse em jogo aqui do que empregar a ação como meio de atingir um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação, nesse caso, seria um substituto pouco eficaz da violência [...]”.⁹⁵

Caracteriza-se, pois, a ação, em Arendt, a partir da imprevisibilidade que carrega e da novidade que a acompanha. Algo de que os homens são capazes – apenas – em razão do significado de sua natalidade⁹⁶ e, ao mesmo tempo, da presença de outros. Nessa medida, nos inserimos no mundo com palavras e atos, e, como num segundo nascimento, “confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original”.⁹⁷

Há sempre um ator a imprimir movimento ao processo que se inicia pela ação. Mas, para que esta assuma seu sentido para além de um mero comportamento instrumental, “a presença e a interação de uns com os outros é fundamental”.⁹⁸ Assim, embora esse agente possa muitas vezes ser “o sujeito, o *herói* da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como autor do

⁹² Argumenta Arendt que sua posição não implica em “dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles não são fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los”. Ibidem.

⁹³ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.126.

⁹⁴ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.216.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Conforme salienta Arendt, o “novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo porque o recém-chegado possui capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.17.

⁹⁷ Idem, p.189/190.

⁹⁸ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.113. Segundo ensina Arendt, a ação humana, diferentemente da atividade de fabricação, não pode surgir no isolamento, quando o homem fabricante, sozinho, empenha meios para atingir fins, também dependentes dele próprio. Mas, “como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.92.

resultado final”.⁹⁹ Por dependerem de interação plural, a ação e o discurso incidem sobre uma teia de relações, constituída por homens dotados de “inúmeras vontades e intenções conflitantes”,¹⁰⁰ de forma que “os efeitos das suas ações não estão sob seu próprio controle”.¹⁰¹ Daí deriva o fato de que ela “nunca poderá ser previsível”.¹⁰²

O que implica considerar que o traço inicial – de criatividade – que apontamos no sujeito, apenas adquire sentido quando o homem pode, a partir da diferença que carrega, trazer o novo, em um espaço plural, e conduzir, sem possibilidade de previsão, o curso dos acontecimentos. Sujeito e ação convergem, portanto, a esse ambiente que é político por definição. E a pluralidade, para além de condição para a ação, condiciona a possibilidade de toda vida política, não simplesmente por estarem os homens no plural, mas a partir de uma forma específica de convívio, definido por Arendt como uma “paradoxal pluralidade de seres singulares”.¹⁰³

Nessa medida, em virtude de serem homens, e não o homem, a viver na Terra e a habitar o mundo, todos aqueles que consideram os seres humanos como meras réplicas da espécie jamais encontrariam, nas palavras de Arendt, “resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política?”.¹⁰⁴ Porque esta “trata da convivência entre diferentes”.¹⁰⁵ Um espaço político, portanto, não se confunde com o mundo físico e é resultado de uma pluralidade que também não é qualquer estar com os outros. Depende de condições que não existem no convívio simplesmente destinado ao consumo vital ou quando os homens estão juntos sem distinguirem-se, como reproduções de uma matriz idêntica, todos com as mesmas reações e pretensões.

⁹⁹ Idem, p.197. Segundo afirma Arendt, “a fabricação distingue-se da ação porquanto possui um início definido e um fim previsível: ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de *vida* própria. A ação, ao contrário [...] se chega a ter quaisquer conseqüências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão”. ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.91.

¹⁰⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.196.

¹⁰¹ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.114.

¹⁰² Idem, p.113.

¹⁰³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.189.

¹⁰⁴ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.21.

¹⁰⁵ Ibidem. Conforme afirma, “a filosofia e a teologia sempre se ocuparam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos”. Ibidem.

A política em Hannah Arendt não pré existe, como uma constituição ou uma estrutura física – institucionalizada –, mas surge entre os homens, quando estes convivem na ação e no discurso. “Precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo”,¹⁰⁶ e pode “irromper em qualquer lugar, nas organizações de base, nos conselhos revolucionários, na mídia, na arte [...] sempre que os indivíduos se inserem no mundo pela palavra e pelas ações e dão início a algo novo e inesperado”.¹⁰⁷ Emerge em um espaço que é público, segundo Arendt, em um duplo sentido. Seja como esfera da visibilidade, porque nele tudo “pode ser visto e ouvido por todos”;¹⁰⁸ seja por se constituir em um “mundo comum”,¹⁰⁹ que se coloca entre os homens, a uni-los e separá-los.

Dependente de uma forma específica de sociabilidade, esse mundo comum revela-se como um artifício, o que confere à política a identificação como uma construção humana. Definitivamente, portanto, quando falamos em sujeito, não pensamos em natureza. Os homens não são, como muito se afirma, natural ou essencialmente políticos, como se o *animal político* de Aristóteles significasse uma condição inata. Ao contrário, a coisa política é uma criação humana, que apenas existe enquanto há um convívio a garantir esse mundo. Isso porque, segundo Arendt, “Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana”.¹¹⁰ O homem é apolítico, pois a política surge no entre-os-homens.¹¹¹ Fora do homem.

Não essencialmente, mas especialmente humana, na medida em que apenas o homem é capaz de um convívio político. Ou seja,

“um mundo sem homens, ao contrário de um universo sem homens ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si [...] o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realizam os assuntos humanos não são expressão da natureza humana, mas sim o resultado de algo que os homens podem produzir”.¹¹²

Nesse sentido, ao trabalhar a pluralidade como *condição humana*,¹¹³ Hannah Arendt deixa claro que ela não condiciona o homem em absoluto, a

¹⁰⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.212.

¹⁰⁷ ORTEGA, Francisco. **Por uma política...**, p.42.

¹⁰⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.59.

¹⁰⁹ Idem, p.62.

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.21.

¹¹¹ Idem, p.23.

¹¹² Idem, p.36.

¹¹³ A atividade da ação “corresponde à condição humana da pluralidade [...]”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.15.

ponto de sua ausência desfigurar seu caráter humano. Ninguém sem essa condição deixa de ser homem. Ausente a paradoxal pluralidade de seres singulares, o que desaparece é aquele espaço para a emergência do sujeito e, com isso, para a política e para a liberdade.

A liberdade, pois, revela-se também como um conceito mundano, que na política faz-se presente como fato cotidiano. Dessa forma, “onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político”,¹¹⁴ eles não deixam de ser humanos, entretanto, “[...] o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade”.¹¹⁵ Ou seja, “sempre que o mundo artificial não se torna palco para a ação e discurso [...] a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer”.¹¹⁶

Nessa medida, segundo Arendt, política e liberdade não podem ser pensadas separadamente, de forma que “para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si [...] tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade”.¹¹⁷ E insiste, ao afirmar que:

“devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade [...] a liberdade [...] é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.¹¹⁸

Portanto, a liberdade apenas surge enquanto os homens agem, “nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”.¹¹⁹ E o sujeito, definido neste ato, ao agir, conhece a liberdade. Pela criatividade, realiza-se, quando pode trazer ao mundo o desconhecido e, com os outros, dar uma feição especialmente humana ao curso dos acontecimentos.¹²⁰

¹¹⁴ ARENDT, Hannah, **Entre o passado...**, p.194.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Idem, p.195.

¹¹⁷ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.38.

¹¹⁸ ARENDT, Hannah, **Entre o passado...**, p.191/192.

¹¹⁹ Idem, p.199. Dessa maneira, a própria liberdade vai ser definida por Arendt como a possibilidade “humana de chamar à existência o que antes não existia”. Ibidem.

¹²⁰ Pensando a inexistência de espaço para a ação, para a criatividade e para o inesperado, relata Arendt que a melancólica sabedoria dos *Eclesiastes* – “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade [...] não há nada que seja novo debaixo do sol [...] não há memória do que já foi, mas nem ainda haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós” – não é resultado exclusivo de uma experiência religiosa; “mas é certamente inevitável sempre onde quer que se extinga a confiança no mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, para a ação e o discurso. Sem a ação para pôr em movimento o novo começo de que cada um é capaz por

Como visto, tanto a política, como a liberdade e o sujeito não são realidades permanentes. Sem garantia, exigem uma constante reconquista. Da mesma forma, a concepção arendtiana de poder dependerá de um estar com os outros; pois “corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade”.¹²¹ Ou seja, tal como o sujeito apenas mantém sua qualificação enquanto age, o poder, para Arendt, existe enquanto há mundo, e “não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência: só existe em sua efetivação”.¹²² Também, como a política, que pode surgir em qualquer espaço, independente de institucionalização, sempre que os homens convivem na palavra e na ação, o poder “brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo”.¹²³ Segundo define Arendt, diferentemente dos instrumentos que tem de ser justificados a partir de objetivos específicos, o poder é um fim em si mesmo.¹²⁴ Corresponde “à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo [...] nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido”.¹²⁵ Nas palavras de Arendt,

“o poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade mutável, mensurável e confiável como a força. Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam [...] o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes”.¹²⁶

haver nascido, *não há nada que seja novo debaixo do sol*; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, *não há memória*, sem a permanência duradoura do artifício humano, *não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós*. E sem poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.216.

¹²¹ Idem, p.213.

¹²² Idem, p.212.

¹²³ ARENDT, Hannah. *Da violência*. In: **Crises da república**. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.129.

¹²⁴ Arendt marca seu pensamento a partir da distinção entre violência e poder, apontando neste a essência de todo governo, qualificação que não pode ser atribuída à violência, devido ao seu caráter instrumental; “como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser essência de coisa alguma”. Já o poder, “[...] é, como se diz, um fim em si mesmo”. Idem, p.128/129.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.212/213. Conforme salienta Arendt, se a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo, pois “à combinação da força com impotência dá-se o nome de tirania, caracterizada, não pela crueldade mas pela impotência e futilidade a que condena tanto governantes como governados. Montesquieu

Diante disso, quando falamos em ausência de sujeito, já é pressuposta a inexistência desse mundo comum em que a liberdade pode ser um fenômeno real, restando condenados os homens ao isolamento e a uma vida privada. Além da luz para a aparência e para a compreensão discutida do real,¹²⁷ o que se perde é um lugar para política e poder, que dependem da presença dos demais.

Como o sujeito emerge nesse espaço de convívio, não leva qualquer garantia ou prescrição. Tampouco busca algo diferente da construção desse mundo, em que a política é um fim em si mesma. Aqui o meio para alcançar um fim já é um fim; e esse fim, por sua vez não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria efetivação.

Portanto, não pensamos o sujeito como uma solução ou como a possibilidade de um fim específico, cujo sentido se encontraria fora da própria ação. Ao sujeito, não há cartilha, prescrição ou mesmo recompensa. Sua realização encontra-se no próprio ato, e traz nele a possibilidade de uma sociabilidade política, em que a liberdade se verifique como fenômeno do mundo.

1.2 O SUJEITO COMO EVENTO E EXCEPCIONALIDADE HISTÓRICA

Não pensamos as categorias arendtianas a partir de a-historicidade ou teorizações ideais e abstratas. Ao contrário, Arendt relaciona o advento da

descobriu que a principal característica da tirania era o isolamento – do tirano em relação aos súditos e destes entre si – de forma que não se trata de uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana fundamental: a pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política”. Idem, p.214.

¹²⁷ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.100/109. E: ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.67.

política a poucos e grandes “acazos felizes da História”¹²⁸ que, embora decisivos, revelam-se como “fenômenos políticos minoritários, e mesmo excepcionais”.¹²⁹ Nesse sentido, compreendemos Arendt como “uma pensadora do político em sua excepcionalidade, ou seja, uma pensadora do político como evento [...]”.¹³⁰ E, se nos propomos a construir uma definição de sujeito a partir de seu pensamento, essa categoria não poderá ser pensada em um plano de dever-ser. Mas, ao contrário, como possibilidade mundana e constante sempre que os homens se habilitem a construir um mundo de convívio em que restem garantidas a sua marca singular e o espaço para o novo. Embora raros, são nesses momentos que a política e a liberdade podem emergir.

Dessa forma, apesar de interpretar a modernidade a partir de uma despolíticação que muito a preocupava, Arendt vai encontrar, nas revoluções que ocorreram nos séculos XVIII, XIX e XX, a emergência da participação popular espontânea em instituições revolucionárias e, com isso, a possibilidade da criação de um espaço de liberdade.¹³¹ Do mesmo modo, insiste na espacialidade pública antiga – grega e romana¹³² – como a realização originária da política.

Todas essas instâncias interessam como eventos que abriram espaço para a emergência dos homens como sujeitos e poderiam auxiliar na sua compreensão. Entretanto, diante das limitações deste trabalho, optamos por aprofundar apenas um desses momentos, voltando nosso olhar para a antiguidade, especialmente à civilização grega. Opção que se justifica tendo em vista as profundas rupturas que os gregos impuseram com relação a todas as sociedades que os antecederam; por se orientarem a partir de uma compreensão e valorização inédita do homem, que atribuiu novas chances ao

¹²⁸ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.51.

¹²⁹ DUARTE, André. *Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana do presente*. In: DUARTE, André [et al.]. **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p.46.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Entretanto, Arendt demonstra em sua análise que essa possibilidade de participação ativa logo se perde, seja pela centralização do poder, pela instituição da forma representativa, seja pelo agigantamento da máquina partidária etc. Não obstante isso, define as revoluções a partir da experiência no novo, encontrando nelas espaço para a liberdade. ARENDT, Hannah. **Da revolução**, p.23/138.

¹³² Sobre a política romana: ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.109/124; e: ARENDT, Hannah. **Da revolução**, p.160.

humano; e por terem construído um espaço que, embora tenha sido também alvo de sua crítica, foi palco e, portanto, possibilidade para a voz de Sócrates.

Cumpre salientar que Arendt, em referência constante às civilizações antigas, compreende na *polis* grega “uma época de politização frente à desmundanização característica da modernidade”,¹³³ sem, entretanto, marcar seu pensamento a partir de um saudosismo nostálgico ou reacionário. Não pretende um retorno ou a restauração da tradição, mas busca pensar o político a partir de conceitos alternativos a uma forma de democracia representativa e partidária, que embora se afirme opção única ao totalitarismo, impõe-se como forma de controle do poder popular. Ou seja, nesse regresso Arendt busca repensar o presente a partir de novos critérios, fornecidos por uma fonte em que “se manifesta de cheio o sentido da política”.¹³⁴

Dessa maneira, a abertura deste espaço para reflexão sobre a civilização grega não tem por objetivo pensar essa sociedade como uma organização perfeita, o que, ressalte-se, sequer é possível em se tratando de homens. Não podemos ignorar as diversas limitações estruturais e práticas¹³⁵ que rodeavam essa forma qualificada de vida, as inúmeras guerras de extermínio por que passaram, bem como que os gregos não suportaram a pergunta e a crítica de Sócrates, tendo o condenado *democraticamente* à morte.

Trata-se, isto sim, de encontrar nesses eventos excepcionais a possibilidade – e não a necessária realização – do sujeito, e fornecer novos elementos para pensá-lo. Importa, por fim, esse regresso do olhar de Arendt, não para uma redefinição do espaço público nos moldes gregos, mas para encontrar nessa civilização uma valorização do homem que o possibilita a

¹³³ ORTEGA, Francisco. **Por uma política...**, p.25.

¹³⁴ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.51.

¹³⁵ Nesse sentido, aquilo que se define, nessa civilização, como uma vida qualificada, a transcender a animalidade, jamais poderia ser generalizada, pois dependia de uma outra forma, desqualificada. Dessa maneira, a igualdade presente no espaço público era antecedida por uma desigualdade em outra esfera, bem como a ausência de submissão e de violência na Ágora pressupunha um espaço privado hierárquico. E, para além dessa estrutura desigual, o próprio espaço de igualdade muitas vezes se revelou um jogo de argumentos, tantas vezes criticado por filósofos. Algumas limitações dessa democracia são relatadas por Finley, especialmente no que se refere à decisão sobre a invasão da Sicília, bem como à capacidade de Péricles para conseguir o que quisesse, mesmo não sendo dele a última palavra. E que após sua morte, Atenas teria caído nas mãos de demagogos. FINLEY, M. I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. W. Barcellos e S. Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.56.

constituir-se como mais do que um simples organismo consumidor, sob a forma de um *animal laborans*.¹³⁶

1.2.1 A Ágora grega: vida qualificada e espaço privilegiado para o sujeito

Historicamente, o primeiro e talvez mais significativo momento em que os homens vivenciaram um espaço de convívio político duradouro, no qual os iguais podiam revelar sua diferença, ocorreu na civilização grega. Para além da participação direta nas Assembléias, pensamos a Ágora como um palco privilegiado, em que as questões fundamentais da cidade eram trazidas a público, iluminadas e postas em discussão. Um espaço de reflexão, em que se discutia o passado e o presente, e se decidia o futuro da *polis*. Local em que não apenas a cidade, a tradição, as decisões e as leis foram postas em questão, mas o próprio sujeito. Uma sociedade que conferiu ao homem valorização inédita e abriu a possibilidade de as instituições virem a ser compreendidas como realizações dos seres humanos, que poderiam, agora, ascender a um papel que lhes garantiria um modo de vida orientado para além do mero viver. Portanto, aqui os homens, na sua humanidade, são capazes de se diferenciar de todas as formas de vida, cujo agir orienta-se para a sobrevivência e o consumo vital, sem construir algo mais permanente do que sua existência precária.

A consciência da superfluidade do mero viver e a busca por participação na construção da durabilidade de um mundo que transcenda a vida mortal orientam, nessa civilização, a compreensão do humano e a desqualificação atribuída ao corpo e às necessidades vitais. Conseqüentemente, traduzem a valorização de um bem viver, a que o homem se habilita, e cujos reflexos encontramos na estruturação social, política e cultural dessa sociedade. Nessa medida, o olhar que aqui lhe dirigimos não se limita à instituição democrática que se constitui na sua fase áurea. Mas, intercalando a estrutura que historicamente culminou na democracia, com um novo papel concedido ao homem, buscamos encontrar na definição do bem

¹³⁶ Arendt define o *animal laborans* a partir da compreensão do labor como uma atividade “que corresponde ao processo biológico o corpo humano” e, portanto, liga-se às necessidades vitais do homem, enquanto um ser indiferenciado dos demais. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.15. Discussão que será retomada no Capítulo final deste trabalho.

viver grego além de possibilidades para o sujeito, novos elementos para a compreensão que ora empreendemos.

Trata-se de uma valorização inédita do humano, a romper radicalmente com tudo que existia à época, e a abrir possibilidade para um novo lugar ao homem na sociedade e para elevação da política à mais alta dignidade.¹³⁷ Nas palavras de Werner Jaeger, apesar da distância que nos separa da Antigüidade e da distinção essencial entre o antropocentrismo grego e o individualismo moderno,¹³⁸ “não pode haver contraste mais agudo que o existente entre a consciência individual do homem de hoje e o estilo de vida do Oriente pré-helênico”.¹³⁹ Diferentemente da realidade expressa na “sombria majestade das Pirâmides, nos túmulos reais e na monumentalidade das construções orientais”,¹⁴⁰ os gregos atribuíram traços humanos a seus deuses, fizeram predominar a forma humana nas artes e percorreram, na filosofia, um “movimento consciente [...] desde o problema do cosmos até o problema do homem, que culmina em Sócrates, Platão, Aristóteles[...]”.¹⁴¹ Da mesma forma, tanto a poesia, cujo “tema inesgotável desde Homero até os últimos séculos é o homem [...]”,¹⁴² como o Estado, “cuja essência só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem [...]”,¹⁴³ exprimiram essa valorização. Manifestações que, segundo Jaeger, “são raios de uma única e mesma luz, expressões de um sentimento vital antropocêntrico [...] que penetra todas as formas do espírito grego”.¹⁴⁴

Em oposição àquelas sociedades que exaltavam como deuses os governantes – solitários – a cuja ordem não caberia ao homem levantar qualquer questão, na sociedade helênica, já em um período aristocrático, desaparecerá a estrutura social centrada em um sistema palaciano, no qual a figura do governante, envolvida em mistérios, restava isolada, fora da sociedade e protegida dentro dos muros do palácio. Surge um fosso intransponível entre os homens e os deuses, sendo excluídas práticas como a

¹³⁷ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.201.

¹³⁸ Sobre o antropocentrismo antigo, esclarece Werner Jaeger que a “descoberta do Homem não é a do *eu* subjetivo [...] o princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o *humanismo* [...]”. JAEGER, Werner. **Paidéia – a formação do homem grego**. Trad. A. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.14.

¹³⁹ Idem, p.09.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Idem, p.14.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem.

da cremação e o personagem do rei divino. A partir dessa ruptura os problemas serão colocados em novos termos e, conforme ensina Jean-Pierre Vernant, o rei não apenas mudará de nome, mas de natureza.¹⁴⁵

Na nova organização social e urbana que se modela, as construções não se agruparão em torno de um palácio real protegido, mas passarão a ser vistas como um conjunto, cujo centro localiza-se na Ágora, “espaço comum, público, em que são debatidos os problemas de interesse geral. É a própria cidade que se cerca de muralhas, protegendo e delimitando em sua totalidade o grupo humano que a constitui”.¹⁴⁶ Essa mudança, acompanhada da derrocada de valores aristocráticos¹⁴⁷ e de reformas institucionais,¹⁴⁸ “marca uma viragem decisiva na história da *polis*”,¹⁴⁹ culminando em uma sociedade na qual o próprio homem, cotidianamente, decidirá os destinos de sua cidade.

Para tanto, impõe-se uma corrente orientada a igualar “entre todos a participação na *arché*, o acesso às magistraturas, fazer desaparecer todas as diferenças que opõem entre si as diversas partes da cidade, [...] para que nada as distinga mais, no plano político, umas das outras”.¹⁵⁰ Essa busca – que não exclui o ideal agonístico e a identidade singular¹⁵¹ – será marcada por reformas institucionais que, ao abolirem a antiga ordem tribal, fixaram os limites da cidade em bases geográficas e não mais em *gene* e laços sanguíneos, de forma a impossibilitar a concentração de poder. Com isso, o ideal democrático,

¹⁴⁵ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Í. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002. p.45. Segundo Vernant, uma forma de compreender esse distanciamento da civilização grega com relação às civilizações que a antecederam pode ser apreendida da explicação dos mitos orientais que, embora tal como os mitos gregos tratassem de uma ordenação do mundo, não traziam qualquer separação entre o rei e o sobrenatural, de forma que o “rei domina não somente a hierarquia social; intervém na marcha dos fenômenos naturais”. Idem, p.119.

¹⁴⁶ Idem, p.50.

¹⁴⁷ Os valores aristocráticos fundados na diferenciação sanguínea dos *áristoi* – os excelentes ou os melhores – orientam-se por atitudes “tendentes a exaltar o prestígio, a reforçar o poder dos indivíduos e dos *gene*, a elevá-los acima do comum”. Idem, p.68.

¹⁴⁸ Para essas mudanças foi fundamental, institucionalmente, tanto a reforma de Sólon, que já revela o ideal de harmonia social, ao tentar manter separados o poder das famílias e a *polis*, como também, e principalmente, as reformas de Clístenes, que reestruturam a cidade a partir de um ideal de isonomia. Idem, p.90/104.

¹⁴⁹ Idem, p.68.

¹⁵⁰ Idem, p.103.

¹⁵¹ Essa definição de isonomia não significa uma indistinção absoluta, mas um tratamento no que se refere ao plano político. Permanece entre os gregos um ideal agonístico, que também não se confunde com a diferença dos *áristoi*, baseada em laços sanguíneos. Nas palavras de Arendt: “pertencer aos poucos iguais [...] significava ter a permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a *polis*, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos e realizações singulares, que era o melhor de todos [...]”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.51.

para além da concepção de isonomia, ligou-se à realidade política. E a própria estrutura da cidade revela isso.

Organizada de forma a ordenar e racionalizar o mundo humano, a cidade passa a ter as diversas *gene* situadas ao redor do espaço público, localizado no centro, equidistante e comum a todos. Todos que adentram esse espaço definem-se como iguais e entram com os demais em uma relação de reciprocidade.¹⁵² A *polis*, portanto,

“apresenta-se como um universo homogêneo, sem hierarquia, sem planos diversos, sem diferenciação. A *arché* já não se encontra em um personagem único no cume da organização social. [...] Segundo um ciclo regulamentado, a soberania passa de um grupo ao outro, de um indivíduo a outro, de tal maneira que comandar e obedecer, em vez de se oporem como dois absolutos, tornam-se dois termos inseparáveis de uma mesma relação”.¹⁵³

Com isso, as manifestações sociais, o conjunto de condutas, os conhecimentos, os valores, as técnicas, a cultura, as decisões e a lei, antes privilégio do *basileu* ou de alguns *gene* detentores da *arché*, são agora postas sob o olhar de todos. “São levados à praça pública, sujeitos à crítica e à controvérsia”.¹⁵⁴ Sua posse não é símbolo de poder ou diferenciação, mas da igualdade que opera nesse ambiente. Qualquer questão, que saísse do âmbito privado, é agora exposta publicamente, ensejando interpretações diversas, oposições, debates. Destaca-se do “círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira”.¹⁵⁵ Nesse contexto, a política surge como a “prática da *polis*, que se tornou consciente de si mesma”.¹⁵⁶ Quando os gregos, em um convívio na palavra, são capazes de se interrogar sobre seu modo de vida, que deles dependia, sem a submissão a um poder “como a um destino, contra o qual nada se pode fazer”.¹⁵⁷

Esse espaço político privilegiado, embora tenha recebido entre os gregos uma delimitação precisa, não se define por sua localização física. Resulta do convívio em que se age e se fala em conjunto, como reflexo de uma vida política marcada pela palavra como instrumento de poder,¹⁵⁸ que só pode

¹⁵² Sobre a compreensão de isonomia: VERNANT, Jean-Pierre. **As origens...**, p.65.

¹⁵³ Idem, p.107.

¹⁵⁴ Idem, p.55.

¹⁵⁵ Idem, p.58. Onde se elevava a cidade real – residência privada, privilegiada – são edificados templos, abertos ao culto público, sendo que a proteção é, agora, para a cidade inteira, e não para certas genes privilegiadas

¹⁵⁶ WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**. Trad. T. C. Stummer e L. A. Watanabe. São Paulo: Discurso, 2001. p.07.

¹⁵⁷ Idem, p.08.

¹⁵⁸ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens...**, p.49.

ser assim pensada no convívio entre iguais. Ou seja, a *polis* muito mais do que uma cidade ou um espaço em que viviam os gregos define-se pela criação daquela esfera comum, em que os homens se encontram em igualdade, e na qual são possíveis a ação e o discurso. Surgirá, portanto, “entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”.¹⁵⁹

Sua existência depende da distinção de “um domínio público, nos dois sentidos diferentes, mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, opondo-se a processos secretos”.¹⁶⁰ Traduzia um espaço comum e, ao mesmo tempo, um palco para a visibilidade. Ali tudo e todos eram vistos e postos à luz da reflexão e do debate. Iluminação reveladora, pela qual os homens se faziam conhecer e assumiam “uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas”.¹⁶¹ Palco que define essa sociedade como a *civilização da visibilidade*,¹⁶² em que as questões são vistas por todos os lados e discutidas. Em que os homens buscam se mostrar “aos olhos de todos”.¹⁶³

Diante dessa configuração do convívio político – em que as decisões eram tomadas por palavras e pela persuasão – viver politicamente, entre os gregos, implicava o abandono do uso de força ou de violência. Estas ficavam restritas aos ambientes pré-políticos, típicos da vida fora da *polis* (bárbaros) e do ambiente do lar (hierarquizado), espaços em que era impossível brotar a liberdade. Na hipótese da esfera privada, o domínio absoluto cabia ao chefe da família, “cuja vontade era lei e que gozava do direito absoluto de vida e morte sobre todos os membros [...]”.¹⁶⁴

Voltados e presos à satisfação das necessidades vitais, no espaço familiar o que levava os homens à sociabilidade era a própria vida.¹⁶⁵ Como a

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.211.

¹⁶⁰ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens...**, p.55.

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.211.

¹⁶² WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**, p.12.

¹⁶³ Ibidem. Diante da importância conferida à palavra, nesse espaço em que todos se igualam, os antigos valores do guerreiro aristocrático não satisfariam as necessidades da educação dos jovens. A partir da nova realidade que se constitui no espaço público, toda a formação terá em vista as características do homem como um ser político. É com a palavra que o cidadão participa das Assembléias e é capaz de, na Ágora, formar sua opinião e, argumentando, convencer os demais e interferir nos rumos da cidade. Na nova Paidéia, o ideal de excelência será o bom orador. JAEGER, Werner. **Paidéia...**, p.337/340.

¹⁶⁴ CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia** – dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.131.

¹⁶⁵ A “comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.40.

liberdade opunha-se às exigências de satisfação do processo vital, apenas emergia para além dos muros da privacidade. Assim, os assuntos domésticos, presos à precariedade da vida, não tinham alçada para serem admitidos como conteúdo de debate na esfera pública, que, como espaço de liberdade,

“diferenciava-se da família pelo fato de apenas conhecer iguais, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e ao mesmo tempo, não comandar. Nem domínio nem submissão. Dentro da família não havia liberdade, pois o chefe só era considerado livre quando tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera pública, onde todos eram iguais”.¹⁶⁶

A igualdade, longe de estar relacionada com a sua compreensão moderna, “era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se em uma esfera onde não existiam governantes nem governados”.¹⁶⁷ Desse modo, enquanto a liberdade se realizava na esfera política, a necessidade, como um fenômeno pré-político, justificava a força e a violência presentes no lar, “por serem os únicos meios de vencer as necessidades – por exemplo, subjugando escravos – e alcançar a liberdade”.¹⁶⁸ Compreende-se, pois, a violência como um ato pré-político, “de libertar-se da necessidade da vida e alcançar a liberdade no mundo”.¹⁶⁹

Do mesmo modo, a propriedade ganha um sentido específico que, embora possua um significado sagrado, este diverge essencialmente da sua compreensão moderna.¹⁷⁰ A riqueza privada dava ao homem condição para admissão na vida pública, não pela possibilidade de acumulá-la, mas pela prova de que ele não dedicava seu tempo para as atividades destinadas a prover as necessidades vitais e precárias que os homens compartilhavam com os animais. Isso porque, conforme salienta Arendt,

“a vida pública somente era possível depois de atendidas as necessidades muito mais urgentes da própria existência. [...] Nesse contexto, a posse de propriedades significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua própria existência e ingressar em um mundo comum a todos”.¹⁷¹

¹⁶⁶ Idem, p.41.

¹⁶⁷ Idem, p.42.

¹⁶⁸ Idem, p.40.

¹⁶⁹ Idem, p.40. Por isso, um trabalho árduo e penoso poderia ser preferível ao trabalho doméstico e regular, que garantia uma vida tranquila a muitos escravos domésticos.

¹⁷⁰ Ligada à valorização da riqueza e da acumulação, que serão retomadas nos Capítulos 2 e 3 deste trabalho.

¹⁷¹ Idem, p.75.

Apenas por isso a propriedade adquiriu importância política. Mais do que condição para o ingresso na esfera pública, representava a possibilidade de atingir as mais altas possibilidades da existência humana. Portanto, se o proprietário preferisse ampliar suas posses ao invés de utilizá-las para viver uma vida política, “era como se ele espontaneamente sacrificasse a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade”.¹⁷²

Desqualificadas e indignas de adentrar na esfera pública, as atividades destinadas ao sustento do processo vital familiar e do cidadão, sem a possibilidade de produzir algo de valiosa permanência, tinham de ser superadas. Sendo que, à vida boa, como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, apenas ascendia-se quando,

“tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava [a vida] de ser limitada ao processo biológico [...] Sem a vitória sobre as necessidades da vida na família, nem a vida, nem a boa vida é possível; a política, porém, jamais visa à manutenção da vida. No que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da *boa vida na polis*”.¹⁷³

O terreno político, portanto, para os gregos abarca as atividades relativas a esse mundo comum, em face daquelas voltadas à simples manutenção das necessidades vitais. Diante disso, participar da política não é “uma atividade entre outras possíveis: é a atividade nobre por excelência, a única que vale o sacrifício de sua vida”.¹⁷⁴

Não surpreende que a concepção grega fosse da *idiotice* da vida vivida na privacidade. Seu caráter privativo significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa...; de suas mais altas e mais humanas capacidades. Viver uma vida privada significava ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana, para além de um viver animal.

Transcender a animalidade implicava ultrapassar a precariedade de uma vida mortal, de forma que o espaço político emerge como uma garantia dos homens em face da futilidade da vida individual. Segundo Arendt, “o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e deixamos para trás ao morrer. Transcende a duração de nossa vida, tanto no passado como no

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Idem, p.46.

¹⁷⁴ WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**, p.11.

futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência”.¹⁷⁵ A importância da dedicação aos assuntos públicos revela-se, pois, na possibilidade de realizar feitos imortais. Deixando “através de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza *divina*”.¹⁷⁶ E os que não se dedicam a esses assuntos, “vivem e morrem como animais”.¹⁷⁷

A preocupação com essa vida qualificada, em oposição à vida natural que os homens partilham com todos os outros seres, é presença marcante no pensamento grego, mesmo que não tenha um sentido unívoco. Ou seja, marca essa civilização a compreensão de que é possível ao homem receber uma espécie de segunda vida, não lhes contentando o mero viver, seja de subsistência, aparência, sonolência...

No que se refere à vida política, mundana, parece fundamental trazer, especialmente, o pensamento de Aristóteles, que converge com o imaginário de sua época, ao considerar que aqueles que viviam fora da *polis* – escravos e bárbaros – seriam destituídos não da faculdade de falar, mas desse modo de vida no qual o discurso adquiria significado ímpar e pelo qual o homem seria capaz de ganhar, mais do que uma vida, uma vida melhor.

Aristóteles vislumbrava três tipos de vida qualificada:¹⁷⁸ o primeiro é a vida agradável, dedicada ao prazer, o segundo, “o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa”.¹⁷⁹ Sem restringir a *vida* à sua forma política, mesmo que não as considere em igualdade, importa, para a sua qualificação, mais do que a escolha que o homem fazia, a possibilidade de atuar com independência das necessidades vitais, e poder dedicar-se a uma delas.

“Esta condição prévia de liberdade eliminava qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo – não apenas o labor, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pela tirania do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra,

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.65.

¹⁷⁶ Idem, p.28.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Esses três modos de vida, segundo afirma Arendt, têm em comum a sua ocupação “com o *belo*, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a experiência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano”. Idem, p.20/21.

¹⁷⁹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Os Pensadores – Aristóteles. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.121.

excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações”.¹⁸⁰

A exclusão daquela vida dedicada aos assuntos domésticos da classificação acima se justifica na distinção operada por Aristóteles entre o que denomina de vida qualificada – *bíos* – e uma vida natural – *zoé* – expressão do simples viver, comum não apenas aos homens, mas aos animais. Diante do que, explica Arendt,

“nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bíos*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humana”.¹⁸¹

A vida qualificada na *polis*, *bíos politikos*, apenas era possível quando essas necessidades haviam sido ultrapassadas e o homem tinha a possibilidade de acesso a essa outra forma de vida, ao adentrar ao espaço privilegiado da *Ágora*. Nesse sentido, Aristóteles define a *polis* justamente como a comunidade que, ao atingir seu “ponto de auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, [...] passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor”.¹⁸² Ou, seja, a cidade que, historicamente surge em razão do viver e que passa a existir em vista do bem viver.

Essa vida melhor é justamente a vida qualificada, vivida na *polis*, junto com os demais, em igualdade, em um espaço político e de liberdade. Que apenas é possível se há um espaço comum, de aparição, para o homem revelar-se ao invés de permanecer mais um número da espécie. Por uma existência política, na ação e no discurso, o homem é, portanto, capaz de emergir como sujeito e construir algo que transcenda a precariedade de sua vida. Construir algo mais durável e estável que o ciclo instável de sua existência mortal.

Não se trata de desvalorizar a mera existência. A sobrevivência é a primeira que deve ser garantida. Mas viver em uma cidade significa poder deixar para traz essa preocupação e fazer aquilo de que apenas os homens são capazes, para além do que os iguala aos animais. Ou seja, não se ignora a necessidade que os homens têm de viver na companhia de outros, mas essa

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.20.

¹⁸¹ Idem, p.21.

¹⁸² ARISTÓTELES. **Política**. Trad. M. G. Cury. Brasília: Unb, 1988. p.15.

simples convivência não é uma característica especificamente humana. Outros animais, como as abelhas, também a possuem.¹⁸³

Dessa forma, o surgimento da *polis* significaria que o homem adquire a possibilidade dessa segunda vida, definida por Aristóteles como um estágio final.¹⁸⁴ Trata-se do homem no máximo de suas potencialidades e do desenvolvimento final de uma comunidade. Quanto se refere ao homem como um animal político, pretende Aristóteles defini-lo como capaz de viver em uma *polis* e receber, para além de sua vida privada, uma outra vida, qualificada. Portanto, quando afirma que “o homem, muito mais do que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social”,¹⁸⁵ refere-se justamente a esse distintivo humano que é possibilidade de associação política.¹⁸⁶

1.2.2.1 Uma possibilidade de reflexão: os relatos trágicos

Com o intuito de insistir na valorização que a sociedade grega conferiu ao homem e na dignidade que atribuiu ao bem viver, algumas palavras sobre as *tragédias* podem ser bastante significativas. Apresentados publicamente, os relatos trágicos expressaram, para além de manifestações culturais, um instrumento privilegiado para discussão dos valores daquela sociedade, trazendo consigo elementos essenciais da compreensão corrente do humano.

Nesses relatos, o mundo aristocrático, representado pelos personagens no palco – reis, rainhas, príncipes e suas famílias, definidos por valores, como a coragem, a beleza e os laços de sangue – é trazido à luz. Ao mesmo tempo e em oposição, o mundo comum é representado por um coro de cidadãos, que, posicionado ao lado do palco, comenta as ações que ali

¹⁸³ “A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.33.

¹⁸⁴ “Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família”. ARISTÓTELES, **Política**, p.15.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ A política revela-se, pois, em Aristóteles, como uma característica específica do homem em comparação com os outros animais, fundada na capacidade da fala, para além de uma simples voz a indicar a dor e o prazer; isso porque “somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais”. Ibidem.

transcorrem, avalia, julga e dialoga com os personagens aristocráticos. Nas palavras de Marilena Chauí, “a tragédia narra, assim, o advento da *polis*, das leis, do direito e a política democrática. No palco está o passado aristocrático; no coro, o presente democrático da cidade”.¹⁸⁷ E, para além do coro, que discute durante a representação o que se passa no palco, ao ser apresentada publicamente, a tragédia – como também todas questões que ela suscita – é exposta para discussão em praça pública.

Nesse sentido, em sua descrição trágica, Sófocles¹⁸⁸ acaba por lançar aos olhares de todos uma ordem social hierarquizada, de cujo ápice o governante solitário impõe leis, cujo dever de obediência é imediato, como uma verdade sem margem para discussão. Essa situação se apresenta, por exemplo, quando o rei de Tebas, *Creonte*, nega a *Polinices* as honras de um ritual fúnebre; o que, tradicionalmente, era visto como forma de purificação e proteção do corpo. *Antígona*, irmã do morto, não aceita que o corpo do irmão fique exposto aos animais e dá a ele sepultura, desobedecendo às ordens do rei. Levada pelos guardas até o rei *Creonte* e questionada sobre seu atrevimento de colocar em dúvida uma ordem que era lei, responde *Antígona*, diferenciando a ordem humana das ordens divinas e pondo aquela em questão: “Zeus não foi o arauto delas para mim, nem essas leis são as ditadas entre os homens pela Justiça [...]”.¹⁸⁹

Creonte determina que, como punição, *Antígona* seja enterrada viva. E esta, por sua vez, dirigindo ao coro um gesto, afirma: “Eles me aprovariam, todos, se o temor não lhes tolhesse a língua, mas a tirania, entre outros privilégios, dá o de fazer e o de dizer sem restrições o que se quer”.¹⁹⁰

Com essa atitude, *Antígona* põe em questão a receptividade incontestada da palavra de *Creonte* pelos tebanos, respondida apenas com um eco de submissão. Quando não era senão o diálogo e a palavra posta em discussão que assumiam em Atenas posição fundamental. Não era uma ordem ditada de cima para baixo, mas uma palavra argumentada num espaço entre iguais, em que o poder se constrói a partir de inúmeras vozes, e não é domínio exclusivo do monarca.

¹⁸⁷ CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia...**, p.138.

¹⁸⁸ Referimo-nos especialmente à *Trilogia tebana*.

¹⁸⁹ SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. M. da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p.219.

¹⁹⁰ Idem, p.221.

Nesse mesmo relato, o diálogo entre *Creonte* e seu filho *Hêmon* (noivo de *Antígona*) nos revela esse ambiente, quando o ideal democrático ganha voz na fala de *Hêmon*, que relata ao pai os rumores de aprovação dos cidadãos quanto à atitude de *Antígona*. E diante da posição de *Creonte* de que a submissão à lei é a salvação para a cidade, afirma:

“não tenhas, pois, um sentimento só, nem penses que só tua palavra e mais nenhuma outra é certa, pois se um homem julga que só ele é ponderado e sem rival no pensamento e nas palavras, em seu íntimo é um fútil. Não há vergonha alguma, mesmo sendo sábio, em aprender cada vez mais, sem presunções. Não vês, ao lado das torrentes engrossadas pelas tormentas, como as árvores flexíveis salvam-se inteiras, e as que não podem dobrar-se são arrancadas com a raiz?”¹⁹¹

Mesmo assim, inflexível, contesta *Creonte*: “dita a cidade as ordens que me cabe dar? [...] Devo mandar em Tebas com a vontade alheia?”.¹⁹² E o filho, pondo em questão uma ordem social hierarquizada e um poder fora de discussão, como se fosse algo materializado em uma pessoa, independente do mundo, afirma: “não há cidade que pertença a um homem só”.¹⁹³ E, adverte ao pai que “só, mandarias bem apenas num deserto”.¹⁹⁴

Esses relatos, apesar de todo dissenso que os envolvem, são capazes de remeter-nos a uma sociedade em que a palavra pode revelar mais do que a precisão e a exatidão contidas nos discursos do rei (aceitos passivamente), dirigir-se a um público e, com isso, à discussão. “A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige”.¹⁹⁵ As questões que o soberano decidia “são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na decisão de um debate”.¹⁹⁶

Para além dessa visibilidade, o relato trágico revela uma compreensão específica do humano, a partir de um “desnudamento radical do homem”.¹⁹⁷ Antes de relacionar-se à política, o homem é concebido como um

¹⁹¹ Idem, p.231.

¹⁹² Idem, p.232.

¹⁹³ Idem, p.233.

¹⁹⁴ Ibidem. O próprio coro, diante da cena em que *Antígona* é levada para ser enterrada, se compadece, e afirma: “sinto que as leis também não me refreiam e não consigo reprimir as lágrimas ao vislumbrar *Antígona* marchando para esse leito onde se acaba tudo”. Idem, p.236/237.

¹⁹⁵ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens...**, p.54.

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ LORAUX, Simone. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, Adauto (org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.26.

ser “destinado à morte”.¹⁹⁸ Assumida tanto sua fragilidade, como uma relação vertical com os deuses imortais, o que se consoma na cena trágica é a assunção da mortalidade humana,¹⁹⁹ definindo o homem “pelo *tempo* demasiado limitado que é a todos concedido”.²⁰⁰

Consciente dessa precariedade da vida humana revelada pela tragédia, parece possível afirmar que, na sociedade grega, a definição de um bem viver surge da necessidade e da possibilidade de superação dessa condição. Nessa medida, a *polis* se traduziria “como remédio para a fragilidade”.²⁰¹ Antecedida da compreensão de que “nenhuma cidade poderia proteger o mortal contra a morte que nele habita”, figura a partir da construção de um mundo que signifique algo mais duradouro que a existência precária dos homens.

Com isso, torna-se visível a insistência grega em superar a condição que o homem revela em seu desnudamento. E nos interessa pensar essa civilização, não com a intenção de um resgate de seu estilo de vida, mas a partir dessa valorização do homem, a constituí-lo como mais do que simples *animal laborans*, extremamente significativa para as reflexões que adiante pretendemos levantar.

1.2.2 A lição socrática: o ato e a inconsistência da vida

“[...] um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. Essa união não deve ser entendida como a ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação, mas tem o sentido muito mais relevante de estar à vontade nas duas esferas e ser capaz de passar de uma à outra aparentemente com a maior facilidade [...]. Melhor talhado para esse papel deve ser um homem que não se incluía nem entre os muitos nem entre os poucos [...] que não tinha nenhuma pretensão a ser um governante de homens, nem mesmo a de estar melhor preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no

¹⁹⁸ Idem, p.25. Segundo Loraux, os homens apresentar-se-iam nesses relatos preponderantemente na sua mortalidade.

¹⁹⁹ Idem, p.25.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Idem, p.33.

poder, mas tampouco que se submeta docilmente às regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre os homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos [...]”²⁰².

A partir dessas palavras, encontramos no pensamento arendtiano autorização para aprofundar nossas reflexões sobre o sujeito, tomando como referência a controvertida figura de Sócrates, considerada aqui como marco da unificação entre pensamento e ação. Um filósofo que teve como palco um espaço público de visibilidade e que se revela “um modelo paradigmático de pensador [...] que teria sabido responder aos apelos [...] da ação política, não evitando a praça pública ao mesmo tempo em que se dedicava integralmente à atividade questionadora”.²⁰³ Em realidade, mais do que elementos para pensar o sujeito, encontramos no pensamento socrático, e na lição do Sócrates histórico, uma voz que, negando-se ao silêncio, não abre mão da possibilidade de ser sujeito.

Uma vez que Sócrates disse não aos valores de sua época (o *Século de Péricles*), cumpre desde logo salientar que a compreensão que nos fornece esse sujeito que insiste em emergir não será a de um sujeito cívico – o cidadão ideal – que participa do jogo estabelecido, adaptado aos valores preponderantemente aceitos. Ao contrário, para Sócrates, a palavra da maioria não carrega qualquer verdade, mas pauta-se em opiniões passíveis de mudança conforme o momento.²⁰⁴

Mesmo negando-se a participar da política institucional, Sócrates não deixou de ser político. Dedicou toda a sua vida, bem como sua filosofia, aos assuntos da *polis* e, segundo afirma Arendt, nunca evitou a praça pública. Diante do que seria inclusive anti-socrática a afirmação platônica (que usa Sócrates como porta-voz) de que “os grandes filósofos, [...] desde a juventude, ignoraram o caminho da praça pública”.²⁰⁵

²⁰² ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p.126.

²⁰³ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.352.

²⁰⁴ Daí o grande debate de Sócrates com os sofistas, defensores da democracia e da arte de argumentar e persuadir. Os sofistas denunciavam o transformação daquilo que era *nomos* em *phisis*, quando os aristocratas apontavam seus usos e costumes, valores e idéias como naturais ou instituídos por natureza. A crítica dos socráticos aos sofistas afirmava que estes “operam apenas com opiniões (*dóxai*) contrárias, ensinando a argumentar persuasivamente tanto em favor de uma como de outra, dependendo de que lhes está pagando; não se interessam pela verdade (*alétheia*), que é sempre igual a si mesma e a mesma para todos”. CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia...**, p.163.

²⁰⁵ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p.127. Arendt aponta como grande dificuldade para se pensar Sócrates o fato de que Platão o usou “como o filósofo não apenas nos primeiros

Com a interpretação que faz da mensagem oracular – de que sábio é aquele que “tenha admitido que sua sabedoria não possui valor algum”²⁰⁶ –, Sócrates assume como missão colocar à prova verdades tradicionalmente aceitas, mostrar que o saber é prerrogativa dos deuses e que aqueles que acreditam estar na posse da verdade, se não são deuses, são tolos.²⁰⁷ E, aproximando vida e obra, busca fazer os homens tomarem consciência de seu próprio não-saber.

Partindo de um conhecimento como pergunta, ironicamente, põe a descoberto que os homens nada sabem. Ao contrário, estão rodeados de preconceitos e verdades materializadas em opiniões, as quais, levantada a primeira questão, não revelam fundamento, mas hábitos mentais sem base racional, incapazes de resistir ao pensamento.

Este, diz Sócrates, faz acordar. De forma que aquelas verdades congeladas apenas permaneceriam como tais em nosso sono. O vento causado pela voz de Sócrates teria justamente a missão de tornar os homens plenamente despertos e vivos. Quanto a isso, comenta Arendt, “se a nossa ação consistia em aplicar regras gerais de conduta a casos particulares assim como eles surgem na vida comum, então vamos nos descobrir paralisados, porque nenhuma dessas regras pode resistir ao vento do pensamento”.²⁰⁸ Ou seja:

“o pensamento socrático provoca perplexidade, desaloja padrões estabelecidos, como se, em primeira instância, um de seus resultados imediatos fosse interromper nossos julgamentos e ações cotidianas baseadas em valores e princípios, em geral não submetidos a exame. Contrapõe-se a dogmas cristalizados, regras de comportamento baseadas em hábitos silenciosamente incorporados e, na sua maioria, de antemão tomados como certos”.²⁰⁹

Embora Sócrates desejasse que as pessoas olhassem para si próprias, ao acordá-las não as tornava melhores, fornecendo-lhes a verdade.

Às perguntas que formula não há respostas prontas. Em sua radicalidade e na diálogos, claramente *socráticos*, como também mais tarde, quando muitas vezes fez de Sócrates o porta-voz de teorias e doutrinas inteiramente não-socráticas”. Ibidem.

²⁰⁶ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. In: Os Pensadores - Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.73. Trata-se da conhecida afirmação oracular que aponta Sócrates como o mais sábio dentre os atenienses, e cujo significado ele compreende como sendo, justamente, a consciência de sua ignorância a fonte de sua sabedoria. Esta será a definição platônica do filósofo, como aquele que nada sabe, e, porém, consciente de seu não saber, buscará, incansavelmente, a verdade. PLATÃO. **O banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2003. p.141.

²⁰⁷ Idem, p.140.

²⁰⁸ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.243/244.

²⁰⁹ ASSY, Bethânia. *Introdução à edição brasileira*, in: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.39.

recusa da heteronomia de uma concepção tradicional de saber,²¹⁰ o ensinamento socrático não era algo que “do mais cheio escorresse ao mais vazio”.²¹¹ Ao contrário, o que Sócrates transmitia era sua própria perplexidade: “pergunta, não responde. Indaga, não ensina”.²¹² O caminho teria de ser percorrido pelo próprio interlocutor.

Portanto, ao questionar os padrões existentes, não traz verdades; “longe de tornar os outros mais *morais*, ele solapa a moralidade e abala a crença inquestionável e a obediência inquestionável”.²¹³ Um pensar que, ao examinar e questionar, “sempre implica aquela destruição de ídolos [...]. Quando Sócrates terminava o seu questionamento, não restava nada a que se agarrar – nem os padrões aceitos pelas pessoas comuns, nem os contrapadrões aceitos pelos sofistas”.²¹⁴

Nesse sentido, o pensar traz perigos. Ao demolir e não construir, abala a estabilidade social fundada em valores e preconceitos tradicionalmente aceitos. Nas palavras de Arendt, “não há pensamentos perigosos; o próprio pensar é que é perigoso [...] igualmente perigoso para todos os credos e, por si mesmo, não produz nenhum novo credo”.²¹⁵ E a condenação de Sócrates à morte, ou seja, a opção dos atenienses por um sono tranquilo revela justamente o incômodo e os perigos do pensar.

O que nos permite ascender à especificidade da questão socrática, que, ao mesmo tempo em que derruba esses saberes de bases frágeis, traz à cena o sujeito. Mais do que a verdade, preocupava Sócrates que os homens não se deixassem transformar em *blocos de pedra*; e que, sem deitar raízes,

²¹⁰ “Até Sócrates, houve dois tipos de personagens desse gênero: de um lado, os aristocratas do saber, isto é, os mestres de sabedoria ou de verdade, como Parmênides, Empédocles ou Heráclito, que opunham suas teorias à ignorância da multidão; de outro, os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo mundo: os sofistas”. HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999. p.52.

²¹¹ PLATÃO. **O banquete**, p.99/100. Em Sócrates o saber não é um conjunto de proposições e fórmulas feitas, prontas, que se possa escrever, transmitir ou vender.

²¹² CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia...**, p.188.

²¹³ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.168.

²¹⁴ *Ibidem*. Quando, ao contrário, o exame e dissolução das doutrinas e regras aceitas acaba por produzir novos valores, invertendo os valores antigos, esses resultados negativos do pensar, segundo Arendt, “serão então usados tão sonolentemente, com a mesma rotina irrefletida, quanto os antigos valores; no momento em que são aplicados ao domínio dos assuntos humanos, é como se nunca tivessem passado pelo processo do pensar”. *Idem*, p.245.

²¹⁵ *Ibidem*.

apenas deslizassem pela superfície dos acontecimentos,²¹⁶ deixando de fazer uso do que melhor os distingue dos demais seres.

É dessa maneira que a lição socrática aponta para um saber viver, como a única e maior dignidade, sem o qual “a vida não valia a pena e nem sequer era totalmente vivida”.²¹⁷ Com o vento de sua voz, que abala as certezas cujas bases não foram verificadas, quando faz acordar, Sócrates levanta uma pergunta pelo próprio sujeito. Conforme afirma Pierre Hadot, nos diálogos, a verdadeira questão que está em jogo “não é *isso de que se fala*, mas *aquele que fala*”.²¹⁸ Sócrates obriga seus interlocutores a prestarem atenção em si mesmos, questionando não apenas a contradição de seu discurso, mas a contradição presente neles próprios, externada por seus atos, no mundo. Aqui o filosofar passa por colocar a si mesmo em questão. E o problema que se põe “já não é saber isso ou aquilo, mas ser desta ou daquela maneira”.²¹⁹

Dessa forma, Sócrates revela-se uma figura cuja presença obriga aquele que se aproxima a pôr-se em questão.²²⁰ Uma voz inquietante que não cala e que não é fácil de ser ouvida, pois, ao invés de trazer consolo, faz acordar. Daí o significado de seu julgamento, que, para além do comum, representa a disponibilidade dos atenienses para ouvir essa voz, ou, ao contrário, a intenção de a fazer calar, para poderem dormir em paz. O que Sócrates não ignorava:

“[...] se desejais me ouvir, me poreis a salvo [...] Mas se estais irritados comigo como o que está em vias de adormecer com quem o desperta, e golpeais como a matar um inseto inoportuno, condenar-me-eis à morte [...] e depois, no decorrer de todo o resto de vossa existência, dormireis tranqüilamente”.²²¹

Portanto, Sócrates faz acordar para uma vida com sujeito, e a resposta à sua questão não é um conceito, mas uma forma de viver, que se revela na ação. Daí a referência de Antônio Godino Cabas ao evento socrático

²¹⁶ Idem, p.166.

²¹⁷ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p.130.

²¹⁸ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** p.54.

²¹⁹ Idem, p.56.

²²⁰ O próprio Sócrates explica que sua questão se dirige ao modo de ser do interlocutor: “não faço outra coisa a não ser convencer-vos, jovens e velhos, de que não deveis vos preocupar nem com o corpo, nem com as riquezas, nem com qualquer outra coisa antes e mais que com a alma, a fim de que ela se torne excelente e virtuosa”. PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, p.82.

²²¹ Idem, p.83.

como uma “experiência inaugural da praça de Atenas”;²²² quando, pela primeira vez, teria vindo à luz uma pergunta pelo sujeito.

[...] A questão pré-socrática se exprimia numa pergunta: O que é o ser? Foi então que surgiu uma nova questão: Que é o sujeito? [...] A pergunta pelo ser funda um saber: o ser é [...]. Mas a pergunta pelo sujeito pressupõe um passo a mais. Implica em um saber diferente: o sujeito existe em função do que ele faz e sabe estar fazendo. [...] A partir de Sócrates, o que define o sujeito [...] são seus atos”.²²³

Nessa medida, enquanto a resposta à pergunta pelo ser nos aponta uma definição ou um conceito que pode ser transferido, ao sujeito posto em questão não há resposta definitiva, prescrição antecipada... há apenas uma ação. O sujeito é algo que não se ensina, nem se vende ou compra; mas emerge na ação, como uma perpétua reconquista. Deste modo, o não-saber socrático conduz não a conceitos, mas ao sujeito, que, como ato, apenas se revela enquanto dura a ação.

Uma vez que Sócrates fornece sua resposta com seus próprios atos,²²⁴ a obra que nunca escreveu passa a confundir-se com sua própria vida. O que acaba por tornar as descrições sobre sua estória boas fontes para compreender seu ensinamento.

Deste modo, relata de Xenofonte que Sócrates, “longe de reбуçar sua opinião, patenteava-a por atos”.²²⁵ E que, uma vez acusado por Hípias de zombar dos outros, “interrogando e refutando sempre, sem jamais querer prestar contas a ninguém”,²²⁶ nem sobre nada expor sua opinião, teria respondido: “Como! Hípias, não vês que não cesso de mostrar o que penso ser o justo? [...] se não por palavras defino-a [a justiça] por atos”.²²⁷

²²² CABAS, Antônio Godino. **Um retorno a Sócrates**. Curitiba: Criar, 2002, p.31.

²²³ Idem, p.75.

²²⁴ Ou seja, Sócrates faz filosofia, sobretudo, “por sua maneira de ser, seu modo de vida, seu ser mesmo”. HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** p.56. No mesmo sentido: em Sócrates surge a “idéia de filosofia, concebida como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso”. Idem, p.49. Ainda, conforme ensina Antonio Godino Cabas, “[...] sua obra coincide com sua vida. E eis porque a lógica de sua vida coincide com o sentido de sua morte. Tanto uma como outra (sua obra e sua vida, sua vida e sua morte) confluem para o mesmo ponto”. CABAS, Antônio Godino. **Um retorno a Sócrates**, p.37.

²²⁵ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. In: Os Pensadores – Sócrates. Trad. J. Bruna, L. R. de Andrade e G.M. R Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.179.

²²⁶ Idem, p.180.

²²⁷ Ibidem. Narra Xenofonte que, “regresso a Atenas após longa ausência, Hípias encontrou Sócrates palestrando com alguns discípulos. Exprimia Sócrates sua admiração de ver que, se se deseja fazer de alguém sapateiro, mação, ferreiro, estribeiro, é só enviá-lo a um bom mestre [...] mas se alguém quer aprender a justiça ou fazê-la aprender a um filho ou criado, não sabe onde desencavar quem lhe ensine. Hípias, que escutava, disse-lhe [...]: como é isso, Sócrates, estás a repetir o que te ouvi dizer há tanto tempo? [...] Há muito que zombas dos outros, interrogando e refutando sempre, sem jamais querer prestar contas a ninguém, nem sobre

Apesar da importância dos relatos de Xenofonte, a lição socrática nos é apresentada, em sua forma mais sublime, na narrativa platônica sobre a defesa de Sócrates²²⁸ perante os atenienses. Quanto este ensina, por seus atos diante da morte e pelo único sentido que atribui à vida, o valor do bem viver e do sujeito.

Coerente com seu não-saber, Sócrates não se sente habilitado a afirmar algo sobre a morte.²²⁹ Portanto, não nos fornece elementos para compará-la à vida e determinar a esta um valor em si; “quando não se sabe se a vida é preferível à morte, a vida perde consistência. Viver não é um valor em si [...] a vida se torna pouca coisa, a não ser pelo fato de ser vivida [...]”.²³⁰ Retirado da vida todo o sentido pelo simples fato de se estar vivo, esta apenas pode ganhar valor se for bem vivida; no ato, como sujeito. Nesse sentido, relata ainda Platão no diálogo *Críton*, que já preso, Sócrates, negando-se a fugir para garantir a vida, questiona se “não devemos dar máximo valor ao viver, mas sim ao viver bem”?²³¹

Quando prefere a morte ao mero viver, com seus atos nos deixa sua lição. Entre fazer calar a sua pergunta e a morte, da qual não sabe se é um bem ou um mal, escolhe ser condenado a esta do que a uma vida,²³² cujo sentido perderia sem a possibilidade de sujeito. É essa a condenação que ele não aceita: uma vida biológica, miserável, sem o ato a lhe atribuir seu único

nada expor tua opinião”. Diante do que responde Sócrates: “Como! Hípias, não vês que não cesso de mostrar o que penso ser o justo? [...] Se não por palavras defino-a por atos?”. Idem, p.179/180.

²²⁸ Descrita por Platão na *Apologia de Sócrates*.

²²⁹ Expondo seu não saber sobre a morte, afirma Sócrates que “rezear a morte não passa de julgar ser sábio e não sê-lo, dado que significa pensar aquilo que não se sabe. E, em verdade, ninguém sabe se, por acaso, ela não seja o maior de todos os bens que podem ser dados ao homem e, contudo, receiam-na como se soubessem que ela é a maior das desgraças. E não é ignorância, a mais vergonhosa das ignorâncias, acreditar saber o que não se sabe?” PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, p.81. Ainda, ao despedir-se dos atenienses, afirma que: “é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor destino, se eu ou vós, é segredo para todos [...]”. Idem, p.97.

²³⁰ CABAS, Antonio Godino. **Um retorno a Sócrates**, p.85. “Quando se tem um saber no sentido socrático, sabe-se que não há saber sobre a morte. Mas, se não há saber sobre a morte, não há como determinar o que é preferível: a vida ou a morte... E, quando não se sabe se a vida é preferível à morte, a vida perde consistência. Viver não é um valor em si. [...] a vida se torna pouca coisa, a não ser pelo fato de ser vivida. [...] deixa de ser um bem para se tornar uma coisa a ser consumida. Nesse contexto, ela só pode ter uma única consistência. O ato. A consistência do ato”. Ibidem.

²³¹ PLATÃO. **Críton**. In: Os Pensadores – Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.107.

²³² Nas palavras de Sócrates, descritas por Platão: “[...] e por temer o que eu deveria agir dessa forma? Talvez por temer sofrer aquilo que Meleto exige para mim e que eu declaro não saber se é bom ou mau? E em troca desta pena devo escolher outra entre aquelas que eu sei serem más?”. PLATÃO. **Apologia de Sócrates**, p.90.

sentido e valor para que mereça ser vivida. E afirma sua lição quando se dirige aos atenienses:

“algun de vós talvez pudesse contestar-me: *em silêncio e quieto, ó Sócrates, não poderias viver após ter saído de Atenas?* Isso seria simplesmente impossível [...] Se vos dissesse que esse é o maior bem para o homem [...] e que uma vida desprovida de tais análises não é digna de ser vivida, se vos dissesse isso, acreditar-me-iam menos ainda. Contudo é isto que vos digo, ó atenienses, porém é difícil convencer-vos”.²³³

Com essa atitude e com suas palavras – “muito mais folgo em morrer após a defesa que fiz, do que folgaria em viver após fazê-la daquele outro modo”²³⁴ – Sócrates alerta: há corpos que não são sujeitos! E, ao denunciar que quando o sujeito morre, o homem é condenado à vida, transmite sua perplexidade diante da forma com que as pessoas não apenas temem a morte, sem tomar consciência de que a sabedoria sobre ela é privilégio dos deuses, como deixam de buscar dar consistência à vida. Que “os escultores de estátuas se esforçavam em transformar o bloco de mármore em estátuas de semelhança perfeita com o homem, enquanto que os homens nada fazem para evitar tornarem-se blocos de pedra”.²³⁵

Perplexidade que nos aproxima da denúncia arendtiana daquele *Ninguém* em que os homens aceitam transformarem-se quando – sem política, singularidade ou pensamento a deitar raízes – apenas deslizam sobre a superfície dos acontecimentos.²³⁶

Embora tenhamos cautela ao aproximar Arendt de Sócrates, não compreendendo neste a materialização absoluta de um sujeito arendtiano, ou, ainda, não identificando, sem restrições, esse ato com a ação a partir da qual Arendt define a política, a liberdade e impõe incerteza aos acontecimentos humanos, não há dúvida de que há na lição socrática vontade de ser sujeito.

Sócrates insiste em sua dimensão singular e teve como palco para sua voz a Ágora grega, que, mesmo inserida naquela civilização da visibilidade e da dignificação da vida política, foi alvo ferrenho de sua crítica. Portanto, da mesma forma que não estamos autorizados a apontar em Sócrates uma identificação absoluta com o sujeito arendtiano, não afirmaremos o homem grego como tal. Mas, buscamos essa sociedade e essa figura controvertida, isto sim, como eventos, excepcionais, na história humana, em que houve

²³³ Idem, p.91.

²³⁴ Idem, p.93.

²³⁵ CABAS, Antônio Godino. **Um retorno a Sócrates**, p.36.

²³⁶ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.166.

espaço para o sujeito. E, ao mesmo tempo, quando nos colocamos a pensá-los, encontramos elementos importantes para a própria definição do sujeito. Seja pela compreensão do humano ou pela valorização de um bem viver, para além da precariedade da vida mortal, seja por encontrar o ganho e o fim do sujeito na própria atividade, sem garantia além de um ato que exige perpétua reconquista.

1.3 A LEGALIDADE: articulação entre novidade e permanência

O tema da legalidade é de relevância primordial para a discussão que pretendemos travar. Permeia-na em seus vários pontos, que convergem na avaliação do homem e da política contemporâneos a partir do pensamento arendtiano, de uma forma geral e, especificamente, pela referência de sujeito que ora se constrói; com o escopo de fornecer elementos para uma leitura da crise de legalidade que nos afeta.

Diante disso, ao trazer à tela a legalidade não objetivamos uma definição precisa de direito, mas buscamos compreender o posicionamento de Arendt diante do jurídico. Uma leitura que, além de mais um aspecto fundamental para a constituição do sujeito, nos fornece a estrutura sobre a qual, ao final, pretendemos retomar a discussão do direito. E isso, não com vistas a trazer um guia para superação da atual crise de legalidade, mas como possibilidade de repensá-la por um viés específico, iluminado segundo a originalidade e a radicalidade do pensamento arendtiano.

Desde logo, é preciso salientar que é tarefa delicada propor essa discussão a partir de Arendt, uma vez que o direito não ocupa, ao menos mediante uma abordagem direta, sua preocupação central. Entretanto, mesmo sem uma definição precisa e unívoca da legalidade, trata-se de uma compreensão possível, desde que iluminada por categorias marcantes de seu pensamento, tais como a artificialidade da política e a dignidade conferida à ação.²³⁷ Para tanto, faz-se necessário ainda um trânsito por sua obra, que nos

²³⁷ No que tange às conseqüências do valor conferido por Arendt à ação na sua análise do direito, cumpre salientar a posição de Celso Lafer de que: “na análise arendtiana da *vita activa*, sem dúvida um dos pontos altos reside na discussão da ação [...] Por isso, pode-se dizer que o fascínio de Hannah Arendt pela ação fez com que ela examinasse a *vita activa* sobretudo a

habilite a costurar uma noção de direito a partir de referências esparsas, especialmente no que tange às análises sobre a desobediência civil,²³⁸ aos regimes totalitários,²³⁹ à política, ao poder e à violência,²⁴⁰ bem como à adequação irrefletida de Eichmann a um novo código de comportamento.²⁴¹ Percurso que sequer esgota a totalidade de sua obra e, sempre passível de interpretações divergentes, fornece-nos uma definição que permanece em aberto. Não obstante isso – sem a pretensão de trazer verdades sobre uma pensadora que sempre acreditou na possibilidade do novo – para a reflexão que aqui propomos, os elementos apreendidos parecem suficientes.

Nessa medida, tendo em vista a compreensão arendtiana da política, do poder e da liberdade como fenômenos mundanos, que emergem de um convívio entre os homens, resta afastada, no que se refere ao direito, a possibilidade de pensá-lo a partir de uma fonte que transcenda a esfera dos negócios humanos e que se anteponha, absoluta, a fundamentar um dever de obediência. Arendt parte da recusa a toda forma de normativismo e consenso que remeta ao passado, como momento fictício de justificação do poder. Não há direito natural, em si, abstraído e independente das relações e decisões que os homens impõem ao seu convívio. Ademais, fornece-nos uma compreensão de lei que não se prende à legalidade estatal e que não se revela na forma exclusiva de um mandamento, imposto a partir do binômio comando e obediência.²⁴² Da mesma maneira, renuncia a “qualquer pretensão [...] de *universalidade*”²⁴³ e de busca de um “critério absoluto e de validade”²⁴⁴ que conferiria ao direito certeza, verdade, segurança plena e imperatividade inabalável.

partir dessa perspectiva. É neste contexto, portanto – o da preocupação em preservar as possibilidades da ação posta em cheque pela ruptura totalitária –, que o tema da estabilidade e do movimento inerente à experiência jurídica se coloca na sua obra”. LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p.214/215.

²³⁸ Ver o ensaio *Desobediência civil*, inserido na obra *Crises da república*.

²³⁹ No terceiro Capítulo da obra *Origens do totalitarismo*, Arendt traz importantes considerações sobre a lei.

²⁴⁰ Ver *O que é política?* e o ensaio *Da violência*, inserido na obra *Crises da república*.

²⁴¹ Ver *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, bem como conferências publicadas na obra *Responsabilidade e julgamento*.

²⁴² Como a concepção arendtiana de lei não se restringe à ordem normativa posta pelo Estado, utilizaremos de forma indiferenciada lei e direito. Ou seja, para as análises que ora nos propomos, a referência ao direito como lei não implica sua restrição à lei estatal.

²⁴³ ORTEGA, Francisco. **Por uma política...**, p.38.

²⁴⁴ Idem, p.39.

Na busca dessa compreensão de direito temos de ter, desde logo, como elemento norteador, a importância atribuída por Arendt à ação, que implica valorização da criatividade e da novidade que os homens trazem ao mundo, mantendo sempre presente a possibilidade do dissenso. Com o que o direito não pode orientar-se a critério de exclusão total do conflito e garantia de uma ordem previsível, sob pena de revelar-se incompatível com a liberdade.

Ao mesmo tempo, entretanto, afirmar que o direito tem que preservar ao homem a possibilidade de criar, não implica defesa da indeterminação e imprevisibilidade absolutas. Ao contrário, não apenas toda forma de sociedade necessita de padrões pré-concebidos,²⁴⁵ mas, segundo Arendt, para que a própria ação tenha espaço para emergir é necessária a estabilidade de um lar não-mortal, que ofereça “aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles mesmos”.²⁴⁶ Um mundo “em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum”.²⁴⁷ Que representa uma obra humana; um artifício construído pelos homens,²⁴⁸ em convívio, e destinado a suportar e sobreviver ao “movimento continuamente mutável de suas vidas e ações”.²⁴⁹

De suas vidas, que se apresentam, na compreensão de Arendt, como um processo que “consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer, até que a matéria morta [...] retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais circulam em imutável, infundável repetição”.²⁵⁰ Diante do que as construções do mundo assumem a função de estabilizar a vida humana, garantindo que ela não se consuma no processo interminável, segundo o qual o *animal laborans* alimenta o ciclo biológico da natureza.²⁵¹ Ou seja, desde

²⁴⁵ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.29.

²⁴⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.166.

²⁴⁷ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito...**, p.17.

²⁴⁸ Esse homem é pensado na qualidade de *homo faber*. Hannah Arendt divide as atividades da *Vita Activa* em labor (trabalho), cuja condição humana é a própria vida; obra, cuja condição humana é mundanidade, e ação, cuja condição é a pluralidade. No que se refere especificamente ao *homo faber*, trata-se daquele que instrumentalizando meios para produzir um fim, apresenta-se como o construtor do artifício humano. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.16/17/168. Cumpre ressaltar, no que se refere ao *homo faber*, que a tradução brasileira da *Condição humana* trata a atividade de construção do mundo como *trabalho*. Preferimos traduzi-la como *obra*, reservando o termo *trabalho* para o labor. Portanto, aqui, labor e trabalho serão tratados como sinônimos.

²⁴⁹ Idem, p.186.

²⁵⁰ Idem, p.108. Essa vida dessa forma descrita não difere da *zoé* definida por Aristóteles. Sobre a distinção entre *zoé* e *bíos*, ver 1.2.1 deste trabalho.

²⁵¹ Idem, p.107/157. Sobre os perigos de predomínio do modo de vida do *animal laborans*, ver o Capítulo 3 deste trabalho.

essa relação da obra com o labor, para que a vida do homem não se consuma em um eterno movimento, a estabilidade revela-se importante.

Mais do que isso, para que o artifício humano venha a ser o que se destina – “uma morada para os homens durante sua vida na terra”²⁵² – tem que ser lugar adequado para a ação e o discurso, e portando, palco para a novidade, o imprevisto e o debate,²⁵³ que, por sua vez, apenas podem advir quando há um espaço para tanto. Ou seja, para além da vida, a ação também depende de uma estabilização do mundo.

É nessa medida que em Arendt a novidade apresenta-se associada à permanência, pois “o anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibram e controlam mutuamente”.²⁵⁴ Todas as civilizações dependeram de “uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança”.²⁵⁵ Assim, mesmo diante da velocidade das transformações que operam em nossa época, segundo Arendt,

“difícilmente se poderia dizer que o apetite do homem pela mudança cancelou sua necessidade de estabilidade. [...] Obviamente nem a capacidade do homem para a mudança nem sua capacidade para a preservação são ilimitadas, sendo a primeira limitada pela extensão do passado no presente [...] e a segunda pela imprevisibilidade do futuro”.²⁵⁶

Com isso, acessamos a dimensão do pensamento arendtiano que marca sua compreensão do direito, qual seja: a articulação entre transformação e conservação. Daí que, dentre esses fatores estabilizantes, virão, “em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros, e são mais duradouros que modas, costumes e tradições”.²⁵⁷ E que em sua relação com os homens renovam-se constantemente, nunca sendo pensados, em Arendt, como uma via única que a eles se dirige verticalmente.

²⁵² Idem, p.187.

²⁵³ Nas palavras de Hannah Arendt: “A ‘realização dos grandes feitos e o dizer das grandes palavras’ não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada. Se o *animal laborans* precisa do auxílio do *homo faber* para atenuar seu labor e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiadores, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para o homem durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso [...]”. Ibidem.

²⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Desobediência civil*. In: **Crises da república**. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999. p.71/72.

²⁵⁵ Idem, p.72.

²⁵⁶ Ibidem.

²⁵⁷ Ibidem.

Embora seja difícil compreender o direito desprendido de um legalismo de Estado que reduziu o universo jurídico à lei posta pelo legislador e da herança hebraico-cristã, cuja “concepção imperativa de lei”²⁵⁸ generalizou os *Mandamentos de Deus*, Arendt propõe-se a pensar a partir de uma legalidade, que não se “fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens”.²⁵⁹ Para tanto, volta seu olhar mais uma vez à *polis* grega, cuja lei

“não era nem o conteúdo da ação política (a idéia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar [...] é essencialmente moderna [...]) nem um catálogo de proibições, baseado, como ainda o são todas as leis modernas, nos *Não Farás* do Decálogo. Era bem literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado [...] mas não uma cidade, uma comunidade política. [...] Sem ela era tão impossível haver uma esfera política como existir uma propriedade sem uma cerca que a confinasse; a primeira resguardava e continha a vida política, enquanto a outra abrigava e protegia o processo biológico da família”.²⁶⁰

Essa “lei de caráter mural”²⁶¹ representava a própria possibilidade da política, uma vez que era planejada para assegurar um palco estável às mudanças que a ação humana traria consigo. Nessa articulação encontramos a compreensão arendtiana do direito, como garantidor da liberdade e movimento, ao mesmo tempo em que impõe limites à criatividade humana, estabilizando as relações caracterizadas pela imprevisibilidade.²⁶² Dessa forma, esses limites revelam “a garantia da preexistência de um mundo comum capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentando a [...] novidade”.²⁶³ O que nos permite afirmar, com Duarte, que “Arendt pensa as leis [...] não apenas como elementos de estabilização, mas também como princípios de inspiração da ação humana [...]”,²⁶⁴ e garantia de possibilidade desta, pois, “sem a proteção estabilizadora da lei o espaço

²⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Da violência*. In: **Crises da república**, p.119.

²⁵⁹ Idem, p.120.

²⁶⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.73/74.

²⁶¹ Ibidem. No que se refere a essa compreensão da lei como uma construção, produto do *homo faber*, cumpre lembrar que o espaço público não é um território delimitado, mas emerge do convívio humano no discurso e na ação. Nas palavras de Lafer, “com efeito, na esfera dos negócios estritamente humanos, nós não podemos fabricar algo. Não se pode fazer leis e instituições como se fossem mesas e cadeiras, pois não se lida com os homens, realça Hannah Arendt, como se lida com qualquer *material*. É por essa razão que a lei não é apenas muro que assegura a duração do espaço político, mas princípio da ação. [...] A *polis*, lembra Hannah Arendt, não era Atenas, mas os atenienses [...]”. LAFER, Celso. **A reconstrução...**, p.218/219.

²⁶² DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.247.

²⁶³ Idem, p.248.

²⁶⁴ Ibidem.

público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”.²⁶⁵ Nesse sentido, teria o direito, segundo Arendt, a atribuição de

“erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta”.²⁶⁶

Dessa forma, quando chegam ao mundo, os recém-nascidos inserem-se e são acolhidos por uma comunidade pré-ordenada; estabilizada a partir de acordos mútuos, que estabelecem regras do jogo da vida, às quais consentem tacitamente.²⁶⁷ E essa ordenação prévia apenas é possível porque os homens são capazes de reduzir a imprevisão de suas ações através da capacidade que têm de fazer e cumprir promessas. O que, segundo Arendt, revelaria “o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível”.²⁶⁸ Nesse sentido, nas palavras de Celso Lafer: “o que mantém unida uma comunidade política

²⁶⁵ LAFER, Celso. **A reconstrução...**, p.217.

²⁶⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.517.

²⁶⁷ Segundo leciona João Maurício Adeodato, “é através do direito que o incessante fluxo de recém-chegados tomam pé nas regras do jogo de promessas mútuas que compõem as fronteiras da cadeia de ações e reações humanas”. ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade**: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. p.188.

²⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Desobediência civil*. In: **Crises da república**, p.82. Sobre isso, afirma Arendt: “a solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas [...] obrigar-se através de promessas – serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.249. No mesmo sentido, continua: “a imprevisibilidade, eliminada, pelo menos parcialmente, pelo ato de prometer, tem dupla origem: decorre ao mesmo tempo da *treva do coração humano*, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e a impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio [...] é o preço que os homens pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos [...] A função da faculdade de prometer é aclarar esta dupla obscuridade dos negócios humanos”. Idem, p.256.

não é o espaço público, nem o poder de agir conjunto gerado neste espaço [...] , mas sim a promessa do contrato mútuo”.²⁶⁹

Esse pacto a que nos remeteria Arendt de forma alguma pode ser pensado nos termos do contratualismo moderno, que teoriza um estado de natureza e um contrato social fictícios com o intuito de fundamentar o poder do Estado e o dever de obediência ao direito. Ao contrário, o poder, na leitura arendtiana, como “um fim em si mesmo”,²⁷⁰ não necessita de justificação exterior. Mas, “inerente à própria existência de comunidades políticas; [...] brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo”.²⁷¹ Nessa medida, esse contrato não proclama uma alienação,²⁷² cuja razão de ser remeta a um “evento fictício, irrepetível e perdido para sempre no passado”,²⁷³ mas anuncia, a intenção de um convívio em que o poder é algo imanente e a “fundação e elaboração da constituição política são eventos concretos no mundo”.²⁷⁴ E cuja legitimidade e durabilidade dependem “da disposição presente e contínua dos cidadãos para apoiar [...] as leis e as instituições políticas constituídas”,²⁷⁵ que necessitam, portanto, ser “renovados cotidianamente”.²⁷⁶

Funda-se, pois, a estabilidade de comunidades, das quais os homens já nascem membros, na “conformação às regras com as quais é jogado o grande jogo da vida”.²⁷⁷ Ou seja, “a aceitação da norma não deriva nem da submissão voluntária, nem do reconhecimento teórico de sua validade. [...] é uma conseqüência do desejo de jogar”.²⁷⁸ Nesse sentido, Arendt pensa o

²⁶⁹ LAFER, Celso. **A reconstrução...**, p.222.

²⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Da violência*. In: **Crises da república**, p.129.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Arendt recusa a versão que denomina de contrato social vertical, que ela remete a Hobbes, em que, com a finalidade de proteção, o indivíduo “renuncia a todos os direitos e poderes”. ARENDT, Hannah. *Desobediência civil*. In: **Crises da república**, p.77.

²⁷³ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.253.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ Ibidem.

²⁷⁶ Ibidem. Sobre isso, cumpre salientar a importância que Arendt confere à experiência dos colonos americanos, que ela traduz com um exemplo concreto da revelação do poder. “Em outras palavras, o que aconteceu na América colonial [...] foi, teoricamente falando, que a ação levou à formação do poder, e que o poder foi mantido vivo e atuante pela aplicação dos instrumentos de promessa e de pacto [...]”. ARENDT, Hannah. **Da revolução**, p.140.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Desobediência civil*. In: **Crises da república**, p.78/79. Nas palavras de Arendt, “todo homem nasce membro de uma comunidade particular e só pode sobreviver se nela é bem-vindo e se sente à vontade. A situação fatural de cada recém-nascido implica numa espécie de consentimento [...]”. Ibidem.

²⁷⁸ LAFER, Celso. **A reconstrução...**, p.224.

consentimento, “não no velho sentido da simples aquiescência”,²⁷⁹ mas no apoio, na opinião e na participação, ou seja, na disposição de participar e imprimir a essa união o novo que carregam. Não remete, portanto, a uma instância fictícia do passado ou a uma violência a extorquir obediência, mas articula-se à renovação, recriação e possibilidade do dissenso.²⁸⁰

Nessa medida, a relação do homem com a lei traz mais do que um critério de comportamento adequado, ao qual é necessário adaptar-se. A aceitação da lei pressupõe consentimento. Em outros termos, “obedecer à lei é apoiar o governo”.²⁸¹ Sendo que jamais teria existido “um governo baseado exclusivamente nos meios de violência [...]. Mesmo o mandante totalitário [...] precisa de uma base de poder [...]”.²⁸² Daí a crítica de Arendt à defesa dos nazistas, que insistem em afirmar a virtude e necessidade de obediência absoluta às leis.²⁸³ Argumentação que, segundo ela, deixa de considerar a base de todos os governos e, cuja falácia “consiste em igualar consentimento à obediência”.²⁸⁴ Isso porque,

“mesmo numa organização estritamente burocrática, com sua ordem hierárquica fixa, faria muito mais sentido considerar o funcionamento dos *dentes da engrenagem* e das rodas em termos do apoio global a um empreendimento comum do que em nossos termos habituais de obediência aos superiores. Se obedeço às leis do país, eu realmente apoio a sua constituição [...]”.²⁸⁵

1.3.1 O sujeito e a dimensão da responsabilidade

O homem, por ser mais do que a réplica de uma peça e por carregar uma singularidade capaz de imprimir uma nova marca ao mundo em que nasce, quando obedece a lei, ao consentir, mesmo que não saiba, imprime sua marca e responde por isso. Dessa forma, segundo Arendt, “não existe

²⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Desobediência civil*. In: **Crises da república**, p.76.

²⁸⁰ Idem, p.79.

²⁸¹ LAFER, Celso. **A reconstrução...**, p.219. As leis, salienta Lafer, “não são para serem obedecidas apenas como os meios devem obedecer aos fins na atividade de fabricação, mas sobretudo apoiadas. É através do apoio que se leva adiante a iniciativa de agir em conjunto”. Ibidem.

²⁸² ARENDT, Hannah. *Da violência*. In: **Crises da república**, p.128.

²⁸³ Lembra Arendt que a defesa dos nazistas, e especialmente a de Eichmann, sempre insistiu no mesmo ponto: de que “toda organização exige obediência aos superiores, bem como obediência às leis do país. A obediência é uma virtude política de primeira ordem, sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver”. ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.109.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Idem, p.110.

obediência em questões políticas e morais”.²⁸⁶ A vida política “não é um jardim-de-infância [...] obediência e apoio são a mesma coisa”.²⁸⁷ Ou seja, a “pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: *Por que vocês obedeceram?*, mas: *Por que vocês ‘apoiaram?’*”²⁸⁸

Aqui encontramos a via pela qual pretendemos compreender a legalidade através de Arendt e afirmar que o sujeito não escapa à responsabilidade. Se há sujeito, há mais que reproduções da espécie humana, que seguem uma lei natural ou histórica, humana ou divina; há mais do que peças de engrenagem que apenas executam um movimento que outra no seu lugar faria do mesmo modo. Há mais do que aplicadores de normas e executores de ordens.

O homem não desaparece em face de um mandamento absoluto, cuja fonte lhe transcende, mas é chamado à autoria dos acontecimentos, interfere, desestabiliza a história, e responde por ela. Portanto, a sua legalidade tem de ser pensada para além da obediência, e o seu pensar e o seu julgar podem ser concebidos para além de uma lei que fala com a voz de sua consciência e do apoio nos preconceitos e padrões estabelecidos. Leitura que apenas é possível se os homens habilitarem-se a ser mais do que réplicas da espécie animal humana, o que nos permite pensar a obediência para além da dimensão da aceitação cega.

Nessa medida, voltamos a Sócrates para lembrar que, quando ele afirma, no *Críton*, ter acolhido – consentido – as leis de sua cidade, ao nunca manifestar seu dissenso e ter tentado modificá-las ou simplesmente tê-las abandonado, deixando a cidade, e, que por isso, uma vez condenado, não fugirá a elas,²⁸⁹ é como sujeito que ele pretende manter-se. Por outro lado, quando Eichmann se afirma um cidadão respeitador das leis, que apenas obedeceu a ordens, é justamente à responsabilidade que pretende fugir e, não se importando de tornar-se um *Ninguém*, é à subjetividade que renuncia.

²⁸⁶ Ibidem.

²⁸⁷ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém...**, p.302.

²⁸⁸ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.111.

²⁸⁹ Sócrates submete-se à lei de Atenas, não porque acredita na justiça da acusação que lhe é dirigida, mas porque, ao ter crescido sob o seu manto, mesmo não tendo participado de sua criação, consentiu e responde por ela, ao recriá-la. E, no *Críton*, em diálogo com essas leis: “já se passaram setenta anos ao longo dos quais poderias ter ido embora se não te agradávamos e se as condições que te propusemos não te afiguravam justas”. PLATÃO. *Críton*, p.112.

Dessa forma, embora a resposta à pergunta que levantamos pelo sujeito nos aponte a uma abertura constante, em que não há prescrição antecipada ou receita, para além da ação, os elementos trazidos à sua constituição podem nos servir de referências às análises que pretendemos. Nessa medida, a partir de um convívio político, da criatividade e novidade – pelos quais o homem, ao imprimir uma marca sua ao mundo e manter presente a possibilidade do dissenso, confere indeterminação ao curso dos acontecimentos humanos – abre-se espaço para o sujeito. E, para além um exemplar da espécie regido segundo leis às quais não tem qualquer inferência, define-se justamente pela responsabilidade.

A partir desses elementos segundo os quais compreendemos o sujeito, cumpre, agora, levantar uma pergunta específica sobre as sociedades contemporâneas. Para tanto, utilizando esse referencial construído, voltamos à sociedade que se constitui a partir da modernidade, para compreender a forma de vida que vai sendo dignificada e a configuração da política, que nos fornecerão indícios de uma realidade do homem e elementos para refletir sobre a atual crise do direito.

CAPÍTULO 2

A PERGUNTA PELO SUJEITO NAS SOCIEDADES MODERNAS

2.1 CONVÍVIO POLÍTICO: a permeabilidade do espaço público

2.1.1 Esfera pública moderna: reunião de pessoas privadas em público

Concebido pela criatividade, como um fim em si mesmo e sem garantia além do ato, o sujeito emerge em um convívio, em que mantém sua

marca singular. Não como qualquer estar com os outros, mas a partir de uma pluralidade de seres singulares, capazes de constituir um corpo político em que tenha lugar, junto ao discurso, ao convencimento e à persuasão, a ação e o imprevisto que esta carrega.

Como visto, historicamente encontramos elementos que possibilitaram a emergência dessa realidade na *Ágora* grega, definida a partir de uma radical separação entre o público e o privado, opondo-se como espaço de liberdade e igualdade à esfera do lar, onde reinava hierarquia e submissão. Uma liberdade que só pode ser pensada politicamente, na ação. E uma igualdade que não traduz identificação absoluta ou homogeneidade entre os homens, mas define-se pela igual participação na condução da *polis* e na elaboração e discussão da lei.

Rigorosamente delimitado, o público emergia como o espaço da aparência, oposto à obscuridade do lar, de forma que a esfera pública, embora destinada a assuntos que ultrapassavam o homem individual, “era reservada à individualidade; enquanto o único espaço em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram”.²⁹⁰ Como garantia, portanto, da construção e revelação de uma identidade própria. E a política, compreendida a partir de uma junção fundamental entre o plural e o singular, definia-se pela presença constante do debate e do dissenso, para além de rígidos consensos.

Como palco para as mais altas capacidades humanas, resumia o espaço em que os homens ingressavam ao transpassar os limites do lar, deixando para trás não apenas as sombras da esfera privada, mas os interesses ligados às necessidades e à manutenção da vida, que, transitórios, não tinham dignidade para adentrar este local privilegiado, destinado à durabilidade e à continuidade, para além do mero consumo vital. Não apenas estavam excluídos da política os assuntos privados, de manutenção da vida biológica, destinada à subsistência, como a preocupação e o amor à vida eram marcas de servidão; “quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo”.²⁹¹

O resgate dessa definição específica de política, bem como o valor da singularidade e os demais elementos pensados no Capítulo anterior para

²⁹⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.51.

²⁹¹ Idem, p.45.

constituição do homem como sujeito, importam aqui como referência para análise das sociedades modernas. Trata-se, especialmente, de uma tentativa de, a partir da compreensão de sujeito adotada, levantar uma pergunta sobre a dignidade específica conferida à vida nessa época, tendo em vista uma nova configuração do espaço político, da liberdade e do significado da singularidade. Isso, com o intuito de pensar as sociedades atuais a partir da definição da forma de vida privilegiada, considerada digna de ser vivida e refletir sobre as suas conseqüências para o direito.

Embora nenhuma outra sociedade tenha conhecido um espaço político com a dignidade que os antigos lhe conferiram, e que já durante o período medieval não se tenha verificado da mesma forma essa distinção entre o público e o privado,²⁹² segundo Hannah Arendt, é uma especificidade da era moderna a dissolução das barreiras que separavam esses dois espaços,²⁹³ o que marcará profundamente o significado da política.

A dissolução daqueles rígidos limites, que separavam o público do privado e fixavam seus respectivos interesses, é compreendida por Arendt a partir da formação, da ascensão e do fortalecimento de uma terceira esfera – híbrida – denominada *social*, ou simplesmente sociedade, na qual “os interesses privados assumem importância pública”.²⁹⁴ Nessa medida, falar em ascensão da sociedade significa apontar a elevação do lar e de atividades econômicas ao nível político; quando “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse *coletivo*”.²⁹⁵

²⁹² Conforme argumenta Arendt, “é típico desta evolução da esfera privada – e, por sinal, da diferença entre o antigo chefe de família e o senhor feudal – que este último pudesse administrar justiça dentro dos limites do seu domínio, ao passo que o antigo chefe de família, embora pudesse exercer um domínio mais ameno ou mais severo, não conhecia leis nem justiça fora da esfera pública”. Idem, p.44.

²⁹³ Nas palavras de Arendt, “desaparecimento do abismo que os antigos tinham que transpor diariamente a fim de transcender a estreita esfera da família e ‘ascender’ à esfera política é fenômeno essencialmente moderno”. Idem, p.43.

²⁹⁴ Idem, p.45. Nesse sentido, explica Arendt que “o que mudou com o despontar dos tempos modernos não foi uma modificação de função da coisa política; não é como se, de repente, à política fosse adjudicada uma nova dignidade própria só dela. O que mudou foram, pelo contrário, os âmbitos pelos quais a política parecia ser necessária [...]. O âmbito do religioso recaiu no espaço do privado, ao passo que o âmbito da vida e de suas necessidades – que tanto na Antigüidade como na Idade Média valera por excelência como âmbito privado – recebeu nova dignidade e, na forma da sociedade, apareceu em público”. ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.73.

²⁹⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.42.

Essa “passagem da sociedade – a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública”,²⁹⁶ mais do que apontar uma permeabilidade nos muros que protegiam o espaço público, alterou seu significado. Dessa maneira, segundo Arendt, hoje não concordaríamos “com os gregos que uma vida vivida na privatividade do que é próprio ao indivíduo (*idion*), à parte do mundo comum, é *idiota* por definição [...]”.²⁹⁷ Nesse sentido, a esfera pública moderna exprime um espaço que se faz público, mas cuja permeabilidade revela, desde logo, uma nova consideração às questões privadas, especialmente no que tange às relações de produção, apropriação e troca de mercadorias (essenciais ao modo capitalista de produção) e à proteção da vida biológica – que, mais tarde, Foucault definirá a partir da biopolítica.²⁹⁸

Interessa aqui, justamente, levantar algumas questões sobre esse sentido específico que assume a pluralidade humana, no que se refere, em um primeiro momento, à política e à liberdade, como base para uma reflexão sobre a despolíticação crescente de nossa época.

2.1.2 Instrumentalização da política

Segundo afirma Arendt, a partir dessa reconfiguração da esfera pública, a política tornar-se-á na era moderna “apenas uma função da sociedade”,²⁹⁹ deixando, desde logo, de ser compreendida como um fim em si mesma e de encontrar sua razão de ser na liberdade. Ao menos não naquela liberdade política por definição e, de acordo com Arendt, apenas compreensível como fenômeno mundano, a partir da ação.

Tal como nos revelam o pensamento político da sociedade que emergia nos séculos XVII e XVIII, bem como os textos das *Declaração de Direitos*, tanto o Estado, como o direito, agora laicizados, surgem com a função específica de garantir a segurança, a vida e a propriedade, segundo relações

²⁹⁶ Idem, p.48.

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ O tema da biopolítica será especialmente tratado no Capítulo 3 deste trabalho.

²⁹⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.42.

que se dão em um âmbito distante do espaço que Arendt havia definido como político.

Nesse sentido, na estrutura apresentada pelo pensamento jusnaturalista dos séculos XVII e XVIII, ao mesmo tempo em que o homem abandona o estado primitivo de natureza, um determinado modo de vida é naturalizado, e o Estado tem sua criação justificada em uma contrapartida que implica interesse direto dos contratantes. Ou seja, estes apenas abrem mão de bens tão caros como a liberdade irrestrita,³⁰⁰ na medida em que a instituição do poder público lhes assegurará bens ainda mais valiosos, como a vida, a propriedade e o próprio gozo da liberdade. É isso que nos revela Thomas Hobbes ao expressar a certeza de que “a causa final, finalidade e designo dos homens [...] ao introduzir aquela restrição sobre si mesmo sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”.³⁰¹ No mesmo sentido, assevera John Locke que “ainda que no estado de natureza ele [o homem] tenha direitos, o gozo deles é muito precário e constantemente exposto às invasões de outros [...]”.³⁰² Diante do que o “objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação de sua propriedade”.³⁰³

Na medida em que o Estado surge tendo em vista esses interesses específicos, essa estrutura do contrato social revela uma concepção da política como função da sociedade e garantia de direitos e formas de vida naturalizadas, existentes no momento pré-social. Nesse sentido, uma vez que o estado de natureza lockeano representa um momento em que já se verificariam as relações econômicas, nas palavras de Norberto Bobbio, a contratação implicaria sua individualização “como momento precedente e determinante do político”.³⁰⁴ Sob essa estrutura,

“a sociedade natural, isto é, a sociedade na qual os homens vivem conforme as leis naturais [...] se transforma em uma sociedade dominada pelas leis da livre concorrência econômica, elas também naturais. Delineia-

³⁰⁰ Hobbes define essa liberdade como “a ausência de impedimentos externos”. HOBBS, Thomas. **O Leviatã...**, p.112. Ou seja, o direito “que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, sua vida”. *Ibidem*.

³⁰¹ *Idem*, p.143.

³⁰² LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Trad. M. Lopes e M. L. da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001. p.156.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ BOBBIO, Norberto. **Locke e o direito natural**. Trad. S. Bath. Brasília: unb, 1997. p.206.

se, assim, um contraste, que terá muitas conseqüências, entre a sociedade econômica – como sociedade natural – e a sociedade política – como sociedade artificial, que se sobrepõe à primeira, e só é aceitável se essa sobreposição não a deforma, mas apenas a regula”.³⁰⁵

Essa vinculação do Estado a interesses econômicos definidos como pré-estatais, ao mesmo tempo em que implica uma politização dos assuntos privados, representa a valorização de um modo de vida não apenas apolítico, mas, como se verá, anti-político. Passa a ser papel do Estado a proteção da propriedade, a preservação da esfera de troca e a garantia de um conforto que se realiza a partir de valores de uma sociedade a se desenvolver orientada por ideais privados expressos na produção e consumo ilimitados.

Dessa forma, a propriedade – que representava a garantia de um lugar no mundo; do suprimento das necessidades, para que se pudesse ultrapassar a esfera privada da *imbecilidade* e ingressar em uma esfera de liberdade – agora passa a ser a questão central dos interesses políticos. O que se definia como servilismo ou escravidão, eleva-se à razão mesma de ser da política. Nesse sentido, afirma Arendt que, tão logo foi admitida na “esfera pública, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários que, ao invés de se arrogarem acesso à esfera pública em virtude de sua riqueza, exigiram dela proteção para o acúmulo de mais riqueza”.³⁰⁶

Portanto, a privacidade perde o sentido de privação das mais altas e humanas possibilidades do homem, tornando-se o espaço mesmo de liberdade. Nas palavras de Arendt, “o propósito supremo da política, a finalidade do governo, era a garantia da segurança”,³⁰⁷ e esta, em um âmbito que não se constrói politicamente, “tornava possível a liberdade, e a palavra *liberdade* designa a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político”.³⁰⁸

2.1.3 A liberdade: fruição privada e separação da política

São diversas as fontes a indicar a feição privada que a liberdade assume na era moderna. Parece, entretanto, interessante destacar as considerações de Emmanuel Kant, na medida em que trazem a liberdade

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.78.

³⁰⁷ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.196.

³⁰⁸ Ibidem.

como o grande direito natural a ser garantido por um pacto social, necessário, haja vista que no estado natural da humanidade, ninguém estaria “seguro do Seu contra a violência”³⁰⁹ dos demais. Situação precária, diante da qual Kant propõe-se a pensar uma estrutura em que seja possível o exercício dos direitos e se tenha garantia de segurança, a partir da limitação da liberdade de todos.³¹⁰ Ou seja, a possibilidade do *meu* e do *teu* só se expressa por uma vontade capaz de obrigar e dar garantia de liberdade a todos. Com efeito, afirma Kant que “não é possível ter como sua uma coisa exterior exceto num estado jurídico”,³¹¹ de maneira que este assume a função de assegurar a cada um o que é seu, possibilitando, sob o império da lei, a liberdade.³¹²

Essa dimensão de liberdade encontra uma de suas manifestações mais autênticas em Benjamin Constant, que a compreendeu como “exercício pacífico da independência privada”.³¹³ Ou seja, enquanto o “objetivo dos antigos era a partilha do poder político entre todos os cidadãos”,³¹⁴ sendo que aí encontravam a liberdade, o objetivo dos modernos “é a segurança dos privilégios privados”³¹⁵ e “eles chamam liberdades as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios”.³¹⁶ Nessa medida, mesmo consciente do perigo de uma renúncia demasiada de participação no poder público, define Constant a liberdade dos modernos a partir do direito de dispor e abusar da propriedade.³¹⁷

Diante desse “horizonte [...] de uma tradição filosófica originalmente antipolítica [...]”,³¹⁸ Arendt aponta a dificuldade de se pensar a possibilidade de uma liberdade revelada no agir e na política. Ao contrário, como “a idade moderna separou liberdade da política”,³¹⁹ em nossa experiência afastamos

³⁰⁹ KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**, p.146.

³¹⁰ Uma vez que “ninguém tem a obrigação de se abster da violência com respeito à posse de outro, se este, por sua vez, não oferecer garantias de se abster também”. Idem, p.145.

³¹¹ Idem, p.76.

³¹² Idem, p.78.

³¹³ CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Trad. L. Silveira. Revista de Filosofia Política, n. 2, inverno/1985. p.15.

³¹⁴ Ibidem.

³¹⁵ Idem, p.16

³¹⁶ Ibidem.

³¹⁷ Idem, p.23.

³¹⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.213.

³¹⁹ Idem, p.197. Nas palavras de Arendt: “é obrigação do governo em cujo espaço de ação cai a coisa política a partir de então, proteger a livre produtividade da sociedade e a segurança do indivíduo em seu âmbito privado. Não importa como seja a relação entre cidadão e Estado: liberdade e política continuam separadas uma da outra da maneira mais categórica, e ser livre no sentido de uma atividade positiva a se desenvolver livremente está localizado num âmbito que trata de coisas que, de acordo com sua natureza, não podem ser, em absoluto, comum a

sua coincidência e, inclusive, desconfiamos da compatibilidade entre política e liberdade. O que expressa, segundo Arendt, desde o início da era moderna, traços de uma despolitização hoje ainda crescente. Em face disso, indaga se não é verdade que “quanto menos política mais liberdade?”³²⁰ Que: “quanto menor o espaço ocupado pelo político, maior é o domínio deixado à liberdade?”³²¹ E continua:

“não medimos com razão a extensão da liberdade em uma comunidade política qualquer pelo livre escopo que ela garante a atividades aparentemente não políticas, como a livre iniciativa econômica ou a liberdade de ensino, de religião, de atividades culturais e intelectuais? Não é verdade, como todos acreditamos de algum modo, que a política é compatível com a liberdade unicamente porque e na medida em que garante uma possível liberdade da política”.³²²

Embora limites à liberdade humana sejam sempre necessários, sendo este, inclusive, papel do direito,³²³ a denúncia de Arendt ressalta que nas sociedades modernas “não se trata [...] de possibilitar a liberdade de agir e de atuar politicamente”,³²⁴ mas de “estabelecer limites [...] para o espaço estatal do governar, a fim de possibilitar a liberdade fora de seu espaço”.³²⁵ A política continua sendo um meio à liberdade; “a relação em si não mudou, embora o conteúdo e a extensão da liberdade se tenham modificado de forma bastante extraordinária”.³²⁶

Não é difícil perceber que Arendt não aceita a liberdade como materialização privada.³²⁷ Na medida em que expressa a “razão de ser da política”,³²⁸ apenas torna-se possível enquanto os homens agem e discursam em um mundo comum, criado pelo convívio público. Como um estado do homem, “que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo, a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações”.³²⁹

todos, ou seja, trata da vida e da propriedade [...]”. ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.73.

³²⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.195.

³²¹ Ibidem.

³²² Ibidem.

³²³ Sobre a função do direito, ver Capítulo 1, item 1.3, deste trabalho.

³²⁴ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.75.

³²⁵ Ibidem.

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ Nesse sentido, afirma que “o fato de [que] essa esfera do próprio, do *idion*, cujo permanecer nela era tido como limitação *idiota* pela Antiguidade, amplia-se enormemente através do novo fenômeno de um espaço e de forças produtivas sociais e não individuais, não altera em nada o estado de coisas, segundo o qual as atividades necessárias à manutenção da vida e da propriedade bem como para a melhoria da vida e o aumento da produtividade, estão subordinadas à necessidade e não à liberdade”. Idem, p.74.

³²⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.192.

³²⁹ Idem, p.194.

Para além da crítica às compreensões que vislumbram a possibilidade de uma liberdade privada, Arendt insiste em afirmar seu caráter mundano e dependente do convívio entre os homens, retirando a possibilidade de se ganhar liberdade em pensamento. Dessa forma, a tradição filosófica teria distorcido, “ao invés de esclarecer, a própria idéia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da Política [...], para um domínio interno, a vontade [...]”.³³⁰ Ou seja, quando falamos em liberdade não estamos “às voltas com o *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má”.³³¹

Teria sido justamente esse desvio da ação para o livre-arbítrio que possibilitou a vinculação da liberdade à noção de soberania,³³² sem fundamento na experiência política e no relacionamento com os demais. E foi em Rousseau que Arendt encontrou a manifestação mais autêntica dessa compreensão apolítica de liberdade, mesmo tendo ele proposto uma via para a felicidade por meio da cidadania.

Segundo Arendt, Rousseau acreditaria que a vontade geral pode (e deve) ser atingida sem comunicação entre os homens. Condenado o debate e o desvio de opinião, não há discussão; não há opiniões; o sujeito não interfere a partir de nada novo ou diferente. Há um único caminho, ao qual a razão capacita todos a optar. A divergência significa falha do cidadão ao ouvir a voz de sua consciência, diante do que se faz necessário forçá-lo a ser livre.³³³ Em face da crença na razão e da certeza da bondade e infalibilidade da vontade geral, exclui tudo o que se possa considerar particular, ou singular, restando somente o universal e geral, a caracterizar a sua *República* democrática. Estado que, argumenta Arendt, ao não considerar a comunicação entre os cidadãos e “onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania”.³³⁴ E conclui:

³³⁰ Idem, p.191.

³³¹ Idem, p.197.

³³² Idem, p.211.

³³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Trad. A. P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.26. Nas palavras de Rousseau: “se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa”. Idem, p.37. E conclui: “importa, pois, para se chegar ao verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja sociedade parcial no Estado [...]”. Idem, p.38.

³³⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.212.

“sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, a liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à expressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a *vontade geral* de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar”.³³⁵

2.2 A PLURALIDADE DE SERES INDIFERENCIADOS

2.2.1 Substituição da ação pelo comportamento

A compreensão arendtiana de uma política orientada ao dissenso e ao debate depende de um convívio que se define pela presença de seres singulares, que carregam a possibilidade do novo, e, assim, conferem às ações humanas um cunho de imprevisibilidade.³³⁶ Inexistindo esse convívio, “a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer”.³³⁷ Sem a revelação do agente, o comportamento “passa a ser apenas mais um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto”.³³⁸ Nessas circunstâncias, o discurso, também um meio, “transforma-se, de fato, em mera *conversa*”,³³⁹ cujas palavras nada relevam da identidade única e distinta daquele que o profere.

O sentido moderno da esfera pública, sem abrir espaço para a comunicação política, a ação e o sujeito, baseia-se na rejeição da novidade e aponta não para a revelação e construção de identidade, mas para a representação de uma condição social, que encobre um rigoroso código de

³³⁵ Idem, p.213.

³³⁶ Dessa forma, apenas, podem revelar aos outros *quem* são. Nas palavras de Arendt, “dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.193.

³³⁷ Ibidem.

³³⁸ Ibidem. Diferentemente da produção do objeto, os resultados da ação nunca podem ser pré-determinados. Conforme afirma Duarte, há “aquí um dos traços que distinguem e conferem a relevância e a significação específicas da ação política em relação aos processos de fabricação, nos quais os homens isolados valem-se de determinados meios para alcançar certos fins; em se tratando da ação política, a presença e a interação de uns com os outros é fundamental, derivando daí o fato de que ela nunca poderá ser previsível”. DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.113.

³³⁹ Ibidem.

comportamento. Trata-se, assim, de uma aparição que revela muito mais um mostrar-se adaptado, do que o *quem* do agente.

Essa é a sociedade que se forma nos salões modernos, em que são impostas convenções e exigidos nivelamentos que equacionavam o indivíduo com sua posição,³⁴⁰ determinando previamente o agir em público, por uma moldura social. Duramente criticadas por Rousseau, essas exigências sociais destroem a transparência, impedem os homens de ser eles mesmos, de se mostrar e de conhecer os outros como realmente são.³⁴¹ O que denuncia, desde logo, um convívio em que “nunca se saberá com quem se está lidando [...]”³⁴²

Sem jamais ter se adaptado plenamente aos padrões de polidez de sua época, afirma Rousseau que seria muito agradável viver, se “a continência exterior fosse sempre a imagem das disposições do coração”,³⁴³ o que, segundo ele, acontecia antes que “a arte houvesse moldado nossas maneiras e ensinado nossas paixões a falar uma linguagem rebuscada”.³⁴⁴ Quando, embora rústicos os costumes, as atitudes já anunciavam, “ao primeiro lance de olhos”,³⁴⁵ as características dos homens, que “encontravam segurança na facilidade de penetrar-se reciprocamente [...]”.³⁴⁶ À sua época, ao contrário, assevera Rousseau que reina nos costumes

“uma vil e enganosa uniformidade, e todos os espíritos parecem ter sido lançados numa mesma fôrma: incessantemente a polidez exige, o decoro ordena; incessantemente seguem-se os hábitos tradicionais, jamais a própria índole. Já não se ousa parecer o que se é; e, nessa coerção perpétua, os homens, que formam esse rebanho a que se chama sociedade, postos nas mesmas circunstâncias, farão todos as mesmas coisas [...]”³⁴⁷

³⁴⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.49.

³⁴¹ A consideração dessa crítica de Rousseau tem de ser feita com cautela, não apenas diante de sua proposta de um modelo de Estado em que os cidadãos como soberanos nada contribuem com suas marcas singulares, em face da vontade geral, como pela impossibilidade de igualar esse *íntimo* singular, de que trata Rousseau, com a definição arendtiana de singularidade, que interessa sempre politicamente. Não obstante isso, com as devidas advertências, Rousseau – como crítico de uma sociedade em que o *eu de cada um* confundese com uma aparência pré-definida – pode ser muito útil à compreensão que ora se busca.

³⁴² ROUSSEAU. Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. In: **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.14.

³⁴³ Idem, p.13.

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ Ibidem.

³⁴⁷ Idem, p.13/14.

Essa crítica, embora não exponha uma preocupação política no sentido arendtiano, é capaz de iluminar a denúncia de Arendt sobre a nova configuração do público, mediante a ascensão daquilo que denominou de esfera social e pela substituição da ação pelo comportamento. Nesse ambiente, ao invés de uma aparição em que o sujeito – singular – traz o inédito, o inesperado e revela-se na ação, o homem se comporta segundo padrões pré-definidos e determinados; como membro de uma enorme família, com opiniões e interesses convergentes. Ou seja, excluído o agir, o que a sociedade espera dos homens é um “certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a *normalizar* os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada”.³⁴⁸ Nessa medida, em sentido oposto à revelação do agente, é criada uma realidade em que “ser e aparecer tornam-se duas coisas totalmente diferentes”.³⁴⁹

A distinção singular, portanto, tão cara à política arendtiana, torna-se nessa sociedade fator da exclusão e desprezo. O que Rousseau parece ter experimentado quando se afirma um *bárbaro* entre seus contemporâneos.³⁵⁰ Aos quais indaga, referindo-se a Sócrates, se os sábios e artistas daquela época seriam capazes de fazê-lo mudar sua opinião e agir de acordo com as regras tradicionalmente aceitas. Sua resposta: “não, senhores, esse homem justo continuaria a menosprezar nossas ciências vãs [...]”.³⁵¹ E, ao assim agir, “entre nós, é verdade, Sócrates não teria bebido a cicuta, mas teria bebido, numa taça ainda mais amarga, a zombaria insultante e o desprezo, cem vezes pior do que a morte”.³⁵²

Essa marginalização da diferença, que se consolida com a destinação de espaços específicos reservados aos anormais, caminha em sentido oposto à compreensão política de Arendt, que recebe o consenso “como a domesticação e a dominação do potencial político de iniciativa”.³⁵³

Importa, pois, essa uniformização dos comportamentos, não apenas como obstáculo à ação política e criativa, mas como fator de constituição

³⁴⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.50.

³⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem...**, p.217.

³⁵⁰ “*Barbarus hic ego sum quia non interlligor illis*”, verso de Ovídio citado por Rousseau como epígrafe ao *Discurso sobre as ciências e as artes*. Idem, p.03.

³⁵¹ Idem, p.20.

³⁵² Idem, p.22.

³⁵³ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.228.

daqueles *sujeitos dóceis* que Foucault aponta como resultado de um poder normalizador, como mecanismo de adestramento e fabricação de subjetividade.³⁵⁴

Nesse sentido, “o retorno arendtiano ao caráter conflituoso da política grega seria uma resposta ao dilema contemporâneo das sociedades de massa, em que a ação viu-se transformada em comportamento normatizado e previsível”.³⁵⁵ Uma época de conformismo e indiferenciação, em que os homens, igualados, contam como números, exemplares e membros de uma espécie. Nada mais distante da compreensão de Arendt da pluralidade humana em que emerge o sujeito, como a “paradoxal pluralidade de seres singulares”.³⁵⁶

2.2.2 O homem-massa: a diferença que não faz diferença

A preocupação com o advento do homem-massa é presença constante no pensamento arendtiano, revelando uma categoria fundamental em suas análises sobre as origens e a atualidade dos regimes totais. Para Arendt, “o surgimento da sociedade de massas [...] indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única”.³⁵⁷ Quando “a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade”.³⁵⁸ A autora compreende que as massas modernas emergem com uma peculiaridade resultante da configuração específica dessa sociedade, industrializada, marcada por uma mudança no político, que aponta a exclusão do espaço para ação e a uniformização dos homens a um comportamento esperado. Tratam-se de massas “no estrito sentido do termo”;³⁵⁹ perdidas todas as possibilidades de reivindicação singular.

³⁵⁴ Ibidem. Embora não nos tenhamos detido sobre as tecnologias que Foucault nomeia como disciplinares, seu pensamento sobre a construção de subjetividade e normalidade é de grande valor para aprofundar as análises de uma sociedade estabilizada sobre indivíduos dóceis, disciplinados e sujeitados. Sobre isso, ver: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Trad. L. M. P. Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987. Retomaremos o pensamento foucaultiano no Capítulo 3, a partir da leitura biopolítica que faz sobre nossa sociedade.

³⁵⁵ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.228.

³⁵⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.189.

³⁵⁷ Idem, p.50.

³⁵⁸ Ibidem.

³⁵⁹ Tradução direta do original: “[...] modern masses are distinguished by the fact that they are ‘masses’ in a strict sense of the word”. ARENDT, Hannah. *A Reply to Eric Voegelin*. In: **Essays**

O que implicaria na própria “perda de *si mesmo*”³⁶⁰ e em uma superfluidade tal, que essas massas, veremos, representam o material humano ideal para o domínio totalitário.³⁶¹

Importa, entretanto, nesse momento, não as possibilidades geradas pelo advento de uma sociedade massificada,³⁶² mas a forma com que a singularidade – que marca definitivamente o sujeito – perde todo o sentido em um convívio homogeneizado. Agora os homens, como réplicas idênticas, não se habilitam a, ao agir, trazer algo novo a partir de si mesmos, pois esta é uma dimensão esquecida.

Desse modo, pensamos o homem-massa a partir da exclusão de toda singularidade; “todos são iguais entre si. Nenhuma diferença conta [...]”.³⁶³ O que aponta para uma sociedade caracterizada pela indistinção, homogeneização e normalização de homens que se revelam como números. A massa “faz sucumbir o que é diferente, egrégio, individual, qualificado e especial”.³⁶⁴ Forma uma pluralidade, cujos membros não se distinguem e nada valem como seres singulares, cujo “primeiro e único princípio”³⁶⁵ é a indiferença. Conforme salienta Peter Sloterdijk,

“a massa é indiferenciada *per definitionem* [...] onde havia identidade, deve aparecer indiferença, ou melhor, indiferença diferente. Diferença que não faz diferença é o título lógico da massa [...] ser massa significa diferenciar-se sem que faça diferença alguma”.³⁶⁶

É, portanto, a ausência da marca singular definidora do sujeito que nos interessa ressaltar, não apenas na leitura de Arendt, mas na de diversos autores que, em épocas distintas e com preocupações inclusive divergentes,

in Understanding 1930-1954. Ed. by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, 1994. p.406.

³⁶⁰ Tradução direta do original: “loss of *self* [...]”. Ibidem.

³⁶¹ Nas palavras de Arendt, “a ausência de interesse comum tão característica das massas modernas é, portanto, apenas mais um sinal de sua perda de um lugar próprio e do seu desenraizamento. Mas isso se explica pelo curioso fato de que essas massas modernas formam-se pela atomização da sociedade, em que os homens-massa que perderam relações comunitárias oferecem o melhor *material* humano possível para os movimentos em que as pessoas são tão comprimidas entre si que parecem tornar-se um”. Tradução direta do original: “The lack of common interest so characteristic of modern masses is therefore only another sign of their homelessness and rootlessness. But it alone accounts for the curious fact that these modern masses are formed by the atomization of society, that the mass-men who lack all communal relationships nevertheless offer the best possible ‘material’ for movements in which peoples are so closely pressed together that they seem to have become one”. Ibidem.

³⁶² Discussão que será retomada Capítulo 3 deste trabalho.

³⁶³ CANETTI, Elias. **Massa e poder**. Trad. R. Krestan. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: unB, 1983. p.12.

³⁶⁴ ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**, p.41.

³⁶⁵ SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas**: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. Trad. C. Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002. p.109.

³⁶⁶ Idem, p.107.

puseram-se a pensar as massas e encontraram a homogeneização como seu traço definitivo.

Assim, seja na perda da singularidade pela qual definimos o sujeito em Arendt, seja no corpo único que se forma fisicamente, em Canetti, no homem médio criticado por Ortega y Gasset, ou na diluição do heterogêneo e sua manipulação denunciada pela Escola de Frankfurt, seja, ainda, na massa midiática, formada sem comunicação direta, que nos apresenta Sloterdijk, é possível considerar a indiferenciação como elemento fundamental.

Nesse sentido, na massa reúnem-se indivíduos iguais, anônimos, que perdem o sentimento de pessoa singular. Tudo, pensamento e ação, torna-se estandardizado. À pergunta: o que é a massa? A resposta: “homens e mulheres, sem identidade”³⁶⁷ ou características individuais.

“A massa não é a plebe, a vulgaridade da população, os pobres, ignorantes, o proletariado [...] que se oporiam à elite, à aristocracia [...] é todo mundo, você, eu, qualquer de nós [...] tão logo estejam juntos, os homens, sem distinção, formam a massa”.³⁶⁸

E essa reunião não se forma a partir de uma identificação particular. Ao contrário, tal como denuncia Canetti ao descrever o “escândalo do pretume humano”,³⁶⁹

“nada foi anunciado, nada era esperado. Repentinamente, tudo está cheio de gente. De todos os lados pessoas começam a afluir como se todas as ruas tivessem uma única direção. Muitos não sabem o que aconteceu, sendo incapazes de responder a qualquer tipo de pergunta: no entanto, mesmo assim, têm pressa de chegar lá onde se encontra a maioria [...]”.³⁷⁰

Uma vez que, como já afirmamos, interessa aqui fundamentalmente a perda da dimensão singular constitutiva de um sujeito que se definia no convívio com os demais, assumem grande relevâncias as considerações de Ortega y Gasset,³⁷¹ na medida em que ampliam a definição de massa como

³⁶⁷ Tradução direta do original: “des hommes et des femmes, sans identité reconue”. MOSCOVICI, Serge. **L'âge des foules**: un traité historique de psychologie des masses. Paris: Fayard, 1981. p.108.

³⁶⁸ Tradução direta do original: “la masse n'est pas la plebe', la 'populace', lês pauvres, lês ignorants, lê proletariat [...] qui s'apposerait à l'élite, à l'aristocratie. La foule, c'est tout lê monde, vous, moi, chacun de nous [...] dès que'ils sont essenble, lês hommes, sans distinction, font masse”. Idem, p.13. Ademais, pensando a formação das massas a partir da aproximação física, afirma Moscovici: a “massa é uma reunião de indivíduos iguais, anônimos e semelhantes”. Tradução direta do original: “Une masse est un ensemble trasitoire d'individus égaux, anonyme et semblables [...]”. Ibidem.

³⁶⁹ Essa é a forma com que Sloterdijk se refere à consideração de Elias Canetti, de que onde há massa, “fica tudo preto de gente”. SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas...**, p.15.

³⁷⁰ CANETTI, Elias. **Massa e poder**, p.13.

³⁷¹ É importante salientar que, apesar da importância das análises de Ortega y Gasset para a compreensão de massas que pretendemos, suas considerações em alguns momentos divergem de forma significativa da compreensão de sujeito aqui adotada. Interessa-nos sua

multidão, para uma compreensão segundo a qual é possível ser massa por uma homogeneização, em razão da ausência de qualificação, sem estar aglomerado ou formar um só corpo. A massa não expressa uma quantidade, porém uma qualidade comum, do homem médio, “não diferenciado dos outros homens, mas que representa um tipo genérico [...] idêntico de um extremo a outro [...]”.³⁷² Não se forma na multidão física, mas “diante de uma só pessoa, podemos saber se é massa ou não. Massa é todo aquele que não atribui a si mesmo um valor – bom ou mau – por razões especiais, mas que se sente *como todo mundo*”.³⁷³

Essa definição é fundamental para pensar uma sociedade em que a homogeneidade dos homens se expressa independente de qualquer contato físico.³⁷⁴ Agora, “sem que se veja os outros”³⁷⁵ – como indivíduo – se é massa. Por exemplo, através da “participação em programas de meios de comunicação de massa”,³⁷⁶ conforme assevera Sloterdijk. Ou seja, “a massa de ajuntamento tornou-se uma massa relacionada a um programa”³⁷⁷ e os homens, isolados, “se observam apenas por meio de símbolos das comunicações de massa, de discursos, modas, programas e celebridades”.³⁷⁸

Distantes, sem diálogo ou esfera para aparição; atomizados... É assim que se vai se constituindo o homem-massa:

“se observarmos bem, em tais milhões de indivíduos isolados aparecem ao fim e ao cabo mais os traços comuns que os individuais, mesmo que jamais se aglomerem em massa urgente e mesmo que cada um deles permaneça imbuído pelo sentimento [...] de sua distância de todos os outros”.³⁷⁹

compreensão do homem médio, como indivíduo homogeneizado e genérico. E não a definição do processo de ampliação do acesso ao espaço público como um nivelamento por baixo, em que uma maioria inculta perde a capacidade de audição, ignorando as orientações daqueles que deveriam comandar. Ou seja, não nos preocupa a atuação das massas em um espaço antes reservado a poucos, mas, isto sim, a existência do homem como massa.

³⁷² ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**, p.37/12.

³⁷³ Idem, p.38. No mesmo sentido, “esse homem-massa é o homem previamente esvaziado de sua própria história, sem entranhas de passado [...] Não é um homem, é apenas *uma* forma de homem [...] carece de um *dentro*, de uma intimidade própria, inexorável e inalienável, de um eu que não se possa revogar [...]”. Idem, p.12.

³⁷⁴ A pessoa não necessita apertar-se contra nós para tornar-se idêntica a nós mesmos, como afirmava Canetti no início do século XX. CANETTI, Elias. **Massa e poder**, p.12.

³⁷⁵ SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas...**, p.20.

³⁷⁶ Ibidem.

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ Ibidem. E, atualizando o que, a partir de Canetti definira como *pretume humano*, Sloterdijk afirma que no “estado no qual os milhões não podem mais aparecer negra, densa e impetuosamente como totalidade efetivamente reunida [...] o princípio do programa teve de substituir o princípio do líder. [...] o que diferencia a massa preta clássica-moderna reunida da massa pós-moderna midiaticizada, estilhaçada e colorida”. Idem, p.23/24.

³⁷⁹ Idem, p.22.

Esses homens, de tal forma homogêneos, agem sem qualquer intervenção subjetiva singular, que os leve a caminho distinto do seguido pelos demais, perdendo junto com a ação espontânea e inesperada, as possibilidades de revelação de um *quem*. Prosseguem em coro, como “bóias que vão à deriva”.³⁸⁰

Daí o relato de Ortega y Gasset, de que, ao contemplar nas grandes cidades as imensas aglomerações de seres humanos, surge-lhe a inquietação sobre a possibilidade de um jovem construir um projeto de vida com caráter individual, que necessitasse ser realizado por suas iniciativas independentes, por seus esforços particulares. E responde negativamente, pois o que verificamos é a renúncia a todo o ato e desejo pessoal. A busca é o oposto: “uma vida *standard*, composta de *desiderata* comuns a todos [...]”.³⁸¹

2.2.2.1 A criação de necessidades comuns: cultura e consumo de massa

Destituídos os homens de sua dimensão singular, o que se revela nessas sociedades é a aceitação de um modo de vida, orientado a uma única felicidade possível. Esta, cada vez mais atrelada aos valores e interesses ligados ao ciclo de produção capitalista orientado à produção, ao consumo, ao lucro e à acumulação, terá influência marcante na constituição do indivíduo contemporâneo.³⁸²

Diante dessa indiferenciação, a própria cultura não permite qualquer manifestação distintiva, interessando que nos diferenciemos, apenas, “sob o pressuposto de que nossas diferenças não façam diferença”.³⁸³ É nesse sentido a denúncia de Theodor Adorno à denominada *Indústria Cultural*, cujo objetivo seria, justamente, tornar as ações estereótipos e reações previsíveis, guiando e absorvendo, além do senso crítico, “qualquer traço de espontaneidade [...]”.³⁸⁴ O que aponta para um ambiente cuja realidade e necessidades são construídas, de maneira a incitar o consumo e a produzir sentimentos de carência.³⁸⁵ Moldando os homens como cópias intermináveis de uma mesma matriz, todos com interesses e ambições idênticas, para

³⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**, p.39.

³⁸¹ Ibidem.

³⁸² Assunto que será retomado no Capítulo 3 deste trabalho.

³⁸³ SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas...**, p.108.

³⁸⁴ ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. Trad. M. H. Ruschel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p.09/10.

Adorno o papel da *Indústria Cultural* exprime-se na realização de um ser genérico, mera réplica, uniforme; “cada um é apenas aquilo que qualquer outro pode substituir: coisa fungível, um exemplar. Ele mesmo como indivíduo é absolutamente substituível, o puro nada [...]”.³⁸⁶

Orientada cada vez mais segundo a lógica de um modelo de produção que se consolida, a cultura torna-se, nessa sociedade, mais um bem de consumo. E o que poderíamos chamar de esfera pública moderna acaba por se revelar palco de propaganda e de um público consumidor, inclusive da própria cultura.

Diluí-se não apenas o espaço público como local privilegiado para o dissenso, mas a possibilidade mesma deste. Na presença de homens sem expressão de qualquer marca singular; como réplicas de uma matriz humana, o que se esvai é a possibilidade do diferente, do diálogo e da crítica. Ou seja, esse redimensionamento do político e a homogeneização das diferenças revelam, acima de tudo, conformismo e aceitação pacífica, tanto da realidade como do modo de vida estabelecido como único.

O que presenciamos, denuncia Adorno, é tão-somente apologia da sociedade e concordância irrefletida. Sendo que, a essa perda do debate político e da marca singular que define o sujeito, soma-se a desnecessidade do próprio pensamento.³⁸⁷ Nas palavras de Adorno, “combate-se o inimigo já batido, o sujeito pensante [...]”.³⁸⁸ Fingindo assim tratar as pessoas, seu fito, ao contrário, é o “de desabitua-las ao contato com a subjetividade”.³⁸⁹ E os homens, como exemplares previsíveis, assumem a forma de “liberdade do sempre igual”,³⁹⁰ expressa em um incessante dizer sim.

³⁸⁵ Segundo leciona Juan Ramón Capella, “as *necessidades* humanas resultaram ser, se nos ativermos aos fenômenos que se manifestam no mundo altamente industrializado, inverossimilmente elásticas e crescentes, sem medida [...]”. CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Trad. L. R. de Andrade e T. C. Soares. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1998. p.172/173.

³⁸⁶ ADORNO, Theodor. **Indústria cultural...**, p.43. Nesse sentido, afirma Adorno que “na época da estatística as massas são tão ingênuas que chegam a se identificar com o milionário no filme, e tão obtusas que não se permitem o mínimo de desvio da lei dos grandes números”. Idem, p.42.

³⁸⁷ Segundo Adorno, é isso que nos revela a forma de divertimento proporcionado pela *Indústria Cultural*, que, baseado na impotência, significa “estar de acordo [...] que não devemos pensar”. ADORNO, Theodor. **Indústria cultural...**, p.41.

³⁸⁸ Idem, p.48/42.

³⁸⁹ Ibidem.

³⁹⁰ Idem, p.73.

2.3 A DIMENSÃO DA RESPONSABILIDADE

Compreendido a partir de uma ética de recriação, como visto, o sujeito não escapa à responsabilidade, seja pelo mundo em que vive, seja pela história da qual participa, seja pelo discurso que pronuncia. Não em razão de autoria exclusiva e controle total sobre as suas ações ou sobre a lei à que se submete, mas pela marca singular que carrega, como garantia da possibilidade do diferente, e pela capacidade de pensar e julgar a partir de si mesmo. Quando falamos em sujeito não pensamos réplicas da espécie humana que não encontram nada de si naquilo que orienta seu agir, executoras de condutas que qualquer outro faria com as mesmas condições e resultados. Pensamos, ao contrário, com Arendt, um mundo em que o futuro resta sempre em aberto, e pelo qual o homem sempre responde.

Tendo em vista as considerações anteriores sobre a época moderna, especialmente no que se refere à configuração da política e o significado das diferenças, a dimensão que a responsabilidade assume nessas sociedades surge para nós como uma questão de grande importância. Isso porque pensamos uma época em que, embora seja conferida ao homem uma centralidade inédita e a possibilidade de se emancipar plenamente, sua política deixa de ser espaço para o diálogo refletido e sua ação revela um comportamento estereotipado, que, ao invés de uma marca singular, exprime adaptação à normalidade. Em que o homem, como um ser atuante e responsável, é gradativamente retirado de cena, restando meras réplicas de peças idênticas, substituíveis e previsíveis.

Cumprido, portanto, levantar uma pergunta sobre a expressão e compreensão da responsabilidade nessa época, especialmente no que tange ao discurso que o homem profere e à lei a que se submete.

2.3.1 O discurso da ciência: obscurecimento do sujeito

Parece necessário, desde logo, tecer algumas considerações sobre o otimismo e as novas bases – profanas – com que se cristaliza a ciência moderna, fundada na pretensão cartesiana de unificação do conhecimento

segundo um caminho infalível, pelo qual o homem chegaria ao conhecimento de todas as coisas “de que o espírito humano fosse capaz”.³⁹¹ Tomando os critérios de certeza e validade universal das ciências dedutivas³⁹² como instrumento para a construção de um sistema racional incontestável, Descartes delimita a partir de critérios de exatidão e objetividade as fronteiras de um saber de salvação,³⁹³ como uma prática capaz de tornar os homens “senhores e possuidores da natureza”.³⁹⁴

Uma vez que não se trata de um caminho entre outros, mas de uma via única – o método infalível –³⁹⁵ a possibilidade de conhecimento instaura-se a partir de uma centralidade que delimita, em um âmbito preciso, a nova dimensão do que será, nesta era, considerado cientificamente relevante. Tudo o que não operasse por um sistema de raciocínios lógico-formais e proposições universalmente válidas e irrefutáveis, deveria ser posto em dúvida.³⁹⁶ De forma que os saberes não matemáticos nem naturais – que formavam um acervo de conhecimentos vagos e não demonstráveis – viam-se em situação difícil para se elevar à dignidade de ciência³⁹⁷ e caminhar no sentido único que se estabelecera para a emancipação do homem.

Portanto, diante dos estreitos limites de um estatuto científico, que deixava à margem da cobertura da razão questões da vida, tais como as morais, políticas e jurídicas, e, tendo em vista o enorme desenvolvimento que gerou a ciência aliada à técnica, o surgimento das ciências sociais no século XIX exprime a pretensão de um tratamento à sociedade dentro dos critérios epistemológicos do saber racional. Dessa maneira, universaliza-se o método

³⁹¹ DESCARTES, René. **Discurso do método**. In: Os Pensadores – Descartes. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.48. Descartes parte da consideração dos homens como iguais em razão. Diante dessa igualdade, as diferenças se justificariam, não pela natureza, mas pelas diversas formas com que os homens empregam a razão, ou seja, os diferentes hábitos e costumes não diminuem os seres em razão, já que é essa que os iguala. A diferença está no caminho adotado. Idem, p.35.

³⁹² Ao mesmo tempo em que não esconde sua decepção com o ensino tradicional e especulativo de sua época, cujos alicerces, pouco firmes, eram incapazes de construir algo rígido, Descartes expressa sua admiração com os pressupostos sólidos e seguros das matemáticas, “devido à certeza e à evidência de suas razões”. Idem, p.40.

³⁹³ Inaugura-se, pois, um conhecimento acoplado ao propósito de melhorar a condição humana através do desenvolvimento da ciência. Um saber de salvação, que poderia redimir a humanidade de suas misérias e conduzi-la à felicidade. AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Aplicação do direito e contexto social**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1996. p.28.

³⁹⁴ DESCARTES, René. **Discurso do método**, p.87.

³⁹⁵ Idem, p.50.

³⁹⁶ Idem, p.49.

³⁹⁷ AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Aplicação do direito...**, p.29.

científico.³⁹⁸ E a forma dominante das ciências sociais pressupõe as ciências naturais como “aplicação ou concretização de um modelo de conhecimento universalmente válido e, de resto, o único válido”.³⁹⁹ Apesar das diferenças entre os fenômenos da natureza e da sociedade, seria “sempre possível estudar os últimos como se fossem os primeiros”.⁴⁰⁰

Nesse estágio positivo⁴⁰¹ a que teria ascendido o homem moderno, o estudo científico, renunciando a busca da essência das coisas, orientar-se-ia à descoberta das leis imutáveis que regem o universo.⁴⁰² Portanto, tal como descobriam as leis da natureza seria possível descobrir as leis da sociedade, que a governariam deterministicamente. Sob essas bases, as análises dirigidas ao convívio humano operam com a hipótese de que ele se regula por leis, semelhantes àquelas a reger a natureza. E que, independentemente dos homens, dão aos acontecimentos um cunho de inevitabilidade; à forma social, uma harmonia que não deve ser rompida; e às ações humanas, compreendidas como fatos sociais, um determinismo e normalidade.

Definindo sua atividade como mera observação de fatos causais, o positivismo opera um distanciamento do cientista em face da harmonia com que considera os fenômenos sociais. Sem levantar qualquer questão sobre uma realidade resultante de leis invariáveis, resta não apenas justificada a inalterabilidade e inevitabilidade dos acontecimentos históricos, como é retirada do homem qualquer interferência sobre a ordem das coisas, excluindo sua responsabilidade diante da história e do discurso que a interpreta.

2.3.1.1 Causalidade e resignação diante de leis imutáveis: a crítica de Arendt

³⁹⁸ “Embragada com seus sucessos na física, na astronomia e na anatomia, tentacular, a ciência estende-se a todos os setores do conhecimento [...]”. VILLEY, Michel. **Filosofia do direito** - definições e fins do direito / os meios do direito. Trad. M. V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.316.

³⁹⁹ SANTOS, Boaventura de Souza. **A Crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000. p.66.

⁴⁰⁰ Idem, p.65.

⁴⁰¹ Sobre o positivismo comteano, ver: VILLEY, Michel. **Filosofia do direito...**, p.316.

⁴⁰² Cumpre ressaltar que esse paradigma científico terá como fator distintivo, não tanto uma observação mais precisa dos fatos, mas uma atitude inédita diante da natureza, que pretende deixar para o passado as especulações e orientações contemplativas. Orienta-se à descoberta das leis que regem o universo, de forma que o conhecimento moderno não busca o absoluto, a essência ou a verdade imutável. Não busca o *que é*, mas *como se comporta*. ARENDT, Hannah. **Entre o passado...**, p.88. No mesmo sentido: SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente...**, p.65.

Como a todas as explicações causais, que retiram do homem a autoria dos acontecimentos, Arendt se contrapõe de forma contundente à resignação positivista. Isso porque, tendo em vista sua compreensão do convívio humano a partir do significado do nascimento como a possibilidade constante do novo, transfere à história um inevitável e humano cunho de imprevisibilidade. Posição da qual em momento algum abre mão, de forma que não surpreendem sua crítica e sua inquietação diante de análises sociais em que toda novidade é vista como patologia ou desvio de estatística.

Se a “contingência histórica figura no centro do pensamento político arendtiano, que recusa radicalmente qualquer forma de determinismo”,⁴⁰³ toda a pretensão de olhar os acontecimentos humanos a partir de algum vínculo de causalidade será, segundo a filósofa, vã tentativa de obscurecer o fato de que os eventos históricos são resultado de “algum fator que repousa na esfera da liberdade humana”.⁴⁰⁴ Como palco de um convívio entre homens, a história conta, sempre, com o imprevisto inerente à liberdade e ação humanas, sendo definida por Arendt como “uma série de eventos, e não de forças ou idéias de curso previsível”.⁴⁰⁵

Sob essa perspectiva, o historiador não terá como tarefa encontrar uma objetividade no movimento histórico, mas “detectar esse inesperado *novo* com todas as suas implicações [...] e ressaltar o pleno poder de sua significação”.⁴⁰⁶ Trata-se de compreender o evento a partir dele mesmo e da luz que irradia. Sem desconsiderar o passado, porém, aceitando além da abertura constante do futuro, a impossibilidade de estabelecer fórmulas gerais

⁴⁰³ DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.37.

⁴⁰⁴ Tradução direta do original: “[...] by some factor which lies in the realm of human freedom”. ARENDT, Hannah. *Understanding and politics*. In: **Essays in Understanding...**, p.326.

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.264. Conforme compreende Arendt, “cada evento na história humana revela uma paisagem inesperada de feitos humanos, sofrimentos e possibilidades novas que, juntas, transcendem a soma total de todas as intenções e o significado de todas as origens”. Tradução direta do original: “each event in human history reveals an unexpected landscape of human deeds, sufferings, and new possibilities which together transcend the sum total of all willed intentions and the significances of all origins”. ARENDT, Hannah. *Understanding and politics*. In: **Essays in Understanding...**, p.320. Dessa maneira, se aplicarmos à política ou à história a *lei dos grandes números* pensando os acontecimentos humanos a partir de dados estatísticos, tudo de novo, de indeterminado e de criatividade, deixa de ser característica de uma sociedade humana para tornar-se alarme de anormalidade. Os eventos, agora como ocorrências raras na vida do dia-a-dia, perdem sua importância de feitos humanos inesperados e, por não revelarem uma conduta diária ou tendência automática, são descartados como irrelevantes. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.52.

⁴⁰⁶ Traduzido direto do original: “[...] detect this unexpected *new* with all its implications [...] and to bring out the full power of its significance”. ARENDT, Hannah. *Understanding and politics*. In: **Essays in Understanding...**, p.320.

ou causas necessárias e a inutilidade das assim chamadas *lições da história*.⁴⁰⁷ Nesse sentido, afirma que, “[...] se a série de crises que temos vivido desde o início do século pode nos ensinar alguma coisa é, penso, o simples fato de que não há [...] regras gerais a que subordinar os casos específicos com algum grau de certeza”.⁴⁰⁸

A crítica arendtiana denuncia na objetividade histórica um perigo, apontando a causalidade como uma categoria falsificadora,⁴⁰⁹ e recusa esse conceito opondo-se à tendência moderna que o compreende como “uma força ou uma corrente subterrânea, invisível [...]”.⁴¹⁰ Sem negar, certamente, que todo evento deva suas origens a determinados elementos, contesta as concepções que o interpretam a partir de uma causalidade histórica, definida *a priori*. Esta, autônoma em face dos acontecimentos, reduz o evento a “efeito de algo outro que jamais se mostra, causas primeiras, fundamentos absolutos, leis da história ou da natureza”.⁴¹¹ Nessa medida, a suposição da história como um processo parte da subordinação do “homem e da natureza a forças e tendências inexoráveis e incontroláveis”,⁴¹² que apontam, ao mesmo tempo, à inevitabilidade dos acontecimentos, à inexistência da liberdade e à desresponsabilização dos agentes.

Diante dessas considerações, não há como deixar de lado a descrição arendtiana dos crimes cometidos pelos regimes totalitários, segundo uma justificativa histórica herdeira da moderna compreensão de um determinismo, cuja inexorabilidade independe de qualquer interferência humana ou mesmo confronto com o real.⁴¹³ Segundo Arendt, esses regimes,

⁴⁰⁷ Nesse sentido, Jerome Konh, referindo-se ao pensamento de Arendt, afirma que “aplicar as *assim chamadas lições da história* para indicar o que o futuro nos reserva é apenas ligeiramente mais útil do que examinar vísceras ou ler folhas de chás”. KONH, Jerome. *Introdução à edição americana*. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.08.

⁴⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Introdução à edição americana*, by Jerome Kohn. In: **Responsabilidade e julgamento**, p.07.

⁴⁰⁹ ARENDT, Hannah. *Understanding and politics*. In: **Essays in Understanding**..., p.319.

⁴¹⁰ DUARTE, André. **O pensamento à sombra**..., p.39.

⁴¹¹ Idem, p.41. Uma causalidade histórica, manifestada “em figuras as mais diversas, tais como o desenvolvimento, o progresso, a humanidade, o espírito absoluto, a luta de classes etc”. Idem, p.40.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Na abertura à primeira edição das *Origens do totalitarismo*, de 1950, já é perceptível essa preocupação de Arendt, quando nos aponta a necessidade de um confronto corajoso com o real para a compreensão de um evento histórico. Nas suas palavras, “compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar os fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção,

ao transferirem os acontecimentos ao inevitável curso de leis, históricas ou naturais, acabaram por fornecer ao extermínio feição de processo histórico.⁴¹⁴

No totalitarismo,

“o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo [...]. Seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea [...] procura ‘estabilizar’ os homens a fim de liberar as forças naturais ou da história”.⁴¹⁵

Importa que nessa compreensão da história ao homem é atribuído papel secundário, de apenas não atrapalhar, com sua imprevisibilidade supérflua, o curso natural dos acontecimentos ou, e esse era o papel que Hitler se atribuía, acelerar o seu movimento. Daí argumentar Arendt que, num regime totalitário, todos “são subjetivamente inocentes: os assassinados porque nada fizeram contra o regime, e os assassinos porque realmente não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior”.⁴¹⁶ Os próprios governantes afirmam não ser “justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente”.⁴¹⁷

Dessa forma, quando os homens importam como espécie, considerados deterministicamente e reduzidos ao denominador comum que os aproxima, dispensáveis e indesejáveis na sua singularidade e liberdade, o que desaparece, juntamente com a possibilidade de política e sujeito, é a responsabilidade.

2.3.1.2 O discurso que se nega como discurso

O pronunciamento do discurso que exprime um saber pautado naqueles pressupostos epistemológicos de validade universal, ao sustentar-se em uma única possibilidade de compreensão do objeto, depende, para sua realização, de uma pretensão de neutralidade absoluta do investigador, desconsiderando a diversidade dos homens e, portanto, a pluralidade de perspectivas com que estes se deparam com o real.⁴¹⁸

e resistir a ela – qualquer que seja”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.12.

⁴¹⁴ Idem, p.399.

⁴¹⁵ Idem, p.399/571.

⁴¹⁶ Idem, p.517.

⁴¹⁷ Ibidem.

⁴¹⁸ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.59/60.

São esses, justamente, os pressupostos definidores do positivismo, que, nas suas várias significações e matrizes teóricas, comunga da mesma base epistemológica, assentada em objetividade e neutralidade.⁴¹⁹ Partindo de uma distinção absoluta entre sujeito e objeto,⁴²⁰ crê em uma realidade dotada de exterioridade, a ser captada, tal como é, independente do sujeito conhecedor. Nessa medida seria possível conhecer o objeto e desvelá-lo sem qualquer interferência subjetiva. Do que emerge um discurso com o qual o homem vê-se capaz de deixar de lado tudo que tem de singular e que o pudesse levar a uma interpretação dissonante à dos demais.

Nessa perspectiva, os fatos⁴²¹ expressariam o ponto de chegada do conhecimento e a objetividade a primazia do objeto em face do interprete. Tudo o que faz parte deste deve ser ocultado, restando a simples revelação do objeto. Pretensão com a qual o positivismo leva às últimas conseqüências o cientificismo, resultando no obscurecimento do investigador, como sujeito conhecedor.

No que se refere ao discurso jurídico, tomada a lei como objeto, a partir desses pressupostos, a atividade do jurista não será interpretativa, mas demonstrativa, reveladora do seu conteúdo ou da vontade do legislador. Seja nas *Escolas Positivistas* do século XIX,⁴²² seja na sua atualização pelo denominado *Neo-Empirismo Lógico* do início do século XX,⁴²³ seja, ainda, no cotidiano de nossas práticas judiciárias, mantém-se aquele imperativo metodológico inicial. Ao sujeito cumpre apenas revelar o objeto; dizer “o que é

⁴¹⁹ O positivismo não é uma corrente única que remonta a um nome específico ou mesmo a um único país. Portanto, é preciso ter claro que ao falarmos de positivismo jurídico não remetemos a Comte, embora epistemologicamente tenham muito em comum. Conforme ensina Bobbio, “a expressão *positivismo jurídico* não deriva daquela de *positivismo* em sentido filosófico, embora no século passado tenha havido uma certa ligação entre os dois termos, posto que alguns positivistas jurídicos eram também positivistas em sentido filosófico [...] A expressão *positivismo jurídico* deriva da locução *direito positivo* contraposta àquela de *direito natural*”. BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**. M. Pugliesi, E. Bini e C. E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. p.15.

⁴²⁰ Conforme enfatiza Boaventura de Sousa Santos, “o investimento epistemológico da ciência moderna na distinção entre sujeito e objeto é uma das suas mais genuínas características. Esta distinção garante a separação absoluta entre condições do conhecimento e objecto do conhecimento”. SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente...**, p.82.

⁴²¹ Aqui, por fatos entende-se o dado onde se esgota a operação de conhecimento, que para o sociólogo seria o fato social, para o historiador, os fatos históricos, e para o jurista, as normas.

⁴²² Sobre isso, ver: BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico**.

⁴²³ Pensamos aqui a transferência kelseniana da possibilidade de um discurso preciso da norma para a proposição. É com essa pretensão que Kelsen acreditava ser possível elevar a Ciência do Direito “à altura de uma genuína ciência [...] e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda ciência: objetividade e exatidão”. KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. J. B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.XI.

e como é o direito”.⁴²⁴ E o conhecedor, sem qualquer interferência singular e acreditando proferir um discurso verdadeiro a exprimir uma realidade objetiva, não assume qualquer responsabilidade por aquilo que profere.

A partir das análises de Francis Wolff, afirma Jean-Pierre Lebrun que esse obscurecimento do sujeito foi, desde cedo, uma busca do conhecimento científico. Já em

“sua primeira elaboração no século VI de antes de nossa era, a ciência, para chegar a seus fins, desejava se desembaraçar de sua dimensão de retórica; desejava que a linguagem só fosse utilitária, que só lhe servisse para comunicar suas descobertas [...]”.⁴²⁵

Com um discurso protegido da contaminação pela subjetividade dos locutores e orientado a eliminar qualquer traço de interlocução, a ciência visava “libertar-se de sua dívida com respeito ao que falar implica”.⁴²⁶ Nessa medida, afastava a responsabilidade pelo pronunciamento, despojando “o locutor e o interlocutor do que os constitui como sujeitos [...]”.⁴²⁷ Apresenta-se, pois, a ciência exatamente como “o discurso menos discurso de todos, aquele que tende a se negar como discurso, aquele que se define como só sendo discurso da ciência sob a condição de ser o menos possível discurso”.⁴²⁸

Mas essa pretensão, segundo Lebrun, apenas concretizou-se com o advento do discurso da ciência moderna,⁴²⁹ que abriu a possibilidade para um enunciado que se basta por si só, independente de enfrentamento da realidade. Mais do que à utilização dos critérios lógico-matemáticos de raciocínio, essa conquista dependeu da matematização do próprio mundo e do distanciamento entre saber e verdade possibilitado pelo *cogito cartesiano*,⁴³⁰ que operou a perda da necessidade de confrontação com o real.⁴³¹

⁴²⁴ Idem, p.01.

⁴²⁵ LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Trad. S. R. Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004. p.56/57.

⁴²⁶ Idem, p.56.

⁴²⁷ Ibidem.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Os gregos, tendo em vista a forma com que buscavam explicar os fenômenos da natureza, estavam obrigados a deparar-se constantemente com o real. Idem, p.61.

⁴³⁰ Idem, p.58/59.

⁴³¹ Esse distanciamento do mundo foi definido por Arendt como uma alienação, permitida justamente pela inscrição do homem no discurso da ciência, que teria, segundo ela, como marcos Galileu e Descartes. Este, a partir da transferência do mundo à mente humana, e aquele, a partir da instrumentalização da forma de acesso aos objetos, sempre tendo como amparo a matematização do conhecimento. Nesse sentido, esclarece Arendt: “a geometria analítica de Descartes tratou o espaço e a dimensão, a *res extensa* da natureza e do mundo, de modo ‘que suas relações, por mais complicadas que fossem, deviam sempre poder ser expressas por meio de fórmulas algébricas”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.278. E, continua: “nessa experimentação, o homem realizou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se

Teria, assim, sido possível à ciência uma exclusão radical do sujeito, ao operar como se a enunciação nunca tivesse existido, sendo o pronunciador do discurso capaz de se mover no sentido de, após enunciar o que afirma, “logo esquecer que houve enunciação e reter apenas os enunciados que produziu”.⁴³² Um movimento no qual, “deve ser ‘esquecido’ que o que produziu esse enunciado foi uma [...] confrontação com um real, uma enunciação, um sujeito. A ciência se encarrega, então de esquecer o *dizer* para só reter o *dito*”.⁴³³

Essa forma de discurso em que restam meros enunciados, sem marca de subjetividade, embora materialize o antigo sonho de uma linguagem objetiva, desconstitui o homem como sujeito, por gerar uma fala que apenas revela o objeto e pela qual ninguém responde. Mais do que isso, a expressão de um enunciado que independe de verificação empírica permite o pronunciamento de discursos mentirosos ou mesmo criminosos, sem que ao interlocutor se imponha qualquer responsabilidade. Possibilidade denunciada por Arendt como marca dos regimes totalitários⁴³⁴ e que se revela assustadora quando ao invés de apoiar-se no pensamento, o conhecimento passa a estar vinculado a um processo de dedução lógica.⁴³⁵

Esse discurso pautado em frios raciocínios lógicos, cujo rigor incide em sua coerência interna, mas independe da realidade dos enunciados, simbolizaria, segundo Arendt, a descoberta de Hitler e Stalin⁴³⁶ para justificar racionalmente a eliminação de populações indesejadas. Dessa forma, era estabelecida “uma premissa irreal, que não encontrava referente na realidade, e a lógica apontava para os crimes”.⁴³⁷

lhe apresentam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente”. Idem, p.279.

⁴³² LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite**..., p.60.

⁴³³ Idem, p.60/61.

⁴³⁴ Salienta Arendt que o valor essencial da estrutura totalitária consiste em “sua incompreensível capacidade de estabelecer e proteger o mundo fictício por meio de constantes mentiras [...] em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.431/432/434.

⁴³⁵ Ainda, referindo-se à tirania da lógica, e à distinção entre raciocínio e pensamento, Afirma Arendt que: “tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força auto coercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento [...] é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução”. Idem, p.525.

⁴³⁶ Cumpre esclarecer que Arendt, ao trabalhar o totalitarismo, refere-se tanto ao regime de Hitler, como ao de Stalin, mas, como é sabido, as informações sobre este sempre foram mais restritas. Portanto, embora Arendt defina ambos como totalitários, nossas análises, como as da própria filósofa, muitas vezes concentram-se no nazismo de Hitler.

⁴³⁷ Ou seja, conforme salienta Arendt, “[...] quem concordasse com a existência de ‘classes agonizantes’ e não chegasse à consequência de matar os seus membros, ou com o fato de

Essa aproximação entre discurso da ciência e totalitarismo, já presente nas preocupações de Arendt, é radicalizada por Lebrun (utilizando como marco o próprio pensamento arendtiano), na busca de compreender a forma como nazismo encontrou amparo na ciência, tanto para suas justificativas como para a enunciação de um discurso assassino, como que inocentemente.⁴³⁸

Com esse escopo, Lebrun afirma ser marca do anti-semitismo nazista uma “justificativa na biologia racial”⁴³⁹ a conferir-lhe base científica. Daí o antagonismo que expressa reprovar a presença dos judeus não pela religião judaica, “mas em razão de características antropológicas e econômicas”.⁴⁴⁰

Preocupa, portanto, Lebrun colocar em questão o discurso da ciência, revelando seus perigos, especialmente na possibilidade de que um enunciado assassino seja dito sem evidenciar o enunciador e sem necessidade de confrontação com o real. Nesse sentido, teria sido

“a promoção da exclusão da enunciação em proveito de puros e simples enunciados que permitiu aos nazistas servirem-se – como fizeram – da ciência racial; eles manifestamente, ‘aproveitaram-se’ do fato de que os enunciados da ciência permitem, àqueles que os usam, desconhecer a dimensão da enunciação, legitimando, então, que uma adesão a um enunciado assassino pode ser realizada ‘inocentemente’, com o álibi de se submeter a um programa científico de bem-estar social”.⁴⁴¹

Dessa maneira preocupa Lebrun a liberação do sujeito da necessidade de “assumir as conseqüências do que falar implica”.⁴⁴² Ou seja, de responder pela enunciação. Com isso reafirma a convergência entre sistema

que o direito de viver tinha algo a ver com a raça e não deduzisse que era necessário matar as ‘raças incapazes’, evidentemente era ou estúpido ou covarde”. Idem, p.524. Conforme salienta Arendt, esses regimes pressupõem que “uma idéia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica [...] uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere [...], nem se pode aprender com a realidade”. Idem, p.522/524. Os regimes totais não se definem, na leitura arendtiana, pela simples lealdade, mas dependem da perda do vínculo com o mundo. Ou seja, “as pessoas perdem o contato com seus semelhantes e com a realidade que as rodeia; pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de sentir e pensar. O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para que já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)”. Idem, p.526.

⁴³⁸ LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite...**, p.69.

⁴³⁹ Idem, p.73.

⁴⁴⁰ Idem, p.77. Nesse sentido, nas palavras do próprio Hitler: “o nazismo implica passar de um racismo visceral para um racismo cientificamente justificado; não se trata de mais de uma relação de defrontação guerreira, mas de uma relação de purificação biológica. O que é visado nessa mudança é a instalação de uma nova legitimação – no caso, científica – para autorizar a eliminação daqueles e daquelas que podem ser identificados como a causa do mal social”. *Discurso de Hitler, pronunciado em 16/09/1919*. Idem, p.73.

⁴⁴¹ Idem, p.69.

⁴⁴² Idem, p.55.

totalitário e esse sujeito que se demite de sua enunciação, encontrando nas conclusões arendtianas sobre o mal praticado por Eichmann essa possibilidade.⁴⁴³ E, conclui, sobre Eichmann, que:

“Hannah Arendt faz dele um paradigma do sujeito – ou do a-sujeito – do sistema totalitário, um sujeito que se demitiu de sua posição de sujeito [...]. Não se trata de um sujeito maléfico, mas de um sujeito que se demite de sua posição de sujeito, que se submete totalmente ao sistema que o comanda, que não se autoriza a pensar, que não pensa mais; é um sujeito que se demite de sua enunciação e se contenta em ser congruente com os enunciados aos quais consentiu se sujeitar”.⁴⁴⁴

2.3.2 A legalidade: dever de obediência

Somando-se à relação que se estabelece entre o homem e o seu discurso – que pode ser jurídico – em que o enunciador não se revela, parece necessário tecer algumas considerações sobre a relação entre o homem e a legalidade. Esfera em que a liberdade pode emergir, atrelada à responsabilidade. Isso porque, para além da autonomia, pensamos uma recriação, seja no pronunciamento de um discurso, seja na aceitação – e, portanto, segundo Arendt, consentimento – de uma norma. O que apenas pode ser pensado quando o homem, para além de um convívio político, mantém preservada a sua marca singular; garantia da possibilidade de dissenso, de pensar e julgar a partir de si mesmo e de impor algo de si às representações que interferem no seu agir.

Para tanto, optamos por trazer alguns marcos do pensamento político-jurídico moderno, com vistas questionar a relação do homem com a legalidade. Partindo da compreensão de um dever de obediência, que marca essencialmente a legalidade medieval, buscamos os limites de sua reconfiguração segundo fundamentos profanos. Sem a pretensão de fazer uma análise exaustiva, limitamo-nos a tentar levantar uma questão sobre a obediência e a dimensão da responsabilidade, fornecendo elementos para a discussão sobre o homem contemporâneo e a crise de legalidade que o afeta.

2.3.2.1 Lei divina: a perfeição das palavras de Deus

⁴⁴³ Idem, p.78.

⁴⁴⁴ Idem, p.72/73. A discussão sobre Eichmann será retomada na parte final deste trabalho.

Durante a Idade Média, surge como grande dificuldade oferecer uma explicação racional de uma realidade à qual apenas se tem acesso por meio da crença nas *Sagradas Revelações* e na existência do divino. Ou seja, nos limites da razão apenas pela fé chegamos a Deus,⁴⁴⁵ de forma que o conhecimento humano passa a depender, para além da débil razão humana, principalmente, do conteúdo de textos reveladores da realidade de um mundo criado a partir do nada.

Essa nova concepção da origem do mundo⁴⁴⁶ pressupõe um criador incomparável; mais poderoso do que um simples princípio ordenador, pois existente antes de tudo e de todos e criador de toda natureza, corpórea e incorpórea. Conhecedor do passado, do presente e do futuro; “[...] princípio dos seres, que não fora feito e pelo qual foram feitos todos [...]”.⁴⁴⁷

Diante disso, o pensamento de Santo Agostinho, procurando dar sustentação a esse ambiente, opõe-se àqueles filósofos pagãos que, “de inteligência entregue ao corpo, pensaram serem corporais os princípios da natureza”⁴⁴⁸ e, ao sacralizar a *Idéia* platônica, aproximando o platonismo da doutrina cristã, afirma que ambos transcenderam os corpos em busca de Deus.⁴⁴⁹ E ao absoluto, que “verdadeiramente é”,⁴⁵⁰ Agostinho transfere todo conhecimento, resumindo neste Ser incorruptível a Verdade e a sabedoria, de forma que derivará dele a ordem do mundo, pelas razões que, por daí partirem, serão sempre absoluta e indiscutivelmente boas.

Nesse ambiente, portanto, não se pensa, à legalidade, outra autoria senão a divina, o que nos fornece uma lei fruto de sabedoria e bondade infinitas. Deus nunca erra! Tudo o que faz decorre de sábios motivos, ininteligíveis para os homens, mas também incontestáveis. Ou seja, “[...] o

⁴⁴⁵ Conforme ensina Guido Fassò: “En los puros límites de la revelación el cristianismo no podía dar cumplimiento a la exigencia propia del hombre de conocer la verdad o de investigarla – ya que ella le viene al hombre de lo alto –, de darle una explicación y una interpretación racional”. FASSÒ, Guido. *História de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Pirâmide, 1982. p.129.

⁴⁴⁶ Concepção que se distingue daquela corrente na Antigüidade, de uma ordenação a partir do Caos, por intervenção de um princípio imutável.

⁴⁴⁷ AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*, vol. I. Trad. O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001. p.309.

⁴⁴⁸ Idem, p.307.

⁴⁴⁹ Conforme argumenta Santo Agostinho: “Compreenderam os platônicos [...] que nenhum corpo é Deus. Por isso, transcenderam todos os corpos em busca de Deus. Entenderam também que toda espécie, de qualquer modo mutável, [...] não pode proceder senão de Quem verdadeiramente é porque é incomutavelmente [...]”. Idem, p.308.

⁴⁵⁰ Ibidem.

único Deus verdadeiro rege e governa como lhe apraz e, embora suas causas sejam ocultas, nem por isso são injustas”.⁴⁵¹ Dessa maneira, sua lei emerge como absolutamente boa, sem qualquer possibilidade de questionamento pela débil razão humana.

Tendo em vista que toda justiça procede de Deus e que, ao mesmo tempo, sua palavra é sempre justa, os homens e a lei humana apenas poderão ser justos quando reproduzem a vontade de Deus a eles revelada nas *Escrituras Sagradas*. Conforme explica Fassò, diante da perfeição e bondade infinita de Deus, restam reduzidas as virtudes humanas. Assim, quando o termo justiça se refere ao homem, “significa amor do homem a Deus e conformidade com o seu querer”.⁴⁵² O que implica dizer que,

“nos escritos de Santo Agostinho [...] a justiça [...] é aquilo que é querido por Deus. Mais do que isso, ‘fala-se da justiça de Deus não porque por ela Deus seja justo, senão porque vem ao homem de Deus’; e uma ação não constitui pecado senão quando foi expressamente proibida por Deus”.⁴⁵³

Nessa perspectiva, conclui Arendt que diante da questão posta e deixada em aberto por Sócrates – de se “os deuses amam a bondade porque ela é boa, ou nós a chamamos de boa porque os deuses a amam?”⁴⁵⁴ – a resposta cristã, especialmente em Santo Agostinho, tende a ser de que é a “origem divina a marca distintiva entre os bons princípios e os maus”.⁴⁵⁵ Já no que se refere à visão escolástica, a resposta fornecida por Tomás de Aquino a essa questão seria distinta: “Deus ordena o bem porque o bem é bom”.⁴⁵⁶ Entretanto, importa que mesmo diante desse olhar racionalizado, o “caráter obrigatório do bem para o homem reside no mandamento de Deus”.⁴⁵⁷ Nessa medida, mesmo quando teve lugar a maior racionalização do cristianismo, admite-se “que a razão fundamental para que uma determinada prescrição seja correta e um mandamento específico tenha de ser obedecido reside na sua origem divina. Deus assim determinou”.⁴⁵⁸ No cristianismo, portanto, a única maneira com que a lei de Deus se dirige aos os homens é “na forma de

⁴⁵¹ Idem, p.223.

⁴⁵² No original: “significa amor del hombre a Dios y conformidad con su querer”. FASSÒ, Guido. **História de la Filosofía...**, p.131.

⁴⁵³ No original: “en los escritos de San Agustín [...] la justicia [...] es aquello que es querido por Dios. Es más, ‘la justicia se dice de Dios no porque por ella Dios es justo, sino porque lê viene al hombre de Dios’; y una acción no constituye pecado sino cuando ha sido expresamente prohibida por Dios”. Idem, p.141.

⁴⁵⁴ ARENDT. Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.130.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem.

⁴⁵⁷ Ibidem.

⁴⁵⁸ Idem, p.129.

um mandamento: *Deves*".⁴⁵⁹ Para a obrigação não importa o conteúdo do dever, "nem o possível consentimento do homem em relação à lei, mas o fato de que Deus assim nos ordena. Nesse ponto nada conta senão a obediência".⁴⁶⁰

Portanto, é herança do ambiente medieval, no que se refere à relação do homem com a legalidade, um dever de obediência, dada a incontestabilidade da autoridade que dita a lei. Em face desta, do homem espera-se fé e obediência, sem necessidade de qualquer juízo de sua razão débil ou ação por sua própria consciência singular, a qual transforma-se, segundo Arendt, em um órgão destinado a escutar as palavras de Deus, e não as suas.

E nesse universo em que a relação do homem com a lei implica mera submissão não é apenas da autoria que os homens são excluídos. Uma vez que não são chamados a ouvir a voz de sua própria consciência, ou pensar e julgar por si mesmos, o que fazem é abrir mão de sua subjetividade, restando afastada toda responsabilidade. Ante ao conteúdo da lei, o homem não responde; apenas obedece. E não pelo conteúdo, mas pela sua pura forma.

Importa a referência à lei medieval para resgatar, na relação entre o homem e a legalidade, um elemento que marcará também a época moderna, mesmo diante de um novo fundamento para o direito. E que, somado às análises anteriores sobre as transformações do espaço público e do valor da singularidade humana, pode nos auxiliar a refletir sobre o homem contemporâneo e a crise de legalidade de nossa época.

2.3.2.2 Lei profana: um novo fundamento ao dever

A análise que ora propomos tem como objetivo o resgate de um elemento de continuísmo com a ordem medieval, que pode ser evidenciado em um novo ambiente. Quando a legalidade, definitivamente, será pensada sob o manto de nova autoridade. Não é nosso objetivo exaurir essa análise pelo pensamento daqueles que se propuseram a refletir sobre essa nova ordem. Tentativa que ultrapassaria em muito os limites deste trabalho. Trata-se, isto

⁴⁵⁹ Idem, p.133.

⁴⁶⁰ Idem, p.133/134.

sim, de pensar, sem generalização ou conclusão, alguns poucos marcos do pensamento político moderno, que podem nos auxiliar nas reflexões que propomos. Para tanto, nossa opção aponta para as influentes teorias de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e Emmanuel Kant. O primeiro, por trazer uma fundamentação laica para o direito e os dois últimos, pela forma com que dignificam a liberdade.

Hobbes foi responsável pela elaboração de um conceito de Estado soberano que permeou todo pensamento político moderno. Levando adiante as rupturas que se operaram com o movimento humanista, a lei humana assumirá um novo enfoque a partir da ousadia hobbesiana em afirmar o universo jurídico como um universo profano, de maneira que “já não se lê a essência do direito no Céu”.⁴⁶¹

Instabilidade, guerra e discórdias religiosas são questões cotidianas que preocuparam Hobbes. Exigem que o pensemos como um autor de seu tempo e explicam sua insistência em fundamentar um poder capaz de estabelecer um convívio pacífico e estável entre os homens.

É nessa medida que busca oferecer um modelo científico de constituição do Estado absoluto, dependente apenas do próprio homem, agora capaz de instrumentalizar o uso de sua razão.⁴⁶² Para tanto, parte da construção de uma hipótese teórica – um estado natural da humanidade – que, ao revelar um convívio de tal forma miserável, exige dos homens um cálculo racional para uma vida melhor. A necessidade de criação e submissão a um Estado absoluto advém, pois, da conformação negativa do estado de natureza, do qual o homem desejará escapar.

A definição desse convívio resulta da consideração dos homens como seres desejanteres, que, diante da liberdade natural que ostentam, não encontram limites à satisfação de suas inclinações.⁴⁶³ Tendo em vista o estado

⁴⁶¹ GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.79.

⁴⁶² Conforme salienta Norberto Bobbio, Hobbes, pensando a partir da oposição entre unidade e anarquia, “é obcecado pela idéia da dissolução da autoridade, pela desordem que resulta da liberdade de discordar sobre o justo e o injusto, pela desagregação da unidade do poder, destinada a ocorrer quando se começa a defender a idéia de que o poder deve ser limitado, ou, numa palavra, obcecado pela anarquia que é o retorno do homem ao estado de natureza”. BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1991. p.26.

⁴⁶³ HOBBS, Thomas. **Leviatã...**, p.112. A liberdade, segundo Hobbes, é o direito que “cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida [...]”. Ibidem. O que se traduz em uma “ausência de impedimentos externos”. Ibidem.

de absoluta igualdade em que se encontram,⁴⁶⁴ todos têm as mesmas condições de acesso aos bens que desejam. E a qualidade desses bens define-se, não pela sua natureza, mas pela própria inclinação ou aversão que lhes é dirigida, sendo que um, em particular, é buscado de forma preponderante: a preservação da própria existência. Ou seja, nessa hipótese natural, os homens tendem e podem fazer de tudo para proteger sua vida.

Dessa possibilidade irrestrita a todos, emerge uma inevitável contradição. Na busca de serem satisfeitos, os interesses acabam chocando-se em um mesmo objeto. Como da natureza os homens não recebem nenhuma informação, “nem distinção entre o *meu* e o *teu*”,⁴⁶⁵ acabam por disputar certas posses, de onde advém uma situação miserável⁴⁶⁶ e um convívio que, além de não oferecer nenhum prazer, aponta para um conflito iminente e permanente. Assim, a liberdade do estado de natureza acaba por criar nos homens sentimentos de medo e infelicidade, pondo em risco a própria vida.

Sua busca será, portanto, superar essa condição, tomando como instrumento a razão,⁴⁶⁷ que apontará o caminho para uma vida segura, a partir da necessidade de abrir mão dessa liberdade natural, para viver em paz sob a lei do soberano.⁴⁶⁸ Da hipótese teórica do estado de natureza, Hobbes nos apresenta, pois, o contrato, mediante o qual os homens consentiriam em renunciar a seus direitos ilimitados. E, diante da ausência de autoridade da lei natural,⁴⁶⁹ mostra a necessidade de um pacto⁴⁷⁰ com o qual os homens concordem, todos, em abrir mão de sua liberdade absoluta, para garantir a vida, que no estado de natureza resta desprotegida pela falta de um poder comum.

⁴⁶⁴ Idem, p.106.

⁴⁶⁵ Idem, p.111. Nesse estado, segundo Hobbes, “nada pode ser justo. As noções de certo e errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça [...] não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conservar”. Ibidem.

⁴⁶⁶ Ibidem.

⁴⁶⁷ A razão, em Hobbes, revela-se como um instrumento pelo qual os homens buscam meios para atingir um determinado fim. Nesse sentido, leciona Bobbio: “a razão de que fala Hobbes nada tem a ver com a faculdade de conhecer a essência das coisas: é a faculdade de raciocinar, entendido o raciocínio como um cálculo [...] mediante o qual, [...] o homem [...] é capaz de descobrir quais são os meios mais adequados para alcançar os fins desejados [...]”. BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, p.38.

⁴⁶⁸ Em Hobbes, as *leis da natureza* são preceitos da razão, voltados à garantia da paz. HOBBS, Thomas. **Leviatã...**, p.112/113.

⁴⁶⁹ Tendo em vista que a lei natural apenas obriga em foro íntimo, “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém”. Idem, p.143.

⁴⁷⁰ Idem, p.147.

É dessa forma que, para Hobbes, através de um ato humano, formar-se o Estado – Leviatã – como um deus mortal, cujo poder resta, acima de tudo, fundamentado.⁴⁷¹ Essa passagem, junto ao dever de submissão, justifica o poder, e o homem não perde a liberdade, mas ganha o direito de viver.⁴⁷² Com o que o contrato social revela-se um instrumento teórico a garantir, a partir da hipótese do estado de natureza, um dever de submissão incondicional ao poder do Estado. Este não surge de uma fonte divina ou natural, mas do consentimento; de um mandato advindo do reconhecimento dos súditos da vantagem esperada da instituição do poder soberano; “*por força da concordância dos afetados*”.⁴⁷³

Entretanto, embora essa vantagem prometida pela instituição do soberano possa apontar uma justiça material na constituição do direito,⁴⁷⁴ não há uma justiça a defini-lo. A legalidade, agora reconhecida sob novas bases, exigirá, mais uma vez, submissão por parte dos homens a comandos inquestionáveis. Ao afirmar que o soberano age por autoridade, Hobbes antecipa que nenhuma atitude deste pode descontentar os súditos, que autorizaram a sua instituição, pois são eles os autores dos atos praticados por aquele, que não vê limites.⁴⁷⁵ Tal como o Deus autor da lei em Santo Agostinho, ao soberano construído por Hobbes, cumpre dizer o que é o direito, o justo e o injusto, que no estado de natureza não eram diferenciados. Não há outra lei, senão a lei instituída pelo soberano.⁴⁷⁶ Ou seja, embora para instituição do poder o reconhecimento opere como imprescindível, “a justiça serve apenas à autorização de uma instituição coercitiva, mas não à sua

⁴⁷¹ Assim o define Hobbes: “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns*”. Idem, p.148

⁴⁷² Idem, p.143.

⁴⁷³ HÖFFE, Otfried. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado**. Trad. E. Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.112. Dessa maneira, conforme salienta Höffe, “a fórmula lapidar *vigência por força da autoridade* desenvolvida plenamente tem, por isso, o seguinte teor: *vigência por força de um poder autorizado por cada um dos afetados*, [...] mais breve: *vigência por consenso*”. Ibidem. De acordo com isso, trata-se, não de qualquer coerção, mas daquela fundada em um mandato e, portanto, de “um poder autorizado; ele é *potestas*, não *violentia* [...]”. Idem, p.111.

⁴⁷⁴ Otfried Höffe abre a possibilidade de se afirmar que “o fundamento último da coerção do direito e do Estado consiste [...] não apenas numa justiça formal, mas também material”. Idem, p.113.

⁴⁷⁵ HOBBS, Thomas. **Leviatã**..., p.149.

⁴⁷⁶ Diante disso, afirma Hobbes a “tese lapidar: *non veritas sed auctoritas facit legem*”. Ou seja, não é a verdade, mas a autoridade que faz a lei. HÖFFE, Otfried. **Justiça política**..., p.109.

limitação”,⁴⁷⁷ face ao que, insiste Höffe, “[...] a justiça hobbesiana que define o direito só tem um significado legitimador do direito”,⁴⁷⁸ que afasta a arbitrariedade, sem colocar, entretanto, qualquer freio ao “crédito que os cidadãos devem dar ao Estado[...]”,⁴⁷⁹ Resta, portanto, tão-somente o dever de obediência a uma lei legitimada pela força da autoridade, agora fundamentada em bases laicas. Mais uma vez, o que resta é conformismo e obediência.

Essa realidade de uma obediência absoluta, fundada em um pacto pelo qual os homens abririam mão de sua liberdade, foi duramente criticada por Jean-Jacques Rousseau, para quem não há Estado legítimo sem que seja preservada a liberdade. Importa aqui, pois, o pensamento rousseauiano, uma vez que, como já foi visto, encontramos nesse filósofo um grande crítico da sociedade de sua época que, segundo afirma, por todas as partes, mantinha o homem “agrilhado”.⁴⁸⁰ Embora não possa ser pensado fora de seu tempo, opôs-se às teorias do contrato social que estariam preocupadas muito mais em justificar – a partir da transferência ao homem natural de características do homem civilizado⁴⁸¹ – uma certa forma de sociedade fundada na desigualdade e na propriedade, do que em pensar, a partir do estado natural da humanidade, uma possibilidade de associação realmente legítima.

Se, em oposição a Hobbes, Rousseau não admite um contrato em que o homem abra mão da sua liberdade, isso se deve à qualificação de bem supremo que esta assume em seu pensamento; um dom essencial dado ao homem pela natureza e cuja transferência absoluta significaria “renunciar à qualidade de homem”.⁴⁸² O que implica nulidade de qualquer convenção que estipule, “de um lado, uma autoridade absoluta, e, de outro, uma obediência sem limites”,⁴⁸³ tendo em vista uma tranqüilidade que não porá fim à condição de miséria.⁴⁸⁴

⁴⁷⁷ Ibidem.

⁴⁷⁸ Ibidem.

⁴⁷⁹ Idem, p.116.

⁴⁸⁰ ROUSSEAU. Jean-Jacques. **O contrato social**, p.09.

⁴⁸¹ Nesse sentido, critica Rousseau que, “todos, falando incessantemente de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram para o estado de natureza idéias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. [...] Evitemos, portanto, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos”. ROUSSEAU. Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem...**, p.160/161/170.

⁴⁸² Idem, p.15.

⁴⁸³ ROUSSEAU. Jean-Jacques. **O contrato social**, p.15.

⁴⁸⁴ Nas palavras de Rousseau: “dir-se-á que o déspota assegura aos súditos a tranqüilidade civil. Seja. Mas [...] que ganham eles, se essa mesma tranqüilidade é uma de suas misérias? Vive-se tranqüilo também nas masmorras, e isto bastará para que nos sintamos bem nelas?”. Idem, p.18/14.

Nessa medida, importa pensar a estrutura do soberano construída por Rousseau, a partir da busca de superação da condição de desordem a que os homens foram levados por seu próprio desenvolvimento, sem que para isso seja necessário que abram mão de sua liberdade. Em decorrência disso, anuncia a tentativa de constituir uma legalidade que conjugue obediência e liberdade.

Para tanto, Rousseau parte de uma tematização peculiar do estado originário, que lhe garantirá visão diferenciada do homem natural e da própria sociedade civil. Segundo afirma, nesse estado inicial, o homem vive como um ser autárquico,⁴⁸⁵ sozinho e disperso entre os animais.⁴⁸⁶ Com uma bondade natural⁴⁸⁷ e desejos imediatos, que “não ultrapassam suas necessidades físicas,”⁴⁸⁸ sua subsistência era garantida em relação direta com a natureza.⁴⁸⁹ Ao contrário do que afirma Hobbes, esses homens não seriam iguais por natureza, mas diferem em força e astúcia. Diferença que, entretanto, nessas condições originárias é quase nula, pois inexistiam vínculos ou laços sociais, que dessem ensejo à comparação ou virtude.⁴⁹⁰

Porém, uma vez que os homens – diante de condições e dificuldades fornecidas pela natureza, bem como da sua faculdade de aperfeiçoamento – aproximaram-se, criaram mecanismos de comunicação e desenvolveram suas potencialidades,⁴⁹¹ tem início o processo civilizatório e, com ele, a possibilidade de comparação. A partir de então, surge, como meio de distinção, o que

⁴⁸⁵ ROUSSEAU. Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem...**, p.180.

⁴⁸⁶ Idem, p.164. “Errando pelas florestas, sem engenho, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem vínculos, sem a menor necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem jamais reconhecer algum deles individualmente”. Idem, p.197.

⁴⁸⁷ Essa *bondade natural* há de ser compreendida não como uma ausência de maldade, mas como uma ausência moral, uma vez que “não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes [...]”. Idem, p.187. Ainda: “com paixões tão pouco ativas e um freio tão salutar, os homens, antes selvagens do que maus e mais preocupados em proteger-se do mal que podiam receber do que tentados a fazê-lo a outrem, não estavam sujeitos a rixas muito perigosas; como não tinham entre si nenhum tipo de relações e não conheciam, conseqüentemente, nem a vaidade, nem a consideração, nem a estima, nem o desprezo [...]”. Idem, p.193.

⁴⁸⁸ Idem, p.175.

⁴⁸⁹ Idem, p.164.

⁴⁹⁰ Segundo questiona Rousseau, mesmo que se assumam as diferenças entre os homens, “que vantagens delas tirariam os mais favorecidos em prejuízo dos demais, num estado de coisas que não admitiria quase nenhum tipo de relação entre eles? Quando não há amor, de que servirá a beleza? De que servirá o espírito a pessoas que não falam, e a astúcia aos que não têm negócios? [...]”. Idem, p.198.

⁴⁹¹ Idem, p.200.

Rousseau denominou amor próprio.⁴⁹² Dessa diferenciação, alguns se apropriaram de bens materiais, em detrimento de outros, com o que é dado passo essencial de uma desigualdade que, segundo Rousseau, está na origem da sociedade civil e das misérias que ela comporta. Com a introdução da propriedade, “o trabalho tornou-se necessário e as vastas florestas se transformaram em campos risonhos que cumpria regar com o suor dos homens e nos quais se viu a escravidão e a miséria germinarem [...]”.⁴⁹³

Nessa sociedade, instala-se uma situação de desordem, na qual cada um, preocupado com seus próprios anseios, tem medo de perder o muito ou pouco que tem. Em consequência, os ricos propõem um pacto – falso – aos pobres, visando manter garantido o *status quo* e dando lugar a um Estado injusto;⁴⁹⁴ a uma situação miserável, resultado, não da natureza do homem, como tampouco do mero desenvolvimento humano, mas do caminho que este tomou.⁴⁹⁵ Nessa medida, a proposta de Rousseau não aponta para o aperfeiçoamento do estado dado ao homem pela natureza ou a um retorno ao estado originário. Mas para a necessidade de reconstrução da ordem a partir da modificação do percurso pelo qual os homens deixaram sua condição inicial. Para tanto, propõe um novo pacto – justo – com o qual se fundaria um Estado legítimo,⁴⁹⁶ através da revisão de uma história desenvolvida com base na desigualdade e na miséria.

Essa reconstrução tem lugar a partir de uma convenção, com a qual se fundaria um convívio em que, garantida a liberdade, o homem não seja mais um eterno servo, mas senhor de si mesmo.⁴⁹⁷ Em que o povo se institui como

⁴⁹² Nesse momento, “cada qual começou a olhar para os outros e a querer ser olhado por sua vez [...]. Aquele que melhor cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloqüente passou a ser mais considerado”. Idem, p.211.

⁴⁹³ Idem, p.203/213.

⁴⁹⁴ Dessa forma, Rousseau aponta como miserável não a vida do selvagem, mas a do homem que vive na sociedade civil, e é incisivo em afirmar: “que se julgue, pois, com menos orgulho de que lado está a verdadeira miséria”. Idem, p.186.

⁴⁹⁵ Nesse particular, é importante assinalar que, embora Rousseau, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, ao tratar da *perfectibilidade* do homem, teça forte crítica ao seu desenvolvimento e às transformações sofridas quando deixa para trás seu estado originário, não considera a destruição dessa ordem natural (autárquica) em si negativa. Ou seja, Rousseau não acusa o homem de se afastar do estado de natureza, mas do rumo que este afastamento tomou. Ou seja, negativo não é o desenvolvimento, mas a maneira que ele teve lugar.

⁴⁹⁶ A passagem do estado originário para essa sociedade civil desigual e miserável é narrada por Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e esse novo percurso, que Rousseau propõe, para um Estado legítimo, denominado de República, é narrado na sua obra *O contrato social*.

⁴⁹⁷ ROUSSEAU. Jean-Jacques. **O contrato social**, p.22/23.

soberano; como um corpo moral e coletivo, realizando o homem sua plena humanidade, ao deixar de lado seus interesses privados e, de indivíduo, tornar-se cidadão.⁴⁹⁸ Uma forma de associação, originada de um contrato social legítimo,⁴⁹⁹ em que “cada um dando-se a todos, não se dá a ninguém [e] unindo-se a todos, só obedeça, contudo a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”.⁵⁰⁰

A lei aqui será o resultado de uma *Vontade Geral*⁵⁰¹ que, por ser ao mesmo tempo de cada um e de todos, a ninguém pode prejudicar.⁵⁰² Sempre reta e infalível, exprime a mais sublime de todas as instituições humanas, graças à qual os homens “servem e não têm senhor”.⁵⁰³ Considerando que no momento em que o indivíduo obedece à lei, ele obedece a si mesmo, essa obediência, como coerção feita por si não será coerção, mas liberdade. Nesse pacto, portanto, cada contratante vê-se obrigado, sem que isso implique que esteja sujeitado. Dessa forma, conforme assevera Chevalier, “está salva a liberdade. E a obediência, sem a qual não há corpo político, nem *povo*, nem *eu comum*, o está também [...] cada membro do corpo político é, ao mesmo tempo, *cidadão* e *súdito*”.⁵⁰⁴ E Rousseau é capaz de, ao mesmo tempo, conjugar liberdade e obediência, encontrando a liberdade justamente na submissão à *Vontade Geral*. Assim, “obedecer ao soberano, ao povo em conjunto, é verdadeiramente ser livre”.⁵⁰⁵

⁴⁹⁸ O homem se humaniza quando, pela razão, é capaz de fazer prevalecer a *Vontade Geral* sobre sua vontade particular. Nesse sentido, conforme leciona Jean-Jacques Chevalier, com o termo *desnaturalização* aponta Rousseau o fato de que a transformação dos homens naturais em cidadãos “modificou-os quimicamente. O homem foi, para o seu bem e para o bem de todos, desnaturado pela instituição social legítima [...] o homem transportou o seu *eu à unidade comum, de modo que cada particular não mais se julgue uno, mas parte do todo*. Eis o homem dotado de nova natureza [...] eis concedida, ao amor de si mesmo, outra base, *para fazer com que produza outros frutos: frutos sociais*”. CHEVALIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas – de Maquiavel a nossos dias**. Trad. L. Christina. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1980. p.166/167.

⁴⁹⁹ Esse contrato resume-se na seguinte fórmula: “*Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo*”. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**, p.22.

⁵⁰⁰ Idem, p.20/21.

⁵⁰¹ A *Vontade Geral* é, em Rousseau, resultado de uma operação racional em que as diferenças e interesses individuais se perdem na vontade comum. Não se confunde, segundo assevera o filósofo, com a vontade de todos, pois “se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo do que a some das vontades particulares”. Idem, p.37.

⁵⁰² O “soberano, sendo formado apenas pelos particulares que o compõem, não tem nem pode ter interesse contrário ao deles [...], é impossível que o corpo queira prejudicar a todos os seus membros e [...] não pode prejudicar ninguém em particular”. Idem, p.24.

⁵⁰³ CHEVALIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas...**, p.171.

⁵⁰⁴ Idem, p.163.

⁵⁰⁵ Idem, 164.

Reside nessa configuração da liberdade, a importância do pensamento de Rousseau para a reflexão que pretendemos. Esse filósofo, embora dignifique a liberdade como o bem supremo e dirija forte crítica à sociedade de sua época, constrói um modelo de Estado em que o soberano resume-se de tal forma em uma perfeição, que resta afastada toda possibilidade de oposição. E o homem tem que abrir mão de tudo o que, fruto de sua singularidade, possa levá-lo a divergir da *Vontade Geral*. Nesse sentido, Rousseau é expresso em afirmar que a redução à obediência, pela força, daquele que se recusa a submeter-se a essa vontade, implica simplesmente em dar-lhe liberdade. Em outros termos, “aquele que se recusa a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre”.⁵⁰⁶ Ou seja, seus ouvidos serão abertos para a voz da sua consciência política, que exprime a infalível vontade racional.

Nessa medida, negando valor à marca singular que carrega a possibilidade do diferente, diante de uma lei justa pela certeza da perfeição do soberano, Rousseau, ao buscar conjugar liberdade e obediência, nos fornece mais uma face de uma relação do homem com a legalidade em que sobressai um dever de obediência.

Essa pretensão rousseuniana de conjugar liberdade e obediência marca também o pensamento kantiano, orientado pela definição da legalidade jurídica como garantia última de liberdade; e de um mundo de moralidade, como sua realização absoluta. Embora Kant trace uma importante distinção entre a lei moral e a lei do Estado, em ambas podemos apontar a presença desse binômio – liberdade e obediência – de forma que suas considerações têm muito a enriquecer as reflexões que pretendemos realizar.

No que se refere à moralidade, a busca de Kant é por uma ética universalmente válida, que exclua das causas do agir humano tudo de contingente e particular, ligado aos interesses, aos desejos e às inclinações,

⁵⁰⁶ Idem, p.25. “O povo, por si, quer sempre o bem, mas nem sempre o reconhece por si só. A vontade geral é sempre reta, mas o julgamento que a guia nem sempre é esclarecido. É necessário fazer com que veja os objetos tais como são, às vezes tais como lhe devem parecer, mostrar-lhe o bom caminho que procura, preservá-la da sedução das vontades particulares, relacionar aos seus olhos os lugares e os tempos, contrabalançar o atrativo das vantagens presentes e sensíveis pelo perigo dos males distantes e ocultos. Os particulares vêem o bem que rejeitam; o público quer o bem que não vê. Todos precisam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades à razão e ensinar o outro a conhecer o que deseja”. Idem, p.49.

que cada um carrega e que nunca podem ser identificados. Dirige-se ao que seja absoluto, necessário e universal. O que apenas é possível quando os homens são guiados pelo que os identifica como seres racionais, segundo a lei fornecida pela sua própria razão.

Aproximando-se da concepção hobbesiana de liberdade como indeterminação, estabelece um traço distintivo entre os seres racionais e os outros animais. Estes seriam condicionados pelas leis da natureza e aqueles, capazes de independência em face das causas determinantes do mundo sensível. Ausência de determinação que Kant denomina *liberdade negativa*,⁵⁰⁷ a partir da qual o homem poderia fazer coisas diferentes, por motivos diversos, sem estar sujeito à causalidade operante no mundo natural. Independência que, somada à possibilidade de a razão vir a orientar o agir humano, permite que os homens sejam membros de um mundo racional, como espaço de autonomia e, portanto, realização da liberdade. Isso porque, no mundo natural – do qual o homem também é membro – a causalidade do agir é buscada nas necessidades que precisam ser satisfeitas, e as leis, exclusivamente da ordem da heteronomia, revelam-se imutáveis, em face da vontade humana.

Todavia, essa noção negativa de liberdade, embora caracterize o homem, não é suficiente para defini-lo como um ser moral, digno e positivamente livre. Portanto, a busca de Kant será, partindo dessa indeterminação, uma noção positiva de liberdade, segundo a qual, os seres racionais, independentes de condicionantes exteriores e da causalidade do mundo natural, ostentam uma faculdade de agir segundo as determinações da própria vontade,⁵⁰⁸ independente de desejos e inclinações. Afirmar a possibilidade de a razão orientar o agir implica definir essa noção positiva de liberdade a partir da “faculdade da razão pura ser prática por si mesma”.⁵⁰⁹

Os homens, portanto, para além de um arbítrio animal, quando o agir é afetado por inclinações, podem ter sua ação impelida por uma vontade pura. Nesse caso, estamos diante do que em Kant se entende por livre-arbítrio,⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Kant define essa liberdade negativa como a “independência de todo impulso sensível enquanto relacionado à sua determinação [...]”. KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**, p.22.

⁵⁰⁸ A vontade se apresenta, em Kant, enquanto razão prática e os homens têm, então, a faculdade de determinar a si mesmos, agindo segundo representação de leis. É a faculdade de escolher exclusivamente o que a razão determina, independente de inclinações. KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica...**, p.47.

⁵⁰⁹ KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**, p.22.

⁵¹⁰ O homem é um ser dotado de vontade, enquanto faculdade apetitiva considerada com relação ao princípio que determina o arbítrio à ação. E o arbítrio – faculdade de fazer ou não

como faculdade exclusiva que têm os seres racionais de pela própria razão guiarem-se no caminho do bem, em ascensão a um mundo de liberdade.

Nessa medida, a liberdade positiva e a realização do homem como um ser moral surgem, em Kant, a partir da obediência aos ditames da razão. Uma obediência exclusiva à lei da razão, que implica em recusa a toda inclinação e, como visto, parte da independência desses seres com relação à causalidade da natureza. Uma obediência incondicional, baseada em necessidade absoluta, que não aponta para nenhuma promessa, interesse, condição ou recompensa. Elimina qualquer mediação. O dever moral deve ser obedecido pelo próprio dever, na medida em que traz uma necessidade em si.⁵¹¹

Logo, é possível concluir que livre é a ação *por dever*, em detrimento de qualquer interesse. E os mandamentos da moralidade – imperativos categóricos – que obrigam incondicionalmente revelam-se como leis da liberdade.⁵¹² Kant transfere, pois, a essa faculdade de a razão ser prática por si mesma, independente de móveis externos, a possibilidade de o homem ser livre, agindo com livre-arbítrio. E encontra a liberdade, justamente, na obediência – incondicional – à lei da razão.⁵¹³

Se a razão determinasse infalivelmente a vontade e as ações objetivamente necessárias o fossem também subjetivamente, os seres racionais habitariam e seriam legisladores de um reino de moralidade. Agindo por dever e sempre tomando a si e aos outros como fins,⁵¹⁴ não precisariam de

fazer algo – embora não seja determinado, pode, nos seres racionais, ser, tanto impelido por uma vontade pura, como afetado por inclinações. “O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre-arbítrio. O arbítrio que não é determinável a não ser por inclinação [...] é um arbítrio animal (arbitrium brutum)”. Idem, p.22.

⁵¹¹ Kant definindo a peculiaridade do dever moral, afirma que “toda legislação compõe-se de suas partes [...] em primeiro lugar, de uma *lei*, que apresenta como *objetivamente* necessária a ação que deve ser executada, isto é, que faz da ação um dever; em segundo lugar, de um motivo que relaciona com a representação da lei o princípio que determina subjetivamente o arbítrio à ação [...] uma legislação difere da outra por seus motivos”. Idem, p.30. E acrescenta que “a legislação que de uma ação faz um dever e que ao mesmo tempo dá tal dever por motivo é a legislação moral”. Ibidem. E essa, por sua vez, difere da legislação jurídica, “que não faz entrar o motivo na lei, que, conseqüentemente, permite outro motivo à Idéia do próprio dever [...]”. Ibidem.

⁵¹² Conforme salienta Kant, “a razão da possibilidade dos imperativos práticos está em que não se referem a nenhuma outra determinação do arbítrio [...] exceto a sua liberdade unicamente”. Idem, p.36.

⁵¹³ Kant acrescenta que isso apenas é possível por se tratar, não de uma lei qualquer (que sempre traria em si uma necessidade), mas da lei que ele mesmo se dá. Assim, a idéia de liberdade aproxima-se do princípio da autonomia da vontade, segundo o qual o ser racional não obedeceria outra, além de sua própria lei. KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica...**, p.72.

⁵¹⁴ Idem, p.69.

qualquer motivação externa que os condicionasse. Mas a lei prática nem sempre determina o arbítrio, visto ser o homem indeterminado e sentir em “si um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade”.⁵¹⁵

Por não haver qualquer garantia de que os homens agiriam apenas por dever, em obediência à lei da razão, Kant põe-se a pensar uma sociedade humana que vivesse sem qualquer limite à sua indeterminação. A esse convívio sob a liberdade natural dá o nome de estado de natureza, que será o ponto de partida para sua teorização sobre o âmbito da legalidade jurídica.

Nesse estado natural os homens são livres, na medida em que indeterminados. Porém, a liberdade – o mais precioso bem – não pode ser gozada, uma vez que cada um se encontra à mercê do arbítrio e da liberdade sem limites do outro. Ao propor-se a pensar uma estrutura capaz de obrigar e dar garantia de liberdade a todos, conclui Kant que, tanto o exercício dos direitos, como a garantia de segurança, apenas são possíveis limitando a liberdade de cada um e de todos. Porque, “ninguém tem a obrigação de se abster da violência com respeito à posse de outro, se este, por sua vez, não oferecer garantias de se abster também”.⁵¹⁶ Kant aponta, então, a necessidade de acordar com os demais a fundação de um Estado civil.⁵¹⁷ Portanto, o contrato social revela-se como um acordo de vontades em que os súditos abdicam parcela de sua liberdade ilimitada, para justamente poderem gozá-la. Abrem mão de sua indeterminação, para uma determinação segundo a vontade do legislador, sob as leis da liberdade. É

“o ato pelo qual o povo se constitui em uma cidade [...] é o *contrato primitivo*, segundo o qual todos [...] se desprendem de sua liberdade exterior diante do *povo* para tornar a recobrá-la no novo instante como membros de uma república. [...] E não se pode dizer que [...] o homem em sociedade tenha sacrificado a um fim *uma parte* de sua liberdade exterior natural, mas sim que deixou inteiramente sua liberdade selvagem e sem freio para encontrar toda sua liberdade na dependência legal [...]”.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Idem, p.37.

⁵¹⁶ KANT, Emmanuel. **Doutrina do direito**, p.145.

⁵¹⁷ O primeiro princípio que deve ser decretado, se o homem busca preservar sua liberdade “é o seguinte: ‘é preciso sair do estado natural, no qual cada um age em função de seus próprios caprichos, e convencionar com todos os demais [...] em submeter-se a uma limitação exterior, publicamente acordada, e por conseguinte entrar num estado em que tudo o que deve ser reconhecido como o Seu de cada qual é determinado pela lei [...]’. Idem, p.150. Do que resulta o seguinte postulado: “tu deves, juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária, sair do estado natural, para entrar em um estado de direito [...]”. Idem, p.145.

⁵¹⁸ Idem, p.155.

O homem, nessa passagem, não perde a liberdade, mas ganha o direito de gozá-la. Como esse gozo apenas é possível mediante a regulação da lei, não há liberdade senão sob a tutela do direito; condição de coexistência humana. A partir disso, a liberdade assume, em sua dimensão legal, o sentido de um direito de obedecer apenas a uma lei que obriga a todos. Trata-se, em outros termos, da independência em face do arbítrio de outro e do direito de “não reconhecer entre o povo nenhum superior além daquele que tem a faculdade moral de obrigar juridicamente”.⁵¹⁹

A proteção da liberdade – único direito natural⁵²⁰ – impõe-se como um dever moral. E, se para tanto é fundamental o Estado, o dever de contratar apresenta-se como um imperativo categórico; um mandamento da liberdade. Com o que, se o direito obriga, obriga o homem a ser livre.

Haja vista o valor conferido a esse bem, não há nada pior do que o desrespeito à lei. A obediência à vontade legisladora assegura a convivência sob as leis da liberdade, e este é o fim do Estado: manter livres os homens e preservar o convívio. Restando sempre como possibilidade ante o descumprimento da lei o retorno ao estado de natureza e, com ele, uma liberdade que não pode ser gozada. Daí a necessidade de obediência ao direito; à vontade legisladora que é capaz daquilo que as vontades individuais não seriam.

Desse modo, resistir ao direito é negar-se a ser livre,⁵²¹ não havendo, “contra o poder legislativo, soberano da cidade, nenhuma resistência legítima da parte do povo, porque um estado jurídico somente é possível pela submissão à vontade universal legislativa”.⁵²² Não bastasse isso, uma vez que “a moral exige de mim que adote por máxima o conformar minhas ações ao direito,”⁵²³ o respeito à lei emerge como um dever moral.

Kant, considerando como moralmente necessária tanto a obediência à lei como sua origem contratual, nos permite ascender à contradição que

⁵¹⁹ Idem, p.153. No que se refere a essa legalidade jurídica, cumpre salientar que, embora em um breve espaço se possa pensar em autoria, isso, entretanto, não autoriza a colocar o direito na ordem da autonomia, tal como se dá no âmbito da moralidade. A liberdade no direito não se apresenta na obediência à própria lei, mas a qualquer lei, na medida em que esta traduz justamente a garantia da liberdade. Ou seja, nesse âmbito trata-se da submissão a uma lei da qual não se é necessariamente autor. Isso porque Kant não deixa de afirmar que é preciso “obedecer ao poder legislativo atual, não importa qual sua origem”. Idem, p.160.

⁵²⁰ Idem, p.55.

⁵²¹ Conforme afirma Kant, “a resistência é um obstáculo posto à liberdade”. Idem, p.47.

⁵²² Idem, p.161.

⁵²³ Idem, p.46.

reside na origem desse poder, justamente a partir de seu obscurecimento. Isso porque, a feição de moralidade dada à contratação ofusca a violência que implica,⁵²⁴ uma vez que a ela não é injusto ser obrigado. Ao contrário, é ser forçado à liberdade.

Assim, justifica o império da lei, por meio da razão, denominando liberdade a submissão do homem à lei. Na afirmação de que o direito obriga a ser livre, mais uma vez, revela a pretensão de compatibilizar obrigação e liberdade. Ao compreender como dever moral, tanto a contratação como a obediência à lei,⁵²⁵ e haja vista a incondicionalidade de seus imperativos categóricos, Kant nos apresenta, mais uma vez, uma dimensão do dever que não leva em consideração nenhum aspecto singular.

Aproximando Kant de Rousseau,⁵²⁶ é possível afirmar que, independente das transformações modernas, no que se refere ao fundamento do direito, permanece a dimensão de uma legalidade da qual o homem não tem garantida a possibilidade de trazer, a partir de sua singularidade, o novo e imprevisto. Ao contrário, orientado por uma razão compreendida de forma absoluta e universal, o homem importa como ser racional, capaz de encontrar naquilo que o identifica aos demais a verdade, como guia ao único caminho possível, pelo qual não responde.

Diante disso, somos capazes de trazer a essa configuração do dever de obediência as considerações anteriores sobre as peculiaridades que orientam o convívio humano moderno. E levantar a pergunta sobre o modo de vida privilegiado nessa época, na busca de elementos para compreender o homem contemporâneo e a crise de legalidade que o afeta.

O que até agora encontramos é um homem que, além de não ter o espaço político para agir, trata a ação espontânea como desvio de comportamento e recebe a diferença como fator de repressão. Transforma seu discurso, que nada revela – e tampouco deve revelar – em um mero falar, realizando-se como cidadão e ganhando liberdade na obediência a uma lei, que busca garantir a segurança e não a criatividade do sujeito, que dependeria

⁵²⁴ Idem. p.146/159.

⁵²⁵ Apesar da permanência dos homens como seres racionais e, portanto, restando sempre aberta a possibilidade de a razão ser prática, Kant afirma que aos súditos não é dado perguntar sobre a origem da lei. Nas suas palavras: “a origem do poder é *inescrutável*, sob o ponto de vista prático, para o povo que está submetido a ele; isto é, o súdito não deve raciocinar praticamente sobre essa origem, como sobre um direito controvertido [...] com respeito à obediência que lhe deve”. Idem, p.159. No mesmo sentido: idem, p.162.

⁵²⁶ O que não implica deixar de lado suas peculiaridades, muitas, inclusive aqui tratadas.

de sua marca singular. O que aponta para o fortalecimento de imperativos ligados a uma vida apolítica, que, veremos, centrado na produção, acumulação, lucro e consumo, definirão, segundo Arendt, o predomínio do modo de vida do *animal laborans*.

CAPÍTULO 3

COMPREENSÃO DO MODO DE VIDA QUALIFICADO NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA E REDEFINIÇÃO DA CRISE DE LEGALIDADE

3.1 HOMEM E POLÍTICA CONTEMPORÂNEOS: o modo de vida do *animal laborans*

3.1.1 *Animal laborans*: o indivíduo consumidor

Falar em labor implica, segundo Arendt, pensar o homem, antes de qualquer habilidade específica, como um ser vivente; um membro da espécie humana, que se iguala aos demais pelas necessidades vitais que precisam ser satisfeitas cotidianamente e incessantemente, até que a morte ponha fim a esse movimento natural.

Em face da caracterização do homem como natureza viva, a atividade de laborar assume a função primordial de lhe garantir a permanência nesse “ciclo prescrito pela natureza”,⁵²⁷ em que produção e consumo se sucedem com a mesma “regularidade alegre e sem propósito com que dia e noite, vida e morte seguem-se um ao outro”.⁵²⁸ Ou seja, o *animal laborans* revela-se um exemplar de uma espécie entre outras, todas submetidas às mesmas necessidades intermináveis para subsistência e sobrevivência. Apresenta-se, pois, o labor como a atividade destinada à proteção e preservação dessa vida biológica, na medida em que é por meio dele que os homens produzem os bens para seu consumo.

Dessa maneira, o labor alimenta esse “eterno ciclo da vida biológica”⁵²⁹ em um processo “de infundável repetição, em que tudo se desgasta e é consumido, até que a matéria morta [...] retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim”.⁵³⁰ Um movimento que não se extingue, mas reinicia-se permanentemente, pois, “ao contrário do processo de [fabricação], que termina quando o objeto está acabado, pronto pra ser acrescentado ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das *fadigas e penas* só advém com a morte desse organismo”.⁵³¹

Orientado ao consumo, o *animal laborans* tem como ideal a abundância. Não visa à fabricação de algo mais durável do que a vida, tal como a estabilidade e a permanência realizadas por um homem construtor do

⁵²⁷ Tradução direta do original: “nature’s prescribed cycle”. ARENDT, Hannah. *Labor, Work, Action*. Conferência proferida na Divinity School of the University of Chicago, em 1964. In: BERNAUER, James. (ed) **Amor mundi**: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. p.33.

⁵²⁸ Tradução direta do original: “with the same happy and purposeless regularity with which day and night, life and death follow each other”. Ibidem.

⁵²⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.110.

⁵³⁰ Idem, p.108.

⁵³¹ Idem, p.109.

mundo.⁵³² É “típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido”.⁵³³ Ou seja, “os produtos do labor, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele”.⁵³⁴ Ao contrário, concentrado “exclusivamente na vida e em sua manutenção, é tão indiferente ao mundo que é como se este não existisse”,⁵³⁵ sequer necessitando de um espaço de convívio.⁵³⁶

Diante da caracterização do labor, como atividade destinada às necessidades vitais, incapaz de construir algo mais permanente que a vida, e reservada à espacialidade privada, não é difícil identificá-lo àquilo que os gregos definiam como servilidade. O que explica o desprezo com que essa civilização sempre tratou o labor e toda atividade “que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada [...]”,⁵³⁷ qualquer esforço que fosse despendido nessa esfera em que a sobrevivência da espécie era assegurada e que o homem se encontrava, “não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana”.⁵³⁸

Foi justamente em decorrência da definição da natureza servil das ocupações destinadas às necessidades de manutenção da vida que, entre os gregos, a escravidão adquiriu tamanha importância. Não pela dignidade de sua atividade, mas porque garantia aos cidadãos o ingresso em um espaço

⁵³² A referência é feita ao homo faber, responsável pela construção do artifício humano, que garante estabilidade ao mundo. Nas palavras de Arendt: “vistos como parte do mundo, os produtos [da fabricação] – e não os produtos do labor – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais o mundo simplesmente seria impossível”. Idem, p.105. Ainda, não obstante ser o labor o garantidor da vida, “o nascimento e a morte pressupõe um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; e essa durabilidade, essa relativa permanência já existiam antes que qualquer indivíduo nele aparecesse, e sobreviverão à sua eventual partida”. Idem, p.108. Ou seja, “é dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência”. Idem, p.106.

⁵³³ Idem, p.98.

⁵³⁴ Idem, p.130.

⁵³⁵ Idem, p.130.

⁵³⁶ Segundo afirma Arendt, “nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu labor e consumo”. Idem, p.124. Ainda, “a única atividade que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é o labor, no qual o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza do seu próprio funcionamento”. Idem, p.127.

⁵³⁷ Idem, p.91.

⁵³⁸ Idem, p.55.

privilegiado de discussões mais significativas que a sobrevivência do homem como espécie. O que implica afirmar com Arendt que, na antiguidade, “a instituição da escravidão [...] não foi uma forma de obter mão-de-obra barata, nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana”.⁵³⁹

“Laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos à necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade. A degradação do escravo era um rude golpe do destino, um fado pior do que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico”.⁵⁴⁰

Diante disso, se pretendemos compreender algo sobre a forma de vida dignificada nas sociedades atuais, é necessário, desde logo, salientar não apenas que a existência política jamais retomou o lugar que lhe reservaram as sociedades antigas, mas que a época moderna realizou uma inversão na hierarquia das atividades humanas.⁵⁴¹ Diante das características já aventadas sobre a esfera pública, a política, a liberdade e o homem-massa modernos, não nos surpreende a afirmação de Arendt, de que nessa época efetiva-se a “promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas [...]”.⁵⁴² Ou seja, falamos agora da “glorificação do labor, seguramente a última coisa que um membro de uma das comunidades clássicas [...] teria entendido como digna desta posição”.⁵⁴³

Inversão que teve lugar em decorrência da configuração que assumiu essa sociedade, ao orientar-se para uma produção e acumulação sem limites. Quando a demarcação entre o espaço público e privado perde seu sentido, a política torna-se uma função da sociedade, a liberdade se traduz em posse privada e a secularização e a ruptura com a ordem medieval não implicaram revalorização do mundo. Ao contrário, ao perder a certeza de sua

⁵³⁹ Idem, p.95.

⁵⁴⁰ Idem, p.94. Segundo afirma Arendt, “os camponeses, que produzem o necessário para vida, são classificados, tanto por Platão como por Aristóteles, na mesma categoria que os escravos”. Ibidem. Ou seja, Aristóteles não “negava que os escravos pudessem ser humanos; negava somente o emprego da palavra *homem* para designar membros da espécie humana totalmente sujeitos à necessidade”. Idem, p.95.

⁵⁴¹ Sobre essas atividades – labor, fabricação e ação – ver *A condição humana*.

⁵⁴² Idem, p.113.

⁵⁴³ Traduzido diretamente do original: “[...] glorification of labor, surely the last thing any member of one of the classical communities [...] would have thought of as worthy of this position”. ARENDT, Hannah. *Labor, Work, Action...* In: BERNAUER, James. (ed) **Amor mundi...**, p.31.

imortalidade e de uma outra vida, “o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava”.⁵⁴⁴

Na leitura de Arendt, a surpreendente ampliação da produção proporcionada pela *Revolução Industrial*, associada a uma estrutura capitalista de produção, teria impulsionado a transformação do *homem fabricante* em *animal laborans*. Quando os bens, agora produzidos em quantidades jamais imaginadas, deixam de se destinar ao uso e à permanência e voltam-se ao consumo e à rápida reposição. Nessas sociedades será

“o trabalho contínuo que garante a sobrevivência do trabalhador e da espécie, através da produção industrial massiva de bens destinados ao consumo imediato, os quais, por sua vez, exigem ser continuamente repostos no mercado por mais trabalho, num ciclo interminável que converte e reduz o espaço público a um espaço privado de trocas econômicas”.⁵⁴⁵

Esse advento do homem como *animal laborans* teria sido, já no século XIX, identificado por Karl Marx, no diagnóstico que fez da sociedade de sua época, orientada a uma produtividade sem precedentes, ao incremento das trocas mercantis e à manutenção de uma realidade de exploração de classe. Ao denunciar uma esfera de conflito, Marx compreende essa produtividade como um labor, que se preocupa com os meios de sua própria e incessante reprodução, operada mediante a renovação constante e diária da força de trabalho, tendo em vista a sobrevivência do trabalhador e a manutenção desse ciclo de produção, exploração e consumo.

Em consonância com a leitura marxiana,⁵⁴⁶ Arendt define a esfera social – híbrida – moderna justamente como o espaço em que a reprodução da

⁵⁴⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.333. Nas palavras de Arendt, “o sentido atribuído à palavra *secular* no uso corrente [...] não pode, historicamente, ser equacionado como mundanidade; pelo menos, o homem moderno não ganhou este mundo ao perder outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançado à interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram processos vazios do cálculo da mente [...]. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana”. Idem, p.334.

⁵⁴⁵ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.46.

⁵⁴⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.99. Arendt não esconde sua admiração por Marx, especialmente em face da sensibilidade com que ele teria identificado as mudanças de sua época. Entretanto, afirma que ele não teria sido capaz de perceber as implicações da ampliação do trabalho e os perigos da consideração do homem como um ser de e para o trabalho, especialmente no que se refere ao esfacelamento da política e à impossibilidade de se pensar a liberdade em um espaço privado. Diante disso, conforme salienta André Duarte, a proposta marxiana seria de instaurar um reino da liberdade “enredado nas malhas da própria necessidade. A glorificação marxista do trabalho implicaria a transformação da totalidade do espaço público-político em um espaço meramente privado, no qual a política enquanto tal efetivamente desapareceria”. DUARTE, André. **O pensamento à sombra...**, p.82.

vida se dá por meio do labor, num processo incessante de trabalho e consumo. Uma realidade que, como visto, não constitui a ação para além de um mero comportamento, a expressar adaptação e o discurso como mais do que um simples pronunciar de intenções.

É a partir da compreensão dessa espacialidade em que os homens convergem para a garantia e subsistência da vida que Arendt apresenta sua definição de uma sociedade de massas operárias, como “exemplares da espécie humana isolados do mundo, quer sejam escravos domésticos, levados a essa infeliz situação pela violência de terceiros, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções”.⁵⁴⁷ Portanto, para que se fale em uma sociedade de operários, não seria “necessário que cada um dos seus membros seja realmente um operário ou trabalhador [...] basta que todos [...] considerem o que fazem primordialmente como modo de garantir a própria subsistência e a vida de suas famílias”.⁵⁴⁸

O resultado desse processo de substituição da fabricação pelo labor é que “as coisas do mundo moderno se tornaram produtos [...] cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos [...] que se destinam a ser usados”.⁵⁴⁹ Tudo passa a ser tratado como bem “de consumo, de sorte que uma cadeira ou uma mesa seriam consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido quase tão rapidamente quanto o alimento”.⁵⁵⁰ O que seria, segundo Arendt, o sinal de que “nossa economia já se tornou uma economia do desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo”.⁵⁵¹ Nas suas palavras:

“a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo ou, em outras palavras, se a taxa de uso for acelerada a tal ponto que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido surgimento e desaparecimento dos bens de consumo, for reduzida até se tornar insignificante”.⁵⁵²

Essa consolidação do homem como indivíduo consumidor, certamente, restou fortalecida pelas transformações políticas e sociais do

⁵⁴⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.131.

⁵⁴⁸ Ibidem. Quando “o que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de *ganhar o próprio sustento* [...]”. Idem, p.139.

⁵⁴⁹ Idem, p.137.

⁵⁵⁰ Ibidem.

⁵⁵¹ Idem, p.138.

⁵⁵² Ibidem.

século XX, que, sob o título de um protecionismo estatal voltado ao bem-estar social, resultaram em ampliação do consumo. Ao encantar as massas com o sonho de pleno emprego e de acesso à felicidade da abundância,⁵⁵³ essa política de consumismo resultou em expansão sem precedentes na produção, ao mesmo tempo em que aprofundou a despolitização e desorganização dos trabalhadores.

A afirmação da vitória do *animal laborans* e da fixação do homem como consumidor implica consequências definitivas, à política, ao artifício humano, à possibilidade de emergência do homem como sujeito e à própria expressão e significado do direito.

3.1.2 A política: elevação da vida à categoria de bem supremo

Se nas comunidades clássicas o processo do labor era definido pela idiotia de uma vida privada, longe da luz imortalizante da esfera pública e sem atributos de distinção do homem em face das demais espécies, na época moderna, a glorificação do modo de vida do *animal laborans* revela o concomitante tratamento privilegiado ao bem que, ao mesmo tempo em que é a “condição humana do labor”,⁵⁵⁴ é por ele garantido. O que implica afirmar, nessa época, a elevação da vida natural do homem à alçada de bem devedor da mais alta proteção. Ou seja, nesse processo, “foi a vida da espécie que, em última análise, se afirmou”.⁵⁵⁵

A vida, que para os antigos ganhava valor ao possibilitar a aquisição de um *bem viver*, exclusivamente humano, e que, na era cristã ganha, ela própria, a “imortalidade antes atribuída ao corpo político”,⁵⁵⁶ tendo em vista a certeza de sua continuidade após a morte, na época moderna é glorificada na sua plena nudez, atrelada ao processo de labor e consumo. Em outros termos, apesar da ruptura com a ordem medieval, permanece a premissa de que

⁵⁵³ Felicidade e modo de vida, cuja venda foi acompanhada e incrementada pelo desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. Sobre a crítica de Adorno à *Indústria Cultural*, ver Capítulo 2, item 2.2.2.1.

⁵⁵⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.15.

⁵⁵⁵ Idem, p.334.

⁵⁵⁶ Idem, p.327.

“a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem [...] a vida é o critério supremo ao qual tudo o mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem”.⁵⁵⁷

Em face dessa forma de valorização da vida, bem como da redefinição da esfera pública como reunião de pessoas privadas em público, não é difícil aceitar que as questões concernentes ao labor e, especialmente, seus ideais, serão admitidos publicamente. O que implica afirmar que o labor é promovido à “estatura de coisa pública [e] liberado das restrições que lhe eram impostas pelo banimento à esfera privada”.⁵⁵⁸ O que esclarece a definição arendtiana de sociedade – aquela esfera híbrida que emerge da diluição das barreiras ente o público e privado – como a “forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência [...] adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública”.⁵⁵⁹

Diante dessa redefinição do público, a política apresenta-se um instrumento garantidor dos interesses da sociedade, sendo sua constituição, como visto, atrelada às necessidades de proteção à vida, à propriedade, à segurança... Nesse sentido, conforme leciona Paul Rabinow (em suas análises sobre Michel Foucault), desde o século XVI, os tratados sobre como governar ampliam-se em face das tradicionais questões de manutenção do poder.⁵⁶⁰ Passam a lidar com as mais distintas atividades humanas.⁵⁶¹ Trata-se de abrir a política às questões do lar e “introduzir no gerenciamento do Estado esta noção meticulosa do pai para com a sua família”,⁵⁶² expressamente excluída pelos gregos.⁵⁶³ O que significa afirmar que agora o mero viver aproxima-se da política. E, nas palavras de Michel Foucault, enquanto o homem, “durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso,

⁵⁵⁷ Idem, p.332/324/325.

⁵⁵⁸ Idem, p.56.

⁵⁵⁹ Idem, p.56.

⁵⁶⁰ RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Trad. J. G. Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2002. p.39.

⁵⁶¹ Ibidem.

⁵⁶² RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**, p.39.

⁵⁶³ Segundo Aristóteles, o Estado não poderia ser pensado como uma grande família, sendo que “aqueles que pensam que as qualidades do rei, do dono de uma propriedade e do chefe de família são as mesmas não se exprimem bem [...]”. ARISTÓTELES. **Política**, p.13.

capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”.⁵⁶⁴

Já no contratualismo do século XVII e XVIII, “o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político”.⁵⁶⁵

“[...] quando se contrata no plano do contrato social, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para constituir um soberano [...] por que eles o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte, para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano [...]”.⁵⁶⁶

3.1.3 Biopolítica: a leitura de Michel Foucault sobre a politização da vida

Antes de retomarmos a leitura de Arendt sobre o presente político de nossa época, cumpre tecer algumas considerações sobre o diagnóstico foucaultiano, que aponta como um dos aspectos marcantes da era moderna, justamente, essa valorização da vida e a organização do poder público com vistas a geri-la,⁵⁶⁷ amplamente. Sem restringir-se à individualização do corpo, a incidência desse poder implicou, também, a preocupação com a vida massificada, do homem como espécie, cobrindo toda a superfície [da vida] que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população”.⁵⁶⁸ Incidência que, argumenta Foucault, operou-se “mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra”.⁵⁶⁹ De maneira que a sociedade de normalização resta definida como aquela em que se cruzariam, “[...] a norma da disciplina e a norma da regulamentação”,⁵⁷⁰ amplitude que “permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica”.⁵⁷¹

⁵⁶⁴ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p.34.

⁵⁶⁵ Idem, p.288.

⁵⁶⁶ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.287. As análises de Foucault não seguirão pelo viés tradicional da teoria política, mas a partir da focalização da vida, em face das tecnologias de poder que surgem desde o século XVII.

⁵⁶⁷ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**..., p.131.

⁵⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.302.

⁵⁶⁹ Ibidem.

⁵⁷⁰ Ibidem.

⁵⁷¹ Ibidem.

A partir dessa dupla incidência, Foucault denuncia duas tomadas de poder sobre a vida, que, embora tenham surgido na história em momentos distintos, mantêm-se em concomitância. A primeira aparece no século XVII, com o objetivo de criar indivíduos dóceis, sujeitados e controlados, e se revela na forma de uma tecnologia disciplinadora.⁵⁷² A outra técnica de poder, sem excluir a primeira, surge, segundo Foucault, na segunda metade do século XVIII. E interessa-nos, especialmente, na medida em que se dirige ao homem, na sua nudez, como ser vivo, reduzido ao denominador comum de sua espécie. À

“[...] vida dos homens [...] ela se dirige [...] ao homem vivo, ao homem ser vivo; [...] à multiplicidade dos homens, [...] na medida em que ela forma [...] uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como nascimentos, a morte, a produção, a doença, etc. [...] Logo, depois de uma primeira tomada de poder que se faz consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie”.⁵⁷³

Portanto, depois de uma política disciplinar do corpo humano, Foucault vê surgir o que “se chamaria de uma *biopolítica* da espécie humana”,⁵⁷⁴ a lidar com o corpo “transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos”;⁵⁷⁵ um “corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças [...]”.⁵⁷⁶ Incide, pois, esse biopoder “sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas”.⁵⁷⁷

A biopolítica se apresenta, portanto, na regulação das populações, a partir de uma preocupação essencial com a vida; “quando o fomento da vida, o crescimento e o cuidado da população tornam-se uma preocupação central do Estado, articulados na arte de governar”.⁵⁷⁸ Esta orienta-se, agora, às questões

⁵⁷² Esse poder disciplinar, individualizante, impõe-se, nas palavras de Foucault, sobre o “corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano [...]*”. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade...**, p.131. No mesmo sentido, ver: FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.288/289. Já, no que se refere, especialmente a essas tecnologias disciplinares, ver FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**.

⁵⁷³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.289.

⁵⁷⁴ Ibidem.

⁵⁷⁵ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade...**, p.131.

⁵⁷⁶ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.292.

⁵⁷⁷ Idem, p.298.

⁵⁷⁸ RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**, p.41.

relativas à “proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar”.⁵⁷⁹ Mediante previsões, estimativas e medições estatísticas, busca-se “controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva [...] controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos”.⁵⁸⁰ Trata-se, sobretudo,

“de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida [...]”.⁵⁸¹

Associada a esse interesse do poder pela vida, Foucault afirma ocorrer uma redefinição do direito de soberania. A “velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”.⁵⁸²

3.1.3.1 Uma aproximação entre Michel Foucault e Hannah Arendt

Hannah Arendt demonstra grande preocupação diante do predomínio do modo de vida do *animal laborans* e da valorização de seus ideais como bens supremos, cuja proteção e garantia tornam-se função política. Sem desvalorizar a vida, a leitura arendtiana parte da denúncia da transformação do espaço político – como local em que o homem pode emergir como sujeito – em um palco de interesses privados; onde os indivíduos, reduzidos às suas identificações como espécie e orientados ao consumo, revelam-se uma massa cuja vontade e felicidade convergem nos mesmos ideais.

Esse processo analisado por Arendt não parece divergir da identificação que Michel Foucault faz da época moderna a partir da inserção da vida do homem-espécie na esfera do poder, a definir o marco de uma nova configuração da política, como biopolítica. De forma que, embora Arendt não tenha pensado especificamente no mesmo sentido que Foucault, parece

⁵⁷⁹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade...**, p.131. Nas palavras de Foucault, “vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade”. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.293.

⁵⁸⁰ Idem, p.297.

⁵⁸¹ Idem, p.293/294.

⁵⁸² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade...**, p.131.

possível afirmar que ela compreendeu a despolitização de nossa sociedade a partir de uma leitura biopolítica.

A aproximação entre esses dois pensadores – com a qual não pretendemos identificá-los – baseia-se nas interessantes considerações de Giorgio Agamben, que vê a marca de distinção da democracia moderna do modelo clássico, justamente, a partir do ingresso da *zoé* na *polis*. Ou seja, pela transformação do mero viver; do viver animal, em uma forma de vida qualificada.⁵⁸³ O que lhe permite compreender a biopolítica, justamente, na politização da “vida nua”.⁵⁸⁴

Interessa a Agamben essa conexão entre Arendt e Foucault, por compreender que ambos teriam deixado suas reflexões inconclusas. Arendt, segundo ele, embora tenha analisado em *A condição humana*, a despolitização a partir da ocupação da cena política pela vida biológica, não teria levado essas reflexões às “penetrantes análises que havia dedicado ao poder totalitário”,⁵⁸⁵ em *Origens do totalitarismo*. No que tange a Foucault, ele teria explicado o processo com que a vida natural passa a ser incluída nos “mecanismo e cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*”,⁵⁸⁶ sem ter deslocado “a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários [...]”.⁵⁸⁷

Independente de concordarmos ou não com a ausência de conexão entre *A condição humana* e *Origens do totalitarismo*,⁵⁸⁸ não resta dúvida quanto à relevância de acrescentar às análises de Arendt as considerações de

⁵⁸³ Nas palavras de Agamben: “Se algo caracteriza [...] a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos da zoé*”. AGAMBÉN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. E. Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p.17.

⁵⁸⁴ Idem, p.12.

⁵⁸⁵ Ibidem.

⁵⁸⁶ Idem, p.11.

⁵⁸⁷ Idem, p.12.

⁵⁸⁸ Embora Arendt não faça menções diretas às suas análises dos regimes totalitários quando discute a despolitização decorrente da conformação das sociedades atuais, em *A condição humana*, não há dúvida que estão sempre presentes elementos de um regime total, que segundo ela permanecerá sempre como possibilidade. Por outra parte, Arendt, após seus estudos posteriores às obre *Origens do totalitarismo*, retorna a esta obra e lhe imprime modificações, mencionando, inclusive, a categoria do *animal laborans*. O que demonstra que manteve sempre acesa sua preocupação em compreender o totalitarismo. E essa compreensão, veremos, aponta para a despolitização de um mundo em que os homens, como mais do que réplicas de uma espécie, seriam absolutamente supérfluos; o que, não há dúvida, os aproximaria do *animal laborans*.

Foucault. Não apenas pela originalidade com que discutiu a biopolítica, mas, especialmente, pela compreensão do que ele denominou de paradoxos dessa politização da vida, que podemos compreender a partir da presença constante da violência nas sociedades atuais.

3.2 A DISSEMINAÇÃO DA VIOLÊNCIA

3.2.1 Totalitarismo: radicalização da violência na política

Contrariando o consenso do pensamento tradicional, que reduz os assuntos políticos à questão de domínio,⁵⁸⁹ identifica política com violência e com a capacidade de imposição de vontade,⁵⁹⁰ Hannah Arendt nos fornece uma compreensão de poder que não se confunde com o domínio do homem sobre o homem.⁵⁹¹ Explica que se sua essência “está na eficiência da ordem então não [haveria] maior poder que aquele que nasce do cano de um fuzil”,⁵⁹² e que toda discussão que envolve a implicação da política com a violência “dependerá do que entendemos por poder”.⁵⁹³

Dessa maneira, remontando àqueles raros momentos da história em que a política e a liberdade tiveram espaço para emergir, Arendt aponta a necessidade de diferenciação entre fenômenos como a violência e o poder. E, ao identificar este a uma união que propicie um agir em conjunto,⁵⁹⁴ afasta a

⁵⁸⁹ Nas palavras de Arendt, “o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de Quem domina Quem?”. ARENDT, Hannah, *Da violência*. In: **Crises da república**, p.122. No mesmo sentido, argumenta: “é, na minha opinião, um reflexo triste da atual situação das ciências políticas a não-diferenciação, pela nossa terminologia, de palavras chaves como ‘poder’, ‘fortaleza’, ‘força’, ‘autoridade’, e finalmente ‘violência’ – todas as quais se referem a fenômenos distintos, diferentes, e dificilmente subsistiriam caso eles não existissem [...] Usá-las como sinônimos indica não somente uma certa surdez para significados lingüísticos, o que já seria bem grave, mas também resulta numa espécie de cegueira para as realidades a que correspondem”. Ibidem.

⁵⁹⁰ Segundo compreende Arendt, “[...] existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e de direita, no sentido de que a violência nada mais é do que uma flagrante manifestação do poder [...]”. Idem, p.116. E recebe com estranhamento as definições que igualam “poder político com *organização da violência*”. Ibidem.

⁵⁹¹ Idem, p.118.

⁵⁹² Idem, p.117.

⁵⁹³ Idem, p.116.

⁵⁹⁴ Nesse sentido, o poder, afirma Arendt, “corresponde à capacidade humana não somente de agir [...] mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido”. Idem, p.123.

possibilidade de poder a um só homem, no isolamento. Isso porque, trata-se de um fenômeno que depende da quantidade e que apenas surge de forma espontânea, na ação conjunta, quando os homens encontram-se reunidos. Inerente à política, o poder identifica-se, portanto, não à violência, mas à liberdade.

Como já foi afirmado, Arendt não pensa a política a partir da imposição de consensos definitivos ou verdades inquestionáveis. Mas, segundo um convívio que, tendo o poder como algo vivo, funda-se na constituição de um espaço a estabilizar a vida e a imprevisibilidade do ser humano, assegurando, ao mesmo tempo, o diálogo, a criatividade e a novidade. Um local, não definido espacialmente, em que diversas perspectivas confluem, ampliando a compreensão do real e deixando sempre presente a possibilidade do dissenso. O que apenas é possível porque acolhe um conjunto, não simplesmente de homens, mas de sujeitos, que se definem, justamente, a partir da preservação da singularidade em um convívio de iguais. Isso porque, embora jamais pensado singularmente ou no isolamento, é mantendo o que o faz diferente que o sujeito assegura sua habilidade de ação espontânea e do chamado do novo à existência. Resta, pois, sempre preservada, na política arendtiana, a possibilidade de uma leitura dissidente e do restabelecimento do conflito. É nesse ambiente, em que o homem representa uma possível pergunta pelo sentido, não apenas das regras e dos valores aceitos, mas do próprio regime instituído, que Arendt contempla a realidade de uma política não violenta e persuasiva, fundada na legitimidade e no poder.

Quanto mais violento for o regime político e menos espaço deixar para que os homens se apresentem como sujeitos, mais impotente será. Uma vez que, quanto mais violência, menos poder, revela-se “a tirania [...] a mais violenta e a menos poderosa das formas de governo”.⁵⁹⁵

“Em termos de política, não basta dizer que violência e poder não são a mesma coisa. Poder e violência se opõem: onde um deles domina totalmente o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em perigo [...]. Isso implica em não ser correto pensar no oposto da violência

⁵⁹⁵ Idem, p.121. Acrescenta Arendt que a violência nunca é legítima, tampouco pode ser o fundamento de um governo, pois, “é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma”. Idem, p.128. E, mesmo que justificada, “nunca será legítima”. Idem, p.129.

com sendo a não-violência; falar em poder não-violento é uma redundância”.⁵⁹⁶

Pensar a política nos termos arendtianos e afirmar que “todo declínio de poder é um convite aberto à violência”⁵⁹⁷ não implica desviar o olhar dos regimes políticos contemporâneos, nem tampouco interpretá-los como uma forma genuína de poder. Também não implica transferir a discussão da realidade para o plano do dever ser, tratando a política em seu estado ideal. Menos ainda, em “uma demonização da violência ou a sua exclusão absoluta do âmbito do político”.⁵⁹⁸ Visa, isto sim, mostrar que “as manifestações políticas mais genuínas não são manifestações da violência, e que onde a violência é a instância determinante de resolução dos conflitos o político enquanto tal tende ao desaparecimento”.⁵⁹⁹

Nesse sentido, é foco da preocupação arendtiana, justamente, a despolitização do mundo, compreendida, a partir da “substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda”.⁶⁰⁰ Quando, no lugar de sujeitos temos réplicas dóceis da espécie, cuja materialização radical teria ocorrido nos denominados regimes totalitários.

Interessa, pois, aqui resgatar a análise de Arendt sobre o totalitarismo, identificando nessa realidade uma despolitização absoluta da sociedade, em que se depreende um modo qualificado de vida, constituído pela ausência daqueles elementos capazes de constituir o homem como sujeito. O que, afirma Arendt, ao mesmo tempo em que impõe aos acontecimentos uma certeza desumana, aponta para a emergência de um mundo em que não há raízes a ditar limites ao possível.

Sem buscar fornecer uma explicação ampla e definitiva a este evento, seja em suas causas ou em sua estrutura, as análises que se seguem deixam à margem, além de importantes considerações de Arendt, inúmeras controvérsias que, desde sua publicação, envolveram a obra arendtiana.⁶⁰¹

⁵⁹⁶ Idem, p.132.

⁵⁹⁷ Idem, p.156.

⁵⁹⁸ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.37.

⁵⁹⁹ Ibidem.

⁶⁰⁰ Idem, p.46.

⁶⁰¹ Desde sua publicação, há mais de cinquenta anos, as *Origens do totalitarismo* tem sido alvo das mais diversas críticas, especialmente no que se refere à sua recusa historiográfica em tratar os acontecimentos a partir de umnexo de causalidade e à equiparação entre nazismo e stalinismo, como formas de um fenômeno idêntico. Conforme já foi salientado, o olhar de Arendt para a história orienta-se pela consideração dos acontecimentos como eventos, que apontam muito mais ruptura do que determinismo e causalidade. Sem negar que tudo tenha uma causa, Arendt apenas retira desta a inevitabilidade das conseqüências e a sua definição

Interessa, isto sim, pensar o totalitarismo como uma forma de domínio em que os homens como sujeitos ausentam-se por completo e cuja atualidade não se perde com a morte de Hitler e de Stalin. Ao contrário, as análises conclusivas de Arendt denunciam que esse regime inédito na história permanecerá sempre como possibilidade. O que não exclui a hipótese de identificação de elementos totalitários nas ditas democracias contemporâneas.

Entretanto, é preciso ter presente a ponderação de Arendt quanto à necessária cautela com relação ao termo *totalitário*,⁶⁰² o que desautoriza seu uso indiscriminado para definir toda forma despótica ou tirânica de dominação. Isso porque o totalitarismo ensejaria uma tipologia inteiramente nova de governo, caracterizada não pela crueldade, que, sabemos, não é novidade na história humana. Acresce um fator muito mais perturbador que a mera agressão.⁶⁰³ Fundado em um domínio sem precedentes, esse regime não apenas impede o debate e o convívio político, como exclui qualquer possibilidade de se pensar em sujeito, ao eliminar, tanto os espaços de comunicação como toda singularidade dos homens, que restam na mais absoluta solidão.

Importa, pois, pensar o totalitarismo a partir da despolitização radical do mundo, capaz de impor uma nova forma de domínio, que ultrapassa a coerção externa e o medo que imperam nas tiranias. Pensamos essa perda do político para além da destruição dos espaços de convívio na ação e no discurso. A denúncia de Arendt aponta, em última instância, para a superfluidade absoluta de qualquer singularidade que possa gerar algo diferente e espontâneo. O que revela um mundo sem autoria humana, cujos caminhos são traçados por um governo impessoal, que afirma acelerar o movimento inevitável das leis da história e/ou da natureza.

anterior ao evento. Portanto, sua forma de compreender o totalitarismo, que a autoriza a aproximar nazismo e stalinismo, é através da iluminação que o próprio evento traz consigo e pela consciência de que este ultrapassa em significação os seus elementos constitutivos. ARENDT, Hannah. *A Reply to Eric Voegelin*. In: **Essays in Understanding...**, p.401/408.

⁶⁰² Nas palavras de Arendt, “o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos *teóricos*, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir. Assim, temos todos os motivos para usar a palavra *totalitarismo* com cautela”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.343.

⁶⁰³ Idem, p.467/468.

Esses regimes⁶⁰⁴ totais fundaram uma “dominação inteiramente despersonalizada”,⁶⁰⁵ viabilizada por uma estrutura organizacional burocrática⁶⁰⁶ ampliada a dimensões gigantescas. Trata-se de um “governo que não é nem da lei, nem dos homens, mas de escritórios ou computadores anônimos”,⁶⁰⁷ dispostos em um “intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem, nem o único nem o melhor, nem poucos nem muitos, pode ser considerado responsável, e que poderia perfeitamente ser chamado de domínio de Ninguém”.⁶⁰⁸ Dessa forma, instaura-se um governo cujas ações – no caso o extermínio de milhares de pessoas – não podem ser atribuídas a seus executores, pois essa organização tende “a transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa [...]”.⁶⁰⁹

Acrescenta Arendt que o “domínio através do anonimato do *bureau*”⁶¹⁰ não é “menos despótico pelo fato de *ninguém* exercê-lo; pelo contrário, é ainda mais terrível porque nenhuma pessoa pode falar com esse Ninguém nem lhe apresentar uma reclamação [...]”.⁶¹¹ Assim, “quanto maior for a burocratização da vida pública, maior é o atrativo da violência”,⁶¹² de forma que esses governos se revelam os mais tirânicos; “uma forma de dominação despótica ampliada ao extremo, na qual o abismo entre dominadores e dominados assumiria dimensões tão gigantescas”⁶¹³ que tornaria impossível qualquer manifestação de poder.

Embora nas suas manifestações nazista e stalinista revele-se uma estrutura em que todos estão subordinados diretamente ao Líder, insubstituível,

⁶⁰⁴ Embora tenha se detido mais sobre o nazismo, é necessário não esquecer que Arendt sempre pensa o totalitarismo no plural, uma vez que, ao aproximar Hitler e Stalin, aponta também para o caso russo.

⁶⁰⁵ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.66.

⁶⁰⁶ A burocracia não foi uma invenção de Hitler ou Stalin, mas é resultado do próprio processo moderno de esvaziamento da política, que Arendt a vincula à emergência da esfera social. Nesse sentido, afirma que “o governo de um só homem – o governo monárquico – que os antigos diziam ser a forma organizacional da família, transforma-se na sociedade [...] em uma espécie de governo de ninguém. Mas esse ninguém, o suposto interesse único da sociedade como um todo em questões econômicas e a suposta opinião única da sociedade educada dos salões, não deixa de governar por ter perdido a personalidade. Como verificamos pela forma mais social de governo, isto é, pela burocracia [...]”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.50.

⁶⁰⁷ Ibidem.

⁶⁰⁸ ARENDT, Hannah, *Da violência*. In: **Crises da república**, p.118.

⁶⁰⁹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.122.

⁶¹⁰ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.26.

⁶¹¹ Ibidem.

⁶¹² ARENDT, Hannah, *Da violência*. In: **Crises da república**, p.151.

⁶¹³ ARENDT, Hannah. **O que é política?** p.26.

sem intermediários que possam assumir qualquer responsabilidade,⁶¹⁴ em última instância, sequer Hitler ou Stalin apresentavam-se como responsáveis. Eram, isto sim, os executores das leis imutáveis da natureza e da história, cuja realização inevitável eles apenas aceleravam.⁶¹⁵

Essa organização impessoal, subordinada a um único homem, assemelha-se à descrição utópica, de George Orwell na obra *1984*, da estrutura do *Partido* e da figura do *Grande Irmão*.⁶¹⁶ Esse Líder, ao mesmo tempo em que se faz presente em todos os aspectos e momentos da vida das pessoas, tendo seu rosto estampado aonde se volte o olhar, apresenta-se sob a forma de uma mera figura, que sequer se altera com o passar do tempo. Mesmo sem nunca ver ou falar com o *Grande Irmão*, sem poder levantar-lhe qualquer questão, a certeza de sua bondade é indiscutível, a obediência às suas ordens inquestionável e a realidade de suas palavras independente de qualquer referência ou comprovação empírica. Ou seja, “o que quer que o Partido afirme que é verdade, é verdade. É impossível ver a realidade exceto pelos olhos do Partido”.⁶¹⁷

Nesse sentido, descreve Orwell como uma das habilidades fundamentais do *Partido* o controle absoluto do real. O passado era constantemente modificado para evitar qualquer possibilidade de contradição na leitura que criava do presente e que, de imediato, tornava-se o próprio presente.

“Dia a dia e quase minuto a minuto o passado era atualizado [...]. Tudo se fundia e confundia num mundo de sombras no qual, por fim, até a data do ano se tornara incerta [...]. Havia batalhões de investigadores de referência, cujo trabalho era apenas organizar listas de livros a recolher. Havia os vastos depósitos, onde os documentos corrigidos eram guardados, e os fornos ocultos onde os originais eram destruídos. E funcionando

⁶¹⁴ Nas palavras de Arendt: “O Líder representa o movimento de um modo diferente de todos s líderes de partidos comuns, já que proclama a sua responsabilidade pessoal por todos os atos, proezas e crimes cometidos por qualquer membro ou funcionário em sua qualidade oficial [...] cada funcionário não é apenas designado pelo Líder, mas é sua encarnação viva, e toda ordem emana supostamente dessa única fonte onipresente [...]. Essa responsabilização total por tudo o que o movimento faz e essa identificação total com cada um dos funcionários têm a consequência muito prática de que ninguém se vê numa situação em que tem de se responsabilizar por suas ações ou explicar os motivos que levaram a elas”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.424/425.

⁶¹⁵ Idem, p.517/518.

⁶¹⁶ Embora a figura do Grande Irmão, descrita por Orwell, como um rosto exposto em cartazes coloridos, colados por toda parte, “de um homem de uns quarenta e cinco anos, com espesso bigode preto e traços rústicos mas atraentes”, seja muitas vezes associada diretamente a Stalin, ela possui uma riqueza interpretativa que nos permite ultrapassar a redução da obra de Orwell a uma crítica dirigida exclusivamente ao socialismo soviético. ORWELL, George. **1984**. Trad. W. Velloso, São Paulo: Companhia Nacional, 2002, p.07.

⁶¹⁷ Idem, p.231.

anonimamente não se sabia como, nem onde, ficava o cérebro orientador, que coordenava todo o trabalho e fixava diretrizes, mandando consertar este ou aquele fragmento do passado, falsificar outro, e eliminar completamente aquele outro”.⁶¹⁸

Essa capacidade de “isolar as massas do mundo real”⁶¹⁹ e defender uma realidade fictícia, fundada em um “falso mundo de coerências”⁶²⁰ representa, na leitura arendtiana, um traço definitivo de distinção entre os ditadores totalitários e os demais governantes.⁶²¹ Ou seja, constroem “um mundo fictício capaz de competir com o mundo real”.⁶²² E “sua engenhosidade reside precisamente em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras”.⁶²³ De forma que, o súdito ideal desses governos não será “o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção”.⁶²⁴

A aceitação de um falso real como verdade absoluta apenas é possível quando a pergunta e o dissenso não encontram palco ou voz para surgirem. O que acontece sempre que os homens não constroem um espaço de convívio, revelando-se impotentes.⁶²⁵ Uma vez que, segundo Arendt, quando menos poder, mais violência, o totalitarismo, como radicalização da violência, reina absoluto apenas “entre os homens que se isolam uns contra os

⁶¹⁸ Idem, p.41/43. O personagem Winston Smith, desviante pela simples infelicidade de pensar, e, portanto, capaz de colocar em questão a estabilidade social garantida pelo *Partido*, afirma que se perturbava, mais do que com a reconstrução do passado, com a forma como as pessoas aceitavam os novos fatos afirmados pelo *Partido*, como se sempre os tivessem conhecido. Ao relatar ser a guerra uma constante na vida de seu Estado – a Oceania – revela que, entretanto, os inimigos mudavam constantemente. Dessa forma, em um evento dedicado à exteriorização de ódio à inimiga *Euroásia* – com quem, consta, sempre teriam estado em guerra – durante o discurso do orador, foi anunciado que o inimigo não era a *Euroásia*, mas a *Lestásia*. Aqueles a quem era expresso o ódio eram agora aliados. “Evidentemente, não se admitiu modificação alguma [...] o Ódio continuou exatamente como antes. Apenas o alvo fora mudado. [...] o que impressionara Winston, fora ter o orador passado de um inimigo a outro no meio da frase, não apenas sem pausa: sem a menor ofensa à sintaxe”. E agora, todo o passado é alterado... Idem, p.170/171.

⁶¹⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.402.

⁶²⁰ Ibidem. “O que convence as massas não são os fatos, mesmo que sejam inventados, mas a coerência do sistema ao qual esses fatos fazem parte [...]. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência”. Idem, p.401. O conteúdo da propaganda totalitária “não é mais [como nos demais partidos] uma questão objetiva a respeito da qual as pessoas possam ter opinião, mas tornou-se parte tão real e intocável de sua vida como as regras da aritmética [...]. Na Alemanha nazista, duvidar da validade do racismo e do anti-semitismo [...] era como colocar em dúvida a própria existência do mundo”. Idem, p.412.

⁶²¹ Idem, p.411.

⁶²² Ibidem.

⁶²³ Idem, p.434.

⁶²⁴ Idem, p.526.

⁶²⁵ Ibidem.

outros [...]”,⁶²⁶ implicando, desde logo, a perda da possibilidade de liberdade e de ação.⁶²⁷

Como essa ausência de um convívio político marca também as tiranias e ditaduras fundadas na violência, por si só, não define a especificidade de um regime totalitário. A este não basta uma restrição da liberdade; é necessário ir mais longe. Nas palavras de Arendt,

“os contatos políticos entre os homens são cortados no governo tirânico, e as capacidades humanas de ação e poder são frustradas. Mas nem todos os contatos são interrompidos, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. Toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta. Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir”.⁶²⁸

À leitura arendtiana de totalitarismo, é fundamental salientar que “isolamento e solidão não são a mesma coisa”.⁶²⁹ Posso “estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado”.⁶³⁰ É possível um convívio humano e, mesmo assim, encontrar homens desamparados.

Diferenciadas pela superfluidade de um homem reduzido a um indivíduo que trabalha e consome, cujo produto não dura o suficiente para fazer parte do artifício humano, as massas modernas são expressão de um mundo em que aquele

“que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário *metabolismo com a natureza* não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão”.⁶³¹

Nessa medida, o que se perde com a solidão não é a possibilidade de estar com os demais ou apenas o espaço para a ação, mas toda forma de criatividade, como “capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor”⁶³² e de deitar raízes nessa construção humana. A solidão é um

⁶²⁶ Ibidem.

⁶²⁷ Nas palavras de Arendt, “estar isolado é estar privado da capacidade de agir”. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.201.

⁶²⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.526/527.

⁶²⁹ Idem, p.527.

⁶³⁰ Ibidem.

⁶³¹ Ibidem.

⁶³² Ibidem.

abandono completo, não apenas pelos outros (mesmo que presentes), mas por si mesmo. É “a perda do próprio eu”,⁶³³ que, como vimos em Sócrates, garante sempre ao menos um companheiro. Quando “estou só, estou *comigo mesmo*, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros”.⁶³⁴ Com essa perda, os homens revelam-se inabilitados para o pensamento, pois este depende de um diálogo interior, impossível na solidão.⁶³⁵

E teriam sido, na leitura arendtiana, justamente, massas de indivíduos isolados e atomizados que constituíram a base dos regimes totalitários.⁶³⁶ Uma vez que a lealdade que se espera delas não é uma adequação ao conteúdo ou aos princípios do governo, mas um engajamento por si mesmo, a participação de que falamos apenas é possível com indivíduos que “desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar nesse mundo quando participam de um movimento, pertencem a um partido”.⁶³⁷ Ou seja, para Arendt, as massas modernas caracterizam-se justamente por sua superfluidade, não possuindo interesses individuais ou comuns, uma vez que perderam, além de um espaço comum a uni-las e separá-las, todo sentido de comunidade e singularidade. Por isso, os homens-massa “oferecem o melhor *material* humano possível para os movimentos em que as pessoas são tão comprimidas entre si que parecem tornar-se um”.⁶³⁸

Foi, portanto, diante da superfluidade e descartabilidade dos homens, verificada, segundo Arendt, cada vez mais como um fenômeno cotidiano nas nossas sociedades, que os regimes totais foram capazes de impor um domínio sem precedentes, que não “se contenta em governar por

⁶³³ Idem, p.529.

⁶³⁴ Idem, p.528.

⁶³⁵ Segundo afirma Arendt, “a única capacidade humana que não precisa nem do eu, nem outros ou do mundo para funcionar é o raciocínio lógico”. Idem, p.529.

⁶³⁶ Idem, p.373. Conforme argumenta Arendt: “a solidão [...] tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo”. Idem, p.528. E essa formação das massas teria se dado tanto no nazismo como no stalinismo, mas por circunstâncias distintas. Esse isolamento e atomização foram obtidos historicamente na Alemanha e criados artificialmente na Rússia, pelo uso de artifícios, como os repetidos expurgos, com o fim de destruir todas as conexões sociais e familiares. Idem, p.373.

⁶³⁷ Ibidem.

⁶³⁸ No original: “offer the best possible ‘material’ for movements in which peoples are so closely pressed together that they seem to have become one”. ARENDT, Hannah. A Reply to Eric Voegelin. In: **Essays in Understanding**..., p.406.

meios externos, ou seja, através do estado e de uma máquina de violência”⁶³⁹ mas busca “subjugar e aterrorizar seres humanos internamente”.⁶⁴⁰ Mais do que “a restrição da liberdade em regimes autoritários, a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras”,⁶⁴¹ visam os regimes totalitários a “total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana [...]”.⁶⁴²

Trata-se de um controle interno destinado a retirar do homem toda indeterminação e imprevisibilidade, que ele carrega pelo seu próprio nascimento, em razão de ser marcado por uma singularidade que expressa a possibilidade do diferente e de, em um convívio político, emergir como sujeito. Dessa forma, visa a constituição de uma sociedade de seres absolutamente determinados. Eliminados todos os grãos de subjetividade – pelos quais o homem ainda se mantém como pessoa e é capaz de pensar – restam meras réplicas da espécie humana, reduzidos ao mínimo denominador que as aproxima como seres viventes.⁶⁴³

Nessa medida, nas palavras de Arendt, definimos como totalitário um mundo em que “os homens, na medida em que são mais que simples reações animais e realização de funções, são inteiramente supérfluos [...]”.⁶⁴⁴ Ou seja, a busca última desses regimes é um sistema no qual tudo o que faz do homem mais do que um *animal laborans* e o possibilite a pensar, deitar raízes, impor limites e emergir como sujeito, é absolutamente dispensável e tolhido. Mais do que isso, sem permitir “atividades que não sejam inteiramente previsíveis”,⁶⁴⁵ para o totalitarismo, a ausência de pensamento e criatividade é a maior “garantia de lealdade”.⁶⁴⁶ E “os seres humanos [...] pela sua simples capacidade de pensar são suspeitos por definição”.⁶⁴⁷

“O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de

⁶³⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.375.

⁶⁴⁰ Ibidem.

⁶⁴¹ ARENDT, Hannah. *Que é autoridade?* In: **Entre o passado...**, p.133.

⁶⁴² Ibidem.

⁶⁴³ Nesse sentido, argumenta Arendt que “o domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais [...]”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.489.

⁶⁴⁴ Idem, p.508.

⁶⁴⁵ Idem, p.389.

⁶⁴⁶ Ibidem.

⁶⁴⁷ Idem, p.481.

espontaneidade [...] Nenhuma ideologia que vise à explicação de todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo, que ninguém jamais previu”.⁶⁴⁸

Segundo Arendt, deste “ato de matar a individualidade do homem, de destruir sua singularidade”,⁶⁴⁹ resulta um horror incalculável. “Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem iniciar algo novo com os seus próprios recursos”,⁶⁵⁰ ante ao que “nada resta senão marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade [...]”.⁶⁵¹

A realização mais completa e absoluta dos regimes totais efetivou-se nos campos de concentração, compreendidos, como a “instituição central do poder organizacional totalitário”.⁶⁵² Como um laboratório, no qual “os homens foram dominados em todos os aspectos da sua vida”,⁶⁵³ reduzida à mais absoluta nudez, o campo representa, para Arendt, o local onde a “crença de que todo é possível foi testada”.⁶⁵⁴

Diante dessas considerações, é possível compreender que a questão central pensada por Arendt sobre o totalitarismo “não está no sofrimento humano, do qual sempre houve demasiado na terra, nem no número de vítimas”.⁶⁵⁵ Tampouco se encontra apenas na ausência de política e na impotência presentes também nas tiranias. Trata-se de uma despolitização radical. Ao retirar do homem toda criatividade, visa permitir a realização de leis sobre-humanas, “sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”.⁶⁵⁶ Ou seja, “procura estabilizar os homens a fim de liberar as forças da natureza ou da história”.⁶⁵⁷

⁶⁴⁸ Idem, p.508/509/510.

⁶⁴⁹ Idem, p.506.

⁶⁵⁰ Ibidem.

⁶⁵¹ Idem, p.506/507.

⁶⁵² Idem, p.489.

⁶⁵³ Idem, p.507.

⁶⁵⁴ Idem, p.488.

⁶⁵⁵ Idem, p.510.

⁶⁵⁶ Idem, p.517.

⁶⁵⁷ Ibidem. O *terror*, que representa a essência do regime totalitário, “não existe a favor nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar seu movimento. Esse movimento, transcorrendo segundo sua própria lei, não pode ser tolhido a longo prazo [...] mas pode ser retardado [...] quase inevitavelmente pela liberdade do homem [...] porque ela equivale ao fato de os homens nascerem e que, portanto, cada um deles é um novo começo e, em certo sentido, o início de um mundo novo”. Idem, p.518.

Essa estabilização do homem e a conseqüente transformação de toda espontaneidade em uma marcha determinística de reações previsíveis revela, mais do que limitações a vedar espaços para a ação, uma ausência absoluta de sujeito. E, uma vez que a possibilidade de emergir como sujeito é algo que acompanharia os homens em razão de seu nascimento, essa perda absoluta de subjetividade remete a uma desumanização que nos aproxima das utopias negativas descritas por Aldous Huxley em *Admirável Mundo Novo*⁶⁵⁸ e por George Orwell em *1984*.⁶⁵⁹

3.2.1.1 As utopias negativas de George Orwell e Aldous Huxley

Importa aqui a aproximação dessas obras, na medida em que se tratam de narrativas que estremeceram o século XX, seja pelo desnudamento do lado perverso de um tecnicismo que, ao invés de emancipar o homem, contribuía para sua desumanização, seja pela denúncia de que o totalitarismo é mais que uma excepcionalidade ligada à II Guerra ou ao socialismo real. Como dito, esses regimes permanecem como possibilidade nas sociedades do pós-guerra, mesmo naquelas que se declaram orientadas pela liberdade e pela democracia. Portanto, para além de uma crítica aos resultados da revolução soviética e das discussões e controvérsias que sempre envolveram essas obras, importa seu interessante olhar para pensar, não apenas o totalitarismo, mas o homem que o tornou realidade e o mantém como possibilidade. Melhor, importa aprofundar a definição do mundo totalitário como aquele em que os homens enquanto mais do que reações previsíveis “são inteiramente supérfluos”.⁶⁶⁰

Portanto, embora tragam ambientes distintos, inclusive, de certo modo antagônicos, os relatos de Orwell e de Huxley nos permitem, cada uma à sua maneira, aprofundar a reflexão do totalitarismo a partir da exposição de uma assustadora realidade que exclui a possibilidade de sujeito. Restam homens indiferenciados e determinados, perdida toda sua espontaneidade e criatividade, e despolitizados, pela perda de qualquer laço social estável.

⁶⁵⁸ HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Trad. L. Vallandro e V. Serrano. São Paulo: Globo, 2001.

⁶⁵⁹ ORWELL, George. **1984**.

⁶⁶⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.508.

Por caminhos diferentes e com realidades distintas, é traço comum a ambas descrições a denúncia de uma determinação absoluta do comportamento humano. O que emerge são sociedades estabilizadas, em que o conflito não é escondido (como na denúncia marxiana), mas é eliminado em sua origem; pela impossibilidade de o homem dizer não ou levantar uma pergunta, seja enquanto age, dialoga, pensa e deita raízes, seja, ainda, pela própria compreensão e construção do real. O que apenas é possível quando, para além da coerção externa, tem lugar um controle interno, a partir da perda completa de toda individualidade e subjetividade.

Desse modo, descrevendo uma sociedade em que a eternização do *Partido* é a busca e o ódio manifestado cotidianamente, a guerra constante e o medo são os meios, Orwell nos apresenta uma atmosfera de um mundo sombrio, cinzento e mal cheiroso. Transmitindo, por meio do personagem herege *Winston Smith*, uma sensação de desagrado, o autor aponta para uma sociedade dominada burocraticamente, em que o olhar controlador do *Grande Irmão*⁶⁶¹ se multiplica por meio das *teletelas*⁶⁶² instaladas em todos os cantos. Uma sociedade em que um simples olhar ou um pensamento divergente podem ser fatais, de forma que todos os gestos têm de ser feitos com a cautela de reprimir qualquer individualidade ou espontaneidade que ainda pudesse existir.

Descreve um mundo em que as pessoas perdem seus sentimentos naturais. Estes são agora, como “uma reação instintiva,”⁶⁶³ a tendência automática de “fazer o que todo mundo [faz]”.⁶⁶⁴ Perdem toda e qualquer identidade. Os homens, transformados em uma massa uniforme, incapaz de pensamento e de sentimento próprio, são levados a externar sempre as mesmas reações e a compreender a realidade a partir do ponto de vista do *Partido*. Como “uma nação de guerreiros e fanáticos, marchando avante em perfeita unidade, todos tendo os mesmos pensamentos e gritando as mesmas

⁶⁶¹ ORWELL, George. 1984, p.08.

⁶⁶² Idem, p.07/08.

⁶⁶³ Idem, p.20.

⁶⁶⁴ Ibidem.

divisas [...] com a mesma cara”,⁶⁶⁵ ao se expressar, cada um desses homens transmite

“a sensação curiosa de não se tratar de um legítimo ente humano, mas de uma espécie de manequim. Não era o cérebro do homem que falava, era a laringe. O que saía da boca era construído de palavras, mas não era fala genuína: era um barulho inconsciente, como o grasnido dum pato”.⁶⁶⁶

Em oposição a esse ambiente sombrio, mas ao mesmo tempo em surpreendente proximidade, a descrição utópica de Huxley está envolvida por um mundo colorido e perfumado. Uma sociedade perfeita e avançada tecnicamente, em que a felicidade torna-se uma constante. Uma realidade de alegria e consumo, em que se desconhece o envelhecimento, pois a beleza permanece por toda a vida. *Admirável mundo novo* nos aproxima, pois, de uma sociedade que assusta por sua perfeição, já não mais humana, fundada numa estabilidade impensável em um mundo em que o nascimento representa, tal como afirma Arendt, a possibilidade do novo.

É relatado um processo de fecundação artificial condicionante, de embriões já pré-condicionados,⁶⁶⁷ mediante o qual os homens são manipulados, desde sua composição biológica e com estímulos ou desestímulos pré-natais, a ocupar determinada posição na hierarquia social, gostar dela e não conceber, de forma alguma, outra possibilidade.⁶⁶⁸

Não bastasse isso, os bebês e as crianças são submetidos a um processo de *Condicionamento Neopavloviano*,⁶⁶⁹ pelo qual durante o sono são

⁶⁶⁵ Idem, p.73. Diante disso, o herege Winston, ao iniciar um diário (absolutamente proibido), dedica-o a uma outra época, nos seguintes termos: “*ao futuro ou ao passado, a uma época em que o pensamento seja livre, em que os homens sejam diferentes uns dos outros e que não vivam só – uma época em que a verdade existir e o que foi feito não puder ser desfeito: Cumprimento da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão [...]*”. Idem, p.30.

⁶⁶⁶ Idem, p.54.

⁶⁶⁷ Os embriões de cada uma das castas sociais eram inseridos em ambientes que lhes marcariam, para que em vida tivessem uma sensação de bem-estar na posição que ocupam. Assim, “quanto mais baixa casta [...] menos oxigênio se dá”. HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. p.22. Dessa forma nos embriões das castas inferiores, destinados a atuar e amar os serviços braçais, não era necessária inteligência; “não precisavam dela e não a obtinham”. Idem, p.23. Os seres destinados a trabalhar em minas ou operários de fundição, quando embriões, eram submetidos a um resfriamento através de desconfortáveis raios X duros, de maneira que esses embriões tinham horror ao frio. “Nós os condicionamos de tal modo que eles se dão bem com o calor [...]”. Idem, p.24.

⁶⁶⁸ Nessa sociedade, as diferentes castas sociais eram representadas decrescentemente por seres *Alfas, Betas, Deltas, Gammas e Ípsilons*, sendo que a destinação do homem para cada uma era feita já na fase embrionária. Dessa maneira, quando *Lenina* (personagem *Alfa*) expressa sua satisfação com a posição que ocupa, afirmando-se feliz em não ser *Ípsilon*, escuta de seu interlocutor: “se você fosse uma *Ípsilon* [...] seu condicionamento a deixaria não menos satisfeita por não ser uma Beta ou uma Alfa”. Idem, p.92.

⁶⁶⁹ Idem, p.29.

afirmadas repetições incessantes, provérbios *hipnopédicos*, que serão posteriormente aceitos naturalmente como verdades.⁶⁷⁰ Isso, para que,

“finalmente, o espírito da criança seja essas coisas sugeridas, e que a soma dessas sugestões seja o espírito das crianças. E não somente o espírito da criança. Mas também o adulto, para toda a vida. O espírito que julga, e deseja, e decide, por essas coisas sugeridas”.⁶⁷¹

Tudo isso, para sentir que o mundo em que vive é realmente *admirável*. É esse “o segredo da felicidade e da virtude: amarmos o que somos *obrigados* a fazer. Tal é a finalidade de todo o condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar”.⁶⁷² Mediante um rigoroso aparato de destinação e condicionamento social, mantêm-se estáveis tanto a sociedade como os próprios homens individualmente.

“As rodas das máquinas tem que girar constantemente, mas não podem fazê-lo se não houver quem cuide delas. É preciso que haja homens para cuidar delas, homens tão constantes como as rodas nos seus eixos, homens sãos de espírito, obedientes, satisfeitos em sua estabilidade”.⁶⁷³

Estes, já destinados a ostentarem sentimentos felizes e a amar seu papel social, quando têm qualquer sensação de desagrado, podem consumir a droga perfeita – o *soma* –⁶⁷⁴ que lhes restabelece de imediato a um estado de alegria permanente. Assim, nessa sociedade,

“todos são condicionados de tal modo que ninguém pode deixar de fazer o que deve. E o que se deve fazer é, em geral, tão agradável, deixa-se a margem a tão grande número de impulsos naturais, que não há, verdadeiramente, tentações a que se deva resistir. E se alguma vez, por algum acaso infeliz, ocorrer de um modo ou de outro qualquer coisa desagradável, bem, então há o *soma*, que permite a fuga da realidade. E sempre há o *soma* para acalmar a cólera, para nos reconciliar com os inimigos, para nos tornar pacientes e nos ajudar a suportar os dissabores.

⁶⁷⁰ Por exemplo: o *Curso elementar de Consciência de Classe*. O procedimento consiste nas seguintes repetições às crianças de uma determinada casta: “As crianças Alfas vestem roupas cinzentas. Elas trabalham muito mais do que nós porque são formidavelmente inteligentes. Francamente, estou contentíssimo de ser um Beta, porque não trabalho tanto. E além disso somos superiores aos Gamas e aos Deltas. Os gamas são brancos. Eles se vestem de verde e as crianças Deltas se vestem de cáqui. Oh, não, não quero brincar com crianças Deltas. E os Ípsilons são ainda piores. São demasiados brancos para saberem [...] ler e escrever. E, além disso, se vestem de preto, que é uma cor horrível. Como sou feliz por ser um Beta”. Idem, p.39. Segundo afirma o Diretor do Centro de Condicionamento: “Eles ouvirão isso repetido mais quarenta ou cinquenta vezes antes de acordarem; depois, outra vez na quinta-feira, e novamente no sábado. Cento e vinte vezes, três vezes por semana, durante trinta meses. Depois disso, passarão a uma lição mais adiantada”. Ibidem.

⁶⁷¹ Idem, p.40.

⁶⁷² Idem, p.24/25.

⁶⁷³ Idem, p.55.

⁶⁷⁴ Antes, os homens “tomavam morfina e cocaína [...] dois mil farmacologistas e bioquímicos foram subvencionados pelo Estado no ano 178 d.F. [...] seis anos depois, era fabricada comercialmente a droga perfeita [...] todas as vantagens do cristianismo e do álcool; nenhum dos seus inconvenientes [...] [os homens] podem proporcionar a si mesmos uma fuga da realidade sempre que desejarem, e retornar a ela sem a menor dor de cabeça [...] a estabilidade estava praticamente assegurada”. Idem, p.68/69.

No passado, não era possível alcançar essas coisas senão com grande esforço e depois de anos de penoso treinamento moral. Hoje, tomam-se dois ou três comprimidos de meio grama e pronto”.⁶⁷⁵

É este o *mundo novo* da civilização; em que tudo cheira bem; tudo agrada e os homens têm a sensação constante de serem felizes. “Felizes jovens! [...] nenhum trabalho foi poupado para lhes tornar a vida emocionalmente fácil, para os preservar, tanto quanto, possível, até mesmo de ter emoções”.⁶⁷⁶ Uma vida perfeita, cuja felicidade jamais é posta em dúvida. É este o cenário colorido que Huxley nos traz. Mas que, entretanto, revela-se tão totalitário, senão mais, que o mundo cinzento descrito por Orwell.

A conquista dessa estabilidade depende da eliminação de uma marca humana, que o herege e *estranho Bernard Marx* – um dos únicos homens que, por um *erro de condicionamento*, preservam alguma singularidade e a capacidade de pensar – não admite abrir mão. É por isso que afirma querer ter a sensação “de agir mais por [si] mesmo, e não completamente como parte de alguma outra coisa. De não ser simplesmente uma célula do corpo social”.⁶⁷⁷ E questionado por *Lenina* (uma personagem perfeitamente condicionada), sobre como pode falar aquilo, responde: “Como posso? Não, o verdadeiro problema é este: como é que não posso; ou antes, pois sei perfeitamente por que é que não posso, o que eu sentiria se pudesse, se fosse livre, se não estivesse escravizado pelo meu condicionamento?”⁶⁷⁸ E o diálogo se dá nos seguintes termos:

“– Você não tem o desejo de ser livre, Lenina? [...] – Não sei o que você quer dizer. Eu sou livre. Livre para me divertir da melhor maneira possível. Todos são felizes agora. [...] Ele riu. – Sim: *todos são felizes agora*. Nós começamos a dar isso às crianças a partir dos cinco anos. Mas você não deseja ter liberdade para ser feliz de algum outro modo, Lenina? De um modo pessoal, por exemplo, não como os outros? [...] – eu não compreendo nada – respondeu ela com decisão [...] E o que eu compreendo ainda menos que tudo – continuou em outro tom – é por que você não toma *soma* quando tem essas idéias horríveis. Você as esqueceria completamente. E em vez de se sentir infeliz, ficaria alegre. Sim, *muito alegre* [...]”⁶⁷⁹

Insistente, afirma *Bernard*: “– Quero sentir alguma coisa com intensidade”.⁶⁸⁰ E, automaticamente, como lhe haviam ensinado, responde

⁶⁷⁵ Idem, p.288.

⁶⁷⁶ Idem, p.57.

⁶⁷⁷ Idem, p.111.

⁶⁷⁸ Ibidem.

⁶⁷⁹ Idem, p.112.

⁶⁸⁰ Idem, p.115.

Lenina: “– Quando o indivíduo sente, a comunidade treme”.⁶⁸¹ “– E por que não haveria de tremer um pouco?”⁶⁸² A verdade é que “toda ordem social ficaria desestabilizada se os homens se pusessem a fazer as coisas por iniciativa própria”.⁶⁸³ Como a “instabilidade é o fim da civilização”,⁶⁸⁴ seu preço, relata Huxley, é justamente abrir mão de ser homens; sentir como homens. Pensar como homens, ter reações imprevisíveis características dos homens, ter uma singularidade e poder fazer algo a partir de si.

Essa perda é expressa também em Orwell, quando aponta que aquelas pessoas, “por meio de cuidadoso condicionamento, [...] tinham expulso o sentimento natural”.⁶⁸⁵ E diante da insistência de *Winston* em permanecer são para preservar a “herança humana”,⁶⁸⁶ mesmo diante de um intensivo programa de condicionamento, afirma um membro do *Partido*:

“– Nós controlamos a vida, Winston, em todos os seus níveis. Imaginas que existe uma coisa às vezes chamada natureza humana, que se enfurece com o que fazemos e que se voltara contra nós. Mas nós criamos a natureza humana. [...] – Se és homem, Winston, és o último homem. Tua raça está extinta”.⁶⁸⁷

Mais do que supérfluo, tudo que possa constituir o homem para além de uma réplica humana é agora perigoso, pois a singularidade e imprevisibilidade que carrega e a pergunta que pode levantar põem em risco a estabilidade social, conquistada graças a esse controle interno a que se submetem os homens. Dessa forma, seres *estranhos* que ostentem marcas de anormalidade têm de ser retirados do convívio, seja pela vaporização descrita por Orwell,⁶⁸⁸ seja pela reserva de espaços destinados aos anormais. É essa a sorte de *Bernard*, narrada por Huxley:

“Vai ser mandado para uma ilha, isto é, para um lugar onde conhecerá o mais interessante conjunto de homens e mulheres existentes em qualquer parte do mundo. Todas as pessoas que, por esta ou aquela razão, adquiriram demasiada consciência de sua individualidade para poderem adaptar-se à vida comunitária; todas as pessoas a quem a ortodoxia não

⁶⁸¹ Ibidem.

⁶⁸² Ibidem. Essa é resposta de Bernard, que revela erro em seu condicionamento.

⁶⁸³ Idem, p.287.

⁶⁸⁴ Ibidem.

⁶⁸⁵ ORWELL, George. 1984. p.67.

⁶⁸⁶ Idem, p.30. Quanto a isso, cumpre resgatar a diferenciação arendtiana entre raciocínio e pensamento. Assim, conforme afirma Orwell, a ortodoxia com relação ao Partido veda qualquer possibilidade do pensar. Ou seja, “ortodoxia quer dizer não pensar [...] não precisar pensar”. Idem, p.53. Nesse sentido, sem pensamento, os homens “apenas engoliam tudo, e o que engoliam não lhes fazia mal, porque não deixava resíduo, do mesmo modo que um grão de milho passa, sem ser digerido, pelo corpo de uma ave”. Idem, p.147.

⁶⁸⁷ Idem, p.250.

⁶⁸⁸ Idem, p.22.

satisfaz, que têm idéias próprias e independentes, numa palavra, que são alguém. [...] é uma sorte [...] que haja tantas ilhas pelo mundo. Não sei o que faríamos sem elas. Seríamos obrigados a metê-los todos na câmara de gás, suponho”.⁶⁸⁹

Essa estabilidade absoluta tem um preço. E a crítica de Huxley revela-se mais assustadora, na medida em que denuncia o quão alto é este preço e em que nos leva a perceber cada vez mais tênue a divisa que nos separa dessa sociedade. A perfeição dessa civilização não podia prescindir de seres plenamente adaptáveis, de uma aceitação absoluta da ordem social, apenas possível pela incapacidade de compreensão e reflexão do real e pela perda completa de qualquer dimensão subjetiva que o homem pudesse ter. Há um preço, sem dúvida, pago em um momento de uma grande crise: após a *Guerra dos Nove Anos*, num ponto em que “as pessoas estavam dispostas a deixar controlar até seus apetites. Qualquer sacrifício em troca de uma vida sossegada”.⁶⁹⁰

E os homens teriam se disposto a isso; não por uma força ou controle externo absoluto, mas pela escolha de uma vida segura e confortável, em detrimento de sua liberdade. O que nos aproxima, de certa forma, da descrição e justificação hobbesiana do contrato social, em face da qual o homem abriria mão de sua indeterminação, aceitando tornar-se um *sujeitinho manso* que Arendt afirma não ter sequer o direito de se erguer contra a tirania. Interessa, certamente perguntar: por que abriria o homem mão de sua indeterminação? A resposta de Hobbes aponta para a descrição de um Estado de Natureza miserável, em que a vida corre grande risco.⁶⁹¹ Mas essa pergunta deve ser refeita, e pode ser pensada a partir da reflexão de Hannah Arendt sobre os regimes totalitários, como eliminação completa da espontaneidade humana, quando afirma que é

“quase impossível saber qual o número daqueles que, se continuarem expostos por mais tempo a uma constante ameaça de desemprego, aceitarão de bom grado uma *política populacional* de eliminação regular do excesso de pessoas, e quantos, compreendendo perfeitamente a sua crescente incapacidade de suportar a carga da vida moderna, se conformarão de boa vontade a um sistema que, juntamente com a espontaneidade, elimina a responsabilidade”.⁶⁹²

⁶⁸⁹ HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**, p.275/277.

⁶⁹⁰ Idem, p.276.

⁶⁹¹ HOBBS, Thomas. **Leviatã**, p.147.

⁶⁹² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.488.

3.2.2 Democracias de massa: a disseminação da violência

O totalitarismo, embora seja concebido como um evento radical de despolitização, não pode ser pensado como um acidente histórico ou uma excepcionalidade do passado, da qual os seres humanos estariam livres a partir da morte de Hitler e de Stalin. Ao contrário, é a própria Arendt quem adverte que, como todo declínio da política é um convite à violência, as soluções totalitárias permanecerão sempre conosco como possibilidade,⁶⁹³ enquanto os homens, sem qualquer manifestação de sujeito, mantiverem-se como massas mudas, supérfluas e solitárias. Ou seja,

“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 ou econômica de um modo digno do homem”.⁶⁹⁴

Apesar disso, como já foi explicitado, Arendt não apenas aponta a necessidade de cautela no trato do conceito de *totalitarismo*, como apresenta uma compreensão da história orientada pela recusa de todo determinismo baseado em causalidade.⁶⁹⁵ Em sua compreensão das origens do totalitarismo, concentra-se, antes, no próprio evento, para, então, entender os elementos que possibilitaram sua cristalização.

Nessa medida, se pretendemos pensar a política nas sociedades atuais, não nos vemos autorizados, por Arendt, a denominá-la indiscriminadamente como *totalitária*, pela mera verificação da permanência de elementos definidores dos regimes totais do século XX. Se insiste que não há regras gerais aplicáveis a toda e qualquer realidade, para defini-la desta ou daquela forma, não estaria Arendt, ao analisar o totalitarismo, construindo um modelo aplicável a qualquer época. Isso porque, em seu pensamento, tem sempre presente a espontaneidade humana, que assegura aos eventos a possibilidade de serem e terem sido diferentes. “Cada acontecimento guarda

⁶⁹³ Nas palavras de Arendt: “a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito das derrotas do passado, outras formas de governo [...]”. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.531.

⁶⁹⁴ Dessa forma, não sendo os acontecimentos históricos “resultado do encadeamento lógico de uma série de eventos”, o evento totalitário não será efeito inexorável de determinadas. Idem, p.511.

⁶⁹⁵ BIGNOTTO, Newton. *O totalitarismo hoje?* In: AGUIAR, Odílio Alves [et al.]. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p.42.

as marcas de suas origens, mas também aquela da indeterminação de nossa condição e por isso não pode nunca ser inteiramente previsto”.⁶⁹⁶

Mas, apesar da cautela necessária para o uso do termo *totalitarismo*, é a própria Hannah Arendt quem nos alerta quanto à possibilidade do retorno ou da permanência de regimes totais. Portanto, sem a pretensão de definir nossa realidade como *totalitária* ou fazer previsões com base em causas e efeitos necessários, importa, sim, atentar para os elementos totalitários que permanecem

“amplamente ativos e presentes no centro do palco político contemporâneo, tais como o racismo, a xenofobia, a apatia política, o imperialismo econômico e territorial, o emprego da mentira e da violência como meios de resolução de conflitos, a multiplicação dos apátridas e refugiados, a crescente superfluidade de massas humanas desprovidas de cidadania e de ocupação social digna, etc”.⁶⁹⁷

Dessa maneira, quando pensamos a crescente despolitização das sociedades atuais como uma perda de poder, e, portanto, como manifestação de violência,⁶⁹⁸ não apenas acessamos a fragilidade das democracias contemporâneas, como atualizamos o alerta arendtiano.

Não se trata de sonhar com o modelo democrático de participação direta ateniense. Mas da recusa a uma democracia representativa de massas, como a única via alternativa aos regimes totais. Atrelada a uma estrutura partidária e burocrática e a um espaço público midiático de espetáculo privado, e orientada segundo a verdade inquestionável de uma lei sobre-humana, expressão dos ideais do *animal laborans*, a política contemporânea assume a violência como seu denominador comum.⁶⁹⁹

A crítica arendtiana à política representativo-partidária a que se teriam voltado todas manifestações de genuína política, aponta para a perda dos meios de participação espontânea dos cidadãos. Nas palavras de Francisco Ortega, nos “partidos a política não acontece”.⁷⁰⁰ Ao contrário, o debate e a visibilidade são substituídos por uma propaganda eleitoral demagógica, com o interesse evidente de convencer por todos os meios, construir imagens e formar opiniões. Mais do que ideologias ou perspectivas diferentes, os partidos orientam-se a uma disputa pela ampliação de suas

⁶⁹⁶ Idem, p.44.

⁶⁹⁷ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.41.

⁶⁹⁸ Segundo Arendt, “sabemos, ou deveríamos saber, que todo declínio de poder é um convite aberto à violência”. ARENDT, Hannah. *Da violência*. In: **Crises da república**, p.156.

⁶⁹⁹ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.40.

⁷⁰⁰ ORTEGA, Francisco. **Para uma política...**, p.42.

bases eleitorais, permeando o espaço público com interesses pessoais. “Os programas políticos são redigidos para atingir o maior número de votantes. Mediante a introdução das técnicas propagandísticas na política, a relação entre políticos e votantes se reduz à mera compra e venda de opiniões e convicções políticas: a política se torna um superespetáculo midiático”.⁷⁰¹ Financiada por recursos de todas as espécies e dependente dos meios de comunicação de massa, a política passa a ser controlada por setores privados e dirigida por uma organização publicitária elaborada segundo os mesmos princípios norteadores da compra e venda dos bens de consumo. E o espaço público, como “campo das discussões, dos debates, da produção e recepção de informações pelos cidadãos”,⁷⁰² nas sociedades atuais é permeado pelos meios de comunicação que são “empresas privadas e, portanto, pertencem ao espaço privado dos interesses do mercado [...]”.⁷⁰³

Como “uma forma eficaz de controle do poder popular”,⁷⁰⁴ o domínio privado do espaço público não aceita debate, dissenso ou opinião singular. Sob o título de democracia, impõe-se um discurso único, uma verdade inquestionável, orientada por uma *lex mercatória* que tudo condiciona a um desenvolvimento econômico prioritário, que deve se impor a todo custo. Daí a política revelar “[...] submissão alegre às pretensas *leis naturais* da física social da economia de mercado”⁷⁰⁵ e pelo pronunciamento de especialistas, economistas e políticos profissionais. Não há dissenso, mas um único coro, ditado pela imposição de uma lei sobre-humana e inevitável, que fixa como horizonte e única realização humana possível, a busca daqueles ideais do *animal laborans*, de produção e consumo. Assim, sem que a política se constitua de uma forma genuína, o que se verifica é

“a perda de espaço da liberdade para a necessidade, 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 idéias políticas pelo pensamento único, o enfraquecimento da capacidade de consentir e

⁷⁰¹ Ibidem.

⁷⁰² CHAUÍ, Marilena. **A mídia diz: somos onipotentes e fazemos seu silêncio falar**. In: Folha de São Paulo, 21 de setembro de 2005. p.A10.

⁷⁰³ Ibidem.

⁷⁰⁴ Idem, p.18.

⁷⁰⁵ KURZ, Robert. **Parábolas do Meio-Irmão**. In: Caderno Mais! Folha de São Paulo, 1º. de junho de 2003. p.15.

dissentir em vista da obrigação de obedecer, enfim, o ofuscamento da novidade e da criatividade pelo eterno retorno do mesmo”.⁷⁰⁶

Importa, ademais, tecer algumas considerações sobre essa privatização do público a partir da constituição dos cidadãos como indivíduos consumidores, decorrente da elevação da vida à categoria de bem supremo e do predomínio do modo de vida e dos ideais do *animal laborans* na cena política. Em um horizonte biopolítico, portanto.

3.2.3 Paradoxo da proteção à vida: a violência como uma violência biopolítica

“A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público”.⁷⁰⁷

A insistência de Arendt por essa centralidade da vida, não implica, como já foi dito, desprezo pelo labor, mas preocupação em denunciar não apenas “a redução contemporânea do humano a um animal que trabalha para consumir e consome para trabalhar”,⁷⁰⁸ como também a “transformação da política na gestão administrativa, tecnocrática, daqueles dois interesses privados privilegiados, produzir e consumir”.⁷⁰⁹ Denúncia que ganha em significado quando percebemos que, sob essas bases e ideais, a violência marca essencialmente a política das atuais democracias de massa.

Violência que, ao assumir roupagem biopolítica, lança-nos a uma situação paradoxal, já que falamos tanto em proteção como em exposição da vida à violência. O que aponta uma época em que, em nome da proteção à vida, a política – ou sua ausência – gera morte, genocídio, miséria, desrespeito, abandono, discriminação, repressão etc. Nas palavras de Giorgio Agamben, quando nossa política não conhece outro valor que a vida, “no instante em que parecia haver [...] atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente ineficaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela zoé a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços”.⁷¹⁰ Ambivalência diagnosticada por Foucault como o paradoxo de uma política inscrita a partir de

⁷⁰⁶ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.46.

⁷⁰⁷ ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**, p.146.

⁷⁰⁸ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.47.

⁷⁰⁹ Ibidem.

⁷¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer...**, p.17.

redefinição do direito de soberania; uma inversão no antigo poder que se definia pelo direito de “fazer morrer e deixar viver”,⁷¹¹ instalando-se um novo direito; o de “fazer viver e de deixar morrer”.⁷¹² Um poder que objetiva *fazer viver*, mas que pode *deixar morrer*.⁷¹³ Nesse sentido,

“aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a *população* enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de *fazer viver*. A soberania fazia morrer e deixava viver. Eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer”.⁷¹⁴

Segundo a leitura foucaultiana, as guerras jamais teriam sido “tão sangrentas como a partir do século XIX”,⁷¹⁵ época em que a vida tornou-se o foco do poder: “nunca [...] os regimes haviam [...] praticado tais holocaustos em suas próprias populações”.⁷¹⁶ Pensando para além da morte de uma quantidade assustadora de pessoas, a possibilidade de sua generalização para toda a espécie⁷¹⁷ e dos excessos da incidência do poder sobre a vida,⁷¹⁸ indaga Foucault, como é possível que esse poder cujo objetivo é *fazer viver* acabe por *deixar morrer*. Ou seja,

“como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? [...] Como exercer o poder de morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?”⁷¹⁹

Nesse ambiente biopolítico, em que o poder soberano se expressa como um *fazer viver*, em substituição ao antigo *fazer morrer*, a proteção à vida não exclui ou diminui a morte, mas esta “vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-

⁷¹¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.286.

⁷¹² Idem, p.287. Nesse sentido, assevera Foucault: que “uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX constitui [...] em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer”. Ibidem.

⁷¹³ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.286/287.

⁷¹⁴ Idem, p.294.

⁷¹⁵ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade...**, p.129.

⁷¹⁶ Ibidem.

⁷¹⁷ Especialmente no que se refere às armas atômicas, que também foram foco das preocupações de Arendt.

⁷¹⁸ Foucault afirma que surgem os excessos dos biopoder quando é dada ao homem a possibilidade de não apenas “organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso, de fabricar – no limite – vírus incontroláveis e universalmente destruidores [...]”. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**, p.303.

⁷¹⁹ Idem, p.304.

la”.⁷²⁰ Ou seja, “esse formidável poder de morte [...] apresenta-se agora como complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida”.⁷²¹

Nessa medida, segundo Foucault, “foi a vida [...] que se tornou o objeto das lutas políticas [...]”.⁷²² E as guerras, que se tornaram vitais,

“já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. [...] Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens”.⁷²³

Importa esse paradoxo, na medida em que ele se dissolve em uma violência inerente à perda do político e à sua substituição por uma política de gestão da vida. A partir da reconfiguração do espaço público pela recepção de interesses privados, antes restritos à esfera do lar, e da transformação dos cidadãos em consumidores, consolida-se uma política que se dirige à administração das necessidades vitais, inseridas no ciclo de produção e consumo. O que anunciamos pela via da biopolítica foucaultiana, interessa-nos a partir do domínio do público pelo *animal laborans*, como um grande dilema que, segundo Arendt, a atual política como violência nos impõe. Isso porque esse paradoxo – a ambivalência entre proteção e superfluidade da vida – desfaz-se diante da busca insaciável e a todo custo pelos ideais do *animal laborans* – “da abundância e do consumo desenfreado, do crescimento ilimitado, da contínua acumulação da riqueza a qualquer preço e da colonização total dos quatro cantos do globo terrestre [...]”.⁷²⁴

Assim, pela busca prioritária dos ideais do *animal laborans*, a época contemporânea despolitiza o político e impõe o desenvolvimento de uma economia que não vê limites. Com o que questões centrais como a fome, a miséria, o meio ambiente, a paz, a cultura, a educação, a participação etc., representam verdadeiros entraves à realização daquela lei invariável, nunca sendo tratadas senão de forma paliativa e falaciosa. A responsabilidade com o mundo e com as gerações futuras é deixada de lado em face do imediatismo e da necessidade do inquestionável privilégio daqueles ideais.

⁷²⁰ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade...**, p.129.

⁷²¹ Ibidem.

⁷²² Idem, p.136.

⁷²³ Idem, p.129. Nas palavras de Foucault, “se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”. Ibidem.

⁷²⁴ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.46.

O que se verifica é a reiteração constante da verdade expressa por esse único modo de vida e a marginalização, desmoralização e guerra contra aqueles poucos que o colocam em questão ou que, excluídos desse ciclo de produção e consumo, restam reduzidos à nudez de suas vidas.

Essa lógica econômico-vitalista, cuja violência já se revelara no imperialismo do século XVIII⁷²⁵ e nos confrontos bélicos de diversas escalas vivenciados no século XIX, marca essencialmente a atual política imperialista norte-americana, que afirma ser possível falar em *imposição de democracia* e de seu modo de vida, como ganho de liberdade. Quando, ao negar o diferente, seu unilateralismo veda qualquer manifestação de poder, reafirmando uma política como violência.

É esse o traço das sociedades contemporâneas, cuja busca incessante de um desenvolvimento econômico revela seu paradoxo “no crescimento do desemprego, da exclusão e da indiferença política, bem como no cotidiano miserável das periferias das grandes cidades subdesenvolvidas”,⁷²⁶ em que uma grande parcela de homens reduzidos a um animal que trabalha, se vê impossibilitada de trabalhar e consumir. Sendo que nada poderia, segundo Arendt, ser pior do que “uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta”.⁷²⁷ Ou seja, em uma sociedade em que tudo se define e valora “com base em sua capacidade de sustentar e potencializar a vida e a felicidade [...] estar privado do direito ao trabalho e ao consumo é o mesmo que estar privado do direito à própria existência”.⁷²⁸

Em face da centralidade da política na busca de satisfação desses ideais, aqueles seres que não têm acesso a esse ciclo, à margem da economia do desperdício, são absolutamente supérfluos para essa sociedade de consumo. Diante de sua descartabilidade, não interessam aos assuntos

⁷²⁵ Segundo afirma Arendt, na sua compreensão das origens do totalitarismo, a política imperialista praticada no século XIX, em direção à Ásia e à África, orientou-se justamente pela lógica de uma acumulação infinita de poder e riqueza, revelando o momento da emancipação política da burguesia. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.168. Trata-se da época em que os “comerciantes se tornaram políticos e foram aclamados como estadistas” e as “práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos”. Ibidem. Quando as fronteiras nacionais tornam-se barreiras a uma expansão que não vê limites, cujo lema: “expansão por amor à expansão” introduz, segundo Arendt, a força como único conteúdo da política. Idem, p.147/168.

⁷²⁶ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.48.

⁷²⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p.13.

⁷²⁸ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.48.

políticos e, por meios violentos, são reduzidos à sua mera existência; à vida nua do *homo sacer*, definida por Giorgio Agamben como aquela que é “matável e insacrificável”.⁷²⁹

3.3 LEGALIDADE: redefinição a partir da leitura arendtiana do presente

Uma vez descrita a despolitização das sociedades contemporâneas, com a presença constante da violência em todas as esferas, identificada a questão do mero viver – a *zoé* definida por Aristóteles – como a preocupação central da política e, a partir do predomínio dos ideais do *animal laborans*, reduzido o humano ao ciclo de trabalho e consumo, cumpre tentar estender essas análises ao direito.

Sem a pretensão de estabelecer uma verdade sobre a crise de legalidade que aflige nossa época, as reflexões que se seguem resumem uma tentativa de, a partir das considerações anteriormente levantadas, trazer uma pergunta sobre o direito. Antes como questão do que como resposta, traduz-se, não em uma proposta de saída, mas em uma perspectiva possível para pensá-lo. Com isso, tentamos redefinir sua crise a partir da ausência de sujeito, de responsabilidade e pelos efeitos do estabelecimento do homem como um indivíduo que trabalha e consome. E, a partir disso, compreender a futilidade e o perigo de propostas orientadas a meras mudanças procedimentais, que não impliquem substituição da violência pelo poder.

3.3.1 A inscrição da vida natural na ordem jurídica

“É chegado o momento de ver as declarações de direito, não como proclamações de valores meta-jurídicos, que vinculam o legislador, e buscar sua real função histórica, enquanto figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”.⁷³⁰

⁷²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*..., p.91. Nas palavras de Agamben, “a vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra”. Idem, p.90. O conceito de vida *nua* ou *sacra* é o foco através do qual Agamben direciona sua busca de fazer convergir as análises de Arendt e de Foucault. Ou seja, é a partir da transformação da política em biopolítica, denunciada por Foucault, que ela pode constituir-se como política totalitária, cuja realização deu-se nos campos de concentração, pensados por Arendt, como o espaço privilegiado para o domínio total, em que a vida teria se reduzido à sua mais absoluta nudez. Idem, p.126.

⁷³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*..., p.134.

O predomínio dos ideais do *animal laborans* na cena pública marcou também uma *naturalização* das relações políticas,⁷³¹ que se revela pela aproximação entre o direito e a vida natural, operada já nas *Declarações de Direitos*. O novo norte passa a apontar para direitos dados ao homem por natureza, em razão de sua mera existência, nua e crua. O que implica considerar “o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito”.⁷³² Ou seja, é a vida do homem enquanto espécie; aquele viver anteriormente excluído à idiotia do lar, que emerge como categoria geradora de direito e sua dimensão garantidora. Dessa maneira, o Estado surge com o objetivo de conservar os direitos naturais e não prescritíveis com os quais o homem já nasceria, e a vida que estabelece esse dever é a mera *zoé*.⁷³³

Se na base dessa ordem está o simples nascer, já não importa o homem como sujeito, ser pensante e político, e a esfera a que se dirige o direito não é a de uma vida de debate e ação, tampouco ao artifício humano como palco para algo mais durável que a própria vida mortal. Segundo afirma Agamben, no fundamento do direito “não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento [...]”.⁷³⁴

Essa marca naturalizada do direito, em que o próprio homem como ser vivente “seria a sua origem e seu objetivo último,”⁷³⁵ surge aplaudida como expressão de um grande avanço. Ao encerrar formas de proteção do indivíduo ante ao Estado, por afirmar direitos inalienáveis, irredutíveis e que deveriam orientar todas as ordens legais, representou garantias que os homens teriam pelo simples fato de assim nascerem. Não por uma decisão formada em conjunto, mas pela descoberta de algo inerente ao humano vivente.

Essa compreensão do humano, segundo Arendt, embora possa marcar toda uma construção otimista sobre os direitos do homem, não é, entretanto, capaz de lhe assegurar qualquer proteção. Isso porque a natureza não pode ser fundamento do direito, uma vez que este, tal qual a política, leva a marca essencial de uma artificialidade. Em oposição à naturalização, Arendt

⁷³¹ DUARTE, André. In: **A banalização da violência**..., p.43.

⁷³² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**..., p.134.

⁷³³ Nesse sentido, afirma Agamben ser exemplar o projeto da Declaração de 1789, formulado por La Fayette: “*tout homme naît avec des droits inaliénables et imprescriptibles* [...]”. Ibidem.

⁷³⁴ Idem, p.135.

⁷³⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.324.

afirma que o direito encerra uma construção humana, e, do mesmo modo que não nascem políticos, os homens não nascem iguais, livres ou proprietários... Ou seja, na base de qualquer direito encontramos consentimento, e não natureza. Nem a política, tampouco o direito; nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, “isto é, manifestações do processo vital; pertencem ao domínio político dos assuntos humanos [...]”.⁷³⁶ Nas palavras de Arendt,

“a igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo, por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”.⁷³⁷

O mero fato de ser humano, como categoria a que o homem ascende pelo nascimento, jamais representou uma verdadeira garantia. E o próprio conceito de direitos humanos, inalienáveis, fundados na suposta existência de um ser humano em si, teria desmoronado

“no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”.⁷³⁸

Dessa forma, “o paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral”.⁷³⁹ Perdido seu lugar no mundo, o que lhe resta é a nudez de sua vida humana. Redução que, denunciou Arendt, expulsa o homem da humanidade. A derrocada dos direitos humanos manifesta-se, pois, primeiro e acima de tudo, na “privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz”,⁷⁴⁰ o que envolve a perda da relevância da fala e de relacionamento humano e decorre da dissolução “de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam [os homens] criado para si um lugar peculiar no mundo”.⁷⁴¹

Assim, apenas pela pertença a uma comunidade disposta e capaz de assegurar aos homens determinados bens pode haver alguma garantia do direito. Arendt compreende que “o homem pode perder todos os chamados *Direitos do Homem* sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua

⁷³⁶ DUARTE, André. In: **A banalização da violência...**, p.50.

⁷³⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p.335.

⁷³⁸ Idem, p.333.

⁷³⁹ Idem, p.336.

⁷⁴⁰ Idem, p.330.

⁷⁴¹ Idem, p.327.

dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”.⁷⁴² Nessa medida, uma das lições que o totalitarismo nos teria deixado é que “os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a *natureza* do homem só é *humana* na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem”.⁷⁴³

Essa compreensão arendtiana do artificialismo das relações jurídico-políticas, ao mesmo tempo em que expressa uma das mais brutais revelações das experiências totalitárias, alerta para a fragilidade do manto jurídico e de cidadania que protege os *animais laborans*, cujos ideais e felicidade determinam a política atual e cuja presença na cena pública marca uma despolitização e a crescente incapacidade de construção de um mundo comum a estabilizar o movimento do seu ciclo vital. Isso nos permite denunciar, com Agamben, a ampliação da qualificação de vida nua a todos os membros da sociedade, e não apenas àqueles excluídos do processo de trabalho e consumo. Deste modo, afirma Arendt que:

“o perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que *não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor*”.⁷⁴⁴

3.3.2 Cidadão Ideal: o indivíduo adaptável

Se, por um lado, definimos o sujeito a partir de um convívio político, expresso pela paradoxal pluralidade de seres singulares, de outro, encontramos nas sociedades contemporâneas traços de um convívio apolítico de seres indiferenciados. Pensamos uma sociedade orientada pelo predomínio de um modo de vida que não deixa para traz a construção de um artifício estável, em que o homem, no convívio com os demais, importe como ser único e singular, capaz de espontaneidade, criatividade e dissenso. Neste mundo tudo vale desde que alimente o ciclo de produção e consumo para satisfação de ideais de abundância. Apenas vale a singularidade quando não faça diferença alguma, nem desarmonize o padrão estabelecido e o modo de vida

⁷⁴² Idem, p.331.

⁷⁴³ Idem, p.506.

⁷⁴⁴ ARENDT. Hannah. **A condição humana**, p.148.

vendido – e apreendido – como a única felicidade possível. O homem, destituído de subjetividade, não diferencia as representações exteriores daquilo que lhe seria próprio e adota os clichês tradicionais sem colocá-los em questão. Reduzidos os homens ao denominador que os aproxima como espécie, as marcas definidoras do sujeito não apenas desaparecem, como o agir enquanto mais do que reações determinísticas é totalmente dispensável e repellido.

Nessa sociedade o direito não guarda qualquer relação com a liberdade ou criação, como estabilizador do mundo e da vida e como freio à indeterminação humana.⁷⁴⁵ Ao contrário, não limita o possível, mas normaliza, pela obediência cega e impõe uma falsa garantia ao mundo. Define-se em um mundo cuja estabilidade se garante pelo obscurecimento do que define o homem como um ser criador, pela desnecessidade de enfrentamento com o real através do pensamento que deita raízes. Mais do que isso, pela perda do próprio mundo e de toda relação com ele.

Este não revela uma construção humana. Envolto em despolitização, exprime a mesmice de uma sociedade que perde seu potencial criativo e ostenta o frágil manto da proteção de uma cidadania orientada por ideais apolíticos e fundada na mera vida nua e crua. Assim, em face da própria apresentação subjetiva e intersubjetiva dos homens, o direito exprime um dever de adaptação, constituindo a norma como pura forma. Dispensado o homem, não apenas como sujeito, mas como pessoa, sua relação com a legalidade impõe-se a partir de um dever de obediência que exclui qualquer consideração singular ou política. Com o que o cidadão ideal define-se pelo hábito de se manter fiel à regra, como o homem adaptado, inabilitado para agir, pensar e julgar por si mesmo.

Essa obediência, compreendida como virtude cívica e garantidora dos mais elevados bens, já anunciados pela filosofia política moderna e orientados agora a partir dos ideais do *animal laborans*, autoriza a consciência do homem a manifestar-se automaticamente, como expressão das palavras, seja de Deus, da razão ou da maioria à sua volta. O que não apenas protege o homem em face do real, como exclui toda responsabilidade.

⁷⁴⁵ Sobre a compreensão arendtiana de direito, ver Capítulo 1.

Trata-se de uma despolitização violenta, de um homem que perdeu não apenas poder (pensado aqui como resultado de um agir em conjunto), mas a marca singular que o constitui como pessoa, e, orientado à abundância que cativa o *animal laborans*, embora se mantenha racional e inteligente, encontra-se inabilitado para a reflexão e o pensamento.

3.3.2.1 Eichmann e a *banalidade do mal*

É tendo em vista esse ambiente que Arendt denuncia o colapso moral e legal que assola nossa sociedade, e que teria como expressão exemplar a Alemanha da época do *III Reich*. Não pela derrocada dos valores tradicionais e mesmo cristãos, mas pela facilidade – quase que automática – com que aquela civilizada sociedade adaptou-se aos novos e assassinos valores adequados à pretensão de Hitler.

Nessa adaptação há mais do que submissão, e suas conseqüências, veremos, apontam para além de harmonia social. Revela, desde logo, um homem cujo agir independe de qualquer consideração subjetiva, pelo mero hábito de se manter fiel à regra, seja ela qual for. Sem interferir naquilo que o condiciona, recriando e respondendo pelas normas que o orientam, o indivíduo mostra-se incapaz de julgar senão a partir de preconceitos e critérios anteriormente fixos. Sempre em conformidade aos padrões aceitos pela maioria, aos valores materializados e às regras estabelecidas, o cidadão ideal pauta seu agir em preconceitos cristalizados, que não sofrem indagação e tampouco são postos à prova. Nessa sociedade, em que não há espaço para o sujeito e em que a obediência torna-se virtude cívica, do hábito de se manter fiel à regra, sem exame, e de aceitar, como seus, valores externos postos como naturais, tudo que deriva de uma dimensão singular e subjetiva não tem qualquer inferência no agir, sendo o indivíduo sequer capaz de diferenciar o que lhe é singular do que lhe é externo. O que o aproxima daqueles a que Foucault se refere, quanto à ausência da prática do cuidado de si:

“aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer. Ele aceita estas representações sem as examinar, sem saber analisar o que elas representam.[...] deixa estas representações de certo modo misturar-se no interior do seu próprio espírito [...] à mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entram em seu espírito, não é capaz de fazer a

separação, a *discriminatio* entre o conteúdo destas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele”.⁷⁴⁶

Nesses casos, a lei, seja moral ou legal, divina ou racional, substitui a consciência; fala por ela. E o que se espera do homem é o conhecimento da regra e a capacidade de distinguir entre ela e a sua “notável exceção”.⁷⁴⁷ Não pergunta a si sobre o princípio que orienta seu agir ou o busca para além da norma, mas apóia-se na suposição de que “a lei expressa apenas o que a consciência de todo homem lhe diria de uma forma ou de outra”.⁷⁴⁸

Essa relação com a lei exprime um dilema tanto moral como legal, que teria, segundo as considerações de Arendt, sua manifestação radical no julgamento dos crimes legalizados pelo Estado nazista, em especial no caso Eichmann, que ela acompanhou pessoalmente e cujas revelações impuseram questões marcantes em seu pensamento.⁷⁴⁹

Segundo Arendt, aplicado esse virtuosismo da obediência ao caso de Eichmann, seríamos forçados a concluir que ele agiu dentro dos limites do tipo de discernimento que se esperava dele. Ou seja, “de acordo com a regra, examinou a ordem expedida a ele quanto a sua legalidade manifesta, sua regularidade; não teve que depender de sua consciência, uma vez que não era daqueles que não têm familiaridade com as leis do seu país”.⁷⁵⁰

Ao contrário, Eichmann as conhecia bem, e foi por obediência que, dentro da estrutura burocrática do *III Reich*, tornou-se um especialista e o responsável pela retirada forçada dos judeus da Alemanha. Em um primeiro momento na forma de emigração e, posteriormente, como evacuação forçada, para concentração e extermínio. Com o fim da Guerra, foge para a Argentina, onde é raptado por israelenses e colocado no banco dos réus, em uma corte em Jerusalém.

Durante o julgamento, Arendt não esconde sua perplexidade diante das características do acusado. Afirma que um teatro se havia montado em Jerusalém para assistir a emergência de um carrasco nazista monstruoso, um *sádico pervertido*, que seria agora, aos olhos do mundo, julgado. Porém, surpreendentemente, o que o réu vai revelando não apenas põe em risco o

⁷⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**, p.162.

⁷⁴⁷ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém...**, p.316.

⁷⁴⁸ Ibidem.

⁷⁴⁹ Sobre essa virada no pensamento arendtiano, ver Capítulo 1, sobre as *faculdades do espírito*.

⁷⁵⁰ Ibidem.

sucesso do julgamento, mas levanta dilemas que segundo ela não poderiam passar despercebidos.

O caso de Eichmann “não era de um ódio insano aos judeus, de um fanático anti-semitismo ou de doutrinação [...]. *Pessoalmente*, ele não tinha nada contra os judeus [...]”.⁷⁵¹ Não tinha qualquer convicção que o aproximasse do *Partido*, cujo programa sequer conhecia.⁷⁵² Ao contrário, o que Arendt nos revela é que “o problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrivelmente e assustadoramente normais”.⁷⁵³

E, na medida em que essa normalidade era “muito mais apavorante que todas atrocidades juntas”,⁷⁵⁴ os juízes, ao concluírem que Eichmann era um mentiroso, teriam deixado passar o maior “desafio moral e mesmo legal de todo o processo”:⁷⁵⁵ a insuficiência dos conceitos e padrões morais e jurídicos tradicionais para o julgamento de crimes como este e o delineamento de um mundo a partir do colapso de sua moralidade, não pelo desmoronamento dos valores tradicionais, mas pela facilidade de adaptação que os homens daquela sociedade revelaram.

Questionado sobre sua consciência, se esta não lhe incomodava diante das atrocidades que estavam sendo cometidas sob um manto de legalidade e normalidade, Eichmann afirma que de início sentia-se inseguro quanto à “solução final sangrenta”.⁷⁵⁶ Porém, todas as suas dúvidas teriam sido dissipadas quando viu “não apenas Hitler, não apenas Heydrich ou a *esfinge* Müller, não apenas a SS e o Partido, mas a elite do bom e velho serviço público disputando e brigando entre si pela honra de assumir a liderança dessa questão *sangrenta*”.⁷⁵⁷

Eichmann afirmou que o fator mais potente para acalantar sua consciência foi não ter visto “ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente

⁷⁵¹ Idem, p.37.

⁷⁵² Idem, p.45.

⁷⁵³ Idem, p.299.

⁷⁵⁴ Ibidem.

⁷⁵⁵ Idem, p.38.

⁷⁵⁶ Idem, p.130.

⁷⁵⁷ Ibidem. Eichmann participou, no início da efetivação da *Solução Final*, de uma conferência – Wannsee – na qual estavam presentes todos os ‘altos personagens’ da Alemanha; “ele era de longe o que estava em posição oficial e social mais baixa entre todos os presentes”. Ibidem. E nesse encontro a sua consciência foi acalantada pela voz da boa sociedade a sua volta, que não manifestou qualquer contrariedade às pretensões de Hitler. “Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa”. Ibidem.

contrário à Solução Final”.⁷⁵⁸ Sua consciência abandona qualquer inquietação quando percebe:

“o zelo e o empenho com que a *boa sociedade* de todas as partes reagia ao que ele [Hitler] fazia. Ele não precisava *cerrar os ouvidos para a voz da sua consciência*, como diz o preceito, não porque ele não tivesse nenhuma consciência, mas porque sua consciência falava com a *voz respeitável*, com a voz da sociedade respeitável a sua volta”.⁷⁵⁹

Segundo Arendt, portanto, esse caso difere daquele dos criminosos comuns, que têm apenas os estreitos limites de sua gangue para se proteger da realidade do mundo não criminoso. A Eichmann bastava “relembrar o seu passado para se sentir seguro de não estar mentindo e de não estar se enganando, pois ele e o mundo em que viveu marcharam um dia em perfeita harmonia”.⁷⁶⁰

O nazismo “anunciava um novo regime de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores”,⁷⁶¹ com os quais se orientava o agir de Eichmann, no mesmo sentido da sociedade a sua volta. Dessa maneira, a decadência dos antigos valores era agora substituída pela emergência de novos, cuja adaptação ocorreu sem maiores questionamentos. Era como se a

“moralidade, no exato momento de seu total colapso dentro de uma nação antiga e altamente civilizada, se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de costumes, de usos e maneiras, que poderia ser trocado por outro conjunto sem dificuldade maior do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de todo um povo”.⁷⁶²

E está, justamente, nessa fácil adaptação a novos valores, com a colaboração de toda a sociedade e, ainda, com o fim da Guerra, no retorno aos antigos valores, o que segundo a filósofa mais surpreende na análise desse julgamento. Assim, encontra o cerne moral não no comportamento dos nazistas ou nas mortes resultantes, mas na participação daqueles que não eram

⁷⁵⁸ Idem, p.133. Os momentos em que afirma ter tido crises de consciência revelam isso. Primeiro, quando estava acostumado à emigração forçada e a Solução Final passa a ser implementada. Não lhe atrai essa solução sangrenta, mas quando percebe que todos ao seu redor a apóiam, deixa de ter qualquer problema de consciência. Posteriormente, quando a normalidade, que é respaldada pela lei do estado nazista, de extermínio dos judeus, passa a sofrer interferências de Himmler para suspensão das evacuações, Eichmann novamente se incomoda. Ou seja, se a lei é agora a evacuação forçada, aquilo que contraria a norma lhe causa crise de consciência.

⁷⁵⁹ Idem, p.143.

⁷⁶⁰ Idem, p.64/65.

⁷⁶¹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.117.

⁷⁶² Idem, p.106.

nazistas, não nutriam ódio aos judeus, mas que “apenas se *organizaram* e não agiram por convicção”.⁷⁶³

E esse era o caso de Eichmann, que, diante das provas que atestavam tanto sua participação direta na Solução Final como sua lealdade a Hitler, reiteradamente tentou explicar que durante o *III Reich* as palavras do *Führer* tinham força de lei. Compreendeu, na sua mediocridade, que era “a própria lei que os havia transformado todos em criminosos”,⁷⁶⁴ uma nova lei da Terra, baseada nas ordens do *Führer*. Portanto, os atos de Eichmann eram os de um cidadão respeitador da lei. Ele cumpria seu dever. Como repetia à corte e à polícia, ele não só obedecia a ordens, mas também obedecia à lei. “Uma lei era uma lei, não havia exceções”⁷⁶⁵ [...] Sem exceções – essa era a prova de que ele havia agido sempre contra seus pendores,⁷⁶⁶ fossem eles sentimentais ou inspirados por interesse, em prol do cumprimento do dever”.⁷⁶⁷ Sua culpa seria resultado “de sua obediência, e a obediência é louvada como virtude”.⁷⁶⁸ Temos, portanto, diante de nós um cidadão ideal, plenamente adaptado à normalidade, seja ela qual for. Que não foge à regra, obedece à lei e segue os valores dominantes da sociedade à sua volta. Nas palavras de Arendt,

“o total colapso moral da sociedade respeitável durante o regime de Hitler pode nos ensinar que, nessas circunstâncias aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e tudo o que restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa”.⁷⁶⁹

A ausência de sujeito e, ao contrário, a existência generalizada desse homem adaptável, que não impõe ao seu agir nenhuma consideração

⁷⁶³ Idem, p.117.

⁷⁶⁴ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém...**, p.167.

⁷⁶⁵ Essa inflexão diante da lei pesou contra Eichmann no seu julgamento, pois, quando Himmler se tornou moderado, Eichmann sabotava suas ordens e “em abril de 1945, quando todo mundo tinha se tornado moderado, Eichmann declarou que não aprovava a nova linha de Himmler em relação aos judeus [...] Em todos os momentos, Eichmann fez o máximo para tornar final a Solução Final”. Idem, p.163.

⁷⁶⁶ “Assim como a lei de países civilizados pressupõe que a voz da consciência de todo mundo dita *não matarás*, mesmo que o desejo e os pendores do homem natural sejam às vezes assassinos, assim, a lei da terra de Hitler ditava à consciência de todos: *Matarás*, embora os organizadores do massacre soubessem muito bem que o assassinato era contra os desejos e pendores normais da maioria das pessoas. No Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação. Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não matar*, a *não roubar*, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição e a *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação”. Idem, p.167.

⁷⁶⁷ Idem, p.154.

⁷⁶⁸ Idem, p.269.

⁷⁶⁹ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.108.

subjetiva e que acalanta sua consciência pelo coro à sua volta, mostrou seus perigos nessa sociedade governada pelo *III Reich*. Quando há sujeito, ao contrário, nem todos os valores podem ser os seus valores; há um limite que o pensamento impõe, há uma questão que se coloca. Não há certeza manifesta sobre os mandamentos morais. Não se aceita meros hábitos como verdades absolutas, ou um modo de vida como se natural fosse. O singular não se confunde com tudo o que vem de fora, e o homem participa daquilo que o constitui, sem calar diante da voz da maioria à sua volta.

Como já demonstramos, pensar o sujeito não implica em idealizar uma sociedade onde os homens, em todos os campos e a todo momento julgassem a partir de seu próprio juízo, sem qualquer referência. Essa não seria uma sociedade humana. Não obstante, o homem possui uma habilidade que nos permite pensar a obediência para além da dimensão da aceitação cega. E o uso dessa habilidade pede ser exigido dele. “Essa justificação do preconceito dentro da vida cotidiana tem seus limites”,⁷⁷⁰ porque, se o pensar traz perigos, “o não pensar, que parece um estado tão recomendável para os assuntos políticos e morais, também possui seus perigos”.⁷⁷¹ Se os perigos do primeiro residem no abalar das estruturas aparentemente estáveis sob as quais se ergue a sociedade, os do não pensar apontam para um mundo em que qualquer estrutura pode lhe dar a aparente estabilidade de que necessita.

“Protegendo as pessoas contra os perigos da investigação, o não-pensar as ensina a se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade. As pessoas então se acostumam não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame minucioso sempre as conduziria a um estado de perplexidade, quanto à posse de regras nas quais subsumem os casos particulares. Em outras palavras, elas se acostumam a nunca tomar decisões”.⁷⁷²

Foi justamente “essa total ausência de pensamento”⁷⁷³ que atraiu o interesse de Arendt na figura de Eichmann. Este, como toda a boa sociedade alemã, trocara um sistema de valores por outro, sem em momento algum levantar a pergunta sobre o sentido daquilo que estava fazendo ou sobre o significado da máquina da qual se tornara uma peça de engrenagem. Respondendo sempre com clichês e frases prontas, Eichmann mostrava-se

⁷⁷⁰ Idem, p.29.

⁷⁷¹ Idem, p.245.

⁷⁷² Idem, p.245/246.

⁷⁷³ Idem, p.227.

tranquilo, por haver caminhado naquele momento em harmonia com os valores aceitos pela maioria da sociedade à sua volta. Segundo Arendt,

“ele funcionava tão bem no papel de ilustre criminoso de guerra quanto tinha funcionado no regime nazista; não tinha a menor dificuldade em aceitar um conjunto inteiramente diferente de regras. Sabia que aquilo que tinha outrora considerado seu dever era agora chamado de crime, e aceitava esse novo código de julgamento como se não passasse de outra regra de linguagem”.⁷⁷⁴

Diante dessa realidade, Hannah Arendt formula a conceituação do mal banal, como aquele perpetrado por seres que nunca optaram por ser maus ou por fazer mal a alguém, mas que assume proporções assustadoras, e mesmo sem limites, ante à facilidade dos indivíduos de se adaptarem a qualquer imperativo, pelo simples costume de se manterem fiéis às regras.

E define expressamente a *banalidade do mal*, afirmando que essa categoria não se refere a nenhuma teoria ou doutrina,

“mas a algo completamente factual, ao fenômeno dos atos malignos cometidos numa escala gigantesca, que não podiam ser atribuídos a nenhuma particularidade de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente, cuja única distinção pessoal era uma superfluidade talvez extraordinária. Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, e a única característica específica que se podia detectar [...] não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar”.⁷⁷⁵

A compreensão desse mal banal impressionou Arendt, a ponto de afirmar que “teria sido realmente muito reconfortante acreditar que Eichmann era um monstro”.⁷⁷⁶ Porém acreditar nisso seria fechar os olhos para os grandes dilemas surgidos nesse julgamento, quando se fala de um cidadão respeitador das leis, de que tudo se deu dentro da estrutura de ordem legal, de que não era um monstro ou sádico e que agiu sem qualquer sombra de ódio aos judeus, apenas pelo sentimento de estar de acordo com as leis de seu país e caminhar no mesmo sentido da sociedade à sua volta.

Não interessa a Arendt, nesse momento, o conceito de maldade ou análises estruturais do totalitarismo, mas, a partir dessa definição de mal banal e da constatação de suas proporções, a triste verdade de que “a maior parte do mal é feita por pessoas que nunca decidiram ser boas ou más”.⁷⁷⁷ Tampouco lhe interessava o pecado e os “grandes vilões, que se tornaram os heróis

⁷⁷⁴ Idem, p.226/227.

⁷⁷⁵ Idem, p.226.

⁷⁷⁶ ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém...**, p.299.

⁷⁷⁷ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p.247.

negativos na literatura e que, geralmente, agiam por inveja e ressentimento”,⁷⁷⁸ mas “todos os que não são maldosos, que não têm motivos especiais”⁷⁷⁹ e que, entretanto, são capazes de um “mal infinito”.⁷⁸⁰

A ausência daquilo que faz lembrar e dialogar sobre o que fazemos, sobre nossos valores, nossas ações e nós mesmos, impede que o homem deite raízes. E o maior mal é justamente este que não deita raízes, pois “por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis [...]”.⁷⁸¹ O perigo surge quando esse ser que, embora inteligente, mas mesmo assim, sem nenhuma capacidade de pensar e, com isso, de lembrar, se encontra totalmente pronto a fazer qualquer coisa, da mesma forma que a “coragem seria absolutamente temerária se a dor, por exemplo, fosse uma experiência imediatamente esquecida”.⁷⁸²

Essa realidade expressa um mundo sem sujeito, em que o homem perdeu, com sua dimensão singular, a capacidade de impor os limites últimos ao que é capaz de fazer, não por conhecer a verdade, mas porque onde há sujeito, há pensamento; há uma voz interior com a qual o homem deve conviver e que lhe recorda do que fez. E esse convívio se torna a tal ponto insuportável em certas situações, que o sujeito pode abster-se de algumas ações, mesmo que todos a sua volta estejam agindo diferente. Trata-se de uma voz que não cala pelo coro da boa sociedade, mas que o sujeito, quando mantém o que o faz singular, insiste em dizer.

3.3.3 Crise de legalidade

Quando, ao pensar o sujeito, nos propusemos a encontrar uma definição de direito a partir de um trânsito pelo pensamento arendtiano,⁷⁸³ acessamos uma compreensão que renuncia a consensos definitivos e orienta-se segundo o equilíbrio do binômio estabilidade e novidade; conservação e transformação. O direito, deste modo, participaria da construção de um mundo destinado a sobreviver ao movimento contínuo das vidas e ações humanas. Como uma garantia de estabilidade, absorvendo e alimentando a novidade,

⁷⁷⁸ Idem, p.256.

⁷⁷⁹ Ibidem.

⁷⁸⁰ Ibidem.

⁷⁸¹ Idem, p.160.

⁷⁸² Idem, p.159.

⁷⁸³ Sobre isso, ver item 1.3 deste trabalho.

imporia limites, ao mesmo tempo em que permitiria a atividade criadora, bem como constituiria uma realidade mais duradoura que o processo segundo o qual o labor movimenta o ciclo vital da natureza.

Diante da postura arendtiana, segundo a qual os homens são sempre chamados à autoria dos acontecimentos, esse mundo, cuja durabilidade transcende a vida humana, receberia o constante consentimento daqueles que nele se inserem ao nascer. Com isso, a relação do homem com a lei não se operaria por um critério de comportamento adequado, ao qual é necessário adaptar-se. Mas, ao serem aceitas, as regras do *grande jogo da vida* ganham apoio. E, em face do significado de cada nascimento, os homens impõem, mesmo sem perceber, transformações a esse mundo. Inovações, renovações e recriações, que implicam responsabilidade.

Tendo em vista essas considerações, cumpre levantar uma derradeira pergunta; agora, sobre a crise de legalidade que nos afeta. Para tanto, faz-se necessária uma aproximação dessa compreensão arendtiana de direito à interpretação da política contemporânea como violência e à dignificação do modo de vida do *animal laborans*. A pergunta que se impõe aponta para o papel e a configuração do direito, na realidade de um espaço público redefinido a partir da valorização de assuntos privados, antes restritos à esfera do lar, e orientado a ideais de produção e consumo, que, presos a um movimento incessante, não visam à construção de um palco estável para a ação e para a vida. Uma realidade em que os homens, despolitizados, constroem um convívio de seres indiferenciados, em que a ação espontânea e a revelação de qualquer marca singular é sinal de desvio de comportamento; de inadequação a uma norma, cuja origem transcende a esfera dos negócios humanos e pela qual ninguém responde.

Nessa medida, sem pretensão de verdade ou de encontrar saídas emancipatórias, essas breves considerações resumem uma tentativa de reflexão sobre o direito segundo a análise arendtiana do presente. Para tanto, questionamos seu papel em nossa sociedade, a partir de uma reconfiguração do binômio – estabilidade e novidade – pelo qual definimos em Arendt o direito.

A despolitização que marca nossa época, fortalecida com o predomínio de ideais privados orientados para um ciclo incessante de produção e consumo, expressa a centralidade da vida em sua nudez, que outrora

resumia a mais infeliz das atividades humanas. Trata-se da elevação da *zoé* à dignidade de um *bem viver* segundo o qual Aristóteles definira a segunda vida que os homens da *polis* eram capazes de acessar, ao construírem algo mais permanente do que a sua existência precária. O homem contemporâneo, entretanto, tem como centro de suas preocupações o próprio corpo, que, protegido pelo progresso da ciência e envolvido na abundância da sociedade de consumo, encontra novas fontes de imortalidade. Na garantia constante de beleza física e de juventude, orienta-se a partir de uma compreensão do humano que não busca imortalizá-lo em feitos imortais, mas imortalizar justamente aquilo que há de mais mortal. Resumem-se seus objetivos nesse ciclo de produção e consumo, pela manutenção indefinida e ilimitada desse próprio ciclo, sem a construção de um palco estável, como artifício humano.

Uma vez garantida a centralidade política do humano na nudez da *zoé*, protegidos os ideais do *animal laborans* e mantido o ciclo de produção e consumo sem qualquer limite, revela-se a insuficiência do direito em sua função limitadora e estabilizadora. Ademais, dominada a política por uma atividade caracterizada por não produzir nada mais durável que o processo de produção e consumo, sem a construção de um artifício sólido, o direito não oferece um palco estável à vida e à ação humanas. Daí a inquietação de Arendt com a crescente *desmundanização* que se opera em nossa sociedade.

Ausência de limites que, longe de implicar ganho de liberdade, expressa o desaparecimento do palco para a novidade. Junto à política, esvai-se a possibilidade de ação. Esta teria sido, segundo Arendt, a conquista da *esfera social* que emerge na época moderna: substituir a ação espontânea e inovadora pelo comportamento estereotipado e previsível. Com isso, depreendemos um convívio de seres indiferenciados, que não revelam sua marca singular através da capacidade de iniciar e criar. Agora, qualquer sinal de espontaneidade e criatividade traduz desvio de conduta e anormalidade. Sem convívio político, projeto singular e pensamento, o homem-massa contemporâneo segue, quase que automaticamente, as representações que lhe são apresentadas.

Diante do que, se pretendemos falar em uma função estabilizadora do direito, esta assume sentido completamente diverso da caracterização que Arendt lhe havia conferido. O direito estabiliza, porém não para a ação (ou

mesmo, como visto, para a vida). Mas, ao contrário, para a manutenção de uma realidade sem a incômoda interferência da criatividade humana. Como em *Admirável mundo novo*, acessamos uma estabilidade fundada na supressão da marca singular que define o sujeito e na homogeneização e massificação dos homens; como réplicas da espécie, portadoras de um agir pré-orientado. Imposta como única a felicidade do *animal laborans*, junto com a novidade e a singularidade o que desaparece é a possibilidade de dizer não. Não há discurso revelador, debate ou dissenso. Homem e direito ostentam um convívio fundado em adequação e submissão.

O valor absoluto conferido a esses ideais privados que dominam a cena política exclui o direito como um fenômeno mundano e de abertura constante, e o funda em verdades inquestionáveis que transcendem a esfera de interferência dos homens. Sem espaço para o debate e diálogo reflexivo, o que se afirma é a imutabilidade e inevitabilidade de uma lei sobre-humana; de uma *lex mercatoria* – expressão da despolitização contemporânea – que não encontra limites e tampouco admite atividade criativa. Ao contrário, orienta e reafirma a busca desenfreada de lucro e impõe-se segundo um determinismo, que rouba a abertura da história e, ao mesmo tempo, sua caracterização como feito humano. Atribui-se o seu movimento a determinações transcendentais e incontroláveis, que ao retirar o homem de cena, suprimem sua responsabilidade.

Uma vez que todo declínio da política é um convite aberto à violência, o direito revela-se palco para a força e expressão da lei do mais forte. Normaliza a sociedade a partir de uma estabilidade muda e cega, produzida por interesses privados de uma vontade que não vê limites, seja no artifício do poder e da política, seja no pensamento humano. Nessa medida, normalização e ausência de limites não guardam qualquer contradição, mas revelam-se compreensões explicativas da mesma realidade: um mundo em que tudo é possível. Quando o ideal de abundância do *animal laborans* se impõe a qualquer custo e os homens, definidos como indivíduos consumidores, despolitizados, abrem mão de sua capacidade de pensar a partir de si mesmos e, com isso, de deitar raízes e impor limites. Sem singularidade, como cópias de uma matriz humana, aos homens resta o hábito de se manter fiéis à norma, seja ela qual for.

É este o mundo que assusta Arendt. Em que os homens se infantilizam pela perda de toda e qualquer responsabilidade, ao mesmo tempo, em que perdem aquilo que de mais espetacular tem a infância, que é a criatividade e espontaneidade da criança. E, se a ausência de limites ao possível nos aproxima da definição arendtiana de totalitarismo, essa estabilidade quase desumana confere realidade à descrição utópica de Aldous Huxley.

Quanto a essa crise, não nos interessa fazer prognósticos, que sequer seriam aconselháveis pela leitura arendtiana. Ao que nos espera, seja a possibilidade de um outro direito, a impor limites ao possível, sem vedar a criatividade; seja a consolidação de um totalitarismo, em que os campos de concentração ultrapassariam os limites dos muros nazistas e stalinistas, apenas podemos afirmar, com Arendt, a constante abertura do futuro. Mas, resta a sua leitura do presente, de que enquanto a política estiver dominada pelos ideais de abundância e consumo do *animal laborans*, a violência permanecerá como paradigma de nossa sociedade, e não se falará em direito, poder, liberdade e, muito menos, em sujeito. Porém, enquanto o nascimento representar o que Arendt aponta (diferentemente da descrição de Huxley), o novo insiste como possibilidade e os homens permanecem habilitados a pensar e, portanto, capazes de deitar raízes e impor limites. É deles a opção e por ela respondem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste trabalho orientou-se por uma tentativa de pensar o direito a partir do *sujeito* e, portanto, a crise de legalidade de nossa época como uma crise do homem e da política.

Tomamos um sujeito compreendido como categoria de análise, mas que resume uma construção humana, sempre possível, quando os homens convivem em uma paradoxal pluralidade de seres singulares. Quando, entre seus pares, os homens preservam o que os distingue, e, como pessoas, são capazes de impor limites ao possível, sem orientarem-se, de automático, pelas representações exteriores. Ao mesmo tempo, pelo significado de sua natalidade e por constituírem com os demais uma teia de relações, atribuem aos acontecimentos a feição humana do imprevisível.

Diante dos elementos que participam da construção do sujeito, acessamos em Arendt uma compreensão de direito que nega o legalismo positivista, em que a lei impõe-se a partir do binômio comando e obediência, e recusa, ao mesmo tempo, qualquer postura jusnaturalista, ao rejeitar a possibilidade de se falar em uma lei que ultrapasse a esfera dos assuntos humanos. Compreendendo o direito como uma construção humana, Arendt opera a desnaturalização do jurídico, e, vislumbrando um homem habilitado a trazer ao mundo o diferente, não aceita a imposição automática de uma norma abstrata, mas pressupõe uma relação com a legalidade que implica incessante recriação. O direito estabiliza o mundo, criando um palco estável para as transformações que os homens estão sempre trazendo. Nessa esfera, não falamos necessariamente em autonomia, mas em responsabilidade. Um direito que se renova diariamente, num mundo de homens que agem e a todo momento dão novo sentido à lei, aos costumes e aos valores sociais.

Diante disso, antes de pensarmos, em nossa época, uma crise do direito como resultado de uma dinâmica operada no próprio direito, pensamos, a partir dos elementos constitutivos do sujeito, uma redefinição da política e da forma de vida qualificada.

Daí a questão que norteia este trabalho definir-se nos seguintes termos: como compreender o direito em uma sociedade, cujo convívio humano define-se a partir da presença de seres indiferenciados e cuja política assume

como valor primeiro a vida e a busca de satisfação dos ideais do *animal laborans*?

Acessamos um mundo em que os ideais de produção e consumo ganham a mais alta qualificação, a partir privatização do espaço público. Este, sem palco para ação e discurso, revela-se um espaço midiático, controlado por segmentos e interesses privados. Como seres *que estão no mundo e perderam a viagem*,⁷⁸⁴ os homens estabelecem um modo de vida apolítico, centrado na mera zoé e caracterizado por nada deixa para trás. Compreendem o humano pelo corpo e pela satisfação imediata, sem preocupar-lhes a precariedade da vida, para imortalização de seus feitos.

Aqui, os homens, virtuosos pela obediência à lei, revelam-se uma massa de seres indiferenciados. Sem sua marca singular, o homem perde a capacidade de trazer o novo à existência e, em sua relação com o direito, obedece à norma, pela pura forma.

Em face dessa realidade e compreendido o totalitarismo a partir de uma despolitização radical apenas possível se considerarmos a absoluta ausência de sujeito, pensamos a crise de legalidade de nossa época segundo a definição arendtiana de um mundo em que tudo é possível. Orientados por uma lei sobre-humana, uma *lex mercatória*, que impõe a todo custo a busca dos ideais do *animal laborans*, os homens, desconstituídos de sua possibilidade de deitar raízes e dizer não, como indivíduos adaptados, preservam o mero hábito de se manter fiéis à regra, seja ela qual for. Nessa crise do direito, como uma crise do sujeito, o que se perde é a possibilidade do novo e do não, ao mesmo tempo, portanto, da criatividade e do limite.

Sem a criação do novo, o que os homens deixam para trás é a responsabilidade, seja pela história, seja pelo seu discurso, seja pela lei que os condiciona. E quando perdemos a possibilidade de interferir naquilo que nos condiciona, excluímos, com o sujeito, a liberdade.

Sem aquilo que a infância representa de espontaneidade e criatividade, que Arendt afirma ser a marca do nascimento, uma sociedade de seres irresponsáveis impõe à nossa época o signo de que tudo é possível. O direito, ao mesmo tempo em que normaliza esses homens indiferenciados, não é capaz de por limite à busca dos ideais privilegiados de produção e consumo.

⁷⁸⁴ CAZUZA / FREJAT. **Blues da piedade**. Millennium. Warner Chapell, 1988, n.13.

E, nessa concomitante ausência de limites e normalização não vemos uma contradição, mas a inversão do binômio a partir do qual em Arendt definimos os direitos.

Longe de um lamento por um mundo imperfeito ou de um caminho para o sujeito, diante da *banalidade do mal* que depreendemos por Arendt em nossa sociedade, essas considerações vêm somar-se ao grito pela humanidade do homem, que muitas vezes do século XX já manifestaram, entre elas, Huxley e Orwell, e pela preservação do significado de natalidade que marca essencialmente a obra arendtiana.

Lemos em Arendt a celebração da natalidade, como garantia da possibilidade do diferente.

Embora falemos de uma época que veda a emergência do sujeito, tudo neste mundo é uma construção humana; são os homens que, reiteradamente, têm optado por se reduzir a meras réplicas de uma peça. Elevam à imortalidade a zoé que não é capaz de deixar nada de estável por si só. E aceitam uma vida orientada por ideais de abundância, fiéis a uma lei sobre-humana, sem qualquer pergunta. Uma vida sem sujeito e sem sentido, que Sócrates negaria, mesmo que “não só uma, mas muito mais vezes devesse morrer”.⁷⁸⁵

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁷⁸⁵ PLATÃO. *Apologia a Sócrates*, p.82.

- ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ADORNO, Theodor. **Industria cultural e sociedade**. Trad. M. H. Ruschel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. E. Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AGUIAR, Odílio Alves [et al.]. **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**, vols. I e II. Trad. O. P. Leme. Petrópolis: Vozes, 2001.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. **Essays in Understanding 1930-1954**. Ed. by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- _____. **A condição humana**. Trad. R Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- _____. *Labor, Work, Action*. Conferência proferida na Divinity School of the University of Chicago, em 1964. In: BERNAUER, James. (ed) **Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt**. Dordrecht: Martinus Nihjoff, 1987.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. M. W. B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. **O que é política?** Trad. R. Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004.
- _____. **Da revolução**. Trad. F. D. Vieira. São Paulo: Ática; Brasília: UNB, 1988.
- _____. **Crises da república**. Trad. J. Volkman. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A vida do espírito, o pensar, o querer e o julgar.** Trad. A. Abranches, C. A. de Almeida e H. Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** In: Os Pensadores - Aristóteles. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Política.** Trad. M. G. Cury. Brasília: UNB, 1988.

AZEVEDO, Plauto Faraco de. **Aplicação do direito e contexto social.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 1996.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1991.

_____. **Locke e o direito natural.** Trad. S. Bath. Brasília: UNB, 1997.

_____. **O positivismo jurídico.** M. Pugliesi, E. Bini e C. E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

CABAS, Antônio Godino. **Um retorno a Sócrates.** Curitiba: Criar, 2002.

CANETTI, Elias. **Massa e poder.** Trad. R. Krestan. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: UNB, 1983.

CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos.** Trad. L. R. de Andrade e T. C. Soares. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1998.

CAZUZA / FREJAT. **Blues da piedade.** Millennium. Warner Chapell, 1988, n.13.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia – dos pré-socráticos a Aristóteles.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **A mídia diz: somos onipotentes e fazemos seu silêncio falar.** In: Folha de São Paulo, 21/09/2005. p. A10.

CHEVALIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas – de Maquiavel a nossos dias.** Trad. L. Christina. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1980.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos.** Trad. L. Silveira. Revista de Filosofia Política, n. 2, inverno/1985.

DESCARTES, René. **Discurso do Método.** In: Os Pensadores – Descartes. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, André, LOPREATO, Christina e MAGALHÃES, Marion Brepohl de (orgs.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

FASSÒ, Guido. **História de la Filosofia del Derecho**. Madrid: Pirâmide, 1982.

FINLEY, M. I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. W. Barcellos e S. Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Trad. L. M. P. Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Em defesa da sociedade**. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Trad. M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: graal, 1997.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GOYARD - FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Trad. C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. Trad. I. A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. J. P. Monteiro e M. B. N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do estado**. Trad. E. Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. Trad. L. Vallandro e V. Serrano. São Paulo: Globo, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia – a formação do homem grego**. Trad. A. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____, **Doutrina do direito**. Trad. E. Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. J. B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KURZ, Robert. **Parábolas do meio-irmão**. Folha de São Paulo, 1º/07/2003, caderno Mais!

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social**. Trad. S. R. Felgueiras. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2004.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos**. Trad. M. Lopes e M. L. da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo – de Hobbes a Locke**. Trad. N. Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MELLO, Thiago. **Faz escuro mas eu canto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MOSCOVICI, Serge. **L'âge des foules: un traité historique de psychologie des masses**. Paris: Fayard, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. In: Os Pensadores – Nietzsche. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade – Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Trad. M. P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

ORWELL, George. **1984**. Trad. W. Velloso. São Paulo: Companhia Nacional, 2002.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. In: Os Pensadores – Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____, **O banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____, **Crítion**. In: Os Pensadores – Platão. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Trad. J. G. Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 2002.

ROUSSEAU, Jean - Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O contrato social**. Trad. A. de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. **O desprezo das massas – ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna**. Trad. C. Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. M. da G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. I. B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VILLEY, Michel. **Filosofia do direito – definições e fins do direito / os meios do direito**. Trad. M. V. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**. Trad. T. C. Stummer e L. A. Watanabe. São Paulo: Discurso, 2001.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. In: Os Pensadores – Sócrates. Trad. J. Bruna, L. R. de Andrade e G.M. R Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1996.