



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

CARLA ANDRADE MARICATO

**O QUE RESTA DE EICHMANN?
O HOMEM DE MASSA NO DIREITO CONTEMPORÂNEO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Florianópolis
2010**

CARLA ANDRADE MARICATO

**O QUE RESTA DE EICHMANN?
O HOMEM DE MASSA NO DIREITO CONTEMPORÂNEO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Direito.

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a Jeanine Nicolazzi Philippi

Área de Concentração: Filosofia e Teoria do Direito.

**Florianópolis
2010**

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

M333q Maricato, Carla Andrade
O que resta de Eichmann? [dissertação] : o homem de massa no direito contemporâneo / Carla Andrade Maricato ; orientadora, Jeanine Nicolazzi Philippi. - Florianópolis, SC, 2010.

164 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós- Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Direito. 3. Totalitarismo. 4. Homem de massa. I. Philippi, Jeanine Nicolazzi. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós- Graduação em Direito. III. Título.

CDU 34

O QUE RESTA DE EICHMANN? O HOMEM DE MASSA NO DIREITO CONTEMPORÂNEO

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Filosofia e Teoria do Direito.

Florianópolis, 13 de dezembro de 2010.

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Jeanine Nicolazzi Philippi
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof^a. Dr^a. Christina Miranda Ribas
Universidade Estadual de Ponta Grossa

Prof. Dr. Airton Lisle Cerqueira Leite Seelaender
Universidade Federal de Santa Catarina

A todos aqueles que se recusam diariamente a
compactuar com a barbárie.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à *Professora Jeanine Nicolazzi Philippi*, que, com um sorriso, me acolheu sob sua orientação e com quem tenho aprendido, não somente a olhar de maneira crítica o Direito, mas, sobretudo, a compreendê-lo desde uma dimensão ética dentro da qual os homens se implicam com responsabilidade.

Sou grata também a amigas preciosas. Especialmente, agradeço à querida *Renata*, que, além do inestimável auxílio com questões procedimentais relativas ao programa de mestrado, com sua doçura, nietzscheanamente me mostrou a potência de vida que reside em cada um de nós; à *Beta*, que, com sua juventude e profundidade, tornou ensolarados tantos dias tristes e solitários; ao *Perazzoli*, um ser humano sensível, intenso, com quem compartilhei angústias arendtianas e por quem nutro imenso carinho. Agradeço também ao *Gabriel*, cuja simplicidade nos atos é capaz de iluminar os mais sombrios caminhos; à *Ju Mineira*, por ser tão incrivelmente diferente e ao mesmo tempo semelhante a mim; à *Lili*, com quem dividi segredos e confissões na cotidianidade dos dias; ao *Pazello*, essa grandiosidade em pessoa que tanto nos enriquece o espírito com sua sabedoria e bondade.

Não menos importantes são *Fernando Antunes*, com quem compartilhei bons anos de minha vida; *Camila Baraldi*, *Lucas Taschetto*, *Ademar Pozzatti Júnior*, *Márcia De Fazio*, pessoas extremamente competentes e que, certamente formarão os quadros intelectuais do Direito Internacional em um futuro bastante próximo; *Ig Henrique Queiroz Gonçalves*, cujos olhos brilham sempre e por quem tenho grande admiração; *Luiz Otávio Ribas* e *Vivian Viríssimo*, que, além de conversas leves e agradáveis, me receberam calorosamente em Passo Fundo; e agora, mais recentemente, obrigada *Camila Scolfaro* e *Amanda Florentino*, queridas amigas que me acolheram com tanto cuidado e paciência no início da minha trajetória profissional.

Os anos de vivência na UFSC me ensinaram que o sentimento da amizade pode ganhar um significado político, no sentido mais arendtiano do termo: além da satisfação de suas companhias, essas singulares subjetividades me proporcionaram novas perspectivas, ampliando espectro de visão como na “mentalidade alargada” de Kant, e permitindo abrir oásis em meio ao deserto de ausência de política. Ao menos ... oásis podemos cultivar o "estar entre outros" tão caro a Arendt.

Agradeço à *Professora Rosângela Miranda Cherem* pelo ambiente encantado de suas aulas, pelas leituras recomendadas e também pelas

considerações em minha banca de qualificação; ao *Professor Airton Seelaender*, pelas aulas fascinantes de História do Direito e pela dedicação ao Programa de Pós-Graduação; à *Professora Christina Mir Ribas*, que conheci em um encontro especial, repleto de delicadez que me emocionou profundamente com sua sensibilidade; aos colegas do Conselho Editorial da Revista *Discente Captura Crítica* e do Grupo de Estudos da Professora Jeanine; e à Capes, pela bolsa de estudos.

Agradeço aos *meus pais* pela dedicação carinhosa à minha formação, e sou grata à minha querida *irmã* com quem aprendi o que é o amor incondicional.

Por fim, minha profunda gratidão ao *Filipe*, meu cúmplice e companheiro, que abriu mão de nossa convivência e aceitou amorosamente por dois anos a distância para me ver voar feliz em busca de um sonho. Ele me ensinou que, como os pássaros, o amor só sobrevive em plena liberdade. Não sei como serão os próximos passos, mas devo a você, amor, metade deste caminho acadêmico até aqui trilhado.

O HOMEM; AS VIAGENS
Carlos Drummond de Andrade

O homem, bicho da Terra tão
pequeno
chateia-se na Terra
lugar de muita miséria e pouca
diversão,
faz um foguete, uma cápsula, um
módulo
toca para a Lua
desce cauteloso na Lua
pisa na Lua
planta bandeirola na Lua
experimenta a Lua
coloniza a Lua
civiliza a Lua
humaniza a Lua.

Lua humanizada: tão igual à Terra.
O homem chateia-se na Lua.
Vamos para Marte — ordena a
suas máquinas.
Elas obedecem, o homem desce em
Marte
pisa em Marte
experimenta
coloniza
civiliza
humaniza Marte com engenho e
arte.

Marte humanizado, que lugar
quadrado.
Vamos a outra parte?
Claro — diz o engenho
sofisticado e dócil.
Vamos a Vênus.
O homem põe o pé em Vênus,
vê o visto — é isto?
idem
idem
idem.

O homem funde a cuca se não for a
Júpiter
proclamar justiça junto com injustiça
repetir a fossa
repetir o inquieto
repetitório.

Outros planetas restam para outras
colônias.

O espaço todo vira Terra-a-terra.
O homem chega ao Sol ou dá uma
volta
só para tiver?
Não-vê que ele inventa
roupa insidervel de viver no Sol.
Põe o pé e:
mas que chato é o Sol, falso touro
espanhol domado.

Restam outros sistemas fora
do solar a colonizar.
Ao acabarem todos
só resta ao homem
(estará equipado?)
a difícilíssima e perigosa viagem
de si a si mesmo:
pôr o pé no chão
do seu coração
experimentar
colonizar
civilizar
humanizar
o homem
descobrir em suas próprias
inexploradas entranhas
a perene, insuspeitada alegria
de conviver.

RESUMO

Este trabalho pretende investigar a permanência de elementos definidores dos regimes totalitários no contexto das sociedades contemporâneas, especialmente aqueles que denunciam a existência do homem de massa nos quadros burocráticos do Judiciário. Segundo Hannah Arendt, considerando as três atividades inerentes à *vita activa*, para sobreviver, é preciso superar pela atividade do labor as necessidades biológicas da vida; dar conta dessa atividade exige do homem um contínuo e necessário cuidado de si. Para sentir-se parte do mundo, concebido como espaço que intermedia relações humanas, é preciso que o homem o construa pelo artifício e assim nele se reconheça; é do trabalho que resulta o cuidado com o mundo, sobre o qual temos parcela de responsabilidade. Por fim, através da ação, o homem está em contato, não mais com o ambiente ou as coisas que produz, mas com outro ser humano, igual a ele por viver sob as mesmas condições de sobrevivência, mas ao mesmo tempo diferente em sua individualidade. Formar laços significa estar entre outros. Nas palavras de Galeano, “o melhor que o mundo tem está nos muitos mundos que o mundo contém.” Condicionado pela pluralidade humana, do agir deriva o *cuidado com o outro*. Porém, é justamente em decorrência da preponderância de uma dessas atividades que, historicamente, Hannah Arendt observa a desvalorização cada vez mais acentuada do significado da *vita activa* e, de maneira mais degradada, de sua atividade mais nobre: a ação. Se, na Antiguidade, a atividade política por excelência era a ação e, na Modernidade, o trabalho, contemporaneamente foi o labor que adentrou o mundo político e prevalece hoje como concepção de mundo. Na sociedade de consumo em que prepondera o labor como atividade humana, o centro de preocupações gira em torno da mera necessidade da vida, da pura sobrevivência, gerando apatia e hostilidade em relação à vida pública. É como se tivessem todos o mesmo destino, mas cada qual solitariamente prosseguisse sem nada compartilhar; como se as coisas e pessoas não tivessem significado e importância, porque elas simplesmente sobrevivem sem viver. O fio condutor, portanto, está na problemática do sujeito contemporâneo, esse homem desbotado, apagado, o homem de massa descrito por Arendt como aquele incapaz de se integrar a uma comunidade qualquer, que se caracteriza pelo sentimento de sua inutilidade, de sua ausência de convicção, em decorrência da qual o totalitarismo se tornou possível. Verificar o que restou do homem de massa nos dias de hoje, sobretudo no âmbito do Direito, é a tarefa a que se propõe este trabalho.

Palavras-Chave: Hannah Arendt – Homem de Massa – Totalitarismo – Direito Contemporâneo.

RESUMÉ

Ce travail vise à enquêter sur la permanence des éléments de définition des régimes totalitaires dans le contexte des sociétés contemporaines, en particulier ceux qui dénoncent l'existence de l'homme de masse dans les cadres bureaucratiques de la magistrature. Selon Hannah Arendt, considérant les trois activités liées à la *vita activa*, pour survivre, il faut surmonter les besoins de la vie biologique par l'activité de travail; réaliser cette activité exige un processus continu et nécessaire de prendre soin de soi-même. Pour faire partie du monde, conçu comme l'espace qui assure la médiation des relations humaines, il faut que l'homme le fasse par l'artifice et là se reconnaisse; il s'origine du travail le soin pour le monde, dont nous partageons la responsabilité. Enfin, grâce à l'action, l'homme est en contact, pas avec l'environnement ou les choses qu'il produit, mais avec un autre être humain, comme lui pour vivre dans les mêmes conditions de survie, et pourtant si différent dans leur individualité. L'établissement de liens signifie être parmi d'autres. Galeano dit, «le meilleur que du monde est dans les nombreux mondes que le monde contient ». Conditionnée par la pluralité humaine, de l'agir devient le soin de l'autre. Mais c'est précisément en raison de la prépondérance d'une seule activité que, historiquement, Hannah Arendt note la dévaluation de plus en plus forte de l'importance de la *vita activa* et, d'une manière accentuée, sa plus noble activité: l'action. Si, dans l'antiquité, l'excellence des activités politiques a été réalisée par l'action et, dans la modernité, par l'œuvre, contemporanément, c'est le travail qui a entré dans le monde politique et prévaut aujourd'hui comme conception du monde. Dans la société de consommation, dont prédomine le travail, le centre des préoccupations tourne autour de la simple nécessité de la vie, de survie pure, de l'apathie de production et d'hostilité envers la vie publique. C'est comme si tout le monde avait le même sort, mais chacun solitairement n'avait rien à partager; comme si les choses et les gens n'avaient pas de sens et d'importance, car ils survivent sans vivre. Le dénominateur commun est donc le problème de l'homme contemporain, cet homme décoloré, éffassé, l'homme de masse décrite par Hannah Arendt comme lequel incapable de s'intégrer aux communautés, qui se caractérise par un sentiment de son inutilité, son absence de la croyance, en conséquence de quoi le totalitarisme est devenu possible. Vérifier ce qui reste de cet homme aujourd'hui, surtout en vertu de la loi, est la tâche de ce travail.

Mots-clés: Hannah Arendt - L'homme de Masse - Totalitarisme - Droit Contemporain.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I	
1 AÇÃO, TRABALHO E LABOR – O HOMEM	
ARENDTIANO	19
1.1 VITA CONTEMPLATIVA E VITA ACTIVA.....	19
1.2 A CONDIÇÃO HUMANA: AS ATIVIDADES DA VITA ACTIVA.....	28
1.2.1 Ação.....	31
1.2.2 Trabalho.....	57
1.2.3 Labor.....	62
CAPÍTULO II	
2 O DECLÍNIO DO HOMEM ARENDTIANO	74
2.1 SOCIEDADE DE MASSA E SOCIEDADE DO CONSUMO.....	77
2.2 A RALÉ E O HOMEM PRIVADO HOBBSIANO.....	83
2.3 O HOMEM SUPÉRFLUO E O HOMEM FUNÇÃO.....	90
2.4 O HOMEM DE MASSA E O “MUÇULMANO”.....	93
CAPÍTULO III	
3 O QUE RESTA DE EICHMANN?	131
3.1 HOMEM DE MASSA E OS OPERADORES DO DIREITO.....	132
3.2 OS NOVOS “MUÇULMANOS”.....	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS	158

INTRODUÇÃO

Homens observam e pensam sua realidade; vêm ao mundo, deixam seus legados e desaparecem da face da Terra, tal como fatalmente determina o destino de todo ser vivo. Ficam a depender de seus sucessores para serem lembrados. Muitos permanecem ocultos na sombra do esquecimento, mas alguns irrompem do passado com tanta força que é como se, por meio de seu pensamento objetivado na escrita, estivessem eles próprios vivos para gritar aos seus herdeiros problemas comuns às suas respectivas gerações. É preciso, pois, dar-lhes voz e colocá-los próximos, num tempo e lugar simbólicos em que possam dialogar como se juntos estivessem. Esse tempo-lugar é a escrita. O trabalho do pesquisador consiste em proporcionar um encontro entre essas pessoas que pensaram o mundo, num esforço de lembrar, escrever e esquecer.¹ Ele, pesquisador, conduzirá essa conversa a partir de equações para as quais não foi capaz de, sozinho em seu diálogo de si consigo mesmo, fornecer respostas. Sua tarefa é, portanto, fazê-los sentar à mesa, tendo o mundo como mediação.

O processo de escrita deste trabalho foi acompanhado pelo estilhaçar paulatino do vitral que construí em pensamento para abrigar o legado em forma de reflexões de Hannah Arendt, em cujas veredas mergulharemos. Cada palavra escrita custou o desvanecer de um ideal forjado em minha mente sobre o tema escolhido. Talvez um poeta fosse mais indicado do que eu para traduzir a contento as ideias que passeiam pelo espírito durante as leituras, as sensações boas e ruins que certos trechos nos provocam, as articulações com a realidade feitas a partir de conceitos e abstrações pensados por Hannah Arendt. É como se a água lícida de seu conhecimento, acabada de nascer ali da fonte dos livros, encharcasse nossas vivências. Uma vez embebidos, jamais novamente ressequidos.

¹ Alusão ao livro de Jeanne Marie Gagnebin que nos remete à ideia de que por meio da escrita é possível lutar contra o esquecimento. Cf. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. Também Michel de Certeau em sua obra *A Escrita da História* descreve a função do registro da História a partir da ideia de *rito de sepultamento* e de sua função *simbolizadora*. No primeiro sentido, a linguagem tem por função “introduzir no *dizer* aquilo que não se *faz* mais”, honrando e eliminando o passado. Após, a escrita reconduz o passado a um lugar simbólico, cujo objetivo é reconstruir “os mortos para que os vivos existam” numa tentativa de conciliar o que surge com o que desaparece. A escrita do pesquisador tem, para ele, o sentido de limpar a casa que foi habitada pelos mortos e torná-la outra vez habitável, possibilitando que o novo se estabeleça, sem, contudo, negar as experiências que o antecederam (Rio de Janeiro: Forense universitária, 1982, p. 106-109).

Seus escritos povoam minhas estantes há cinco anos. Foi em uma aula sobre Edmund Burke que fui apresentada à Hannah Arendt. Suas palavras, na ocasião, lidas em voz alta pela professora e neste trabalho reproduzidas, provocaram em mim aquela sensação do Espanto – *thaumadzein* – de que padecem os filósofos, as crianças e os poetas que olham o mundo sempre com o olhar primeiro, e, desde então, nunca mais o pensamento dessa autora desamparou minhas vivências.

Já no início eu sabia não se tratar de uma autora superficial. Hannah Arendt pensou o tempo em que viveu como alguém que se recusa a aderir à barbárie consolidada pelas práticas totalitárias no período que sucede à ascensão de Hitler ao poder. Como tantos outros judeus expulsos da vida política e social de seu país, ela também foi compelida a deixar a Alemanha simplesmente por ter nascido judia. E mesmo assim, tomou para si a responsabilidade de compreender um fenômeno que simplesmente “não devia ter acontecido”.²

Em sua singularidade lúcida, esteve sempre compreendida a noção de *amor mundi*, “o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele”.³ E foi em razão desse sentimento de compromisso para com o mundo que Arendt decidiu voltar a se sentir em casa nele. Diante do terror sem precedentes, não se tratava mais de uma questão de escolha, ela simplesmente “não podia se furtar a tentar compreender e julgar o totalitarismo”.⁴ Buscou a reconciliação com o mundo por meio da reflexão acerca das situações-limites em face das quais foi exposta, embora consciente de que tudo compreender não significa tudo perdoar.

Delineou sua trajetória, portanto, pautada em experiências que lhe marcaram a vida e a escrita pelas cicatrizes de quem um dia viu o mundo ser abandonado, mas, por compreender a dimensão de sua grandeza, recusou-se a desistir dele. Em Arendt, o mundo tem um significado especial: ele somente existe na medida em que os homens se dedicam a cuidar de sua construção.

A ausência dessa atenção implica o seu desaparecimento, o qual, por sua vez, ocorre quando os homens, abandonados de si próprios,

² ARENDT, Hannah. “‘O que resta? Resta a língua’: uma conversa com Günter Gaus”. In: *Compreender – Formação, exílio e totalitarismo*. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 43.

³ ARENDT, Hannah. “Crise na Educação”. In: ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 5 ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 247 [ARENDT, Hannah. “The Crisis in Education”. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961, p. 196].

⁴ KOHN, Jerome. “Introdução”. In: ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 10.

deixam-se escoar pelos ralos do metabolismo da vida. Em completa solidão, já não agem no mundo, tampouco se importam com ele, trazem em si apenas a sensação de estarem desatados dos laços que os prendem a outros homens, ao mundo e a si próprios. Os homens que perderam a dimensão da ação política e de toda sua potencialidade criativa não sabem, mas caminham burocraticamente em direção à biologicidade da existência e à eterna reprodução irrefletida do ciclo vital. Não há ação, somente reação.

Diz-se comumente que Auschwitz, pelo absurdo que representa, é um fenômeno em si inenarrável. Porém, Arendt nos ensina que ali onde fracassa o pensamento é justamente onde devemos nele perseverar. Se a compreensão do fato em si vai além de todo pensamento jurídico e político existente, então é necessário repensar e reelaborar os fundamentos da ciência política e do direito.⁵

Fundado em um domínio sem precedentes, o totalitarismo não apenas impede o debate e o convívio político, como exclui qualquer possibilidade de se pensar enquanto sujeito, ao eliminar tanto os espaços de comunicação como toda singularidade dos homens, que restam na mais absoluta solidão.

O fenômeno totalitário, compreendido como um evento radical de despolitização do mundo, não pode, contudo, ser pensado como uma excepcionalidade histórica, a partir de cujo crepúsculo os homens estariam livres. Segundo Arendt, “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”,⁶ de maneira que o recurso a expedientes e práticas totalitários permanecerá sempre como possibilidade,⁷ ao menos enquanto os homens se comportarem como massas mudas, supérfluas e solitárias.

Assim, tendo como ponto inicial a análise dos elementos que condicionam a existência humana e constituem o homem para Hannah Arendt,⁸ bem como as reflexões desta autora sobre o homem de massa – que, de tão supérfluo, deu movimento à máquina letal do domínio totalitário –,⁹ o problema a que se circunscreverá este trabalho consiste em

⁵ ARENDT, Hannah. “As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração”. In: *Compreender*, p. 260.

⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 511.

⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 531.

⁸ Tema abordado no Primeiro Capítulo.

⁹ Tema trabalhado no Segundo Capítulo.

pensar se, e em que medida, este homem degradado permanece nas sociedades atuais, e ainda como essa permanência influi as Teorias do Direito contemporâneas.

Entre as categorias que condicionam o homem arendtiano, houve historicamente a prevalência de uma delas – o labor – que contribuiu para a progressiva destituição desse sujeito. Ao longo da consolidação e implementação do regime totalitário, o resultado dessa transformação configurou-se como instrumento indispensável para a fabricação – sistemática e organizada – de cadáveres em massa. A compreensão da operacionalidade letal da máquina totalitária, sob o ponto de vista arendtiano, nos mostra como a indiferença do homem que abre mão de si e de sua capacidade de pensar reduzindo-se a mero dente de engrenagem, pode ser nociva para a sociedade como um todo.

Não obstante, Arendt recomenda cautela no trato do conceito de *totalitarismo*. Em vista de sua compreensão da história orientada pela recusa de todo determinismo baseado em causalidade, concentra-se, antes, no próprio evento, para então entender os elementos que possibilitaram sua cristalização.

A análise de elementos com matizes totalitários em práticas jurídicas e sociais contemporâneas não pretende antever, por meio de índices no Direito, o ressurgimento da forma totalitária de governo. Busca-se, isto sim, a constatação de que tais práticas encontram-se inseridas em um panorama no qual prevalecem formas totalitárias de sociabilidade,¹⁰ tais como: a instrumentalização da vida, a burocratização das atividades humanas, a tendência à padronização de comportamento e à descartabilidade dos homens em suas individualidades, a subserviência da política e do Direito à economia globalizada, o predomínio da solidão, da massificação social e da violência nas relações interpessoais, entre outras.

Investigar a permanência de elementos definidores dos regimes totais no contexto das sociedades contemporâneas, especialmente aqueles que denunciam a existência do homem de massa tal como narrados por Arendt, não nos autoriza a denominar indiscriminadamente tais sociedades como totalitárias e tampouco prenunciar a gestação ou retorno a um tal regime de exceção.

Insistir nesses fatores como prenúncios de um governo totalitário ainda em formação no ventre da democracia seria contrariar a própria

¹⁰ Há uma diferença abissal entre formas totalitárias de sociabilidade e sociedade totalitária. Em uma sociedade como a contemporânea podem coexistir práticas totalitárias com ações políticas livres. O intuito é identificar justamente as formas de sociabilidade que contêm em si a semente, o germe das características de uma sociedade totalitária.

Hannah Arendt em sua crítica à causalidade como pressuposto histórico; seria profetizar acontecimentos futuros a partir de conjecturas presentes, sem considerar as múltiplas possibilidades que podem resultar da espontaneidade inerente à indeterminação humana. A escolha de tal caminho ensejaria uma análise que padeceria de generalizações e categorizações preconcebidas, de modo a obscurecer o significado singular dos eventos atuais. Os fatos singulares não merecem um tratamento genérico, sob pena de incorrer-se no erro de considerá-los “produtos menores derivados de alguma ‘essência unitária’ que lhes é subjacente”.¹¹

“Cada acontecimento guarda as marcas de suas origens, mas também aquela da indeterminação de nossa condição e por isso não pode nunca ser inteiramente previsto”.¹² Contudo, em que pese a prudência 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, longe de pretender rotular a realidade como totalitária ou fazer previsões com base na causalidade que gera necessariamente determinados efeitos, importa, sim, atentar para os elementos totalitários que permanecem.

Se é possível vislumbrar na sociedade contemporânea traços histórico-políticos que sobreviveram ao colapso dos regimes totalitários – entre os quais o desenraizamento (*rootlessness*) e o desabrigo (*homelessness*), que trazem ao homem o sentimento de desolação e superfluidade –, é também concebível visualizar, no Direito, reverberações desses vestígios a partir de indícios como a flexibilização das normas e o império da decisão em detrimento da Lei.

Por isso, esta pesquisa busca também perguntar-se sobre o lugar da Lei para o Direito, que se delinea em um tempo cujo apego exacerbado a princípios tantas vezes afirmados e reafirmados tendem a constituir, paradoxalmente, uma evidência da queda da Lei. Persistir reiteradas vezes em princípios não seria sintoma da ruína da Lei? A predominância da retórica no tratamento das garantias constitucionais e o descaso com a observância das normas em detrimento de princípios têm sido manifestos. Se princípios são abstrações cuja finalidade consiste em nortear a aplicação de regras precisas pelo magistrado, o uso indiscriminado des-

¹¹ AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Elcio (orgs.). *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 68.

¹² BIGNOTTO, Newton. “O totalitarismo hoje?”. In: *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois*, p. 42.

sas categorias dá ensejo à compreensão de que tudo se pode albergar em suas porosidades. Eis a flexibilização do Direito!

Partindo do que Hannah Arendt compreende como condição para uma vida boa, utiliza-se o período totalitário para retratar o outro extremo: o momento em que se deu o completo desvanecimento do homem, da Lei e da ação. Refletir sobre o espectro totalitário camuflado sob o verniz democrático do mundo contemporâneo implica pensar sobre o que estamos fazendo: um exercício filosófico e político que Arendt buscou avidamente durante toda sua vida.

CAPÍTULO I

AÇÃO, TRABALHO E LABOR – O HOMEM ARENDTIANO

Ações? O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo (Guimarães Rosa).

1.1 VITA CONTEMPLATIVA E VITA ACTIVA

Sim, Guimarães Rosa estava certo: o início de toda ação é o pensamento. Para agir, contudo, é necessário parar de pensar. O pensar encerra-se nos recônditos da privacidade, a ação extrapola o universo aconchegante da intimidade e ganha o mundo na medida em que acontece. Agir e pensar, eis a base do pensamento arendtiano, dois conceitos fundamentais a partir dos quais desenvolveram-se tantos outros em sua faceta positiva ou negativa, que, juntos, dão forma e conteúdo à condição humana na Terra e distinguem a filosofia da política, após a condenação de Sócrates à morte¹³ e o conflito entre o filósofo e a *polis* inaugurado pela filosofia platônica.¹⁴

A proposta de uma das obras mais complexas de Hannah Arendt, *A Condição Humana*, é justamente pensar naquilo que estamos fazendo, no sentido que damos às nossas ações. Vivemos hoje inebriados pela artificialização da vida e laborização da ação humana, tal como os habi-

¹³ Segundo Arendt, “O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates [...] O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos [...] fez Platão duvidar da validade da *persuasão* [...] forma especificamente política do discurso”. Cf. ARENDT, Hannah. “Sócrates”. In: *A Promessa da Política*. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 47. O mesmo texto se faz presente em ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências. 3 ed. Organização, introdução e revisão técnica de Antonio Abranches. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p.92.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 20 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2nd edition. Introduction by Margaret Canovan. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998, p. 12].

tantes da caverna de Platão,¹⁵ cujos olhares fixos na parede enxergavam sombras, imagens distorcidas da realidade.

Quando Platão relata a trajetória de um dos habitantes da caverna que se liberta dos grilhões que o prendiam às sombras, sua pretensão é a descrição do pensamento em busca da verdade. A procura por essa luz da verdade revelada pelo céu límpido – onde aparecem as ideias como as verdadeiras essências das coisas – só faz sentido quando, em seu retorno às trevas da caverna, o antigo prisioneiro, apesar da dificuldade para se reacostumar e novamente reconhecer as sombras, rejubila-se com a capacidade de compreender a verdadeira realidade inacessível a todos os outros que limitavam-se a acreditar naquilo que ditam os próprios sentidos em meio às coisas perecíveis e aos homens mortais.

O ato do prisioneiro que se liberta o faz refletir e questionar o mundo tal como nos mostram nossos olhos. Pensar, para Arendt na esteira de Platão, corresponde, portanto, à busca pelas causas das coisas. Vê-las como realmente são implica, contudo, uma mudança radical de posição no mundo.¹⁶ Cada reviravolta enseja a perda de sentido e de orientação. Nas palavras de Arendt:

Os olhos, acostumados às aparências obscurecidas na parede, são cegados pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos adaptados à luz mortíça do fogo artificial são agora cegados pela luz do sol. Mas o pior de tudo é a perda de orientação que sucede àqueles olhos que, já adaptados à luz brilhante sob o céu das idéias, agora têm de achar o caminho na escuridão da caverna. [...] eles já não conseguem enxergar na escuridão da caverna, perderam seu senso de orientação, aquilo que chamaríamos senso comum.¹⁷

A perda do senso comum é o traço mais marcante da passagem da *vita activa* para a *vita contemplativa*. Hannah Arendt observa que os demais habitantes da caverna são filósofos em potencial, os quais, i-nobstante encontrem-se mergulhados na escuridão e na ignorância, podem a qualquer tempo se libertar das ilusões a que lhes sujeitaram os

¹⁵ PLATÃO. *A República*. Livro VII. 12 ed. Organização de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Caluste Golbenkian, 2010.

¹⁶ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 73. O mesmo texto em ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*, p. 108.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 74. O mesmo texto em ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*, p. 109.

próprios sentidos, desde que abandonem a tentativa de formar opinião a respeito de temas que emudecem a fala e só admitem a contemplação.

O primeiro passo nessa direção seria resignar-se a padecer do *Es-panto* com tudo o que é como é e que marca o início da filosofia.¹⁸ Trata-se de um estado inapreensível pelas palavras pelo qual passam todos aqueles que questionam a verdade imposta pelos sentidos e transcendem esses imperativos por meio de formulações impossíveis de serem cientificamente respondidas, tais como: quem é o homem?, qual o sentido da existência? etc.

Assim, tão logo o espanto entra em movimento e se traduz em palavras, brotam questionamentos cujas respostas jamais serão encontradas pela ciência, trazendo ao homem a consciência de sua ignorância expressa no enunciado socrático “só sei que nada sei”. E, assim, “se é verdade que [a filosofia] começa com a *thaumadzein* [espanto] e termina sem palavras, então ela termina exatamente onde começou”.¹⁹

Eis a diferença entre os filósofos e a multidão. Todos podemos experimentar a sensação do espanto, mas somente os filósofos (e também os poetas)²⁰ não se recusam a vivenciá-lo em toda sua intensidade. A recusa da multidão em padecer desse despertar manifesta-se na formação de opiniões acerca de assuntos sobre os quais o ser humano não tem como sustentar opiniões,²¹ simplesmente porque para as *perguntas finais* não há como aplicar os padrões geralmente aceitos pelo senso

¹⁸ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 76. O mesmo texto em ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*, p. 110.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 78. No mesmo sentido, “a contemplação da verdade à qual o filósofo chega finalmente é o assombro mudo, filosoficamente purificado, com o qual começou” ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 315 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 302].

²⁰ Ferreira Gullar, em entrevista concedida a Armando Antenore para a Revista Bravo! de março de 2009, observa que sua poesia nasce do espanto, que precisa de algo que o surpreenda, algo que ele ainda não tenha descoberto em sua experiência de vida: “O poema nasce do espanto, e o espanto decorre do incompreensível. Vou contar uma história: um dia, estava vendo televisão e o telefone tocou. Mal me ergui para atendê-lo, o fêmur de uma das minhas pernas bateu no osso da bacia. Algo do tipo já acontecera antes? Com certeza. Entretanto, naquela ocasião, o atrito dos ossos me espantou. Uma ocorrência explicável de súbito ganhou contornos inexplicáveis. Quer dizer que sou osso?, refleti, surpreso. Eu sou osso? Osso pergunta? A parte que em mim pergunta é igualmente osso? Na tentativa de elucidar os questionamentos despertados pelo espanto, eclode um poema. Entende agora por que demoro 10, 12 anos para lançar um novo livro de poesia? Porque preciso do espanto. Não determino o instante de escrever: ‘Hoje vou sentar e redigir um poema’. A poesia está além de minha vontade. Por isso, quando me indagam se sou Ferreira Gullar, respondo: ‘Às vezes’.” Disponível em <<http://bravonline.abril.com.br/conteudo/literatura/poesia-surge-espanto-424674.shtml>>. Acesso em 20 out 2009.

²¹ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 79.

comum. Assim, “ter opiniões é um mau caminho no que toca àqueles temas que só conhecemos em mudo espanto com o que é”.²²

Por aceitar padecer do espanto, sem fala, o filósofo retira-se da esfera política, cujas atividades resumem-se à palavra e à ação, para refugiar-se em seu íntimo, naquilo que Arendt denomina *vita contemplativa*. Ao se questionar sobre o que via, o filósofo experimenta o espanto de perceber o quanto nos ludibriam os sentidos. O espanto inicia a reflexão a respeito de nossas ações, desnaturaliza o hábito. O filósofo é, portanto, aquele que se recusa a formar opiniões sobre assuntos para os quais não há parâmetros admitidos pelo senso comum e sofre com a consciência de sua ignorância. É, portanto, do espanto que se constitui a *vita contemplativa*, surgida na Grécia em contraposição à *vita activa*.

Nos tempos áureos das cidades-estados, a expressão *vita activa* designava a dedicação a assuntos públicos e políticos. Aristóteles, em *Ética a Eudemo*,²³ enumera os modos de vida que os homens poderiam escolher independentemente das necessidades ligadas à sua sobrevivência e que limitavam suas ações, seja pelo labor, seja pelo trabalho e a vida aquisitiva do mercador. Todos os três modos de vida tinham em comum o fato de se ocuparem do belo, isto é, coisas que, segundo Arendt, “não eram nem necessárias nem meramente úteis”.²⁴ Assim:

Veremos que há três gêneros de vida a que cada um se apega, desde que haja livre escolha: a vida política, a vida filosófica e a vida de prazer e alegria. 3. [1215a] A vida filosófica somente se aplica à sabedoria e à contemplação da verdade; a vida política se aplica às belas e gloriosas ações, que entendo procederem da virtude; enfim a vida de alegria acontece inteiramente nos prazeres do corpo.²⁵

²² ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 79.

²³ ARISTOTE. *Morale d'Aristote*. Traduite par J. Barthélemy-Saint Hilaire, membre de l'Institut (Academie des Sciences Morales et Politiques), Tome III Grande Morale et Morale a Eudème. Paris, A. Durand, 1856. Disponível em: < <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tableeudeme.htm>>. Acesso em 15 fev 2010.

²⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 21 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.13].

²⁵ [nous voyons qu'il y a trois genres de vie que chacun embrasse de préférence, dès qu'il en a le libre choix: la vie politique, la vie philosophique, et la vie de plaisir et de jouissance. 3. [1215a] La vie philosophique ne s'applique qu'à la sagesse et à la contemplation de la vérité; la vie politique s'applique aux belles et glorieuses actions, et j'entends par là celles qui viennent de la vertu ; enfin la vie de jouissance se passe tout entière dans les plaisirs du corps]. ARISTOTE. *Morale d'Aristote*. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/eudeme1-4.htm>>. Acesso em 15 fev 2010.

À parte a vida voltada aos prazeres do corpo que consome o belo nos deleites proporcionados pelos sentidos, os outros dois modos de vida abrangem atividades que pressupõem a liberdade. De um lado, a vida dedicada à sabedoria e à contemplação da verdade está compreendida no que Hannah Arendt chama de *vita contemplativa*, que pressupõe a absoluta quietude para se desenvolver plenamente.

De outro lado, a vida política dedicada às belas e gloriosas ações está abrangida pela *vita activa*, que tem por objeto o mundo externo dos homens considerados em conjunto e constitui o âmbito das atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação.²⁶ Enquanto o labor e o trabalho são atividades ligadas às necessidades de sobrevivência do ser humano,²⁷ a ação pressupõe uma vida livre em comum com outros seres humanos.

Para demonstrar que tais modos de vida são diferentes e complementares, a autora distingue a imortalidade da eternidade. Quanto à imortalidade, pode-se dizer que, embora o homem tenha uma breve passagem pelo mundo, a ação possibilita que ele se torne perene, como no poema: “Fôssemos infinitos/ Tudo mudaria/ Como somos finitos/ Muito permanece”.²⁸ A imortalidade significa continuidade, “vida sem morte nesta terra e neste mundo”,²⁹ tal como a vida da natureza e a vida dos deuses do Olimpo. Em meio à imortalidade divina e biológica, encontra-se a vida individual dos homens, mortais e perecíveis. Segundo Arendt:

Os homens são ‘os mortais’, as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação.

²⁶ Em recente edição, publicada no início deste ano de 2010 pela Forense Universitária, o pesquisador Adriano Correia revisou a tradução de *A Condição Humana*, preferindo denominar *trabalho* o que chamamos *labor* e *obra* o que aqui denominamos *trabalho*. Contudo, em que pesem os argumentos do autor em favor das novas terminologias, preferimos a nomenclatura utilizada na 10ª edição, para evitar confusões considerando que o público acadêmico está mais familiarizado com a tríade arendtiana *labor*, *trabalho*, *ação*. Cf. ARENDT, Hannah. *Condição Humana*. 11 ed. Revisão e apresentação de Adriano Correia. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

²⁷ Locke resumiu a diferença entre labor e trabalho na seguinte frase: “o labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”, subtítulo do capítulo intitulado *Labor* de *A Condição Humana*. In: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 90 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.79].

²⁸ BRECHT, Bertold. *Poemas* –1913-1956. 6 ed. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 343.

²⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 26 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.18].

A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.³⁰

Como a natureza sempre vai existir e se fazer presente, não necessita ser lembrada para a posteridade, eis que o ciclo repetitivo da vida assegura para tudo o que nasce e morre a mesma eternidade das coisas que são e não mudam.³¹ A mortalidade, portanto, é a marca distintiva da existência humana; e a atividade decorrente da perseguição de seus objetivos violenta a natureza, que, não fossem os mortais, repousaria eternamente em sua própria quietude. Cecília Meireles, em um belo texto chamado “Da Solidão”, define bem a mansidão da natureza no seguinte trecho:

Mundo delicado, que não se impõe com violência; que aceita nossa frivolidade ou o nosso respeito; que espera que o descubramos, sem se anunciar nem pretender prevalecer, que pode ficar para sempre ignorado, sem que por isso deixe de existir: que não faz de sua presença um anúncio exigente "Estou aqui! estou aqui". Mas, concentrado em sua essência, só se revela quando os nossos sentidos estão aptos para o descobrirem. E que em silêncio nos oferece sua múltipla companhia, generosa e invisível.³²

Contudo, a despeito de sua mortalidade individual, os homens podem atingir a imortalidade e conquistar uma espécie de natureza “divina”, por meio da grandeza de suas obras, feitos e palavras, vestígios

³⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 27 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 18-19]. O mesmo trecho, com pequenas alterações, em ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 71 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 42].

³¹ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 70-71 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 42].

³² MEIRELES, Cecília. “Da Solidão”. In: _____. *Escolha o seu sonho*. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 35-38.

conservados através dos tempos pela memória e, mais substancialmente, pela narrativa dos historiadores e poetas. A tarefa da História cinge-se, portanto, a “salvar os feitos humanos da futilidade que provém do olvido”.³³

As grandes realizações humanas são situações singulares e extraordinárias que rasgam, fulminam a circularidade da vida biológica. Cabe ao historiador apropriar-se dessa “reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”, parafraseando Benjamin.³⁴

Hannah Arendt nos conta que tudo o que deve sua existência aos homens é tão precíval quanto os seus autores.³⁵ A primeira forma encontrada para conferir perenidade e permanência neste mundo a essas ações foi a recordação: “o que se passa diretamente entre mortais, a palavra falada e todas as ações e feitos [...] não pode nunca sobreviver ao momento de sua realização e jamais deixaria qualquer vestígio sem o auxílio da recordação”.³⁶ O próprio vocábulo *recordar* traz em sua raiz latina a palavra *cor* que significa *coração*, portanto, recordar é revisitar algo fazendo-o passar novamente pelo coração, pois, para os romanos, todas as nossas memórias localizavam-se no coração.

No que tange à eternidade, para que não fossem tragadas pelo esquecimento visto que desvanecem e são efêmeras, as coisas que devem sua existência aos homens devem ser contadas, narradas, de maneira que a história só faz sentido porque reconstitui por meio da lembrança atos, feitos e palavras de uma pessoa em sua singularidade. Assim, só a re-

³³ ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*, p. 70 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 41].

³⁴ BENJAMIN, Walter. “Teses sobre a filosofia da história”. VI. In: _____. *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*. V. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232. Benjamin era amigo íntimo de Arendt e o texto “Teses sobre a filosofia da história” foi um de seus últimos escritos antes que cometesse suicídio na fronteira franco-espanhola, em 1940, quando fugia da perseguição nazista. Hannah Arendt lhe dedicou um ensaio no livro *Homens em Tempos Sombrios*, o qual reúne pessoas que iluminaram, por atos e palavras, os assuntos de seu tempo sem a ele se adaptarem. Segundo a autora, “Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e freqüentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra – essa convicção constitui o pano de fundo implícito contra o qual se delinearam esses perfis”. ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.09.

³⁵ ARENDT, Hannah. “O Conceito de história – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 72 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 43].

³⁶ ARENDT, Hannah. “O Conceito de história – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 74 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 45].

cordação é capaz de dar às coisas perecíveis a qualidade de eternidade. O registro dos feitos humanos pela Poesia e pela História faz com que sua efemeridade perdure mesmo além da vida de seus autores, que, assim, ganham fama imortal.

A História [e também a Poesia] acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre.³⁷

Contudo, Platão e Aristóteles encontraram na atividade do pensamento uma capacidade para se libertarem dos assuntos humanos. Para eles, imortalizar significava “coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras”.³⁸ Trata-se da contemplação, uma atividade que, por ser incapaz de traduzir em palavras o que testemunha, acaba por negar ao homem a capacidade de se equiparar à grandeza do cosmos. É aqui que devemos introduzir o conceito de eternidade utilizado por Hannah Arendt para caracterizar a *vita contemplativa*.

A experiência do eterno, vivenciada solitariamente e comparada à morte, significa entrar em contato com a essência das coisas por meio do afastamento dos assuntos mundanos, que restam prosaicos diante da grandeza da eternidade. Segundo Arendt, “nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo”,³⁹ trata-se de uma experiência de morte e não corresponde a nenhuma atividade humana, nem mesmo a do pensamento, posto ser este traduzido por palavras, o que, por si só, interromperia a experiência do eterno.

A *vita contemplativa* ganhou força após a decadência da *vita activa*, com o desaparecimento das cidades-estado. A contemplação foi então considerada “o único modo de vida realmente livre”⁴⁰ e pressupõe a quietude do espírito. Se, de um lado, a *vita activa* compreende todas as

³⁷ ARENDT, Hannah. “O Conceito de história – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 78 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 48].

³⁸ ARENDT, Hannah. “O Conceito de história – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 77 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 47].

³⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 29 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.20].

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 22 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.14].

atividades nas quais o homem se empenha, de outro, a contemplação requer uma abstenção de todo tipo de ocupação, pois “Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como o discurso e o raciocínio, devem cessar diante da verdade”,⁴¹ a qual somente se revela em completa quietude.

Tradicionalmente, a filosofia considera a contemplação como o mais elevado dos modos de vida, analisando o homem isoladamente no desempenho dessa atividade solitária. O primado desse modo de vida sobre toda e qualquer atividade justifica-se pelo fato de que nada do que o homem venha a criar pode se igualar ao propósito e à beleza do *kosmos* físico, cuja existência independe de interferência ou assistência, eis que se encontra entregue à imutável eternidade, por sua vez, só revelada aos homens quando tudo está em completo repouso.⁴²

Segundo a autora,

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado.⁴³

Em suma, a *vita activa* tem na ação sua atividade primordial em busca da imortalidade e somente se realiza entre outros homens por meio de feitos e palavras; na *vita contemplativa*, a contemplação conduz à experiência do eterno, que ocorre apenas em solidão e por meio da quietude. Assim, tanto a ação, inerente à *vita activa* (imortalidade), quanto a contemplação, própria da *vita contemplativa* (eternidade), possuem referenciais distintos e, portanto, não podem ser examinadas como se uma fosse hierarquicamente superior à outra, uma vez que proporcionam aos homens experiências distintas.

Arendt, no entanto, observa que, ao descuidar da preocupação com o mundo (e com os homens) e subordinar a *vita activa* à *vita con-*

⁴¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 23 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.15].

⁴² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 24 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.15].

⁴³ ARENDT, Hannah. “A Tradição e a Época Moderna”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 52. [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 25].

templativa, a filosofia tradicional desconsidera que ambos os modos de vida, tendo objetos diversos, mais se complementam do que se contra-põem, sendo um imprescindível ao outro sobretudo no exercício da capacidade de pensar.

Em suas palavras: “O uso que dou à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior”.⁴⁴ Com tal constatação, Hannah Arendt rompe com a tradição e resgata a importância e atualidade do conceito de *vita activa* eclipsado pelo enaltecimento da *vita contemplativa*.

O mundo, concebido como espaço que existe entre os homens e que os separa uns dos outros, não passa do “resultado do fazer humano e do agir humano”,⁴⁵ e sobre o qual temos, portanto, alguma parcela de responsabilidade. É justamente em decorrência desse desequilíbrio ou preponderância de uma das atividades alhures mencionadas, que historicamente se percebe a desvalorização cada vez mais degradada do significado da *vita activa*.

1.2 A CONDIÇÃO HUMANA: ATIVIDADES DA *VITA ACTIVA*

Hannah Arendt é considerada uma pensadora ímpar justamente por ter se negado prontamente à compreensão do mundo a partir de clichês e ideias preconcebidas. Enquadrá-la em qualquer teoria seria reduzi-la a lugares-comuns e generalidades assimiladas à linearidade teórica da história, em patente divergência com sua corajosa determinação para enfrentar a realidade e “resistir a ela – qualquer que seja”,⁴⁶ em sua árdua tarefa de *compreender*.

Ciente de que o homem não possui natureza ou essência, ela questiona as condições da existência humana, que “jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto”.⁴⁷ Essa

⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 26 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.17].

⁴⁵ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*. Editoria: Ursula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a, p. 37.

⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 12. [ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p. vii-viii]. Cf. LAFER, Celso. “A política e a condição humana”, pós-fácio a *A Condição Humana*, p. 341-352.

⁴⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 19. [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.11].

premissa fundamental que orienta as categorias da *vita activa* de Hannah Arendt consigna aquilo para o que vários autores já nos haviam alertado: justamente porque não estamos determinados,⁴⁸ somos capazes de sempre darmos novo início à nossa existência.

Diante das incertezas inerentes às flutuações humanas, é imprescindível um mundo estável, cujas leis garantam a possibilidade da realização da liberdade em um espaço público onde seres humanos em igualdade possam manifestar por meio do debate a pluralidade que lhes é inerente.

Assim, falar do homem desde a perspectiva arendtiana é tratar de uma categoria em potencial, uma dimensão que apenas pode *vir a ser* em um mundo que conserve, por meio de uma teia de relações, sua singularidade. A condição humana, para Arendt, se exprime nas adversidades às quais os homens estão submetidos simplesmente por viverem juntos na Terra, de modo que sentir-se em casa neste mundo implica que, no convívio, esteja compreendida a “paradoxal pluralidade de seres singulares”.⁴⁹

A singularidade pressupõe o traço distintivo inerente a cada um. Ela se constitui a partir da compreensão de que o homem é dotado da capacidade de fazer milagre,⁵⁰ por sua vez traduzida na possibilidade de iniciar algo novo por meio da ação. Mas o que então nos identifica enquanto seres humanos? Onde se situa a atividade intrínseca à política? O que há na condição humana que torna a política possível? Perguntas

⁴⁸ Autores como Hobbes, Kant e Kelsen, em suas teorias partem da premissa – explícita ou implícita – de que somos seres indeterminados. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 83: “Por *liberdade* entende-se [...] a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforma o que seu julgamento e razão lhe ditarem”. Por ser indeterminado, o homem tem liberdade de escolher para si o que quer que ele deseje. KANT, Emmanuel. « Introduction à la métaphysique des moeurs I ». In: *Oeuvres Philosophiques*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1986, p. 457: « L’arbitre humain, en revanche, est tel qu’il peut certes être affecté par des impulsions mais non pas être déterminé par elles [...] La liberté de l’arbitre consiste en l’indépendance de sa détermination à l’égard des impulsions sensibles, c’est là le concept négatif de la liberté ». Assim, o homem não poderá nunca ser determinado por pulsões. KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 85-87: “Se há uma ciência social que é diferente da ciência natural, ela deve descrever o seu objeto segundo um princípio diferente do da causalidade. [...] Na ciência jurídica não se diz, como na lei natural, que, quando A é, B é, mas que, quando A é, B deve ser, mesmo quando B, porventura, efetivamente não seja”. Por compreender os homens enquanto seres cujas ações não podem ser previstas e determinadas, Kelsen funda sua teoria no princípio da imputação e não no da causalidade.

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 189 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.176].

⁵⁰ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 43.

assim tão elementares e elaboradas em parte pela própria autora surgem somente se já não há nem são válidas as respostas formuladas pela tradição.

É preciso despír-se de preconceitos⁵¹ e descongelar pensamentos⁵² em busca do sentido original da política. Trata-se de investigar os seus conceitos até chegar às experiências concretas que lhes deram vida. Portanto, “pensar o que estamos fazendo” implica a compreensão das interferências e repercussões no mundo das ações do homem desde o advento da modernidade.

A necessidade de Arendt de compreender, de ocupar-se da peculiar densidade que envolve tudo o que é real evitando que a realidade se torne opaca ao pensamento, traduz-se em um intento incessante por traduzir na linguagem da experiência o perigoso e brutal choque do homem moderno com os fatos. Por isso, a ação se torna o cerne das reflexões arendtianas, na medida em que desvela os problemas não resolvidos do mundo moderno, bem como suas ameaças e seus perigos.

Para dar conta da ação, Hannah Arendt estabelece um contraste entre esta e as outras dimensões da condição humana, o labor e o trabalho. A autora realiza o que Francisco Ortega chama de “reconstrução genealógica do político”⁵³ enquanto espaço público, o âmbito próprio do agir humano. Ela remonta suas origens à *polis* grega e conduz o leitor até o crepúsculo da política com a ascensão da atividade contemplativa e com sua completa desintegração na confusão das esferas pública e privada própria da modernidade, quando o social aparece como consequência da introdução do espaço privado e doméstico no domínio político.

A crítica de Hannah Arendt à sociedade moderna passa pela *perda do mundo*, caracterizada pela alienação da Terra e do mundo decorrente da eliminação da esfera pública e a diluição entre público e privado com a ascensão da esfera social, da transformação da relação entre ação, trabalho e labor, do estabelecimento da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar no mundo e do advento da automação.

⁵¹ ARENDT, Hannah. “O Preconceito Contra a Política e O Que é, de Fato, a Política Hoje?”. In: *A Promessa da Política*, p. 148-161. Conferir também o mesmo texto da autora em *O que é Política?*, p. 25-37.

⁵² ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2 ed., revista. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

⁵³ ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 20.

Com intuito de compreender o modo como o homem arendtiano se constitui, serão analisadas as categorias do labor, do trabalho e da ação, três atividades humanas fundamentais da vida ativa, cuja fenomenologia fora explicitada na obra *A condição humana*. Outros conceitos relacionados à formação desse homem arendtiano encontram-se também presentes em *Entre o Passado e o Futuro, O que é Política, A dignidade da Política* e a *Promessa da Política*, os quais auxiliarão a compreensão do que significa a política e a liberdade para Arendt, ambas estreitamente vinculadas à pluralidade e à possibilidade de começo.

1.2.1 Ação

Se, por um lado, como veremos, é inerente ao labor a garantia da sobrevivência consumida pelo metabolismo da vida, tendo na esfera privada o âmbito próprio para satisfação dessas necessidades, e, por outro, o trabalho caracteriza-se pela durabilidade conferida ao mundo por meio da construção de coisas destinadas ao uso –, a ação é a atividade do ‘relacionar-se com o outro’, em que o homem está em contato, não mais com o ambiente ou as coisas que produz, mas com outro ser humano, igual a ele por estar sob as mesmas condições de sobrevivência no mundo, mas ao mesmo tempo tão diferente em sua individualidade. Trata-se da atividade política por excelência justamente por se dar *entre* os homens sem necessidade da mediação material do mundo.

A Antiguidade tinha para si bastante clara essa distinção. Em contraposição à *oikia* ou a casa – na qual prevalecia a vontade de um só –, estava a *polis* composta de muitos governantes.⁵⁴ Na esfera da intimidade, a palavra *privado* tinha o sentido de *ser privado de*, destituído daquele âmbito em que o homem, por estar submetido às necessidades da vida, realiza-se plenamente por meio da participação pelo discurso e pela ação em um autogoverno comum.

Sabemos que os gregos possuíam dois termos para designar a palavra *vida*. Por um lado, *zoé* indica a vida natural comum a todos os seres vivos, por outro, *bíos* exprimia um modo específico e particular de viver, uma forma qualificada de vida, tais como a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*), a vida de prazer (*bíos apolausticós*) e a vida política (*bíos políticos*), acima mencionadas.⁵⁵

⁵⁴ ARENDT, Hannah. “Que é Autoridade?”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 158 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 116].

⁵⁵ Cf. ARISTOTELES. *Ética a Nicômacos*. 2 ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992, p. 19-20; AGAMBEN, Giorgio.

Assim, há diferença entre *bíos* e *zoé* posta por Aristóteles e colocada por Arendt e Agamben: a primeira, expressão de “um modo de vida autônomo e autenticamente humano”, permeado pela superação das necessidades biológicas; a segunda, *zoé*, vida natural comum a todos os viventes, está coagida pela necessidade de permanecer vivo, sendo o modo de vida do escravo, dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercado.

No âmbito doméstico, reinavam as necessidades que coagiam o homem, obrigando-o à satisfação das exigências de sua condição animal. A casa era a sede das relações familiares, cujos pilares baseavam-se na diferença, nas relações de domínio e obediência. A vida doméstica não era, portanto, autenticamente humana, por não ser vivida entre os homens.

Se, em sua vida privada, o homem se associa de maneira natural, com a constituição da cidade-estado, ele passa a pertencer também, na condição de cidadão, a uma esfera pública, da qual participa por meio da ação e do discurso. A comunidade perfeita nascia em vista do viver bem, cuja meta era a vida politicamente qualificada.⁵⁶ Arendt aponta que, segundo Aristóteles, todo cidadão pertence a duas ordens de existência, eis que a *polis* proporciona a cada homem, além de sua vida privada, uma segunda vida, a *bios-politicós*:⁵⁷

É com palavras que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa.⁵⁸

Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 09-20; ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 20-21. [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 12-13].

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer* – O poder soberano e a vida nua I, p. 10.

⁵⁷ ARENDT, Hannah. “Que é Autoridade?”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 158 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 116].

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.189-190 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 176-177].

A partir dos conceitos de começo e espontaneidade, os homens mostram *quem* são, ao revelar suas identidades pessoais e singulares, por meio do discurso. No entanto, é impossível reproduzir em palavras a essência de alguém: o máximo que se pode dizer é *o que* esse alguém é, quais atributos esse alguém tem. A descrição dessas qualidades, também comuns a outras pessoas, perde de vista o que cada um tem de singular e específico, de modo que as pessoas só se distinguem, só mostram *quem* são realmente por meio da ação; “e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras”.⁵⁹

Sendo pressuposto para a ação e o discurso, a pluralidade é a condição específica de toda vida política, porque estar entre homens é aceitar viver em comum sob regras acordadas. A palavra é tão importante na vida pública que Aristóteles atribuiu ao homem uma segunda peculiaridade: a de que é um ser vivo dotado de fala, ou seja, discurso.

As histórias contadas humanizam o mundo que, certamente, não é humano apenas pelo fato de ser povoado por seres humanos, mas torna-se humano na medida em que a voz humana nele ressoa, na medida em que o próprio mundo e aqueles que nele habitam tornam-se objetos de discurso: “Humanizamos o mundo, o que se passa no mundo e em nós ao falar e nesse falar, aprendemos a ser humanos”.⁶⁰

Arendt, com Aristóteles, considera a capacidade de organização política o diferencial do homem em face de outros animais, ou seja, trata-se de um atributo fundamentalmente humano, diferentemente da sociabilidade, predicado comum a todos os animais. No entanto, acredita que a política não surge naturalmente no homem considerado isoladamente, mas sim, artificialmente, no relacionamento *entre* os homens.

A ação dá expressão à condição humana da natalidade: nascer é formar parte de um mundo que já existia antes, é fazer-se visível, pela primeira vez, perante os outros e tomar parte em um mundo comum. A ação representa, como apontado, um segundo nascimento: com ela, o homem adentra o mundo humano e confirma a sua existência física no

⁵⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 191 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 178-179]

⁶⁰ COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo – Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 24-25.

mundo natural. Agir é tomar iniciativa e é inerente ao início a novidade, o imprevisível. Por isso, a capacidade humana de agir denota a possibilidade de iniciar algo completamente original e inesperado, o que só é provável porque “cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo”.⁶¹

A concepção da ação como *início* foi herdada da influência do pensamento de Santo Agostinho, autor sobre o qual Arendt se debruçou em seu doutoramento em Filosofia. Ela parte da frase *Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fuit*⁶² – “Para que houvesse um começo, o homem foi criado antes de todos” – para vincular a ação, concebida como capacidade de começar, ao fato de que todo ser humano já é em si “um novo começo nunca antes revelado nem visto no mundo”.⁶³ Já o conceito de *espontaneidade* foi buscado em Kant e designa tanto a capacidade de começar uma nova linha de raciocínio, de iniciar uma sequência forjando uma nova corrente, quanto à capacidade de formular juízos “não deduzidos de fatos dados nem de regras impostas”.⁶⁴

Começar algo novo por meio da ação é dar expressão às formas de singularidade e espontaneidade humanas e permitir a realização da liberdade como capacidade de reger o próprio destino. Os processos históricos são oriundos de uma cadeia de eventos cujo cerne se compõe de infinitas improbabilidades decorrentes de iniciativas humanas. Daí porque Hannah Arendt concebe todo grande acontecimento como um milagre. Para ela, “o próprio homem tem, evidentemente, um talento fantástico e misterioso para fazer milagres”⁶⁵ através da ação.

A ação marca o início de uma nova cadeia de ocorrências e o milagre da liberdade decorre dessa capacidade de começar. Desse modo, o milagre seria constituído de “interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado”.⁶⁶ Ora, se Hannah Arendt coloca a liberdade no cerne da política, então, na medida em que agem, os seres humanos são capazes de realizar o improvável, o imprevisível, enfim,

⁶¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 191 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.178].

⁶² *Apud* ARENDT, Hannah. “Que é Liberdade?”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 216 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 167]

⁶³ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 107.

⁶⁴ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 107.

⁶⁵ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 166-167. Conferir também o mesmo texto em *O que é política*, p. 43, e *A dignidade da política*, p. 121.

⁶⁶ ARENDT, Hannah. “Que é Liberdade?”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 217 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 168].

um milagre, criando por sua iniciativa novas possibilidades e interrompendo o automatismo cíclico de processos históricos.

A liberdade se realiza no espaço público construído pelo homem, que se autogoverna por meio da participação política, ou seja, ser livre é ser partícipe no governo dos assuntos públicos. Como assinala Canovan,

O conceito arendtiano de liberdade poderia ser descrito como o intuito de combinar a imagem republicana clássica de cidadãos trabalhando conjuntamente, ombro a ombro, em defesa de sua liberdade comum, com a ideia existencialista de um futuro que se abre diante de cada pessoa cada vez que leva a cabo uma ação.⁶⁷

Assim, o entendimento arendtiano de liberdade contém o elemento da espontaneidade. Arendt entende a liberdade como a faculdade inerente a todos os seres humanos de começar algo novo, de tomar iniciativa, de ser espontâneo, e, por isso mesmo, está intrinsecamente vinculada à ideia de ação. A própria etimologia da palavra ‘agir’ lhe confere essa acepção.

O grego e o latim apresentam palavras diversas, porém inter-relacionadas, para indicar esse verbo: *archein/agere* que significa ‘iniciar’, ‘começar’, ‘ser o primeiro’, ‘conduzir’ e designa a coincidência entre ser livre e começar algo novo; e *prattein/gerere* que significava a ação de ‘realizar’, ‘administrar’, ‘produzir’, ‘levar a termo’ no sentido de concluir algo. Para Arendt, a ação se dá com a iniciativa, seguindo a etimologia da palavra *archein*.⁶⁸

No entanto, o significado da ação como começo caiu em desuso e o significado de ‘atuar’ passou a ser ‘governar’. Com isso, eliminou-se a interdependência entre aquele que dá início à ação e aquele que a realiza, ou seja, o governante (que atua, governa) é o que dá ordens e os governados (que não atuam) apenas as executam.

Sabe-se, contudo, que pela concepção republicana de Arendt, aqueles que mandam são os mesmos que obedecem e, por isso, estão sob

⁶⁷ [el concepto arendtiano de libertad podría describirse como el intento de combinar la imagen republicana clásica de ciudadanos trabajando conjuntamente, hombro con hombro, en defensa de su libertad común, con la idea existencialista de un futuro que se abre ante cada persona cada vez que lleva a cabo una acción]. *Apud* MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p.186.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 190 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 177]. Conferir também da mesma autora *Entre o Passado e o Futuro*, p. 214 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 165-166].

um regime de autogoverno. Os autogovernantes podem efetivamente modificar a própria realidade intervindo, participando. Daí Arendt qualificar cada ação como um milagre, descrito da seguinte forma por Muñoz: “os seres humanos ao haver recebido o duplo dom da liberdade e da ação, podem configurar uma realidade própria”.⁶⁹

A natalidade que condiciona toda ação encontra-se também intrinsecamente relacionada à espontaneidade e ao milagre já mencionados: “a cada momento em que as pessoas se juntam para deliberar, para atuar de modo concertado e começar um novo espaço público, estarão nascendo simbolicamente ao mundo e criando espaços de liberdade”.⁷⁰ Assim como o poder é produto de várias forças individuais agindo em conjunto, a liberdade é resultante da manifestação coletiva da espontaneidade humana. A política então emerge da revelação da liberdade por meio do novo, que gera a realidade do mundo.

Faz-se necessário não confundir a liberdade política arendtiana com a liberdade positiva (autodeterminação) rousseauiana. De acordo com esta última, “somos livres quando nos ditamos regras por meio de nossa vontade geral”,⁷¹ de modo que o que une o corpo político é a unanimidade das vontades formada pela soma dos interesses pessoais. Já a liberdade política de Arendt pressupõe a pluralidade, de maneira que as pessoas só serão livres se puderem manifestar suas diferentes perspectivas de mundo. O liame social não está na *vontade geral*, mas é tecido pelo compartilhamento do mesmo espaço público e de um conjunto de instituições comuns.⁷²

Arendt defende a pluralidade das pessoas que só permanecem unidas em um mundo comum porque compartilham um espaço construído artificialmente, ou seja, criado pelas pessoas e composto de objetos e instituições, fazendo assim uma clara separação entre a natureza e a política.

Daí a afirmação de que “a política baseia-se na pluralidade dos homens”,⁷³ ou seja, a política existe para organizar e regular a convivência entre os diferentes. Trata-se, portanto, de uma atividade intrínseca ao

⁶⁹ [los seres humanos al haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia] MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 188.

⁷⁰ [en todo momento que las personas se junten para deliberar, para actuar concertadamente y comenzar un nuevo espacio público, estarán ‘naciendo’ simbólicamente al mundo y creando espacios de libertad] MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 188.

⁷¹ [we are free when we rule ourselves by our general will] CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 212.

⁷² MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 178-179.

⁷³ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 21.

relacionar-se, que surge não *no* homem, mas *entre* os homens. A base da política, portanto, é a pluralidade.

Para Muñoz, em Arendt, a política realiza a liberdade, tendo em vista que possibilita o convívio e a espontaneidade no agir. Destaca Canovan que a grande inovação de Arendt no conceito de liberdade é a ênfase na capacidade humana de não apenas escolher entre as alternativas já existentes e predeterminadas, mas introduzir em conjunto novas possibilidades para a existência.⁷⁴

A esfera comum propiciaria então a ação compartilhada no espaço público, espaço em que o homem se encontra entre iguais e é livre para a ação. A ação partilha com o labor sua fugacidade, tendo em vista que, sendo contínua e ilimitada, não possui uma finalidade preconcebida. Para Arendt,

Os feitos humanos, a menos que sejam rememorados, são as coisas mais fúteis e perecíveis que existem na face da terra; dificilmente eles sobrevivem à própria atividade e, certamente, jamais podem aspirar por si mesmos àquela permanência que até mesmo os objetos de uso ordinário possuem quando sobrevivem a seu fabricante.⁷⁵

Entretanto, diferentemente do labor, a ação dignifica o homem. Por ser espontânea, toda ação é concebida como criação de um fluxo imprevisível de relações políticas, de tal sorte que o agir corresponde ao contínuo início de novas relações sobre cujas consequências não se detém o controle depois de formadas.

Na introdução de *A promessa da política*, Jerome Kohn observa que, segundo Arendt, “A espontaneidade humana, politicamente falando, significa que não sabemos os resultados de nossas ações quando agimos e que, se soubéssemos, não seríamos livres”.⁷⁶ A autora relaciona a característica da imprevisibilidade e espontaneidade inerente à ação à liberdade humana, à capacidade de iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão.

⁷⁴ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, p. 214.

⁷⁵ ARENDT, Arendt. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*. p. 120 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 165-84].

⁷⁶ KOHN, Jerome. “Introdução”. In: ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 33.

Formar laços significa, portanto, estar vinculado ao outro por meio da ação e do discurso, de onde surge que a condição humana da ação é a *pluralidade*: “somos todos humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir”.⁷⁷ A pluralidade tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Os homens são iguais em sua humanidade e diferentes pois capazes de se distinguir por meio do discurso.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, 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 e prever as necessidades das gerações vindouras, se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse 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.⁷⁸

O que *igual* os homens, identificando-os uns aos outros, é que todos são seres capazes de discurso e ação. Por outro lado, o que os *diferencia* é o fato de que, sendo cada indivíduo capaz de construir uma história de vida que proporciona experiências e valores singulares, o modo como se apresentam aos outros (ação e discurso) será também singular e diferente de todos os demais. Assim, “nossa identidade e a narrativa que constitui nosso “eu” – *self* – nos proporciona uma perspectiva única sobre o mundo, o qual por sua vez, só se mostra em uma comunidade de interação com outros agentes”.⁷⁹

Para que o homem tenha outros referenciais, é necessário que se sinta na mesma posição que os outros, nem inferior nem superior, mas igual. Trata-se da igualdade que só existe no espaço público-político: ao mesmo tempo em que os homens são distintos entre si porque têm essências únicas (o que demonstra a singularidade de cada indivíduo) – no

⁷⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 16 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.8].

⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 188 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.175-176].

⁷⁹ [nuestra identidad y la narrativa que constituye nuestro ‘yo’ – *self* – nos proporciona una perspectiva única sobre el mundo, el cual a su vez, sólo se muestra en una comunidad de interacción con otros agentes] MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 173.

espaço público, devem ser tratados igualmente, no sentido de que todos possam ter assegurado o mesmo direito de se manifestar e participar. Os homens são plurais tanto por serem distintos entre si quanto por serem ‘iguais’, pelo simples fato de compartilharem a mesma condição humana.

Na esfera do público, que diz respeito ao mundo que compartilhamos com os Outros e que, portanto, não é de propriedade privada de indivíduos e/ou do poder estatal, deve prevalecer, para se alcançar a democracia, o princípio da igualdade. [...] A igualdade resulta da organização humana. Ela é um meio de se igualizar as diferenças através das instituições. [...] [Por isso], aquele que se vê destituído da cidadania, ao ver-se limitado à esfera do privado fica privado de direitos, pois estes só existem em função da pluralidade dos homens, ou seja, da garantia tácita de que os membros de uma comunidade dão-se uns com os outros.⁸⁰

A diferenciação (contrária à igualdade) é uma ameaça para a vida pública, porque ser visto em público como ‘dessemelhante’ significa ser tratado com privilégios, em detrimento dos desprivilegiados. A esfera pública se funda no princípio da igualdade, no sentido de tratar o outro da mesma forma como gostaríamos de ser tratados, de gozar os mesmos direitos e nos submetermos aos mesmos deveres. Prevalece, entretanto, a distinção entre os homens, no sentido de que cada um tem uma história de vida, uma perspectiva diferente do mundo e isso, de qualquer maneira, vai se revelar na esfera pública.

Aproveitando-se do axioma dois-em-um de Sócrates, Arendt afirma que a pluralidade adentra inclusive o estar-só. Mesmo quando o homem se encontra em completa solidão, ele dialoga consigo mesmo a ponto de chegar a contradizer-se. Ora, se há contradição, fragmentação, entendida como oposição e diferença de raciocínio, então cada homem contém em si a pluralidade, já que, mesmo solitário, tem a própria companhia, sendo inclusive capaz de contradizer-se. Essa é a pluralidade do pensar, referente à filosofia.

⁸⁰ LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos* – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 152.

Pode-se dizer então que, em se tratando da pluralidade humana, há dois modos de estar junto: “estar junto com outros homens e com seus iguais, de onde surge o agir [Política]; e estar junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar [Filosofia]”.⁸¹

O homem, desse modo, desde que esteja livre, tem o condão de construir o mundo a partir de sua espontaneidade, a partir deste atributo individual que lhe permite fazer de cada ação um recomeço. Por isso, Hannah Arendt se refere à espontaneidade como um milagre: diante da fortuna, a espontaneidade se apresenta como a *virtù* de Maquiavel, tida como a perspicácia em se antecipar aos eventos adversos do futuro. De maneira tão inesperada como se lhe aparece a fortuna, o homem de *virtù* lança mão de sua liberdade e dá o impulso para o agir, cuja característica principal é o poder de impor um novo começo. Em suas palavras:

O milagre da liberdade está 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. [...] Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço [...] temos de fato 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 [...].⁸²

Se a associação natural não é uma característica tipicamente humana e se dá pelas necessidades biológicas, a associação política diferencia o ser humano dos outros animais. Tanto assim que, na Antiguidade, somente eram considerados humanos os membros da espécie livres das necessidades da vida, de modo que “Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal era considerado inumano”.⁸³

Se a ação, como início, dá efetividade à condição humana da natalidade, o discurso efetiva a condição humana da pluralidade, porque só se pode revelar a própria individualidade por meio de palavras. Mas o ‘agir’ e o ‘discursar’ só têm significado na presença de outros homens,

⁸¹ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 199.

⁸² ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 44.

⁸³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 95 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.84].

que poderão analisar, tirar conclusões, formar juízos distintos a respeito da ação e do discurso, que só então passarão a ter valor.

É graças à ação e à palavra que o mundo se revela como espaço habitável, um espaço em que é possível a vida em seu sentido não-biológico. Ambos permitem que os homens se insiram em um mundo onde outros já se faziam presentes. Essa inserção não é imposta por necessidade ou utilidade: ela pode ser estimulada pela presença de outras pessoas, em cuja companhia, pela amizade, se deseja estar. Por isso, tanto os atos como as palavras são espontâneos e gratuitos. Segundo Eugênia Sales Wagner:

A amizade (*philia*), que permite aos amigos compreenderem ‘como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro,’ cria, do ponto de vista político, um espaço de compreensão entre aqueles que aí convivem, ainda que cada um observe o mundo a partir de uma perspectiva diferenciada. Ao desejar tornar amigos os cidadãos da polis, Sócrates manifestava convicção de que a humanidade de cada um é expressão do fato de que o mundo é o mesmo mundo para todos, ainda que se abra de um modo diferente para cada cidadão. O que a amizade instaura é a comunidade: indivíduos diferentes tornam-se parceiros iguais. É a amizade em sentido político, que compreende à *philia politike* aristotélica, que instaura um mundo comum entre os cidadãos – o mundo que aproxima e separa os cidadãos.⁸⁴

A concepção arendtiana de amizade consiste na conversa acerca do que os amigos têm em comum, pois “Conversar sobre o que está entre eles torna a coisa ainda mais comum a eles”.⁸⁵ Essa *equalização política* vivenciada no mundo comum por amigos diferentes e desiguais revela o elemento político da amizade. Para a autora,

No diálogo autêntico, cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o amigo como pessoa, cada um en-

⁸⁴ WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007, p.30.

⁸⁵ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 57. Conferir também da mesma autora o mesmo texto em *A dignidade da Política*, p. 98.

tende como em qual articulação específica o mundo comum aparece ao outro, que como pessoa será sempre desigual ou diferente.⁸⁶

Essa sublime faculdade política de enxergar o mundo do ponto de vista do outro é a virtude especificamente política chamada por Aristóteles de *phronēsis* e posteriormente denominada por Kant como *mentalidade alargada*, que se traduz pela compreensão da maior variedade possível de realidades. Nesse sentido, para Todorov, mesmo a contemplação, uma experiência solitária, pode situar-se em um quadro de comunicação, uma vez que nos põe em contato com todos os que poderiam estar em nosso lugar.⁸⁷

Por isso, nos dizeres de Arendt, “o mundo só vem a ser se existem perspectivas; só existe com ordem de coisas mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento”.⁸⁸ No mesmo trecho a autora observa que a aniquilação de todo um povo representa a destruição de parte desse mundo comum, de uma forma singular de enxergar o mundo que se nos revelou até agora e nunca mais voltará a se mostrar daquela maneira.

Embora Arendt observe que na filosofia política kantiana essa capacidade em nada influenciou no desenvolvimento do imperativo categórico – eis que “a razão como legisladora não pressupõe os outros, somente um eu não contraditório com o eu-mesmo”,⁸⁹ a mentalidade alargada está relacionada à esfera pública como espaço de aparências, no qual um mesmo tema somente se revela em sua plena realidade na medida da multiplicidade de perspectivas de todos quantos o discutem.

A riqueza de realidades proporcionada pela pluralidade humana apura no homem a capacidade de considerar as coisas sob seus múltiplos aspectos, apesar de sua unicidade. Isso certamente faz o homem transcender seus interesses pessoais em busca da ampliação de sua percepção do mundo. Nas palavras de Arendt:

A capacidade de ver uma coisa de vários pontos de vista permanece no mundo humano; é a mera troca do ponto de vista que nos foi dado pela natureza pelo de outra pessoa, com a qual comparti-

⁸⁶ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 59-60. Conferir também da mesma autora o mesmo texto em *A dignidade da Política*, p. 99.

⁸⁷ TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Campinas: Papirus, 1995, p. 117.

⁸⁸ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 237.

⁸⁹ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 230. Conferir também da mesma autora o mesmo texto em *O que é Política?*, p. 102.

lhamos o mesmo mundo, de que resulta uma real liberdade de movimento em nosso mundo mental, paralela à nossa liberdade de movimento no mundo físico.⁹⁰

Dá a importância da presença de outros iguais para a existência da liberdade, que surge no espaço entre os homens e só se conserva enquanto permanecerem juntos.

Arendt distingue dois significados para o termo *público*: de um lado, é entendido como *espaço de aparências*, de outro, como *mundo*. A realidade do mundo é assegurada por sua durabilidade e permanência, que fornecem “tanto um espaço objetivo de realidade (objetos – ‘mundo’), quanto um espaço subjetivo de realidade (o mundo comum da linguagem e da ação, em certo sentido, propiciado pelos próprios espectadores – ‘espaço de aparência’)”.⁹¹

Em primeiro lugar, *público* como *espaço de aparências* quer dizer que “tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”.⁹² Partindo da concepção de que não há “essências prévias aos fenômenos, mas somente o que se manifesta nesse espaço público”,⁹³ Arendt concebe a realidade como a relação entre ser e aparência, ou seja, as pessoas e coisas são o que se mostram na presença de outras pessoas.

Se a aparência exige a presença de outros seres humanos, então a pluralidade que lhes é inerente é fundamental para assegurar a sensação de realidade. Assim, “a realidade das nossas percepções é confirmada pelo que os demais também percebem, de tal maneira que nosso sentido da realidade resta confirmado intersubjetivamente”.⁹⁴

Os seres humanos não são meros espectadores do mundo: são também agentes de sua modificação. Os interesses que os movem os relacionam e interligam uns aos outros, o que corresponde à “acepção

⁹⁰ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 229. Conferir também da mesma autora o mesmo texto em *O que é Política?*. p. 101.

⁹¹ ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: DUARTE, André; LOPRETO, Cristina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (orgs.). *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p. 166.

⁹² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 59 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.50].

⁹³ [esencias previas a los fenómenos, sino que sólo existe lo que se manifiesta en ese espacio público] MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 263.

⁹⁴ [la realidad de nuestras percepciones queda confirmada por lo que los demás también perciben, de tal manera que nuestro sentido de la realidad queda confirmado intersubjetivamente] MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 263.

mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas”.⁹⁵ Desse modo, o homem assegura a sua aparência no mundo por meio da produção – espaço objetivo de realidade que se constitui das coisas que se encontram entre os homens e são construídas pelo artifício humano. No entanto, “produzir o mundo não é suficiente para caracterizar o homem como sendo *do mundo* [...]. É necessário tornar-se parte dele, *encontrar-se nele*”.⁹⁶ Isso se dá por meio do posicionamento – espaço subjetivo de realidade, constituído pela percepção ativa e singular que se tem das coisas do mundo e dos outros seres humanos.

É nesse ‘espaço da aparência’ que se dá a *inter-ação* entre os homens, pois, só quando eles aparecem uns para os outros, podem ser avaliados pelo que mostram ser com palavras e ações. Daí dizer-se que os homens são ao mesmo tempo sujeitos e objetos do mundo, porque percebem e são percebidos pelos outros. O que fundamenta a noção de realidade do mundo não são as sensações pessoais, nem mesmo os objetos materiais:

Apenas a comprovação com outros centros independentes de consciência podem estabelecer [...] a realidade de minha experiência. Nosso sentido de realidade está fincado no fato de pertencermos a um mundo plural de aparências, de sermos vistos e vermos os outros.⁹⁷

Existe, portanto, uma ‘percepção ativa’ que é a forma particular de um ser humano perceber o mundo, e a ‘percepção passiva’ que é o modo como as pessoas percebem esse homem. Se, de um lado, a individualidade formada pela história de vida, valores pessoais, tendências naturais, potencialidades de cada ser humano se mostra na percepção ativa; de outro lado, as limitações de aperfeiçoamento solitário induzem o homem a buscar no espaço público da aparência outras fontes de crescimento externas a ele mesmo, de modo que a percepção passiva o ajuda em seu próprio desenvolvimento pessoal.

⁹⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 195 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.182].

⁹⁶ ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: *A Banalização da Violência*, p. 165.

⁹⁷ ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: *A Banalização da Violência*, p.166.

Para Arendt, ser e parecer correspondem-se mutuamente. Quando o homem se mostra no espaço público, a realidade que se forma será constituída tanto da percepção que ele tem do mundo quanto da impressão que os outros fazem dele. Para os outros, o modo como ele se apresenta ao mundo representa o que ele *é*. Os outros formam juízos a partir do que veem, e isso *é* o que constitui a realidade. E *é* sobre o que veem (realidade) que os espectadores tecerão as mais diversas observações, pois, sendo individualidades únicas, partem de diferentes perspectivas de mundo. Essa diferença de concepção da realidade *é* o que caracteriza a singularidade humana. Em suma,

Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista dos espectadores. [...] Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, não obstante sua identidade, *é* percebida por uma pluralidade de espectadores.⁹⁸

Já que só se percebe a realidade por meio de uma pluralidade de perspectivas, “*é* evidente que quem somos se constitui no espaço público da aparência”.⁹⁹ A realidade depende absolutamente da existência de um espaço público habitado por uma pluralidade de indivíduos, os quais, embora solitários para ponderar suas próprias potencialidades,¹⁰⁰ necessitam dos outros homens para se desenvolver, para fazer comparações em sua permanente autoconstrução.

Um domínio público só *é* institucionalmente constituído quando, no espaço público da aparição, “os homens decidem tornar permanente o que era esporádico”.¹⁰¹ Ora, se a vida se apresenta 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

⁹⁸ ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: *A Banalização da Violência*, p. 170.

⁹⁹ ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: *A Banalização da Violência*, p. 169.

¹⁰⁰ Essas potencialidades que definem a nossa singularidade podem ser traduzidas pela seguinte frase de Gide: “Só te apegues em ti ao que sintas que não se encontra alhures senão em ti, e cria em ti, impaciente e pacientemente, ah! o mais insubstituível dos seres”. Cf. GIDE, André. *Os Frutos da Terra*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986, p. 141.

¹⁰¹ XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2000, p. 164.

circulam em imutável, infundável repetição”,¹⁰² então o artefato humano assume a função de estabilização, tornando-se assim palco para a novidade e a imprevisibilidade da ação.

Assim, o conceito de a novidade em Arendt está associado ao de permanência. Todas as formas de sociedade necessitam de padrões pré-concebidos¹⁰³ e dependem de “uma estrutura de estabilidade que proporcion[e] o cenário para o fluxo de mudança”.¹⁰⁴ Para a autora, dentre esses fatores estabilizantes estão “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, tradições”.¹⁰⁵ Portanto, as leis dão estabilidade para a efemeridade da ação e do discurso. Nesse sentido,

Uma das condições implícitas para a realização da liberdade no sentido de Arendt é que a espontaneidade humana e o enorme poder gerado pela cooperação devem ser exercidos dentro de limites que [...] ela denomina ‘instituições duráveis’: em um espaço público resguardado por arranjos constitucionais confirmados pelo público compromisso dos cidadãos.¹⁰⁶

Ainda que o Direito não seja o ponto central das reflexões de Hannah Arendt, é possível extrair alguns direcionamentos com relação ao modo como a autora o concebia. Longe de se constituir como fonte que transcende a esfera dos negócios humanos e fundamenta um dever de obediência, o Direito articula uma dimensão entre permanência e transformação.

Para Arendt, as leis desempenham o papel institucional de dar continuidade ao que fora iniciado por gerações anteriores, sem tirar das gerações atuais e futuras a possibilidade de criar, a partir da ação, um novo começo. Elas garantem a estabilidade e continuidade das coisas criadas pelo homem, garantem a sua imortalidade.

¹⁰² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 108 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 96].

¹⁰³ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 29.

¹⁰⁴ ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”. In: *Crises da República*. 2 ed. Tradução de José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 72.

¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”, In: *Crises da República*, p. 72.

¹⁰⁶ [One of the implicit conditions for freedom in Arendt’s sense is that human spontaneity and the great power generated by cooperation should be exercised within the bounds of what [...] she calls ‘lasting institutions’: within a public space guarded by constitutional arrangements upheld by the public commitments of citizens]. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, p. 216.

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. [...] A 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.¹⁰⁷

Assim, quando chegam ao mundo, os recém nascidos inserem-se em uma comunidade pré-ordenada, estabilizada a partir de acordos mútuos, que estabelecem as regras do mundo às quais consentem tacitamente.¹⁰⁸ Essa ordenação somente é possível em vista da capacidade humana de reduzir a imprevisibilidade de suas ações por meio das promessas. Trata-se do “modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível até onde seja humanamente possível”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 517.

¹⁰⁸ Segundo 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. Conferir também ARENDT, Hannah. “Desobediência civil”. In: *Crises da república*, p. 78-79: “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 [...] Todos nós vivemos e sobrevivemos por uma espécie de *consentimento tácito*”.

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. “Desobediência civil”. In: *Crises da república*, p. 82. Sobre o mesmo tema, Arendt leciona: “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 entres os homens”. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 249 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.237]. E continua: “a imprevisibilidade, eliminada, pelo menos parcialmente, pelo ato de prometer, tem dupla origem: decorre ao mesmo

As leis, em Arendt, são concebidas como forma consentida de direcionamento de ações em prol do interesse coletivo. Essa interferência legal, embora tenha presunção de validade a partir de sua criação, pode ser, no entanto, modificada por meio da participação política, desde que não mais corresponda aos valores e princípios da população. Trata-se do autogoverno, que permite a renovação inerente à ação arendtiana e garante a estabilidade e permanência no tempo do corpo político. 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”.¹¹⁰

Tendo como norte a ação e sua dimensão de criatividade e novidade, o Direito não poderia orientar-se por critérios de exclusão total do conflito e garantia de uma ordem previsível, sob pena de revelar-se incompatível com a liberdade. Associado à novidade, o Direito deve ser estrutura de estabilidade que proporciona o cenário para o fluxo da mudança.¹¹¹

Assim como as leis em Arendt têm a função precípua de dar certa continuidade ao que se iniciou no passado, servem também para dirimir eventuais conflitos entre os homens, porque são produtos do diálogo público. Em decorrência de seu caráter institucional, as leis fazem parte do mundo compartilhado dos seres humanos, aquele mundo que mantém os homens unidos sem que se choquem irredutivelmente uns com os outros. São verdadeiros produtos dos debates ocorridos na esfera pública e dos choques de interesses que, por sua vez, são canalizados pelas instituições políticas e por meio delas adequadamente regulamentados.¹¹²

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 consequências 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 consequências 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”. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 256 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 244].

¹¹⁰ LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos*, p. 219: “[as leis] 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”.

¹¹¹ ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”, In: *Crises da República*, p. 72.

¹¹² O Judiciário é um bom exemplo de intermediação de conflitos, a despeito de sua atual ineficácia. Só recorre a essa instituição quem, de maneira geral, viu frustrada a solução dialógica para determinado problema da esfera jurídica. Diria Carnelutti: cada processo, um drama humano, que muitas vezes esconde um turbilhão de sentimentos mal resolvidos. E, para evitar

Arendt aponta que gregos e romanos inventaram duas formas de vida política, a *polis* e a república, cada qual com um conceito de lei. “Em ambos os casos, o que está fora da lei, quer como fronteira quer como organização de alianças, é deserto”.¹¹³ Tradicionalmente, portanto, as leis são fatores de estabilização social, de modo que todo código de prescrição legal tem como finalidade a estabilidade institucional das flutuações humanas e visa estabelecer um corpo político, assegurando à esfera pública sua permanência em relação à futilidade da vida e feitos humanos.¹¹⁴

Os romanos tinham uma compreensão diferente do significado da lei. Como a política ali se desenvolveu entre povos estranhos, a luta foi a forma encontrada para o reconhecimento mútuo entre si e os seus oponentes.

Terminada a batalha, eles não se recolhiam ao interior de suas muralhas para estar consigo mesmos e sua glória, mas, ao contrário, ganhavam algo novo, uma nova arena política assegurada por um tratado de paz pelo qual os inimigos de ontem se convertiam nos aliados de amanhã.¹¹⁵

Assim, o pacto firmado pelas duas nações faz nascer entre elas um novo mundo compartilhado e essa *lex* romana, que originariamente significava “laço duradouro”, vincula os seres humanos por meio da concordância recíproca acerca de seus termos, estabelecendo novas relações entre eles. “A formulação da lei, esse laço duradouro que se segue à violência da guerra, resulta ela própria de propostas e contrapropostas, isto é, do discurso, que para gregos e romanos estava no centro de toda política”.¹¹⁶

Como a *res publica* constituía-se do espaço situado em meio a povos anteriormente hostis, entre os romanos, a atividade legislativa era genuinamente política, eis que proveniente do *consensus omnium*, isto é,

que estes extrapolem a esfera da linguagem para a da violência, as partes buscam se evitar por meio da Justiça. Então o terceiro, magistrado, é chamado a intervir para pôr fim à querela. O problema é que raramente se faz justiça. Uma das partes, por certo, sairá fracassada. Cf. CARNELUTTI, Francesco. *Como se faz um processo*. Tradução de Hiltomar Martins Oliveira. 2 ed. São Paulo: Líder, 2002.

¹¹³ KOHN, Jerome. “Introdução”. In: ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 34.

¹¹⁴ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 139-141.

¹¹⁵ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 240.

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 241.

suas leis, baseadas no consenso, reconheciam os interesses conflitantes de ambos os lados.

Aqui se insere o debate de Maquiavel acerca da importância da institucionalização dos conflitos na sociedade. O autor florentino viveu em uma época em que se buscava a harmonia e o equilíbrio das relações sociais. O conflito era mal visto entre os pensadores. Ao analisar as instituições romanas, Maquiavel percebe que o conflito é inerente a qualquer sociedade e que deveria ter alguma vazão para evitar que a convulsão social se degradasse em guerra interna. Essas instituições, mais precisamente os Tribunais da Plebe, foram responsáveis por canalizar conflitos sociais em Roma, fazendo valer a afirmação de que “boas leis nascem da desordem”:

Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião. [...] Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas das desordens que quase todos condenam irrefletidamente. De fato, se se examinar com atenção o modo como tais desordens terminam, ver-se-á que nunca provocaram o exílio, ou violências prejudiciais ao bem público, mas que, ao contrário, fizeram nascer leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos.¹¹⁷

Em termos contemporâneos, institucionalizar conflitos significa trazer para o Estado a responsabilidade de composição entre interesses contrapostos. A instituição traz à luz tensões sociais e se torna o espaço legítimo para reduzi-las, acomodá-las, por meio do debate entre interesses conflitantes, cujo produto final são as leis:

É útil e necessário que as leis da república concedam à massa um meio legítimo de manifestar a cólera que lhe possa inspirar um cidadão; quando este meio regular é inexistente, ela recorre a meios extraordinários; e não há dúvida de que estes últimos produzem males maiores do que se poderia imputar aos primeiros.¹¹⁸

¹¹⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 1994, p. 31.

¹¹⁸ MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 41.

Donde se extrai que as leis, segundo a concepção romana, são mecanismos de acomodação dos conflitos, os quais, institucionalizados, geram estabilidade para a república e liberdade para aqueles que contribuíram para sua confecção pelo intercâmbio de palavras e ação. Na perspectiva republicana, o político se funda no conflito entre as partes do corpo político, e aos poucos adquire uma fisionomia institucional na medida em que se alcança uma configuração de direito que os acomode e abrigue.¹¹⁹

Hannah Arendt observa, contudo, que algumas características próprias da ação eram desconhecidas dos romanos e talvez isso tenha sido uma das principais causas do colapso de seu império. É inerente à ação a falta de moderação; como ligação entre os homens, toda relação resulta em uma teia de outros laços, os quais, por sua vez, criam novas ligações que alteram aquelas preexistentes, e assim por diante. Para fazer frente a essa “insaciabilidade” da ação humana, os gregos, ao contrário dos romanos, souberam lhe impor limites que não poderiam ser transpostos. Esse limite, como veremos, é o *nomos*, a Lei interpretada não como laço, mas como limite.

O *nomos* limita as ações, impedindo-as de se dissolverem num sistema de relações imprevisível e em contínua expansão, e desse modo lhes dá a sua forma duradoura fazendo de cada uma um feito que em sua grandeza – isto é, em sua inigualável excelência – pode ser lembrado e preservado.¹²⁰

E assim, na concepção grega, as leis garantiam a imperecibilidade das ações humanas, convertendo-se em uma força oposta à transitoriedade das palavras e ações. A organização da *polis* era assegurada fisicamente por seus muros que, ao mesmo tempo, protegiam e distinguiam seus cidadãos, e, fisionomicamente, pelo limite de suas leis, as quais, por meio da estabilidade, preveniam seu desvanecimento por gerações futuras. Arendt as define como “uma espécie de memória organizada”.¹²¹ Assim, tanto muros quanto leis serviam de proteção estabilizadora em torno de um espaço público preexistente e vulnerável, o qual, não

¹¹⁹ BIGNOTTO, Newton. “Problemas atuais da teoria republicana”. In: *Retorno ao Republicanismo*. CARDOSO, Sérgio (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 39.

¹²⁰ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 250.

¹²¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 210 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 194-195].

fossem tais amparos, subitamente seria dissipada após a ação e o discurso.

Para os gregos, as leis, como os muros da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação. Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subsequentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei.¹²²

Arendt esclarece que a palavra grega *nomos*, lei, é oriunda de *nemein*, isto é, distribuir, possuir o que foi distribuído e habitar. Por isso, originalmente, a lei estava identificada com uma linha divisória que abrigava e protegia as esferas privada e pública e ao mesmo tempo as separava. Somente “o recinto delimitado pelo muro era político”,¹²³ a lei não era válida fora da *polis*, seu poder vinculante só se aplicava ao espaço que ela encerra e delimita. Na *polis* grega, a 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.¹²⁴

¹²² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 207 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 198].

¹²³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 73 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.64].

¹²⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 73-74 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 63-64].

Essa “lei de caráter mural”¹²⁵, além de assegurar um palco estável às mudanças da ação, possibilitava a própria viabilidade da política. Assim, o Direito, ao mesmo tempo em que impõe limites à criatividade humana, estabiliza as relações caracterizadas pela imprevisibilidade da ação.¹²⁶ 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”.¹²⁷ 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 [...]”¹²⁸ e garantia de possibilidade desta, pois, “sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”.¹²⁹

A legislatura, para os gregos, não era considerada uma atividade política; as leis eram produtos pré-políticos do artifício humano e sempre foram definidas em termos de limites ou fronteiras, de tal sorte que os legisladores desempenhavam a função de arquitetos que delimitavam e restringiam a imprevisibilidade das ações humanas.¹³⁰ A legislação enquanto trabalho do legislador não se confundia com o Direito enquanto resultado da ação. Se, por um lado, o que condicionava o Direito era a lei, por outro, o que conferia estabilidade ao Direito era algo imanente à virtude e à justiça da ação.

Se, para Platão, a legalidade é o modo de impedir toda a perverção possível do governo, em Montesquieu, ela “só pode impor limites às ações, nunca inspirá-las”,¹³¹ de modo que, ao nos dizerem somente o que não devemos fazer, os muros das leis nos deixam livres para toda

¹²⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 73-74 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 63-64]. 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 dos Direitos Humanos*, p. 218-219.

¹²⁶ DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da Ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 247.

¹²⁷ DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 248.

¹²⁸ DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da Ruptura*, p. 248.

¹²⁹ LAFER, Celso. *A reconstrução dos Direitos Humanos*, p. 217.

¹³⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 207 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 198]

¹³¹ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 111-112.

sorte de ações dentro de seu âmbito de legalidade.¹³² Por isso, “a genuína elaboração republicana de constituições não deveria ter outra finalidade que a de institucionalizar a própria esfera pública”.¹³³

Em suma, a lei para os gregos tem o sentido de limite à imprevisibilidade das ações humanas, o que importa é a delimitação de fronteiras e não a formação de vínculos; já na concepção dos romanos, a lei cria laços entre os homens, é capaz de construir pontes entre nações e comunidades políticas e mediar relações de conflito, “visavam a um laço duradouro, que era a implicação fundamental de uma aliança”.¹³⁴

De qualquer modo, tanto uma quanto outra concepção tiveram consequências negativas:

Toda a Hélade pereceu, em última instância, devido ao *nomos* das *poleis*; as cidades-estado, que, apesar de terem proliferado como colônias, não puderam jamais se unir numa aliança permanente. Mas podemos dizer de maneira igualmente justificada que os romanos também foram vítimas de sua *lex*, que, embora os tenha levado a estabelecer vínculos e alianças duradouros aonde quer que fossem, era em si mesma ilimitada e por isso os obrigou a, contra sua vontade [...] governar o mundo inteiro, um domínio que, uma vez conquistado, só poderia colapsar.¹³⁵

¹³² Hannah Arendt introduz aqui uma discussão acerca dos três princípios de ação contidos no *Espírito das Leis* de Montesquieu. Segundo esse autor, a virtude inspira as ações em uma república; a honra inspira os súditos de uma monarquia; e o medo do tirano ou de outros súditos guia as ações na tirania. Trata-se de critérios orientadores pelos quais todas as ações são julgadas “para além do padrão meramente negativo da legalidade” (ARENDDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 112). Como se sabe, para Arendt, a pluralidade se manifesta simultaneamente em dois aspectos: na igualdade e na distinção, ou seja, embora sejamos diferentes por possuímos personalidades únicas, somos ao mesmo tempo iguais simplesmente por sermos humanos. Como resultado, Canovan aponta que existem dois estilos políticos por meio dos quais essa pluralidade pode ser celebrada: o primeiro é motivado pela virtude republicana de Montesquieu e maximiza o aspecto ‘igualdade’ da pluralidade arendtiana; enquanto o segundo é motivado pela honra monárquica de Montesquieu e põe em relevância o segundo aspecto da pluralidade que é a ‘distinção’ (CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt*, p. 206). Hannah Arendt compreende o medo, não como um princípio de ação, mas como um princípio antipolítico dentro do mundo comum, de modo que a ilegalidade passa a significar não apenas que o poder, gerado pelo agir concertado de vários homens, já não é viável, mas traduz-se, sobretudo, na impotência de ser criada pelo artifício (ARENDDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 117).

¹³³ COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 217.

¹³⁴ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 248.

¹³⁵ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 250-251.

Feitas essas considerações, voltemos ao segundo significado do que Arendt entende por esfera pública. O termo *público*, nesse segundo sentido, denota o próprio *mundo*, que, diferentemente da natureza, é formado pelas coisas compartilhadas e construídas pelos dos homens.¹³⁶ Referindo-se ao pensamento de Benhabib, Muñoz assinala que “os objetos que formam o mundo constituem um depósito material da memória que nos ajuda a estabelecer uma continuidade no tempo com gerações passadas e a compreender seus contextos referenciais”.¹³⁷

Esse mundo tal qual artefato, que “preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência”,¹³⁸ tem estabilidade e permite preservar no tempo o momento da novidade que toda ação introduz, induzindo-nos assim à conservação da memória. A estabilidade se espelha na objetividade do mundo, que, em detrimento da subjetividade dos homens que o construíram, resgata sua própria identidade. Nesse sentido,

As coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que [...] os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua [...] identidade no contato com [a ‘mesmidade’ dos] objetos que não variam [...]. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens, ergue-se a objetividade do mundo feito pelos homens, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta.¹³⁹

Os homens se relacionam entre si através desse mundo de coisas em comum, por meio dessa esfera pública que perdura no tempo e, portanto, transcende gerações. A estabilidade e permanência do mundo construído pelas mãos humanas garantem as condições de possibilidade para que seus membros (e respectivos mundos particulares) tenham diferentes perspectivas sobre o mesmo objeto. Nesse mundo comum, o importante é o interesse sobre esse mesmo cenário, ainda que sobre ele

¹³⁶ Esse mundo está compreendido desde edifícios construídos até os produtos da organização e cultura humanas, como as instituições políticas (aqui se incluem leis, constituições).

¹³⁷ [los objetos que forman el mundo constituyen un depósito material de la memoria que nos ayuda a establecer una continuidad en el tiempo con generaciones pasadas y a comprender sus contextos referenciales]. MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 267.

¹³⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 65 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.55].

¹³⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 150 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.137].

haja percepções variadas, o que, aliás, é próprio da pluralidade humana.¹⁴⁰

Em suma, “a esfera pública estabelece um modelo de interação caracterizado pelo discurso não coercitivo entre cidadãos que inicialmente têm e trocam livremente uma pluralidade de opiniões”.¹⁴¹ Portanto, a participação não é um dever para Arendt, participar da esfera pública faz parte do que Assy denomina como *ética da ação*.

O mundo compartilhado, denominado *espaço existencial* por Muñoz, garante o convívio e a existência humana. É precisamente em decorrência desse mundo de coisas inserido entre os que nele vivem em comum, que os homens se mantêm unidos na companhia uns dos outros sem colidirem, “pois como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens”.¹⁴²

Mas, se a realidade depende do que vem a público, então só se deve mostrar aquilo que é realmente relevante ao conhecimento de todos, pois “há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e crua da constante presença dos outros no mundo público”.¹⁴³ São essas coisas que devem permanecer reservadas à esfera privada.¹⁴⁴

Interesses comuns não são resultantes da soma dos interesses privados; são, ao contrário, construídos pelo debate, pela persuasão da comunicação intersubjetiva. O que dá coesão para a comunidade, não é uma identidade em comum (inviável pela pluralidade), mas um mundo compartilhado, que só se torna humano quando se converte em *objeto de nosso discurso*.¹⁴⁵

¹⁴⁰ ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: *A Banalização da Violência*, p. 167.

¹⁴¹ [la esfera pública establece un modelo de interacción caracterizado por el discurso no coercitivo entre ciudadanos que inicialmente tienen e intercambian libremente una verdadera pluralidad de opiniones] COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedad Civil y Teoría Política*, p.217.

¹⁴² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 62 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.52].

¹⁴³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 61 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.51].

¹⁴⁴ Arendt observa que “o que a esfera pública considera irrelevante pode conter em si um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado” (ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 61 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 52]). Em meio a um turbilhão de novidades e acontecimentos, é talvez o encantamento com as pequenas coisas o último reduto puramente humano do mundo, onde se refugia o homem moderno, “pois embora a esfera pública possa ser grande, não pode ser encantadora precisamente porque é incapaz de abrigar o irrelevante” (ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 62 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 52]).

¹⁴⁵ MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 270.

Nesse sentido, ser visto e ser ouvido, em última instância, é expressão da pluralidade humana. Quando há distorções neste processo – seja porque não se queira abrir mão das próprias convicções para aceitar e compreender a visão do outro, seja porque todos enxergam o mundo sob um mesmo ponto de vista –, pode-se inferir que os homens se tornaram inteiramente privados, isto é, “privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular. [...] O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva”.¹⁴⁶

1.2.2 Trabalho

O trabalho, que tem na *mundanidade* a tradução de sua condição humana, faz brotar por meio do artifício um mundo que garante a durabilidade e a permanência das coisas na natureza, “convertendo o mundo num espaço de objetos partilhados pelo homem”¹⁴⁷; é quando o *homo faber*¹⁴⁸ revela sua capacidade criativa, para que sua passagem tão transitória pela Terra deixe alguma permanência para o mundo. Nas palavras de Arendt, “contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta”.¹⁴⁹

Por meio da produção de instrumentos e coisas, o *homo faber* alivia a condição de aprisionamento a que se encontra submetido o *animal laborans*. Trata-se de uma forma de redenção, mas, à diferença do labor, o trabalho é produtivo; seus resultados destinam-se, não ao consumo, mas sim ao uso e possuem caráter duradouro. Ante a repetição do laborar, o trabalho multiplica e amplia algo que já possui uma existência relativamente estável no mundo, constituindo a dimensão por meio da qual o homem produz a variedade inesgotável de coisas que compõem o mundo em que vivemos, o artifício humano.

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 67-68 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 58].

¹⁴⁷ LAFER, Celso. “A política e a condição humana”, pós-fácio a ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 345.

¹⁴⁸ Para Arendt, o termo *faber* designa a atividade do sujeito que desempenha a atividade do trabalho.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 150 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 137].

Essa estabilidade e durabilidade inerentes aos produtos do trabalho possibilitam a objetividade. Só por haver erigido um mundo relativamente independente, formado por objetos a partir do que a natureza nos dá, e por haver construído esse ambiente artificial, podemos considerar o mundo como algo objetivo. Sem um mundo entre os homens e a natureza, só haveria movimento eterno, mas nunca objetividade.

O trabalho consiste no que Hannah Arendt chama de reificação. Ao invés do metabolismo com a natureza, o *homo faber* consegue a durabilidade e a objetividade ao preço de exercer certa violência em relação àquela, convertendo-se assim em seu senhor, capaz de destruir inclusive o que fora produzido pelas próprias mãos. Só é possível construir o mundo humano após destruída parte da natureza. Além disso, a existência das coisas só será assegurada se, desgastada pelo uso, for reproduzida para que permaneça como parte do mundo humano.

Diferentemente do labor, em que laborar e consumir são duas etapas de um mesmo processo, o trabalho e o uso são dois processos absolutamente diferentes. Justamente porque os objetos oriundos do trabalho são duráveis, que o seu uso, embora os desgaste, não tem a característica do consumo de destruição, de modo que sua duração no mundo transcende inclusive a vida daqueles os produziram.

A predominância dessa atividade se deu na Modernidade, quando o ‘fazer’ passou a ser compreendido como um processo que parte de meios para atingir determinados fins. O trabalho está, portanto, determinado pelas categorias de meios e fins: o processo de produção termina com o produto; é um meio para produzir determinado fim, identificado como algo novo.

A perversão dessa categoria de meios e fins na sociedade moderna é verificada pela situação em que “homens se tornam escravos das máquinas que eles mesmos inventaram e são ‘adaptados’ às necessidades dessas máquinas, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas”,¹⁵⁰ de maneira tal que os movimentos da máquina impõem a cadência rítmica e condicionam ao automatismo os movimentos do corpo. Nesse mundo utilitário, o produto final passou a ditar na produção o lugar ocupado pelos homens, que eram mais ou menos importantes segundo a sua utilidade na produção dos bens.

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 158 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 145].

Além disso, tudo o que é produzido, embora tenha sido inicialmente um fim, transforma-se em meio para outros fins. O utilitarismo sistemático gera, como consequência, a completa ausência de significado. Consoante a autora, “é ‘em nome da’ serventia em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de ‘para quê’. [...] A perplexidade do utilitarismo é que [...] a utilidade, quando promovida a significância, gera ausência de significado”.¹⁵¹ A utilidade e a serventia tornam-se, assim, os únicos critérios relevantes.

O utilitarismo consiste, portanto, na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe; é quando o processo vital invade a esfera da instrumentalidade limitada e produtiva do trabalho e utiliza os seus produtos para incorporá-los ao seu metabolismo. A instrumentalização de todas as coisas as rebaixa à categoria de meios, ensejando a perda de seu valor intrínseco.

Se antes o trabalhar correspondia ao domínio das coisas, ao ser transportado para o mundo político, “o trabalho fará do agir humano uma atividade produtora de bens de uso”¹⁵² e o domínio se dará não mais sobre coisas, mas sobre homens reduzidos a meros instrumentos na produção de bens. Como dito, as coisas e pessoas perdem o valor em si, porque se tornam meros meios para outros fins ulteriores.

O Direito, como parte nesse processo, também se despersonaliza para se tornar um objeto de uso, um bem que se produz por meio da edição de normas. Se o Direito é um bem, ele tem valor de troca num mercado alienante que exclui o próprio homem, já que este se esconde por trás da máscara que são os produtos. Identificado como um sistema jurídico fechado e internamente coerente, o Direito se resume à lei neutra, “que atua sobre a realidade de forma a obter fins úteis e desejáveis”.¹⁵³ Assistiu-se, portanto, à redução do Direito à norma, constituída independentemente da realidade e utilizada como instrumento de dominação de um homem sobre outro homem.

O único modo de escapar a essa ausência de significado no mundo utilitário, no qual imperam meios sem fins e a “desvalorização de todos os valores”, é o recuo à subjetividade do homem, por meio das “faculdades correlatas da ação e do discurso, que produzem histórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 167 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 154].

¹⁵² FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2001, p. 25.

¹⁵³ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 26.

objetos de uso”.¹⁵⁴ O homem como fim de todas as coisas põe termo à cadeia de meios e fins. Ao afastar-se do mundo objetivo e voltar-se para si próprio, o homem realiza o que Kant designa como dignidade: “nenhum homem deve jamais tornar-se meio para um fim”,¹⁵⁵ eis que é um fim em si mesmo: “se o homem é a medida de todas as coisas, então só o homem escapa à relação de meios e fins; só ele é um fim em si mesmo, capaz de usar tudo o mais como meios”.¹⁵⁶

Quanto ao lugar do *homo faber*, inobstante os produtos sejam concebidos no isolamento, o fabricante, com vistas a exibi-los e trocá-los por outros, instaura o mercado de trocas como espaço em que, intermediado por esses objetos, estabelece relações com outros homens em um domínio público, porém apolítico.

Assim, o espaço público, onde antes se realizava a política, passa a ser o mercado de troca onde não há pluralidade, o escambo assume o papel de principal atividade no âmbito comum. Ao invés de se relacionar diretamente com os outros e revelar sua identidade por meio da palavra e do discurso, o *homo faber* se comunica com os outros por meio de seus produtos, isto é, o que se mostra em público são as coisas e não os homens, os quais, por seu turno, não são mais julgados pelo que são, mas somente pelo que têm. É o ser em detrimento do ter.

A presença avassaladora do *homo faber* a partir da era Moderna faz com que o significado das coisas se instrumentalize. O significado que deveria ser dado pela ação, pelo pensar, pela política, pelo agir conjunto, passa a ser dado por uma relação funcional de meios e fins.¹⁵⁷

A sociedade de produtores do *homo faber*, em que os homens são julgados segundo a qualidade de seus produtos, caracteriza-se pela produção ostensiva em isolamento e pelo orgulho em exibir os objetos de uso no mercado de trocas. Já na sociedade de operários do *animal labo-*

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 248 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 236].

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 168 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 155].

¹⁵⁶ Arendt, Hannah. *A Condição Humana*, p. 171 [Arendt, Hannah. *The Human Condition*, p. 158]. Deve-se observar, entretanto, que o homem é sempre meio para a existência e formação de outra relação. Através dele, surgem novos vínculos. Por isso, em que pese o homem deva ser tratado como um em si mesmo, ele será sempre meio para o surgimento de novos elos com outros seres humanos.

¹⁵⁷ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 25.

rans, na qual os homens são julgados de acordo com as funções que exercem no processo de trabalho, evidencia-se a divisão do labor para o consumo ostensivo de objetos de troca. Esta representa a degradação daquela e consiste na autoalienação de que trata Marx, quando os homens são rebaixados a mercadorias. Predomina “o funcionamento mais eficaz da máquina, cuja tremenda força de processamento primeiro uniformiza, para depois desvalorizar todas as coisas, transformando-as em bens de consumo”.¹⁵⁸

A transformação de uma sociedade em outra se dá quando o objeto de uso, que possui qualidade e durabilidade, transforma-se em objeto de troca. O valor “consiste unicamente na estima da esfera pública na qual as coisas surgem como mercadorias”.¹⁵⁹ Este “valor negociável” não se confunde com a valia intrínseca das coisas; esta independe da vontade do comprador e está ligada à qualidade objetiva da coisa. Assim, o valor só passa a existir quando os objetos são expostos à relatividade da troca. Na era moderna, a valia (valor natural da coisa) cede cada vez mais espaço ao valor:

A tão pranteada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda valia intrínseca, começa com a sua transformação em valores ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passam a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar.¹⁶⁰

Contudo, Hannah Arendt vê na obra de arte uma saída para a permanência do mundo, pois sua fonte imediata de criação é a capacidade humana de pensar. Por meio da arte, as mãos mortais realizam algo imortal: o pensamento transfigura a dor muda e inarticulada, fazendo-a transcender ao plano material na forma de poesia, pintura, música. A arte, portanto, reifica o pensamento: “é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver, um amortecimento do qual ele só escapa quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida dispo-

¹⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.176 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.163].

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.177 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.164].

¹⁶⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.179 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 165-166].

ta a ressuscitá-la”.¹⁶¹ Na letra morta, o espírito sobrevive em estado latente até que alguém se disponha a libertá-lo.

Talvez a imagem que mais se aproxime do *homo faber* arendtiano seja o *fabricator mundi* de Franz Kafka, a figura suprema do homem que pode eliminar as construções mal feitas e reconstruir o mundo.¹⁶² Assim, o mundo de coisas construído pelas mãos humanas só se torna um lar cuja estabilidade sobreviverá ao movimento cíclico e variável da vida, na medida em que transcende a utilidade de tudo o que foi destinado ao uso e a funcionalidade das coisas feitas para o consumo. Embora o trabalho diferencie o homem das outras espécies de animal, somente por meio da ação alcançará o pleno significado de sua identidade como sujeito, como veremos adiante.¹⁶³

1.2.3 Labor¹⁶⁴

Para atender as exigências de sua condição animal, o homem é obrigado a exercer um tipo de atividade que supra necessidades vitais de sobrevivência e conservação da espécie. Essa atividade desempenhada pelo *animal laborans*¹⁶⁵ sob o ditado do funcionamento biológico do corpo é o labor, cuja condição humana é a *própria vida* que acontece sem que se tenha controle de seus processos naturais. Trata-se de uma atividade servil que, para os antigos, significava “ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana”.¹⁶⁶

Arendt entende o labor como a dimensão ligada ao ciclo de repetição da natureza, isto é, o labor produz todo o necessário para manter vivo o organismo humano e a espécie. Caracteriza-se por não deixar nada atrás de si: seus produtos estão destinados a ser consumidos e desaparecem quase tão rapidamente quanto tenham aparecido. Nas pala-

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.182 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.169].

¹⁶² ARENDT, Hannah. “Franz Kafka: uma reavaliação”. In: *Compreender*, p. 107.

¹⁶³ MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 146.

¹⁶⁴ No início do capítulo sobre o Labor, Hannah Arendt esclarece que tecerá críticas a Karl Marx, que, em sua definição de trabalho, acaba por confundir em um mesmo fenômeno duas atividades de naturezas distintas. Segundo Arendt, Marx teria apenas radicalizado as posições de Adam Smith, para quem o trabalho (labor) gera a riqueza, e de John Locke, segundo o qual o trabalho (labor) legitima o direito natural de propriedade. Por não ser este o objetivo do presente estudo, preferiu-se esboçar neste tópico apenas as linhas gerais pertinentes ao assunto, sem, contudo, aprofundar a crítica arendtiana a Marx.

¹⁶⁵ Terminologia de Arendt para designar o sujeito que realiza o labor – atividade que não distingue, mas sim é compartilhada pelo ‘animal humano’ com as outras espécies de animais.

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 94 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.83-84].

vras da autora: “É típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço despendido”.¹⁶⁷

Tal como ocorre com o trabalho e o uso, laborar e consumir não são mais que duas etapas do sempre repetitivo ciclo da vida biológica – *zoé*. O objetivo da vida e de suas atividades laborais é a sua própria manutenção e o impulso para tanto faz parte do processo vital que nos obriga a laborar. Para os antigos, o labor submetido à força aos escravos é o meio pelo qual o homem se liberta das necessidades da vida para o exercício das atividades políticas.¹⁶⁸ Eis o que diferencia *bíos* de *zoé*: a despeito de seguir sempre uma trajetória que conserva o movimento cíclico e repetitivo da natureza (*zoé*), a principal característica da vida especificamente humana é que ela é marcada por eventos que podem vir a ser posteriormente narrados como história, conferindo, assim, sentido à vida (*bíos*).

Dado o caráter devorador da vida biológica, não cabe supor que uma maior abundância de produtos do labor implique necessariamente em sua maior durabilidade ou que o recurso a instrumentos mais sofisticados sirva para mudar ou fazer desaparecer a necessidade; em todo caso, simplesmente a ocultam.

Na Antiguidade, a simples vida natural é excluída da *polis*, restando confinada como mera vida reprodutiva ao âmbito do *oîkos*. O labor é uma atividade que se desenvolve na esfera privada do lar e prescinde da exposição pública para que tenha alguma forma de existência. Ao contrário, justamente por estar intimamente vinculada ao processo vital é que reclama a proteção oculta da vida privada. É típico do labor a não visibilidade, sendo seu caráter repetitivo fortemente apolítico.

Diferentemente do que ocorre no âmbito do trabalho e da ação, o *animal laborans* pode laborar em grupo, mas isso nunca se traduz no estabelecimento de uma reconhecível e identificável realidade para cada membro, pois laboram como se fossem um e não muitos. Nesta dimensão da atividade humana, a identidade se confunde com a uniformidade.

Por outro lado, do ponto de vista do mundo, em contraposição ao aspecto construtivo e permanente do trabalho, encontra-se o processo destrutivo e devorador do labor, que gera bens de consumo, os quais,

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 98 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.87].

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*, p. 189. Conferir também da mesma autora *O que é Política?*, p. 64.

por sua vez, não criam um mundo objetivo de coisas duráveis, possuindo apenas uma existência efêmera.

“A bênção ou alegria” do labor é o modo humano de sentir a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas viventes [...] consiste [também] no fato de que o esforço e a recompensa seguem-se tão de perto quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante com o próprio processo, da mesma forma como o prazer é concomitante com o funcionamento de um corpo sadio.¹⁶⁹

A realidade da vida, portanto, se faz sentir pela dor, esforço e prazeres do processo repetitivo do labor. Não obstante, o indivíduo que dedica sua vida ao labor em nada se distingue dos demais animais, por isso será sempre *animal laborans*, sujeito ao aprisionamento da necessidade. O que o labor produz é a própria força de trabalho humana e, portanto, condições para sua subsistência.¹⁷⁰ A intensidade dessa força, por não se esgotar, produz um excedente, necessário e suficiente para sua reprodução. Trata-se da “força que nunca seca” cantada por Maria Bethânia.¹⁷¹ O “labor de alguns é bastante para a vida de todos”,¹⁷² “mas nunca ‘produz’ outra coisa senão ‘vida’”.¹⁷³ Em outros termos:

Tudo o que o labor produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova “força de tra-

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 118-120 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 106-108].

¹⁷⁰ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 26.

¹⁷¹ A letra da música de Chico Cesar e Vanessa da Mata retrata o metabolismo da vida com a natureza inerente ao labor. Vejamos: “Já se pode ver ao longe/ A senhora com a lata na cabeça/ Equilibrando a lata vesga/ Mais do que o corpo dita/ Que faz o equilíbrio cego/ A lata não mostra/ O corpo que entorta/ Pra lata ficar reta/ Pra cada braço uma força/ De força não geme uma nota/ A lata só cerca, não leva/ A água na estrada morta/ E a força nunca seca/ Pra vida que é tão pouca”. Cf. BETHÂNIA, Maria. *A Força que Nunca Seca*. São Paulo: BMG Brasil, 1999, Faixa 13.

¹⁷² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 99 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.88].

¹⁷³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 99 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.88].

balho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento.¹⁷⁴

Dessa forma, se o ponto de vista social leva em conta somente o processo vital da humanidade, numa sociedade cuja finalidade fosse a sustentação desse processo vital, a distinção entre trabalho e labor seria abandonada em favor deste último e todos os produtos se tornariam objetos de consumo.¹⁷⁵ A diferença entre trabalho e labor é mitigada quando não são levadas em consideração as características do resultado de cada uma dessas atividades.

Enquanto o labor gera bens de consumo que “não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele”,¹⁷⁶ o trabalho produz objetos de uso para a permanência do mundo. Já os “produtos” da ação e do discurso engendram uma teia de relações que prescinde das coisas e objetos e cuja realidade depende da pluralidade humana e da presença constante dos outros.

Ora, se na Antiguidade a atividade política por excelência era a ação e, na Modernidade, o trabalho, contemporaneamente foi o labor que adentrou o mundo político e prevalece hoje como concepção de mundo.¹⁷⁷ Afirma-se o nascimento da Ciência moderna quando o foco de suas preocupações dominantes desloca-se da “busca do ‘que’ para a investigação do ‘como’”,¹⁷⁸ isto é, há uma transferência de interesse nas coisas para o interesse nos processos. Segundo Arendt:

A Antigüidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e em que a suprema capacidade humana era a fala [...]; a Filosofia medieval e romana

¹⁷⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 111 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 99].

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 100-101 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 89-90].

¹⁷⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 130 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 118].

¹⁷⁷ Hannah Arendt investiga nas páginas finais de *A Condição Humana* a inversão de posições, primeiramente, entre a vida contemplativa e a vida ativa, com a vitória do *homo faber*, ocorrida pela compreensão de que o conhecimento e a verdade só poderiam ser atingidos através do fazer, da ação –, e, posteriormente, entre o trabalho e o labor, promovido à mais alta posição na ordem hierárquica da vida ativa, precedida por desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 302-338 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 289-325].

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 88 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 57].

definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como *homo faber* até que, no século XIX, o homem foi interpretado como *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade que vida humana é capaz.¹⁷⁹

A modernidade aproxima as esferas pública e privada e transforma a política em apenas uma função da sociedade. Trata-se da promoção do social, pela qual a administração caseira e seus recursos organizacionais deixam o interior do lar e ascendem ao universo público.

Assim, a era moderna não somente tornou equivalente propriedade e riqueza, como também situou no homem e não mais no mundo tangível o conceito de propriedade. No instante em que a riqueza ganha proeminência, a durabilidade do mundo passa a ser ameaçada, “uma vez que propriedade, em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem”.¹⁸⁰

O social emerge quando a preocupação individual com a propriedade privada transforma-se em preocupação pública: a nova organização de proprietários, cuja base é uma riqueza destituída de materialidade, ao invés de exigir acesso ao espaço público, preferiu avocar para si proteção para o acúmulo de mais riqueza.¹⁸¹ Ora, o processo interminável de

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 95 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 63].

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 265 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 253].

¹⁸¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 78 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 68]. Conferir argumento semelhante em ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. 2. ed. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Rousseau compreende o espaço de aparências – a estima pública – como a primeira fonte de corrupção e desavença entre os homens, eis que ali se introduz a moral antes das leis: “Acostumam-se a reunir-se defronte das cabanas ou à volta de uma grande árvore; o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se a diversão, ou melhor, a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada qual começou a olhar os outros e a querer ser olhado por sua vez, e a estima pública teve um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, do outro, a vergonha e o desejo; e a fermentação causada por esses novos germes produziu por fim compostos funestos à felicidade e à inocência” (p. 210-211). As considerações críticas de Rousseau devem ser apreendidas com cautela, eis que propõe um modelo de Estado erigido sobre a vontade geral, para cuja formação não há qualquer contribuição da singularidade dos cidadãos como soberanos. Aliás, o íntimo singular de Rousseau em nada se

produção do capital jamais pôde constituir um mundo comum, justamente pelo fato de que interesses privados comuns encontram-se presos à esfera das necessidades próprias do labor.

Segundo Arendt, foi a evaporação social do tangível que leva pensadores como Marx a verem no próprio homem a origem da propriedade,

Na sua posse de um corpo e na sua indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de ‘força de trabalho’.

Assim a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente podia perder juntamente com a vida.¹⁸²

As conseqüências da ascensão da esfera social desdobram-se na submersão dos espaços público (espaço de aparências, próprio das coisas que devem ser expostas em público para que adquiram alguma forma de existência) e privado (âmbito das coisas que devem ser ocultadas na privacidade) em um mesmo substrato, confundindo-se indistintamente.¹⁸³ Com isso, as atividades antes destinadas ao mundo sombrio e oculto da esfera privada, estritamente relacionadas às funções corporais e ao processo vital, passam a constituir todo o interesse comum dos governos modernos.

A esfera pública passa a existir em função dos interesses privados, que são as únicas coisas que as pessoas passam a ter em comum. Assim, tudo o que é fungível, inclusive a riqueza, torna-se objeto de consumo, determinado pela “permutabilidade constantemente mutável”.¹⁸⁴ Por outro lado, ocorre a publicização de elementos estritamente privados, eis que o âmbito privado se torna a única preocupação comum que sobrevive à confusão entre ambas as esferas da vida. Ao se tornar pública a esfera privada, a existência constantemente visível se torna superficial e perde sua profundidade por deixar transparecer o que deveria permanecer oculto aos olhos do público.

equipara à marca singular de Hannah Arendt, para quem o agente pode sempre contribuir politicamente pela ação a partir de sua subjetividade.

¹⁸² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 80 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.69].

¹⁸³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.79 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.69].

¹⁸⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p.80 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.69]

Por isso, na sociedade em que prepondera o labor como atividade humana, que é a sociedade de consumo, o centro de preocupações gira em torno da mera necessidade da vida, da pura sobrevivência. É como se tivessem todos o mesmo destino, mas cada qual solitariamente prosseguisse sem nada compartilhar; como se as coisas e as pessoas não tivessem significado e importância, porque elas simplesmente sobrevivem sem viver. Em outras palavras, “na sociedade de operários, somos todos equalizados pela necessidade e voltados para nós mesmos”.¹⁸⁵

Na sociedade do consumo, atribui-se à força de trabalho o mesmo valor que se confere às máquinas e aos instrumentos de produção. É a mentalidade da máquina eficaz,

Que primeiro uniformiza coisas e homens, para depois, desvalorizar tudo, transformando coisas e homens em bens de consumo, isto é, bens não destinados a permanecer, mas a serem consumidos e confundidos com o próprio sobreviver.¹⁸⁶

Na medida em que o *animal laborans* se torna parte do ciclo de sua própria instrumentalização, ele perde o contato com o mundo ficando em completo desamparo.¹⁸⁷ É esse desamparo que o torna supérfluo e o faz se sentir como tal; leva-o a ser confundido com a própria máquina e ser apenas meio (e não fim) para a produção de bens. E, sendo incapaz de se adaptar a essa realidade,¹⁸⁸ ele deixa de ter serventia para o mun-

¹⁸⁵ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 27.

¹⁸⁶ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 27.

¹⁸⁷ Há uma distinção entre *isolamento* e *desamparo*. O *isolamento* é imprescindível a todos os que se dedicam à atividade do trabalho. Assim, o homem retira-se do convívio com os demais para a confecção e fabricação de determinado produto. Essa atividade se dá apenas entre o ser humano e os objetos e instrumentos necessários à sua produção, isto é, em *isolamento*, no qual há vínculos ao menos com o mundo tangível de coisas que produziu. Já o *desamparo* é a sensação narrada acima de completa solidão (*loneliness*), trata-se do sentimento de alguém que foi abandonado por si mesmo (*being deserted by oneself*). Essa solidão, por sua vez, se diferencia do sentimento de *estar só* (*solitude*), retratada por Sócrates como o diálogo silencioso entre mim e mim mesmo. O cuidado com a distinção entre os termos *solidão* e *estar só* se deve ao trabalho dos revisores técnicos do livro *Responsabilidade e Julgamento*. Cf. ASSY, Bethânia; DUARTE, André. “Nota dos revisores técnicos”. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Edição e Introdução americana de Jerome Kohn. Edição e Introdução brasileira de Bethânia Assy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.61-64.

¹⁸⁸ Nesse sentido, é pertinente lembrar uma frase de Bertrand Russel, que diz assim: “os homens a quem cabe a direção de vastas organizações tendem a ser demasiado abstratos em seus modos de ver e a esquecer como os seres humanos realmente são, tentando ajustá-los a sistemas em vez de ajustar os sistemas aos homens” (COSTA, Jurandir Freire. “Totalitarismo e Delinquência”. In: *Entrevistas com o Autor*. Disponível em <<http://jfreirecosta.sites.uol>

do, podendo ser facilmente substituído, dado que são todos idênticos, intercambiáveis por já não terem individualidade, valor e, portanto, dignidade.

O indivíduo reduzido a mero *animal laborans* é desprovido da sua característica mais humana: a pluralidade, já que impossibilitado de se relacionar com os demais na esfera pública, que fora destruída e esvaziada pelo desamparo. Assim, torna-se claro que,

O labor, que tem lugar no isolamento, e no qual ‘o homem não está junto com o mundo nem com os demais, mas somente com o seu corpo, frente à desnuda necessidade de se manter vivo’, seja dentre todas as atividades a mais antipolítica, pois elimina tanto a pluralidade como a individualidade.¹⁸⁹

As implicações políticas mais graves da predominância do labor sobre as duas outras atividades da *vita activa* é a retração da esfera política. Isso ocorre quando o homem deixa de agir como indivíduo e passa a se interessar apenas por sua própria sobrevivência, comportando-se como um mero exemplar de sua espécie. A existência humana é incorporada ao conceito de processo. Ademais, os ideais do *homo faber* de permanência e durabilidade cedem em favor da abundância, que é o ideal do *animal laborans*.

Insera-se nesse contexto o Direito que também se transforma em objeto de consumo, em vista da fantástica possibilidade de manipulação dos instrumentos normativos com vistas a atingir fins para a satisfação de necessidades que atendam às exigências da sociedade de consumo. Tércio Sampaio observa com pertinência que “o Direito, no mundo contemporâneo, perdeu a característica da durabilidade do ‘work’ – por exemplo, os grandes códigos – e tem hoje, cada, vez mais a dimensão do incessante metabolismo do ‘labor’”.¹⁹⁰

com.br/>. Acesso em 07 jun 2009). Crítica, desse modo, o fato de os homens terem de se adaptar às situações para serem aceitos no mundo, que, no entanto, só tem sentido com a presença dos seres humanos.

¹⁸⁹ [la labor, que tiene lugar en aislamiento, y en la que ‘el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino sólo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo’, sea de entre todas las actividades la más antipolítica, pues elimina tanto la pluralidad como la individualidad] MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt*, p. 155.

¹⁹⁰ *Apud* LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*, p. 155-156.

A coerência inerente a qualquer ordenamento jurídico que tenha por base normas e leis a serem obrigatoriamente seguidas e cumpridas de forma cogente, hoje, não passa de um ideal kelseniano. Predominam como parâmetros de decisão e orientações normativas as decisões reiteradas e autorreferentes dos tribunais. No âmbito legislativo, as pautas do Congresso Nacional são constantemente estancadas pelo bombardeio diário de medidas provisórias – instrumento pertinente a casos excepcionais mas que, por prescindir da exaustiva discussão inerente ao processo legislativo, vem sendo utilizado até de forma contraditória aos ditames constitucionais; tudo para dar conta dos apelos econômicos e das exigências do mercado, eis que a maior parte dessas normas é editada para regulação da atividade financeira, ocasionando a desregulamentação jurídica.

Essa incongruência interna do ordenamento jurídico se ‘justifica’ tendo em vista a manutenção de uma aparente “uniformidade da vida social [...], com sua imensa capacidade para a indiferença. [...] Indiferença quanto à incompatibilidade de conteúdos, isto é, aceita-se tranqüilamente a inconsistência e convive-se com ela”.¹⁹¹

O reflexo da automação reside, segundo Arendt, não tanto na artificialização da vida, mas no fato de a produtividade humana ser incorporada a um processo vital intenso e todo o excedente de energia humana ser gasto em consumir não apenas o que é imprescindível à sobrevivência, mas principalmente superfluidades, gerando uma economia de desperdício, “na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo”.¹⁹² A existência humana estaria então resumida a consumir o mundo e reproduzir o que desejasse consumir,¹⁹³ tal qual a máquina devoradora inventada por Morel, personagem de Bioy Casares.¹⁹⁴

Se o valor das coisas reside no trabalho realizado e na durabilidade de que elas têm no mundo, então a sociedade subjugada ao consumo e fascinada pela abundância oriunda de sua fertilidade já não reconheceria sua própria futilidade. Tendemos a crer que essa futilidade seria condi-

¹⁹¹ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 28.

¹⁹² ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 147 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 134].

¹⁹³ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 144 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 132].

¹⁹⁴ CASARES, Adolfo Bioy. *A Invenção de Morel*. Tradução: Samuel Titan Júnior. São Paulo: Cosac Naify, 2006. Trata-se a invenção de uma máquina que reproduz eternamente imagens de realidades passadas ao preço das vidas de todos os que foram submetidos às suas filmagens. A invenção de Morel é uma metáfora de Casares bastante apropriada ao metabolismo do homem com as máquinas que consome e desgasta a vida de quem a elas se sujeita.

ção para o que Agamben denomina *vida nua*: só porque a sociedade se rende ao processo repetitivo e sem sentido do labor e do consumo que a futilidade em que se transforma a vida permite sua captura pelo poder soberano.¹⁹⁵

Com a degradação do *animal laborans*, o labor se torna um objetivo humano e, por consequência, a vida se torna um processo sem sentido. Tendo o homem se tornado supérfluo na sociedade contemporânea, esvaziou-se, juntamente com o seu significado, da espontaneidade que lhe é inerente e, portanto, da possibilidade de agir e modificar o mundo.

Utilizando-se de uma metáfora sobre o deserto e o oásis para ilustrar a condição humana no mundo, Arendt busca saída para a superfluidade a que se reduziu o homem resgatando os conceitos de pluralidade, espontaneidade e liberdade, fundamentos da ação política.

A expansão do deserto pode ser verificada pela ausência de mundo, pela destruição de tudo o que há *entre nós*. Cada vez mais a atual sociedade do consumo exige que o homem apenas funcione automaticamente,

Como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse, por assim dizer, deixar-se levar, abandonar as individualidades, as dores, as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizante.¹⁹⁶

Sobreviver no mundo contemporâneo tem denotado acostumar-se às situações que nos são impostas, significa anestesiarse para deixar de sofrer, adaptar-se ao modo de vida do deserto para garantir a própria sobrevivência. Mas, justamente porque faz parte da condição humana sofrer e suportar as condições do deserto, ao acostumar-se e aceitar sua submissão para sofrer menos, o homem perderá as duas faculdades capazes de modificar pacientemente o deserto (e não a si próprio): a faculdade da paixão pela vida e a coragem para agir.

Os oásis, por sua vez, são redutos independentes da vida política, que permitem ao homem desenvolver plenamente sua espontaneidade; eles existem quando estamos a sós na intimidade da esfera privada e

¹⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Esse assunto será melhor abordado no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁹⁶ FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*, p. 28.

representam tudo o que o homem faz e produz enquanto existe no singular. É necessário que permaneçam intactos porque preservam as faculdades que possibilitam a transformação do mundo. Os oásis são “fontes vivas que nos capacitam a viver no deserto sem nos reconciliarmos com ele”.¹⁹⁷

Assim, no deserto são necessárias “a capacidade de sofrer, a virtude do suportar e a coragem para agir”.¹⁹⁸ Agir politicamente é viver sob as condições do deserto sem perder a coragem para modificá-lo, pois, na medida em que o deserto (espaço não formado politicamente) é modificado pelos homens, transforma-se em um tipo de oásis, onde prevalece a pluralidade, isto é, um espaço protegido pela Lei, onde o homem em relação aos demais pode se mover em liberdade.

Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela é válida, e esse espaço é o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando de maneira exata, está sem mundo; no sentido do convívio humano, é um deserto.¹⁹⁹

Criar a própria existência a partir das condições mundanas implica não somente sobreviver aos percalços da vida transformando o mundo, mas, sobretudo, conferir-lhe sentido por meio das múltiplas possibilidades de formas de vida.

Entretanto, a ausência-de-mundo característica de nossos tempos, a destruição de tudo o que há *entre* nós, é designada por Arendt como a *expansão do deserto*. Vivemos em um mundo em que o *nada* prevalece sobre as coisas e *ninguém* ameaça a existência do próprio mundo. Tais são as condições do deserto. Cabe ao homem, não se adaptar à crescente falta do mundo ou refugiar-se em oásis que existem independentemente das condições políticas, mas ter a coragem para criar um novo mundo por meio da ação.²⁰⁰

O deserto pode ser compreendido como o espaço não formado politicamente, equivale à dominação total, à guerra de extermínio e aos fenômenos totalitários nas democracias de massas. Os oásis, por sua

¹⁹⁷ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 180.

¹⁹⁸ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 183.

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 123.

²⁰⁰ ARENDT, Hannah. “Epílogo”. In: *A Promessa da Política*, p. 266-269. Conferir também o mesmo texto em *O que é Política?*, p. 177-181.

vez, abrangem todas as esferas da vida nas quais o homem transita no singular e não no plural.

Hannah Arendt nos chama a atenção para o perigo de abandonarmos o deserto e nos refugiarmos nos oásis. O escapismo, para ela, acabaria por contaminar essas esferas da vida que não sobrevivem à luz do público. De igual modo, adaptar-se às condições do deserto nos levaria a uma perda da capacidade de julgar – sofrer e condenar – e com ela a virtude da resistência.

É preciso, pois, vivermos no deserto sem, contudo, nos reconciliarmos com ele. Nas palavras de Ursula Ludz: “Em termos genéticos, que a esperança repouse sobre aqueles que vivem apaixonadamente sob as condições do deserto e que podem agir com coragem: pois o que eles fazem é político”.²⁰¹

Passemos então ao estudo das tempestades de areia no deserto: os movimentos totalitários, cuja principal característica é a de homens ajustados às condições do deserto.

²⁰¹ LUDZ, Ursula. “Um possível capítulo final: ‘De deserto e de Oásis’”. *In*: ARENDT, Hannah. *O que é Política?*, p. 183.

CAPÍTULO II

O DECLÍNIO DO HOMEM ARENDTIANO

O totalitarismo nos revela o que a democracia deixa na penumbra: no extremo na indiferença e do conformismo aparecem os campos de concentração.

(Tzvetan Todorov)

Buscou-se percorrer, no primeiro capítulo, a fenomenologia das atividades humanas fundamentais para Hannah Arendt no âmbito da vida ativa, com ênfase naquela que faz de nós, mais do que exemplares de uma espécie, seres genuinamente humanos. Trata-se da ação, a única atividade capaz de engendrar como milagre novos começos e preludiar o florescimento de um novo mundo.

A Modernidade, entretanto, com o desprezo e a substituição da espontaneidade da ação pela determinação das “leis históricas”, gestou um fenômeno de eliminação, sistematicamente programada, da condição humana. A lógica da modernização compõe-se da contradição entre a dinâmica inclusiva da expansão dos mercados e a dinâmica exclusiva, composta pela inferiorização do outro, hierarquização dos corpos sociais e, no limite, pela aniquilação. Segundo Zuin,

A construção dos direitos políticos do homem caminhou paralelamente com a política de dominação, exploração e submissão dos seres e povos identificados como não-homens. Expressava, portanto, o denso nexos existente entre direito e violência, lei e fato, norma e domínio [...] ²⁰²

O declínio do homem arendtiano traduz-se naquele que perdeu sua capacidade de pensar e se indignar, que permanece indiferente ao mundo público e político, atendendo apenas aos seus interesses privados. É o indivíduo atomizado, “cuja falta de inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade a tendências totalitárias”. ²⁰³ O filme

²⁰² ZUIN, José Carlos Soares. *Sobre Primo Levi e os Espaços de Exceção no Século XX*. In: Estudos de Sociologia, Araraquara, v. 14, n. 27, 2009, p. 397-421. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/viewFile/1945/1583>>. Acesso em 20 Jan 2010.

²⁰³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 389.

“A Onda”, de Die Welle,²⁰⁴ mostra bem o modo de induzimento a tais tendências em um ambiente acadêmico: para ensinar regimes autocráticos, um professor, através de uma perigosa experiência pedagógica como meio de ir além de conceitos abstratos, insufla os alunos à reprodução prática do “Poder, Disciplina e Superioridade”, perde o controle de sua proposta e dá ensejo ao surgimento do ódio, da discriminação, do fanatismo, da exclusão e da violência gratuita.

Mas para chegar a este ponto, foi empregado todo um processo de enfraquecimento dos laços sociais que os uniam, bem como o despojamento do sentimento de pertencimento ao mundo onde se constituíram como sujeitos. É sobre esse processo de desenraizamento do homem tornado absolutamente descartável pelo próprio homem que tratarão as próximas linhas deste trabalho.

O período moderno, juntamente com as malhas inexoráveis do progresso,²⁰⁵ criou a solidão das massas e o triunfo de um tipo de ser humano que encontra satisfação no processo de mero labor e consumo. Não por acaso, o início da terceira parte de *Origens do Totalitarismo* traz justamente uma discussão sobre as massas – simbologia de “uma sociedade sem classes” – em sua relação com os governos totalitários. A sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia deu causa a um conjunto de pessoas politicamente indiferentes, neutras e até mesmo hostis em relação à vida pública,²⁰⁶ deixando o solo fértil para o desenvolvimento de movimentos totalitários.

Como vimos, Hannah Arendt analisa, em *A Condição Humana*, o processo pelo qual progressivamente o *animal laborans* e, com este, o labor e a vida biológica, passam a protagonizar o centro da cena política do mundo moderno. O primado da vida natural sobre a ação política representa não somente o crepúsculo do espaço público, o eclipse da vida política, mas constitui, principalmente, o prenúncio da ascensão do totalitarismo no início do século XX.

Nas últimas páginas de *A Condição Humana*, Hannah Arendt denuncia que o último estágio de uma sociedade de operários – que seria a sociedade de detentores de empregos, requer um funcionamento puramente automático,

²⁰⁴ WELLE, Die, *A Onda* [filme]. Alemanha, 2008.

²⁰⁵ ARENDT, Hannah. “Franz Kafka: uma reavaliação”. In: *Compreender*, p. 102.

²⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 363.

Como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e ‘tranqüilizada’.²⁰⁷

A passividade e o conformismo, consubstanciados na “suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos outros”,²⁰⁸ são traços psicológicos marcantes do homem e do mundo modernos. Sem a revelação do agente no convívio humano, o comportamento “passa a ser apenas mais um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto”.²⁰⁹ De igual forma, o discurso transformado em meio, reduz-se a mera conversa,²¹⁰ cujas palavras nada enunciam da identidade singular daquele que o profere. A esfera social, como apontado outrora, padroniza os indivíduos, substitui a ação pelo comportamento, a espontaneidade pelo gesto maquinal e, em última instância, atrofia a capacidade de pensar, reduzindo-lhes o discernimento.

Na nova configuração do público mediante a ascensão da esfera social, ao invés da aparição em que o sujeito em sua singularidade revela o inédito pela ação, vemos o homem se comportar segundo padrões pré-definidos e uniformizados, como membro de uma enorme família com opiniões e interesses convergentes.

Segundo a autora, a ascensão da sociedade “constitui a organização pública do próprio processo vital”²¹¹ – o labor. Para ela, o elemento decisivo é que a sociedade exclui a possibilidade de ação: espera de cada membro um comportamento, impondo regras tendentes a normalizá-los

²⁰⁷ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 335 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 322].

²⁰⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 51 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.41-42].

²⁰⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 193 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 180]. Porém, diferentemente do resultado do trabalho, qual seja, o objeto, não é possível verificar os resultados da ação de maneira pré-determinada. Conforme Duarte, há “aqui um dos traços que distinguem e conferem a relevância e a significação específicas da ação política em relação aos processos de fabricação [trabalho], 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 da ruptura*, p. 113.

²¹⁰ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 113.

²¹¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 56 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.46].

e a fazê-los reagir de forma determinada, abolindo assim a ação espontânea ou a reação inusitada. Anormal é aquele que não segue as normas de conduta. Nessa medida, em sentido oposto à revelação do agente, é criada uma realidade em que “ser e aparecer tornaram-se duas coisas totalmente diferentes”.²¹² Assim, a vitória da sociedade na era moderna resume-se à substituição da ação pelo comportamento e do governo pessoal pela burocracia, por meio da qual o processo da vida resta todo canalizado para o âmbito da esfera pública.

2.1 SOCIEDADE DE MASSA E SOCIEDADE DO CONSUMO

Diz André Duarte que “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”.²¹³ A evolução da esfera social culmina com o surgimento de sociedades de massa.²¹⁴ nas quais os grupos sociais – que haviam assimilado a família e antes equacionavam o indivíduo com sua posição social dentro da estrutura social²¹⁵ – são completamente absorvidos por uma sociedade única, interessada exclusivamente em garantir a reprodução da espécie sob os critérios da funcionalidade. “A dependência mútua em prol da subsistência”²¹⁶ passa a ser o único vín-

²¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, p. 217. No “Discurso sobre as ciências e as artes”, mais uma vez, Rousseau manifesta sua preocupação com o espaço de aparências. Guardadas as especificidades do tempo em que o discurso fora proferido e das diferenças marcantes entre ambas as teorias (de Rousseau e de Hannah Arendt), neste discurso, ele menciona que a arte modelou nossas maneiras e ensinou nossas paixões a falar em linguagem moderada, dificultando que os homens se compreendessem reciprocamente. Segundo o autor, “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, se motivos mais fortes não os desviarem” (p.13-14).

²¹³ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 228.

²¹⁴ Para um estudo aprofundado acerca da relação entre sociedade de massa e direito contemporâneo, cf. PERAZZOLI, Fernando David. *Sociedade de Massa e Direito*. Dissertação. Orientadora Prof^ª. Dr^ª. Jeanine Nicolazzi Philippi. Curso de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

²¹⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 50 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 40].

²¹⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 56 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 46].

culo que liga todos os indivíduos, promovendo ao centro da esfera pública a atividade do labor e sua relação com o metabolismo vital.

Nesse sentido, José Élcio Batista observa que,

A socialização do homem e a forte dedicação com que todos se empenharam na superação da necessidade, longe de levar o homem à liberdade, significou simplesmente a aceitação da ‘excelência’ do labor ao mesmo tempo que instituiu o consumo, aspecto indissociável do ato de laborar, como objetivo supremo a ser perseguido.²¹⁷

Assim, a sociedade de massas é uma sociedade de consumidores. Nela, as atividades humanas são niveladas ao único objetivo de assegurar pela abundância tudo o que for necessário à vida. Corroborar esse entendimento Jean Baudrillard que, aprofundando-se no tema em *A Sociedade de Consumo*, compartilha com Hannah Arendt a ideia de que os homens da opulência não se encontram rodeados por outros homens, mas por objetos:

Começámos a viver menos na proximidade dos outros homens, na sua presença e no seu discurso; e mais sob o olhar mudo de objectos obedientes e alucinantes que nos repetem sempre o mesmo discurso – isto é, o do nosso poder medusado, da nossa abundância virtual, da ausência mútua de uns aos outros.²¹⁸

²¹⁷ BATISTA, José Élcio. “Sociedade de Massa e Totalitarismo”. In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (orgs.). *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 206. No mesmo trecho, o autor observa com pertinência que a crítica de Arendt dirige-se à proposta de Marx para emancipação do homem em relação à necessidade (labor), uma vez que a revolução industrial havia emancipado as classes trabalhadoras. Contudo, trata-se de uma ideal utópico, tendo em vista que esse homem emancipado significaria a emancipação em relação ao metabolismo do homem com a natureza, que é condição da vida humana. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 143 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 130].

²¹⁸ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*. 3 ed. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 13-14. Sobre o tema, ver também LIPOVETSKY, Gilles. “La société d’hyperconsommation”. In: *Le débat*. Mars-Avril. Numéro 124. Paris: Gallimard, 2003, p.74-98.

A substituição das relações humanas pelos objetos redundaria não somente na futilidade do mundo e na artificialização da vida natural, mas, sobretudo, no fato de que toda a produtividade humana acaba por ser sugada para dentro de um processo vital cuja repetição seguiria sendo eternamente reproduzida. Trata-se do advento da automação, que intensifica o ritmo natural da vida e mina a durabilidade do mundo. Pouco a pouco, ao nos tornarmos funcionais, acabamos por viver o tempo dos objetos, de tal sorte que, atualmente, “somos nós que os vemos nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objectos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas”.²¹⁹ E, do mesmo modo como os objetos, ao se tornarem socialmente inúteis, os homens têm se tornado igualmente descartáveis.

A vitória do *animal laborans* – levada a termo pela emancipação do labor da esfera doméstica – e seu apetite interminável, mesmo com a diminuição das horas necessárias à produção dos bens oriunda da automação, perversamente redundam em horas vagas gastas na satisfação e consumo de seus mais ávidos e insaciáveis apetites. Baudrillard adverte que,

Chegámos ao ponto em que o ‘consumo’ invade toda a vida, em que todas as atividades se encaixam do mesmo modo combinatório, em que o canal das satisfações se encontra previamente traçado, hora a hora, em que o ‘envolvimento’ é total, inteiramente climatizado, organizado, culturalizado. Na fenomenologia do consumo, a climatização geral da vida, dos bens, dos objectos, dos serviços, das condutas e das relações sociais representa o estádio completo e ‘consumado’ na evolução que vai da abundância pura e simples, através de feixes articulados de objectos, até o condicionamento total dos actos e do tempo [...].²²⁰

Embora esses objetos de consumo deixem paulatinamente de se restringir às necessidades da vida e passem a ser dirigidos às suas superfluidades, em nada altera o caráter consumista dessa sociedade, ao contrário, “acarreta o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação atra-

²¹⁹ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 14.

²²⁰ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 19.

vés do consumo”.²²¹ Trata-se, pois, da mercantilização dos desejos, expressão cunhada por Lipovetsky, para quem, nas duas últimas décadas, o capitalismo ingressou em um terceiro estágio: a sociedade do hiperconsumo. Para ele, o conforto, o bem-estar e a segurança se tornaram o novo deus.²²²

Assim, a despeito do acúmulo e da opulência, a sociedade de massa incita seus membros à insatisfação permanente pela ânsia de destruição e descartabilidade dos objetos, tão logo sejam produzidos. Na economia do desperdício, todas as coisas estão fadadas a serem devoradas e abandonadas. “O que hoje se produz não se fabrica em função do respectivo valor de uso ou da possível duração, mas antes *em função de sua morte*”,²²³ em detrimento da durabilidade e permanência do mundo. Ou, nas palavras de Arendt, “Nas condições modernas, a bancarrota decorre não da destruição, mas da conservação, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição”.²²⁴

Ora, como vimos, a objetividade do mundo é construída pelo trabalho das mãos humanas e é somente pela durabilidade das coisas que se pode efetivamente chamar humana uma vida. Desse modo, “Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências que a impele, mesmo quando a dor e o esforço – manifestações externas da necessidade – são quase imperceptíveis”.²²⁵ Se a sociedade do consumo precisa dos seus objetos para existir, a destruição permanece como única saída para a produção: “o consumo não passa de termo intermediário entre as duas”.²²⁶

Tão logo o *animal laborans* passa a ocupar o cenário da esfera política, atividades privadas deixam a esfera da intimidade para serem exibidas em público e a felicidade pessoal passa a constituir a referência absoluta na sociedade do consumo. Baudrillard define a vida cotidiana como o lugar do consumo. Para o autor, ela não se constitui apenas da soma dos fatos e gestos diários, da dimensão da banalidade e da repetição; a quotidianidade representa um sistema de interpretação, pelo qual

²²¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 146 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.133].

²²² LIPOVETSKY, Gilles. “La société d’hyperconsommation”, p. 75.

²²³ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 44.

²²⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 265 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 253].

²²⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 148 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 135].

²²⁶ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 46.

há a dissociação da práxis em relação a uma esfera autônoma e abstrata (como o é a esfera política):

O indivíduo reorganiza o trabalho, o lazer, a família, as relações, de modo involutivo, aquém do mundo e da história, num sistema coerente fundado no segredo do privado, na liberdade formal do indivíduo, na apropriação protectora do ambiente e no desconhecimento.²²⁷

A quotidianidade, pobre e residual sob o olhar da totalidade, mostra-se triunfante em seu uso interno, em razão do conluio com as comunicações de massa. Compreendida como enclausuramento, a quotidianidade jamais seria suportada não fosse o “simulacro do mundo”, exibido pelas janelas invertidas dos *écrans* da televisão ligada ao real ou do computador conectado ao virtual, que funcionam aqui como álibi de uma participação no mundo. A vida quotidiana,

Tem necessidade de alimentar-se das imagens e dos signos multiplicados da vertigem da realidade e da história. A sua tranquilidade precisa, para se exaltar, de perpétua violência *consumida*. Tal é a sua obscenidade. É gulosa de acontecimentos e de violência, contanto que lhe seja servida em casa.²²⁸

Assim, o real também é consumido. A sociedade do consumo e sua comunicação de massa produzem uma vertigem de presença total ao evento, pois *assistimos* à realidade sem ter efetivamente estado lá. A universal exigência da felicidade esconde-se da vivência real dos acontecimentos, pois vivemos na ilusão, ao abrigo do mundo, e na recusa do real. Ao contemplarmos as imagens do mundo, tudo o que consumimos é a tranquilidade selada pela distância da realidade que ilude a alusão violenta ao real.²²⁹

Hannah Arendt aponta que o princípio da utilidade, que rege a relação do *homo faber* com o mundo, foi declarado inadequado e substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número”, preconizado por Bentham e baseado no cálculo da quantidade de dor e prazer expe-

²²⁷ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 27.

²²⁸ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 27.

²²⁹ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 26.

rimentada na produção ou no consumo das coisas (“felicidade”, para o autor, seria a soma total dos prazeres menos as dores).²³⁰ O prazer, ao contrário da dor, não se compraz em si mesmo, mas em algo além de si, ajustando-se perfeitamente ao processo metabólico da sociedade do consumo. Para Hobbes, que, como veremos adiante, é o teórico por excelência do homem burguês, “o desejo de conforto e deleite predis põe os homens para a obediência ao poder comum”.²³¹

Com efeito, se a felicidade e o bem-estar representam os ideais da sociedade do consumo, então a exclusão do real e a eliminação de tensões constituem o índice máximo de segurança. Contudo, “Para milhões de pessoas sem história e felizes de o serem, é de toda a necessidade desculpar a passividade”.²³² Para tanto, a vulgaridade da esfera privada é ressignificada como valor ameaçado pelo caos forjado do mundo, de maneira a justificar o encolhimento em si mesma. Em meio à fatalidade fabricada, surge triunfante a quotidianidade em sua grandeza, da qual ela constitui justamente o revés – tudo para absolver sua própria banalidade. Como diz Baudrillard, “a sociedade do consumo pretende ser uma Jerusalém rodeada de muralhas, rica e ameaçada eis a sua ideologia”.²³³

O resultado é que os homens e suas vidas ensimesmadas terminam por se tornar tão descartáveis quanto os objetos que consomem. O advento da superfluidade das coisas e do próprio mundo, dentro de uma sociedade funcional, leva à conclusão pela descartabilidade dos próprios seres humanos, e, o que é pior, à aceitação passiva de tal ideia como necessária para a sobrevivência da humanidade ou da raça. Acostumada ao movimento cíclico do labor e deslumbrada ante a opulência de sua fertilidade crescente, a sociedade do consumo resta ao cabo ignorante de sua própria futilidade.

Para Arendt, “O que torna tão difícil de suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, [...] antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e separá-las”.²³⁴ O perecimento de um mundo comum capaz de intermediar as relações humanas representa a anulação

²³⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 320-321 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 308].

²³¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap XI.

²³² BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 27.

²³³ BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*, p. 28.

²³⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 62 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 52-53].

da pluralidade, destruindo vínculos e provocando o isolamento e o conformismo.

O mundo moderno, ao aniquilar simultaneamente as esferas privada e pública, destituindo o homem de um lugar no mundo, arremessou-o para os recônditos de sua subjetividade e interioridade. De acordo com Arendt, nada caracteriza melhor essa situação de abandono do mundo em direção ao eu interior do que o fenômeno da alienação do mundo,²³⁵ que empurrou o homem na direção do ego e resultou em uma multiplicidade de indivíduos ansiosos por encontrarem um objetivo que transcendesse a futilidade da existência em si.

Pois bem, fatores como o desarraigamento do mundo e a superfluidade dos homens foram decisivos para a viabilização do fenômeno totalitário no início do século XX. A existência de uma massa amorfa de indivíduos atomizados, que nutriam um profundo desprezo pelo mundo e todas as instituições políticas que lhe davam sustentação, criou um terreno propício para a formação da ficção ideológica dos movimentos totalitários.

2.2 A RALÉ E O HOMEM PRIVADO HOBBIANO

O primeiro capítulo da terceira parte de *Origens do Totalitarismo* é inteiramente dedicado ao que Arendt denomina de “Sociedade sem Classes”. A gênese dessa sociedade foi amalgamada em meados do século XIX pela ralé, surgida em contraposição ao conceito de povo. A primeira referência da autora a esse termo é feita a partir de uma observação de Engels, para quem “os protagonistas do movimento anti-semita do seu tempo eram os nobres, e o coro era a ralé ululante da pequena burguesia”.²³⁶

²³⁵ Segundo Arendt, esse fenômeno decorreu da expropriação dos bens da Igreja durante a Reforma e a subsequente expropriação das classes camponesas, além da descoberta da América e invenção do Telescópio, que possibilitou a realização do ponto de vista arquimediano, qual seja, o de tratar a Terra de um ponto de observação fora de si mesma. Todos esses eventos, inteiramente diferentes entre si, produziram a nova mentalidade da modernidade de alheamento em relação ao mundo. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Capítulo VI – *A Vita Activa* e a Era Moderna, p. 260 e ss. [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 248 e ss.]; CORREIA, Adriano. “O Desafio Moderno – Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 227-243.

²³⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 58.

A ralé, expressão utilizada até o período que antecede a Segunda Guerra Mundial, correspondia à fatia social utilizada como massa de manobra para dar maior repercussão aos atos da aristocracia, e descartável tão logo estivessem satisfeitos os objetivos da nobreza. Esse estrato social, contudo, não se confunde com o povo. Enquanto este busca a realização de um sistema representativo, a ralé se contenta em delegar seus interesses ao “grande líder”, ressentido da sociedade ou instituição da qual é excluída e recorre à ação extraparlamentar para fazer valer sua força nos bastidores e corredores da política. Na ralé, estão representados os resíduos de todas as classes e, em geral, confunde-se com ela o homem pequeno burguês.²³⁷ Trata-se de uma categoria volúvel, sem qualquer comprometimento com os padrões de ética e moral, que foi determinante para o acirramento do antissemitismo abertamente deflagrado com o Caso Dreyfus.

Ao tratar do imperialismo, através do qual a burguesia emancipou-se politicamente, Arendt aponta primeiramente a superprodução de capital e o surgimento do dinheiro supérfluo, causado por um excesso de poupança, que deveria ser escoada para além das fronteiras nacionais. Sem leis econômicas que se lhe opusessem limites e apoderando-se de riquezas com a força, a burguesia finalmente realizava o sonho de fazer com que o dinheiro gerasse mais dinheiro. Sendo o imperialismo o primeiro estágio do domínio político da burguesia, os comerciantes tornaram-se políticos e estadistas e passaram a aplicar práticas e mecanismos privados na condução dos negócios públicos.

Assim, as nações interessadas mal perceberam que o desregramento que se introduzia na vida privada, e contra o qual a estrutura política sempre tivera de defender-se a si própria e aos seus cidadãos, estava a ponto de ser promovido a posto de único princípio político publicamente reconhecido.²³⁸

Ora, o fato de a ralé se constituir por pessoas essencialmente privadas, que se apegam a valores como o sucesso, a competição e o direito como força e conveniência, está em consonância com a filosofia de Thomas Hobbes, para quem o Estado se baseia nos interesses individuais e “o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa”.²³⁹

²³⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 129-131.

²³⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 168.

²³⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 169.

Segundo esse autor, o indivíduo atomizado,²⁴⁰ unidade última à qual se pode reduzir a sociedade, é movido pela busca incessante de seus interesses pessoais, obtidos por meio do poder.

Para Hobbes, o poder é o conjunto dos meios empregados para alcance de um objetivo e constitui-se em instrumento que tende a se expandir para aquisição de ainda mais poder.²⁴¹ Envolve, portanto, uma perspectiva futura – um objetivo – e passa pela relação entre homens, pois não há poder que possa ser exercido por seres isolados. Por isso é considerado o fator elementar ao qual se podem reduzir todas as relações humanas. A luta pelo poder, bem como a capacidade inata para desejá-lo, constituiria assim a base da sociabilidade humana.²⁴²

Em Hobbes, os fins humanos (bens futuros) assumem sempre uma forma nova e se apresentam como um objeto a mais, mantendo em ação as unidades de poder: “A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo”.²⁴³

Essas relações, quando percebidas pelos homens como um objeto útil, convertem-se em coisas (ou objetos) que passam a ser representadas quantitativamente, adquirindo valor, além de depender da necessidade e

²⁴⁰ A expressão “indivíduo atomizado” deriva, em Hobbes, da teoria de Galileu: o átomo recém descoberto era a menor unidade a que poderia ser decomposta a matéria, portanto, uma partícula indivisível. Assim, do mesmo modo que um conjunto de átomos dá origem à matéria, um conjunto de indivíduos constitui a sociedade. Tal qual o átomo, que tem energia suficiente para nunca deixar de se movimentar, o indivíduo, é movido pela busca incessante de seus interesses pessoais. E então, assim como os átomos, acaba se chocando com outros indivíduos com os mesmos ou diferentes interesses. Daí porque, para sua concepção de liberdade no estado de natureza, Hobbes retoma a Lei de Movimentos Uniformes, segundo a qual todo corpo estará em movimento de inércia até encontrar uma barreira que o pare. Como uma definição mecânica da física, liberdade é a ausência de impedimentos externos, isto é, ser livre é poder agir sem que nada nos impeça, sem quaisquer restrições. A liberdade civil, já no Estado civil, constitui toda liberdade de ação dentro dos limites da lei. “Quanto às outras liberdades [que não a de preservar a própria vida e a liberdade], dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem liberdade de fazer ou omitir, conformemente a sua discricção”. Essa concepção é a que predomina até os dias de hoje no Direito Público e Privado. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Caps. X e XXI.

²⁴¹ “Em primeiro lugar, assinalo assim como tendência geral de todos os homens um perpétuo e irrequieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte. A causa disso nem sempre é que se espere um prazer mais intenso do que aquele que já se alcançou, ou que cada um não possa contentar-se com um poder moderado, mas o fato de não se poder garantir o poder e os meios para viver bem que atualmente [no mundo natural] se possuem sem adquirir mais ainda”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XI.

²⁴² Nesse sentido, “qualquer qualidade que torna um homem amado, ou temido por muitos, é poder: porque constitui um meio para adquirir a ajuda e o serviço de muitos”. (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. X).

²⁴³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XI.

do julgamento de terceiros. Como função da sociedade, o valor de um homem é seu preço, isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder.²⁴⁴

As relações de poder estão sustentadas sobre a insegurança da igualdade humana.

Os homens são tão iguais quanto à esperança de atingir seus fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. [...] E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo.²⁴⁵

Visto que todos os homens igualmente possuem capacidade inata para desejar o poder, então, cada um é potencialmente capaz de matar o outro na busca por mais poder.²⁴⁶ O perigo vem justamente da igualdade existente entre as forças humanas e entre os direitos que cada um se atribui, conseqüentemente, sobre qualquer bem, até mesmo sobre o corpo ou a vida de outrem.

A ideia de conservação da vida deixa de ser entendida apenas como uma questão estritamente biológica cujo único agente responsável seja o indivíduo. O homem percebe que a ideia de conservação pode ser entendida na forma social da segurança. O medo da morte gera o cálculo pacífico. Desse modo, “a igualdade coloca todos os homens na mesma

²⁴⁴ E Hobbes continua: “é algo que depende da necessidade e julgamento de outrem. [...] também no homem não é o vendedor, mas o comprador quem determina o preço. Porque mesmo que um homem atribua a si mesmo o mais alto valor possível, apesar disso seu verdadeiro valor não será superior ao que lhe for atribuído pelos outros.” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. X).

²⁴⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIII.

²⁴⁶ “Os homens são tão iguais quanto à esperança de atingir seus fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. [...] E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIII).

insegurança; daí a necessidade do Estado”,²⁴⁷ para estabelecer a paz, que, em Hobbes, é resultado de uma construção artificial e visa, em última instância, o acúmulo de poder.

Visto que “os homens não tiram prazer nenhum da companhia uns dos outros, quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito”,²⁴⁸ ordenar a vida humana é ordenar as relações de átomos dotados de poder, ou seja, implica introduzir na natureza um comportamento artificial, primeiramente com a renúncia recíproca aos direitos ilimitados, isto é, ao livre uso de sua força e até a seu direito de resistir²⁴⁹ e, após, com a transferência desses direitos em favor do um soberano, de maneira que a massa das forças assim abandonadas seja concentrada e constitua um poder superior sem possível equivalência com a força de algum dos particulares.²⁵⁰

Eis o contrato: a transferência mútua de direitos, que forma uma rede de compromissos e de dependência entre os indivíduos. A paz, que se confunde com a segurança, é vinculada tanto à expectativa quanto ao comportamento futuro dos homens – *pacta sunt servanda*. E, assim, um instituto do direito privado (contrato) fornece a base para a constituição da esfera pública. Trata-se de um pacto muito semelhante ao de submissão, com o diferencial de que o acordo não é firmado entre os súditos e o soberano, mas entre os próprios súditos, consistindo o soberano num terceiro “alheio” ao pacto.

Assim, o corpo político se constitui especificamente para ser utilizado pela sociedade burguesa nascente do século XVII e baseia-se na delegação de força, e não do direito: “porque na lei do Estado não existe a questão de ‘certo’ ou ‘errado’, mas apenas a obediência absoluta, o cego conformismo da sociedade burguesa”.²⁵¹ O Direito, no Estado civil hobbesiano, é sempre um atributo definido pelo soberano: a vontade deste é a fonte das leis. Nesse sentido:

²⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 169.

²⁴⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIII.

²⁴⁹ “Pois se outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIV.

²⁵⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIV. Cf. POLIN, Raymond. “O Mecanismo Social no Estado Civil”. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (orgs.). *O Pensamento Político Clássico*: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 113-128.

²⁵¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 170.

Leis civis são aquelas que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado. [...] Em geral a lei não é um conselho, mas uma ordem. E também não é uma ordem dada por qualquer um a qualquer um, pois é dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. [...] As leis são regras do justo e do injusto, não havendo nada que seja considerado injusto e não seja contrário a alguma lei. E igualmente que ninguém pode fazer leis a não ser o Estado. [...] O soberano de um Estado não se encontra sujeito às leis civis. [...] A lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, em vez disso se ajudem e unam contra o inimigo comum.²⁵²

Assim, uma das máquinas que o homem constrói para superar as limitações da natureza é o Estado. Nesse sentido, Bobbio afirma:

Concebida a natureza como uma grande máquina, penetrar em seu segredo quer dizer atingir a compreensão das leis que regulam seu mecanismo. Mas, uma vez descoberto esse segredo, o homem é capaz não apenas de imitar a natureza, mas também de recriá-la, de aperfeiçoá-la, de acrescer-lhe a potência, construindo outras máquinas.²⁵³

Hobbes deu ensejo à utilização teórica do processo de fabricação aplicado aos negócios humanos, de tal sorte que “os processos da vida interior, encontrados nas paixões através da introspecção, podem tornar-se critérios e normas para a criação da ‘vida automática’ daquele ‘homem artificial’ que é ‘o grande Leviatã’”, pois a criação de um homem artificial equivale à construção de um autômato que se move por meio de cordas e rodas como um relógio.²⁵⁴

²⁵² HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XXXIII.

²⁵³ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 31. O mesmo raciocínio presente em ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 312 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 299].

²⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 312-313 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 299-300].

Relojoeiro ou arquiteto, o homem – ou melhor, o gênero humano em seu desenvolvimento histórico – construiu, ao instituir o Estado, o mais complicado, talvez mesmo o mais delicado, certamente o mais útil dos engenhos humanos, o que lhe permite nada menos do que sobreviver na natureza nem sempre amiga. Se é verdade que o homem é chamado não apenas a imitar, mas também a corrigir a natureza, a expressão mais alta e mais nobre dessa sua qualidade de ‘artifex’ é a constituição do Estado.²⁵⁵

Pois bem, retornando à crítica de Arendt, percebemos que a comunidade política hobbesiana, isto é, sua concepção de vida pública, emerge da necessidade, e o indivíduo é excluído da participação nos negócios políticos que afetam a todos, perdendo seu lugar social e a conexão com seus semelhantes. Conforme os valores burgueses imanentes à teoria de Hobbes, estão automaticamente excluídos da competição no estado de natureza aqueles indivíduos fracos destituídos de sorte ou sucesso e de força moral ou física. Nesse sentido,

Transferindo ao Estado os seus direitos políticos, o indivíduo delega-lhe também suas responsabilidades sociais: pede ao Estado que o alivie do ônus de cuidar dos pobres, exatamente como pede proteção contra os criminosos. Não há mais diferença entre mendigo e criminoso – ambos estão fora da sociedade.²⁵⁶

Arendt associa o apelo de Hobbes em favor da segurança do indivíduo ao processo interminável de acúmulo da propriedade, necessidade política da burguesia em ascensão, que estava a ponto de eliminar toda segurança individual. Ora, se o infundável acúmulo de propriedade baseia-se no infundável acúmulo de poder, as consequências só poderiam resultar em instabilidade e ameaça à segurança. O remédio para tanto só poderia ser a delegação da força – não do direito – a um corpo político concebido para uso da nova sociedade burguesa: o *Commonwealth*.

²⁵⁵ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, p. 33.

²⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 171.

Assim, um *Commonwealth* baseado no poder acumulado e monopolizado de todos os seus membros individuais torna a todos necessariamente impotentes, privados de suas capacidades naturais e humanas. Degrada o indivíduo à condição de peça insignificante na máquina de acumular poder, livre para consolar-se, se quiser, com pensamentos sublimes a respeito do destino final dessa máquina, construída de forma a ser capaz de devorar o mundo, se simplesmente seguir a lei que lhe é inerente.²⁵⁷

2.3 O HOMEM SUPÉRFLUO E O HOMEM FUNÇÃO

Ao tratar o período imperialista, Hannah Arendt destaca que a crise econômica, decorrente da superprodução de capital em um sistema social baseado na má distribuição, ensejou o dinheiro supérfluo, um excesso de poupança. A busca por novos mercados configurou-se então como o canal mais conveniente não só para dar vazão à produção excessiva de capital, mas também para livrar os donos do capital da perspectiva de permanecerem parasitários.²⁵⁸

Contudo, além do capital supérfluo, a crise engendrou também uma camada social igualmente desnecessária: todo o “lixo humano” eliminado da sociedade produtiva e tornado permanentemente ocioso foi obrigado a deixar seus países tal como o capital supérfluo. Os homens supérfluos não eram alheios à sociedade civilizada, mas constituíam o seu subproduto, sem função e sem uso, “um resíduo inevitável do sistema capitalista, representantes de uma economia que originava e produzia incessantemente homens e capital supérfluos”.²⁵⁹

Encarnações vivas do ressentimento, esses homens, cuspidos de um mundo com valores sociais estabelecidos e jogados à mercê de si para “onde o bom é como o mau, onde não existem os Dez Mandamentos e onde todos os desejos são permitidos”,²⁶⁰ de almas vazias, em seu submundo, logo despertaram as paixões da alta sociedade. No mundo dos nativos, sentiam afinidades recíprocas não somente pela mesma cor

²⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 176.

²⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 180.

²⁵⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 219.

²⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 219.

e origem, mas por sentirem o impacto de infinitas possibilidades para “crimes em nome da diversão, para uma mistura de horror e riso, ou seja, para a plena realização de suas existências fantasmas”.²⁶¹ Ali, onde não havia lei, a raça dominante caminhava impunemente entre os nativos, blindada que estava contra quaisquer consequências de suas imprudências e crimes. Nas palavras de Arendt:

Garimpeiros, aventureiros e a escória das grandes cidades emigraram para o Continente Negro, juntamente com o capital dos países industrialmente desenvolvidos. De agora em diante, a ralé, gerada pela monstruosa acumulação de capital, acompanhava sua genitora ideológica nessas viagens de descoberta, nas quais nada era descoberto a não ser novas possibilidades de investimento.²⁶²

Arendt aponta que a aliança entre a ralé e o capital está na gênese de toda política imperialista. A ralé, como refugio de todas as classes, constituiu o subproduto da sociedade burguesa: “as classes superiores sabiam que a ralé era a carne de sua própria carne, e o sangue do seu próprio sangue”.²⁶³ Entretanto, somente quando a burguesia se deu conta de que o acúmulo de capital somente seria mantido por meio de sua aliança com a escória é que finalmente assumiu abertamente seus laços de parentesco.

Ora, a riqueza supérflua criada pelo acúmulo excessivo precisou do auxílio da ralé para encontrar um investimento lucrativo e seguro, por meio do imperialismo. Essa política baseada na força e destituída de princípios só pôde ser efetivamente exercida porque amparada por uma massa igualmente isenta de princípios como a ralé.²⁶⁴

Ao tratar da raça e da burocracia, os dois principais mecanismos políticos do domínio imperialista, Hannah Arendt traça o perfil dos homens que se aventuraram a desempenhar o papel de burocratas e agentes secretos por trás dos bastidores do domínio oficial britânico, para quem não passavam de trágicos e quixotescos bobos do imperialismo. Traz os exemplos de Lorde Cromer (cônsul-geral britânico no Egito de 1883 a 1907), Cecil Rhodes (na África do Sul) e T. E. Lawrence (agente secreto na Arábia), para caracterizar homens que olhavam para os respectivos

²⁶¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 220.

²⁶² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 181.

²⁶³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 130.

²⁶⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 186.

países nos quais atuavam não como fins, mas simplesmente como meios para uma finalidade supostamente elevada, igualando-se em indiferença e alheamento em relação aos súditos, em vista da crença em uma superioridade oriunda do nascimento no seio de uma nação que havia atingido elevado grau de civilização, independentemente de suas realizações pessoais.²⁶⁵

A influência pessoal e informal era preferível a uma política bem definida, porquanto poderia ser, a qualquer tempo, alterada sem o envolvimento do governo inglês em caso de dificuldade. Primavam pelo sigilo, pela função de bastidores e, como bons burocratas, compraziavam-se em permanecer ocultos, a salvo de controles das instituições públicas, e, além disso, não deviam ter ideias gerais a respeito de assuntos políticos, tais como crenças em virtudes dos princípios políticos de seu país.²⁶⁶

Esses homens tinham em comum a descoberta de que uma expansão imperialista deveria ser concebida como processo infundável no qual cada país serviria de degrau para expansões futuras e que, independentemente de quem fossem, uma vez imersos no processo expansionista sem limites, deveriam deixar de ser quem eram para obedecer às leis do processo e identificar-se com as forças anônimas a que deveriam servir para manter o processo em andamento – enfim, deveriam conceber-se a si próprios como meras funções de um movimento maior, no qual deveriam encontrar a sua mais alta realização.²⁶⁷

Arendt aponta que essa identificação do homem com as forças da história está na base da burocracia como forma de governo e da substituição da lei por decretos provisórios e mutáveis. Segundo a autora,

Para tal estrutura política, o ideal será sempre o homem que puxa os cordões da história por trás da cortina. [...] o burocrata evita toda lei geral e trata cada caso separadamente, por meio de decreto, porque a estabilidade da lei gera a ameaça de formar uma comunidade na qual ninguém pode vir a ser um deus, porque todos têm de obedecê-lo.²⁶⁸

²⁶⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 242-243.

²⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 244.

²⁶⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 246.

²⁶⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 246.

Esses homens eram movidos pela ausência de objetivos, pelo desprezo por tudo o que os outros homens fazem espontaneamente, pela anulação de si e pela necessidade de recondicionamento de suas personalidades para adaptação à interminabilidade do “Grande Jogo”, cujas regras exigiam que “nações inteiras fossem vistas como simples degraus para a conquista das riquezas e para o domínio de um terceiro país que, por sua vez, se tornava mero degrau no infundável processo de expansão e de acúmulo de poder”.²⁶⁹ E, assim, tendo sido “o fantasma de uma força, [o burocrata] tornou-se um fantasma entre os vivos quando lhe tiraram a força e a função”.²⁷⁰

Como funcionários autênticos das forças secretas que governam o mundo, esses homens retratados por Arendt agiam para um fim ulterior e imprevisível e satisfaziam-se unicamente pelo senso de haverem sido dirigidos por algum movimento grandioso e superior a eles próprios.

Eis, portanto, o fim do verdadeiro orgulho do homem ocidental que já não tem valor com um fim em si próprio, que já não faz “nada de si próprio nem tem a decência de ser ele mesmo” dotando o mundo de leis, e que só tem chance se “se esforçar na direção certa”, em uníssono com as forças secretas da História e da necessidade – das quais é mera função.²⁷¹

2.4 O HOMEM DE MASSA E O “MUÇULMANO”

Não. Embora sem precedentes na história, o totalitarismo não foi um acontecimento isolado, sem raízes. Aconteceu, é certo, contra toda previsão, pois foi concebido na Europa, no “berço da civilização” recém-saída do florescimento cultural e técnico, como o fora a *Belle Époque*. É possível que tenha surpreendido a todos também em razão do grau de aviltamento e de degeneração moral que apresentou, mas infe-

²⁶⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 149. Arendt mais à frente faz menção ao totalitarismo, constatando ter sido temporário o êxito dos investidores famintos de lucro, pois, décadas depois, “enfrentaram os que jogavam o jogo do totalitarismo, um jogo sem motivos ulteriores como o lucro e, portanto, jogado com eficiência tão mortal que devorou até mesmo aqueles que o financiaram” (ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 248).

²⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 250.

²⁷¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 251.

lizmente, não se trata de um fenômeno para o qual concorreram somente alguns poucos maníacos solitários, histriões como Hitler e Stalin, os quais constituiriam a exceção da História. O fato é que ambos foram obedecidos e adulados até o fim.

Talvez a constatação mais sórdida de todo esse evento seja justamente o fato de que pessoas comuns foram as maiores responsáveis pela destruição fria e sistemática de corpos humanos, pela fabricação em massa de cadáveres, sem qualquer justificação plausível que pudesse ser contemplada pelo bom senso, pois o campo não foi criado para atender à lógica da finalidade. As motivações ideológicas a justificarem o extermínio não podem ser encontradas em qualquer formulação razoável – “após a tomada do poder, a ideologia é um álibi, não uma motivação”;²⁷² os próprios mandantes do crime tinham consciência de que o público tenderia a rejeitar a existência dos campos em razão do absurdo que representavam:

Muitos sobreviventes [...] recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: “Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. [...] E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança.”²⁷³

Pois bem. Não é ilógico dizer que os mais monstruosos atos foram perpetrados por agentes que não eram nem monstruosos nem demônios? Se o mal geralmente está associado a uma falha de caráter, a um desvio de conduta, por que então os crimes nazistas foram cometidos por pessoas comuns?

As respostas para essas perguntas encontram o seu fio condutor na problemática de um sujeito desbotado, apagado, descrito por Hannah Arendt como aquele incapaz de se integrar a uma comunidade qualquer, que se caracteriza pelo sentimento de sua inutilidade, de sua ausência de convicção,²⁷⁴ em cujo caráter predominam os clichês, os lugares-comuns, a adesão obediente a códigos convencionais e padronizados e,

²⁷² TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*, p. 140.

²⁷³ LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes – os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. 2 ed. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 09.

²⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 362.

sobretudo, a incapacidade de pensar. Esse homem, que deu movimento à maior máquina de produção em massa e sistematizada de cadáveres jamais conhecida, é o *homem de massa*.

Mesmo sabendo que Hannah Arendt, em sua sobriedade teórica, era avessa a generalizações, a análise nos leva a perceber que, à parte as diferenças de tempo e espaço em que foram gestados, há continuidade entre os tipos humanos descritos no tópico anterior e o homem de massa que doravante estudaremos. Arriscamos mesmo a dizer que aqueles retratos humanos – a ralé, o homem privado de Hobbes, os homens supérfluos e os homens funções do período imperialista – possuem elementos que, combinados e cristalizados, redundaram objetivamente nessa espécie desprezível da qual Eichmann é o seu melhor exemplar – o homem de massa.

Longe de buscarmos reduzir as reflexões de Arendt a essa tipologia, o objetivo é justamente identificar de que maneira esse modo de vida contribuiu para a arquitetura do fenômeno totalitário, para só então, no terceiro capítulo, investigar que elementos eventualmente persistem ainda hoje naqueles que, responsáveis pela máquina judiciária, manipulam o Direito contemporâneo.

Então, começemos pensando no conceito desse tipo humano, a partir das considerações de Elias Canetti e Ortega y Gasset, para só então compreendê-lo na concepção de Hannah Arendt, para a qual convergem as de Primo Levi e Tzvetan Todorov.

Segundo Canetti, a massa reúne indivíduos anônimos e iguais, que perdem o sentimento de sua identidade tão logo estejam juntos. Essa reunião não se forma necessariamente em decorrência de algum interesse em comum ou identificação particular inerente ao um grupo. Ao contrário,

Umhas poucas pessoas se juntam – cinco, dez ou doze, no máximo. Nada foi anunciado; nada é aguardado. De repente, o local preteja de gente. As pessoas afluem provindas de todos os lados, e é como se as ruas tivessem uma única direção. Muitos não sabem o que aconteceu e, se perguntados, nada têm a responder; no entanto, têm pressa de estar onde a maioria está.²⁷⁵

²⁷⁵ CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 14.

No momento em que todos a compõem, desvencilham-se de suas diferenças e passam a se sentir iguais. O indivíduo, ao integrar-se à massa, “tem a sensação de que [...] ele ultrapassa as fronteiras de sua pessoa. Sente-se aliviado por se terem eliminado todas as distâncias que o compeliavam de volta a si próprio e o encerravam”.²⁷⁶ Canetti nos mostra uma perspectiva quantitativa desse acontecimento, representando-o como um aglomerado a formar um só corpo.

Em *A Rebelião das Massas*, publicado em 1926, Ortega y Gasset também constata que a melhor maneira de observar o fenômeno das massas é o fato da aglomeração, do “cheio”. Se antes da Primeira Guerra as multidões não eram frequentes, depois dela passaram a se manifestar sob a espécie de aglomeração. Contudo, o autor constata que o conceito de multidão – tal como nos apresenta Canetti – é quantitativo e visual, entrevendo, além dele, a expressão de uma qualidade em comum na massa.

Para o autor, a massa “é o conjunto de pessoas não especialmente qualificadas”. Por meio desta dimensão qualitativa, pode-se compreender a gênese da quantitativa. Portanto, em sentido qualitativo, Ortega y Gasset conclui ser a massa o “homem médio”, isto é, aquele que “não se diferencia de outros homens, mas que repete em si um tipo genérico”.²⁷⁷

O homem de massa seria então todo aquele que não valoriza a si mesmo, que se reconhece “como todo mundo” sem com isso se incomodar: “sente-se à vontade ao sentir-se idêntico aos demais”. Para tais pessoas, “viver é ser em cada instante o que já são, sem esforço de perfeição em si mesmas, bóias que vão à deriva”.²⁷⁸

²⁷⁶ CANETTI, Elias. *Massa e Poder*, p. 18.

²⁷⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Cap. I.

²⁷⁸ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Tradução de M. P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987, I [as três citações]. Conferir também REICH, Wilhelm. *Psicologia de Massas do Fascismo*. Tradução de Maria da Graça M. Macedo. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982. Neste livro, o autor analisa o comportamento das massas a partir de sua experiência clínica sobre a estrutura do caráter humano. Para ele, longe de ser uma característica nacional dos alemães, o fascismo para Reich é a expressão da estrutura de caráter do homem médio cujas pulsões sexuais foram reprimidas, sobretudo, no seio de uma família autoritária. Reich questiona, de maneira pertinente: o que inibe o desenvolvimento da consciência de responsabilidade? Por que o homem médio adere ao fascismo? Como a moralidade fascista cria indivíduos submissos, adaptáveis à ordem autoritária? A obra, contudo, não será utilizada neste trabalho porque, para Reich, as massas funcionariam como mecanismos irracionais representados pelas ideologias políticas e a “política é a expressão irracional dessa doença” (p. 304). Para ele, a liberdade seria “a responsabilidade de cada indivíduo pela construção da sua existência pessoal, profissional e social, de forma racional” (p. 303), ou seja, uma forma de compromisso. Contudo, segundo o autor, o compromisso, na estrutura de caráter das massas humanas sob o fascismo gera medo da responsabilidade. “As massas humanas, em conseqüência de milênios de distorção social e educacional, tornaram-se biologicamente rígidas e incapazes de liberdade;

Essa forma de homogeneidade diz respeito ao homem-massa,

Feito de pressa, montado tão somente numas quantas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico em qualquer parte da Europa [...] Esse homem-massa é o homem previamente despojado de sua própria história, sem entranhas de passado [...]. Mais do que um homem, é apenas uma carcaça de homem constituído por meros *idola fori*; carece de um “dentro”, de uma intimidade sua, inexorável e inalienável, de um eu que não se possa revogar. Daí estar sempre em disponibilidade para fingir ser qualquer coisa. Tem só apetites, crê que só tem direitos e não crê que tem obrigações: é o homem sem nobreza que obriga — *sine nobilitate* — snob.²⁷⁹

Identificado por Ortega y Gasset ao homem médio – que resolve com folga o seu problema econômico e a cada dia adita um novo luxo ao repertório de seu standard vital –, o homem-massa é aquele cuja vida caminha ao acaso. É que, em

Todas as ordens elementares e decisivas, a vida se apresentou ao homem novo isenta de impedimentos [...] O mundo que desde o nascimento rodeia o homem novo não o move a limitar-se em nenhum sentido, não lhe apresenta veto nem contenção alguma, mas pelo contrário fustiga seus apetites, que, em princípio, podem crescer indefinidamente.²⁸⁰

Esse indivíduo em quem predomina o conformismo, o interesse em seu bem-estar pessoal e a prontidão para servir a qualquer poder, desenvolveu sua indiferença sem as limitações impostas naturalmente pela vida. Tudo lhe foi acessível e nada lhe foi negado. O homem-massa de Ortega y Gasset possui, portanto, dois traços psicológicos: a livre e segura expansão de seus desejos vitais e uma ingratidão a tudo quanto

não são capazes de estabelecer a coexistência pacífica” (p. 302). Ora, se compreendemos que cada indivíduo está implicado de maneira responsável em suas ações, não podemos conceber que haja “irracionalidade no comportamento das massas”.

²⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Prólogo para Franceses, III.

²⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*, Cap. VI.

tornou possível a facilidade de sua existência. O autor chega até a compará-lo a uma criança mimada, eis que não tem dimensão de suas próprias limitações.

Na esteira desse entendimento, Arendt afirma que as massas modernas emergem da uniformização dos homens a um comportamento esperado e indica que “os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única”,²⁸¹ logo, tais grupos foram resultantes da ascensão da esfera social. Para ela, “o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum”.²⁸² Constitui-se de pessoas neutras e politicamente indiferentes, que abandonaram a si mesmas pela perda do mundo comum, o qual a um só tempo as relaciona e separa. Essa perda do mundo, diz Arendt,

Deixou atrás de si uma sociedade de homens que [...] ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.²⁸³

Os homens de massa não possuem a dimensão da singularidade e comportam-se como réplicas idênticas. A igualdade consagrada no âmbito jurídico é tomada em seu sentido literal: todos são iguais entre si – resta, portanto, excluída a diferença. O homem de massa, pensado a partir da exclusão de sua própria singularidade, não possui nenhum interesse ou consentimento comum com os demais homens. Ao contrário,

A ausência de um interesse comum tão característica das massas modernas, é apenas mais um sinal de seu desenraizamento e estranhamento no mundo. Mas é ela, e somente ela, que explica o curioso fato de que essas massas modernas são forma-

²⁸¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 50. [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 41].

²⁸² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 361.

²⁸³ ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 126 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 89-90].

das pela atomização da sociedade, de que os homens-massa, privados de qualquer relação comunal, fornecem a melhor “matéria-prima” para movimentos que aglutinam e comprimem tanto as pessoas que parecem transformar-se numa pessoa só. A perda dos interesses equivale à perda do “eu”, e as massas modernas, a meu ver, se distinguem por sua falta de eu.²⁸⁴

Essa categoria de homem se mostra passiva e previsível em suas atitudes justamente porque perdeu a dimensão da espontaneidade inerente a todos aqueles que, ao invés de se resignarem a somente se comportarem, não abdicaram de sua faculdade de agir. Pela superfluidade que lhes é própria, as massas representam o material humano ideal para pôr em funcionamento a máquina do domínio totalitário.

Cooptada pelo movimento nazista, essa massa de pessoas indiferentes, que nunca havia participado da política, não divergiu dos métodos que acabaram levando milhões à morte e ao terror. Na prática, imperava a neutralidade em questões políticas. E, assim, o sucesso dos movimentos totalitários entre as massas pôs abaixo duas ilusões democráticas: a de que o povo participava ativamente do governo e a de que, por repousarem na tolerância e aprovação de setores indiferentes e desarticulados do povo, as massas politicamente indiferentes eram neutras.²⁸⁵

Mas nada disso teria sido levado a cabo não fosse a apatia engendrada pela sociedade competitiva de consumo e a hostilidade burguesa em relação à vida pública. Nesse ponto, Arendt consigna que as massas assemelham-se à rale por estarem ambas fora de qualquer ramificação social e representação política normal. Embora não herdem os padrões e atitudes das classes dominantes, como ocorria com a rale, as massas possuem padrões determinados por influências e convicções compartilhadas por todas as classes sociais.²⁸⁶ A rale, que já não era o agente da burguesia, passou a ser a força motriz das massas.

Foi nessa atmosfera de colapso da sociedade de classes que se desenvolveu a psicologia do homem-de-massa da Europa. O fato de que o mesmo destino, com monótona mas abstrata uniformidade, tocava a grande número de indivíduos não evi-

²⁸⁴ ARENDT, Hannah. “Uma réplica a Eric Voegelin”. In: *Compreender*, p. 422.

²⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 362.

²⁸⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 364.

tuou que cada qual se julgasse, a si próprio, em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica. Contudo, essa amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e a despeito da sua tendência niveladora, não chegaria a constituir laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político [...] A consciência da desimportância e da dispensabilidade deixava de ser a expressão da frustração individual e tornava-se um fenômeno de massa.²⁸⁷

A perda do interesse do indivíduo em si mesmo, a indiferença, a inclinação por noções abstratas elevadas a normas de vida e o desprezo pelas regras do bom senso são frutos da atomização social e da individualização que precederam os fenômenos de massa. Segundo Arendt, as massas surgem de “fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe”.²⁸⁸

A aniquilação das classes e a uniformização homogênea da sociedade eram pressupostos fundamentais para o desenvolvimento do totalitarismo, formado precipuamente por organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados, que se distinguem pela lealdade incondicional ao movimento e ao líder, o qual, por sua vez, apresenta-se como funcionário infalível das massas que dirige.²⁸⁹ Aqueles deviam obediência a este, independentemente da compreensão acerca das ordens que deviam ser executadas, dando aparência de fusão entre o líder e seus governados. A infalibilidade do líder, por sua vez, deriva de sua correta interpretação das forças históricas que, a longo prazo, tendem a prevalecer. Uma vez no poder, os líderes farão com que suas predições se tornem verdadeiras, ainda que fundadas e espelhadas pela mentira.²⁹⁰

E, desse modo, sob a forma de profecia, o extermínio se justifica, torna-se processo histórico, no qual o homem somente faz e sofre aquilo que já estava predeterminado pelas leis imutáveis enunciadas pelo líder. “Assim que as vítimas são executadas, a ‘profecia’ transforma-se em alibi retrospectivo: o que sucedeu foi apenas o que havia sido predi-

²⁸⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 365.

²⁸⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 366-367.

²⁸⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 373-374.

²⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 398.

to”.²⁹¹ A realidade se ajusta à mentira, as propagandas exibem completo desprezo pelos fatos em si, pois estes dependem exclusivamente do poder de quem os inventa.

Os temas veiculados pelas propagandas totalitárias não eram novos, mas distinguiam-se por abordarem tudo aquilo que a opinião pública evitava encarar: “a ralé realmente acreditava que a verdade era tudo aquilo que a sociedade respeitável houvesse hipocritamente escamoteado ou acobertado com a corrupção”.²⁹² Porquanto as massas não acreditam em nada palpável pela própria realidade da experiência, mas apenas em sua imaginação, o que acaba por convencê-las não são os fatos, mas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte: “a hipótese que subjaz à ação coerente pode ser tão louca quanto se queira; ela sempre terminará por produzir fatos que são então ‘objetivamente’ verdadeiros”.²⁹³

Constroem “um mundo fictício capaz de competir com o mundo real”.²⁹⁴ E “sua engenhosidade reside precisamente em eliminar a realidade que desmascara o mentiroso ou o força a legitimar as suas mentiras”,²⁹⁵ de tal sorte 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”.²⁹⁶

Apegadas à necessidade de segurança e pautadas por critérios de previsibilidade, as massas predispõem-se a todo e qualquer tipo de ideologias simplesmente porque estas explicam os fatos: “a propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, de coincidência para a coerência [e] pode insultar o bom senso somente quando o bom senso perde sua validade”.²⁹⁷ E assim, as massas desintegradas, atomizadas, se deixam isolar do mundo real. Com a disseminação do racismo e do antisemitismo, por exemplo, as massas passam a ter agora uma identidade por contraste na luta contra o inimigo comum. *A contrario sensu* e tal como os homens-função acima retratados – Lorde Cromer, Cecil Rhodes e, principalmente, T. E. Lawrence –, Arendt observa que:

²⁹¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 399.

²⁹² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 400.

²⁹³ ARENDT, Hannah. “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 124 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 87].

²⁹⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 411.

²⁹⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 434.

²⁹⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 526.

²⁹⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 400-401.

Logo que o movimento, isto é, o mundo fictício que as abrigou, é destruído, as massas reverterem o seu antigo *status* de indivíduos isolados que aceitaram de bom grado uma nova função num mundo novo ou mergulham novamente em sua antiga e desesperada superfluidade. Os membros dos movimentos totalitários, inteiramente fanáticos, enquanto o movimento existe, não seguem o exemplo dos fanáticos religiosos morrendo como mártires, embora estivessem antes tão dispostos a morrer como robôs, mas abandonam calmamente o movimento como algo que não deu certo e procuram em torno de si outra ficção promissora, ou esperam até que a velha ficção recupere força suficiente para criar novo movimento de massa.²⁹⁸

Para dar às mentiras veiculadas pelas propagandas totalitárias ar de realidade, foi preciso que os membros desse movimento agissem e reagissem segundo as regras desse mundo fictício. Segundo Anne-Marie Roviello,

O próprio da ideologia totalitária, o que a distingue de maneira essencial das outras ideologias é que ela não é simplesmente discurso mentiroso sobre o real, mas que leva a consequência até o transbordamento dos limites do discurso para impor realmente sua própria coerência ao real [...] A ação total se emancipa de tudo o que pode constituir resistência.²⁹⁹

Tudo se inicia com a vontade do *Führer*, que põe movimento às leis supremas do Estado totalitário, que, ao contrário do modelo estatal conhecido, não está organizado em torno da hierarquia rígida e inflexível, uma vez que esta tende sempre a estabilizar-se e poderia obstruir o poder total do líder.

Na organização do regime, a massa aliciada pela propaganda era dividida entre membros do partido, que representavam uma minoria, e simpatizantes, postos em torno dos membros e que “dão aos movimentos totalitários uma aparência de normalidade e respeitabilidade que

²⁹⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 413.

²⁹⁹ ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

engana os seus membros quanto à verdadeira natureza do mundo exterior, da mesma forma que engana o mundo exterior quanto ao verdadeiro caráter do movimento”.³⁰⁰

Organizam-se também, assim, as formações de elite do movimento em relação aos membros comuns, de maneira que “cada escalão reflete para o escalão imediatamente superior a imagem do mundo não-totalitário, porque é menos militante e os seus membros menos organizados”,³⁰¹ permitindo a inserção ao infinito de novas camadas e a definição de novos graus de militância e autoridade.

Em suma, “relacionam-se de tal modo que cada uma delas [camadas] forma a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro”.³⁰² A estrutura de cebola blindada o sistema totalitário contra a facticidade do mundo real.

Essa hierarquia flutuante permite que escalões que deem sinais de perda de radicalismo sejam rebaixados às camadas mais periféricas, opostas ao centro do movimento por meio da inserção de uma camada mais radical. Foi assim com a SA, formação de elite nazista de natureza paramilitar, que, ao primeiro sinal de perda de radicalismo, foi substituída pela SS. Segundo Hannah Arendt, o importante para os movimentos totalitários, é “darem a impressão de que todos os elementos da sociedade estão representados em seus escalões”.³⁰³

No centro dessa forma de organização, cuja estrutura assemelha-se à da “cebola”,³⁰⁴ estava o Líder que representa o movimento e avoca para si a responsabilidade pessoal por todos os atos, inclusive criminosos, cometidos por qualquer membro do partido. E assim, o funcionário do partido é a própria encarnação do Líder.

Eis o ponto ao qual queríamos chegar:

Essa responsabilidade 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

³⁰⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 416.

³⁰¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 417.

³⁰² ARENDT, Hannah. “Que é Autoridade?”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 137 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 99].

³⁰³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 421.

³⁰⁴ ARENDT, Hannah. “Que é Autoridade?”. In: *Entre o Passado e o Futuro*, p. 136-137 [ARENDT, Hannah. *Between Past and Future*, p. 99].

que tem de se responsabilizar por suas ações ou explicar os motivos que levaram a elas. [...] Estando no centro do movimento, o Líder pode agir como se estivesse acima dele.³⁰⁵

Do fato de ser o Líder a única pessoa que sabe o que está fazendo no movimento, decorrem duas consequências: o estado de exceção e a obediência que declina responsabilidade.

Quanto ao primeiro aspecto decorrente, logo que Hitler tomou nas mãos o poder, promulgou o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que, por meio do artigo 48 da Constituição de Weimar,³⁰⁶ suspendia aqueles outros relativos às liberdades individuais. Portanto, a Constituição alemã continha em si o germe de sua própria destruição: o artigo, ao ser aplicado, suspende todo o ordenamento jurídico; ele se aplica desativando o ordenamento. Daí que, para Agamben, o totalitarismo moderno se define como,

A instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer outra razão, pareçam não integráveis ao sistema político.³⁰⁷

Estando fora e acima da ordem jurídica, reafirma-se o paradoxo enunciado pelo autor em *Homo Sacer*: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”.³⁰⁸ Por isso, a soberania se define como a decisão sobre a exceção. O soberano decide o que é a

³⁰⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 425.

³⁰⁶ Segundo Agamben, o texto do art. 48 estabelecia: “Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente [*erheblich*] conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais [Grundrechte], estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção – Homo Sacer II*, 1. Tradução de Iraci d. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 28). O mesmo autor observa que “o estado de exceção em que a Alemanha se encontrou sob a presidência de Hindenburg foi justificado por Schmitt no plano constitucional a partir da ideia de que o presidente agia como ‘guardião da constituição’ [...] mas o fim da República de Weimar mostra, ao contrário e de modo claro, que uma ‘democracia protegida’ não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário” (p. 29).

³⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 13.

³⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, p. 23.

exceção à regra; só a ele é conferido o arbítrio para decidir a que situações limítrofes o ordenamento jurídico deve ser suspenso para que seja protegido.

A exceção surge assim para conferir eficácia ao sistema de regras: “O estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal”.³⁰⁹ Ora, se ao soberano cabe decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico, então ele está legalmente acima e fora deste: “*estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*: tal é a estrutura topológica do estado de exceção”.³¹⁰ Vemos, portanto, que, no estado de exceção, a norma dispõe sobre a própria suspensão e soberano é aquele quem decide sobre a aplicação dessa norma. Ele está fora do ordenamento, porque decide sobre sua suspensão, e está dentro, porque foi o próprio ordenamento que lhe atribuiu essa prerrogativa de suspensão.

Arendt nos revela que nos primeiros anos de poder, os nazistas editaram uma quantidade demasiada de leis e decretos, sem nunca se darem ao trabalho de abolir oficialmente a Constituição de Weimar. Contudo, serviam apenas para dar aparência de legalidade ao regime, pois após a promulgação das Leis de Nuremberg,³¹¹ diz Arendt, o que se verificou foi que os próprios nazistas não tinham respeito nem por suas leis, afinal, “não podiam ‘de forma alguma definir-se pelas leis e normas que regiam [as instituições por eles criadas]’”.³¹² Para que leis quando a ‘ética’ comum que emana da consciência de todos corresponde exatamente ao que ditam as leis do movimento? Segundo os nazistas, “o direito é aquilo que é bom para o movimento”.³¹³

Por isso, Agamben nos lembra que, no estado de exceção, a norma vige sem nenhuma referência à realidade, vige sem significar.³¹⁴ Remetendo o leitor ao título de uma conferência proferida, em 1989, por

³⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 48.

³¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 57.

³¹¹³¹¹ Promulgadas em 1935, as Leis de Nuremberg, segundo Arendt, “privavam os judeus de seus direitos políticos, mas não de seus direitos civis; eles não eram mais cidadãos (*Reichbürger*), mas continuavam membros do Estado alemão (*Staatsangehörige*). Mesmo que emigrassem, não ficariam automaticamente sem nacionalidade. Era proibido o ato sexual entre judeus e alemães, bem como a realização de casamentos mistos. Além disso, nenhuma mulher alemã com menos de 45 anos pode se empregar numa casa judaica”. ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens de Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.51.

³¹² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 444.

³¹³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 461.

³¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 58-59.

Jacques Derrida,³¹⁵ desdobra o sintagma “força de lei”, aduzindo que se trata de uma separação entre a aplicabilidade da norma e sua essência formal, de maneira que “decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’”.³¹⁶ O próprio Eichmann referia-se às ordens de Hitler como dotadas de força-de-lei.³¹⁷

No estado de exceção, verifica-se o isolamento da força-de-lei em relação à lei: “ele define um ‘estado da lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’), e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’”.³¹⁸ E, assim, predominam ambas as situações: a força sem lei (a violência) e a lei sem força (a ineficácia).

Nesse regime de exceção, assim como o direito isola a norma dos usos e hábitos concretos, a gramática descola o discurso da língua à qual se ligava. Essa referência à linguagem observada por Agamben é igualmente notada por Hannah Arendt, em seu relato sobre o julgamento de Eichmann. Segundo a autora, todos aqueles que recebiam ordens diretas do *Führer* não eram mais “portadores de ordens”, mas sim “portadores de segredos”.

E então, tudo o que falassem posteriormente a respeito do assunto deveria se submeter a rígidas regras de linguagem. Para se referir a “assassinatos”, diziam “solução final”, “evacuação”, “tratamento especial”; o codinome de “deportação” era “reassentamento”, “trabalho no Leste”. Não há palavras diretas como “extermínio” ou “eliminação”. Conforme Arendt, “o efeito direto desse sistema de linguagem não era deixar pessoas ignorantes daquilo que estavam fazendo, mas impedi-las de equa-

³¹⁵ Essa conferência de Derrida é uma leitura do texto “Crítica da Violência – Crítica do Poder”, de Walter Benjamin. Neste ensaio, Benjamin pretende analisar a legitimidade dos meios que constituem o poder e ensina que a palavra *Gewalt* pode tanto significar “violência” como “poder”, demonstrando assim que o direito origina-se de um tronco comum que contém substancialmente a violência. Para ele, em sua origem e finalidade, o Direito tem na violência o seu principal anteparo. Cf. DERRIDA, Jacques. *Força de Lei – o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2007; BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Tradução de Celeste Ribeiro de Souza e outros. São Paulo: Cultrix/USP, 1986, p. 160-175. Para uma articulação desse ensaio benjaminiano com o conto «Mineirinho» de Clarice Lispector, cf. RODRIGUES, Renata Ramos; MARICATO, Carla Andrade. “A Prepotência de Matar: digressões sobre a violência pura”. In: *Captura Críptica: direito política, atualidade*. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. n.2., v.2. (jan/jun. 2010). Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, p. 301-318.

³¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 60.

³¹⁷ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 35.

³¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*, p. 61.

cionar isso com seu antigo e ‘normal’ conhecimento, do que era assassinato e mentira”.³¹⁹

Também, nos meandros da burocracia totalitária, não há positividade das leis. Exemplo disso, conta Arendt, “é o pedido de Himmler, veementemente urgente, para que ‘não se emitisse nenhum decreto referente à definição do termo ‘judeu’; porque, ‘com todos esses compromissos idiotas, estaremos atando as nossas próprias mãos’”.³²⁰

Contudo, o governo totalitário, longe de ser arbitrário, é mais obediente à fonte da autoridade da qual as leis positivas recebem sua legitimidade final que qualquer governo jamais o foi: “longe de exercer o seu poder no interesse de um só homem, está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza”.³²¹ A legitimidade totalitária aplica a lei diretamente a todos, sem atender à conduta específica de cada homem.

O terror totalitário se justifica sob os traços de uma conclusão lógica inexorável, extraída da ideologia. Na versão russa, o totalitarismo de Stalin eliminou as “classes em extinção”, sob o argumento de que as facções dentro do Partido Comunista só poderiam ser expressão de interesses de classes em extinção. “A conclusão óbvia era que essas facções deveriam ser tratadas como traidoras ou inimigas. Evidentemente, o problema é que ninguém, exceto Stálin, sabe quais são os ‘verdadeiros interesses do proletariado’”.³²² Igualmente, a vertente nazista interpretava as leis naturais da seguinte forma:

Os fracos tendem a morrer, os fortes, a viver. Ao matar os fracos, estamos simplesmente obedecendo às ordens da natureza, que ‘se alinha com os fortes, os bons e os vencedores’. [...] Ao matar os fracos e desamparados, a pessoa demonstra por extensão que faz parte dos fortes.³²³

A perda do político revela um mundo sem autoria humana, cujo curso é traçado por um governo impessoal, em nome da aceleração do movimento inevitável das leis da história (stalinismo) ou da natureza

³¹⁹ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 101.

³²⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 414 (nota de rodapé nº 62).

³²¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 514.

³²² ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 232.

³²³ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 233.

(nazismo). Essa dominação despersonalizada só pode ser viabilizada por uma estrutura organizacional burocrática.³²⁴

Trata-se de um “governo que não é nem da lei, nem dos homens, mas de escritórios ou computadores anônimos”,³²⁵ 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”.³²⁶

Entre todos esses departamentos, não há hierarquia de poder ou de autoridade baseada em leis; o que lhes conferia primazia era o fato de que eventualmente algum deles seria escolhido “para encarnar ‘o desejo da liderança’”,³²⁷ pois em um Estado totalitário, quanto mais visível um órgão estatal, menor o seu poder, e, ao contrário, quanto menos se sabe a respeito de uma instituição, mais poderosa ela é.

Assim, instaura-se um governo cujas ações – no caso o extermínio sistematizado de milhões de inocentes – não podem ser atribuídas a seus executores, pois “a multiplicação de cargos destrói todo o senso de responsabilidade e de competência”³²⁸ e tende “a transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa”,³²⁹ como veremos.

O totalitarismo, cujo pressuposto central de que tudo é possível, é, em linhas gerais, um regime que isola o homem da vida pública, transformando-o em “feixe de reações previsíveis”,³³⁰ por meio da combinação da ideologia pretensamente coerente, emancipada da realidade e disseminada como um câncer pela propaganda, e do terror como princípio de governo; suas vítimas são escolhidas ao acaso ou a depender dos humores de seu líder carismático.

³²⁴ Explicada por Hannah Arendt como resultado do processo moderno de esvaziamento da política, a burocracia está relacionada ao governo de ninguém, cujo automatismo tem o privilégio da decisão final, mas que não implica necessariamente a ausência de governo. Os membros da sociedade devem pensar e agir em bloco e passam a ser governados por uma espécie de governo de ninguém, isto é, pelo “suposto interesse único da sociedade com um todo em questões econômicas e a suposta opinião única da sociedade educada dos salões” ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 50 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p. 40].

³²⁵ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. 50 [ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, p.40].

³²⁶ ARENDT, Hannah. “Da violência”. In: *Crises da república*, p. 118.

³²⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 453.

³²⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 458.

³²⁹ ARENDT, Hannah. “Algumas questões de filosofia moral”. In: *Responsabilidade e Julgamento*, p. 122.

³³⁰ ARENDT, Hannah. “As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração”. In: *Compreender*, p. 269.

Assim, o partido único, a ideologia oficial, o terrorismo policial, o monopólio absoluto dos meios de comunicação de massa estão entre os componentes desse regime cujas consequências ainda hoje reverberam neste mundo com o qual ainda precisamos nos reconciliar. Trata-se de uma forma de domínio em que os homens como sujeitos ausentam-se do mundo, esvaziando por completo a possibilidade da vida política, compreendida em termos arendtianos.

Mas como foi possível todo o horror perpetrado pelos regimes totalitários? De que maneira toda uma população foi capaz de anuir ou ser conivente com os campos de concentração e de extermínio? Como é possível estarmos entre as pessoas, termos oportunidade para observá-las e ainda assim não conhecê-las em seus aspectos mais aterrorizantes, incapazes que somos de perceber suas menores particularidades evidentes desde sempre ao nosso olhar?³³¹

Muito além de tergiversações, tais questionamentos constataam, com Tzvetan Todorov, que toda uma população, ao habituar-se ao inaceitável, simplesmente permaneceu indiferente ao terror patente.³³² Na vigência do regime nazista, com raras exceções, todo um povo, ao se negar a enxergar o óbvio, foi de certo modo conivente com a aniquilação em massa de milhares de seres humanos. Arendt observa que “os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país”.³³³ E também Primo Levi consigna que a grande maioria dos alemães é de algum modo responsável, eis que foram coniventes desde o início, “por preguiça mental, por cálculo míope, por estupidez, por orgulho nacional”³³⁴ com o regime de Hitler, seguindo-o enquanto lhes aprouve.

³³¹ Saramago descreveu essa cegueira humana voluntária ao criar uma situação hipotética de amaroze generalizada que envolve o ser humano. SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a Cegueira*. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³³² TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*, p. 160. Aqui, é importante ressaltar que os alemães não podem ser considerados co-partícipes dos crimes perpetrados pelos nazistas. Seguindo a capacidade de julgar, há diferentes níveis de responsabilidade em relação ao regime que devem ser considerados para aferição da participação de cada um. Para uma melhor compreensão do tema, conferir o ensaio “Culpa Coletiva” de Hannah Arendt. In: *Responsabilidade e Julgamento*.

³³³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 362.

³³⁴ LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes* – Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 175.

Aqui entra a segunda consequência, acima referida, acerca da obediência cega ao líder. Chegamos a um dos pontos nevrálgicos deste trabalho: tentar compreender por quais vias o homem pode se reduzir à obediência e à aceitação de certos “deveres”. Essa verificação será norteada pela compreensão de que o homem, por ser mais do que um simulacro e por carregar em si uma singularidade capaz de agir e modificar o mundo, deve responder como sujeito por tais atos. Ainda que submisso às leis, justamente por ter consentido para sua existência, será chamado à autoria dos acontecimentos para os quais concorreu. Então, mais do que uma peça de engrenagem que pode ser levemente substituída por outra, mais do que simples executor de ordens e aplicador de normas, o sujeito define-se, elementarmente, pela responsabilidade.

O conceito de responsabilidade é basilar para a compreensão do Direito. Responsabilizar é atribuir a alguém a autoria de uma ação oriunda de um desígnio espontâneo do agente, imputando-lhe as consequências que dele possam advir. Considerado responsável, o sujeito se mostra capaz de responder pelos próprios atos.

Somente “alguém capaz de designar-se pessoalmente como autor de suas enunciações”³³⁵ pode dar resposta à pergunta: *quem fala?* Por outro lado, a atribuição de uma ação a alguém é geralmente difícil porque os efeitos são imprevisíveis, irreversíveis e frágeis.³³⁶ Imputar, por sua vez, é atribuir uma ação a alguém como a seu verdadeiro autor. O juízo de imputação leva ao juízo de reparação, de maneira que o cerne da imputação consiste em lançar uma ação à conta de seu autor, tornando-o responsável por ela.

Se considerarmos o homem, conforme concepção arendtiana, como um começo em si, pode-se dizer com Ricoeur que a noção de espontaneidade absoluta das causas consiste na capacidade originária de iniciativa, a qual, por sua vez, está fundada na imputabilidade dessa ação. Eis assim o nexo entre liberdade e lei, “em virtude do qual a liber-

³³⁵ RICOEUR, Paul. *O Justo 1 – A justiça como regra moral e como instituição*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 22.

³³⁶ Para Ricoeur, há um nexo de implicação mútua entre a auto-estima e avaliação ética de nossas ações que visem à *bios*, a vida boa. Também para ele, “há um nexo entre o auto-respeito e a avaliação moral dessas mesmas ações submetidas à prova da universalização das máximas da ação (no sentido de Kant)”. Juntos, auto-estima e auto-respeito constituem a dimensão ética e moral do si-mesmo. Ele complementa dizendo que a auto-estima e o auto-respeito decorrem de nossa capacidade de discurso (“por sermos capazes de nos designarmos como locutores de nossas enunciações”), de ação (“agentes de nossas ações, heróis e narradores das histórias que contamos sobre nós mesmos”) e da nossa capacidade de pensar e julgar (de “avaliar nossas ações em termos de ‘bom’ e ‘obrigatório’”). (RICOEUR, Paul. *O Justo 1*, p. 24-25).

dade constitui a *ratio essendi* da lei, e a lei, a *ratio cognoscendi* da liberdade. Só então liberdade e imputabilidade coincidem”.³³⁷

Para Agamben, a noção de responsabilidade está vinculada ao verbo latino *spondeo*, que significa “apresentar-se como fiador de alguém”.³³⁸ Como conceito jurídico, o gesto de assumir responsabilidade e ligar-se em favor de outrem indica a imputabilidade de um dano. Não se trata de um conceito ético, eis que a ética não conhece culpa nem responsabilidade. O conceito de responsabilização resume-se, portanto, a considerar o que um homem fez de fato: “se baseia na pressuposição da responsabilidade e culpa pessoal, por um lado, e na crença no funcionamento da consciência, por outro”.³³⁹

Compreendidas as noções de autoria, imputação e responsabilidade, devemos perguntar: de que substância se compunham os líderes e os algozes? Seriam indivíduos degenerados, malnascidos ou se tratava de demônios, monstros, sádicos e perversos? Hannah Arendt, em suas reflexões sobre Eichmann e Himmler, Primo Levi, nas ponderações acerca de sua própria experiência em Auschwitz, e Todorov, nas páginas dedicadas ao fenômeno extremo dos campos de extermínio – todos concordam com o fato de que os algozes eram feitos de nossa mesma matéria, “eram seres humanos médios, medianamente inteligentes, medianamente maus: salvo exceções, não eram monstros, tinham nossa face, mas foram mal educados”.³⁴⁰

Hannah Arendt, sobre Himmler, que orquestrou a implementação da Solução Final, pondera que se tratava de um homem normal:

Não era um boêmio como Goebbels, nem criminoso sexual como Streicher, nem louco como Rosenberg, nem fanático como Hitler, nem aventureiro como Göring. Demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família.³⁴¹

³³⁷ RICOEUR, Paul. *O Justo 1*, p. 42.

³³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz?* – o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 31.

³³⁹ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 121.

³⁴⁰ LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes*, p. 175.

³⁴¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 388.

Arendt nos relata que Himmler era “um burguês com toda a aparência de respeitabilidade, os hábitos de um bom páter-famílias que não trai a esposa e procura ansiosamente um futuro decente para os filhos”.³⁴² Sim, bons pais de família e exímios cumpridores de seus deveres: foram estes os responsáveis pela perpetração da barbárie no regime totalitário. E Arendt complementa:

Ficou evidente que esse tipo de homem, para defender sua aposentadoria, o seguro de vida, a segurança da esposa e dos filhos, se disporia a sacrificar suas convicções, sua honra e sua dignidade humana. Foi necessário apenas que o gênio satânico de Himmler descobrisse que, após essa degradação, ele estava preparado para fazer qualquer coisa depois de entregar o que tinha, e era a pura existência da família que estava sob ameaça. A única condição que ele apresentava era ficar totalmente isento da responsabilidade por seus atos. Assim, aquela mesma pessoa, o alemão médio, que os nazistas, a despeito de anos da mais furiosa propaganda, não conseguiram induzir a matar um judeu por conta própria (nem mesmo quando deixaram muito claro que esse assassinato ficaria impune), agora serve à máquina de destruição sem levantar oposição.³⁴³

Assim, a organização de Himmler se baseou não em monstros ou sádicos, mas na normalidade de trabalhadores e pais de família. Como ninguém, Primo Levi soube revelar o rosto comum do homem que fez o impensável com outro homem, do ser humano que, mesmo depois de quase trinta séculos de cultura, foi ainda capaz de efetuar a crueldade e a maldade sem hesitação, bem como de obedecer ao poder mediante uma agradável “servidão voluntária”.³⁴⁴

³⁴² ARENDT, Hannah. “Culpa organizada e responsabilidade universal”. In: *Compreender*, p.157.

³⁴³ ARENDT, Hannah. “Culpa organizada e responsabilidade universal”. In: *Compreender*, p. 157-158. Hannah narra a história de um judeu libertado de Buchenwald que viu, entre os homens da SS que lhe deram os documentos de soltura, um antigo colega de escola. Dirigiu-lhe o olhar, mas não a palavra. E então, “espontaneamente, o ex-colega disse: ‘Você precisa entender, eu estava desempregado fazia cinco anos. Eles podem fazer o que quiserem comigo’” (p.158).

³⁴⁴ Cf. BOËTIE, Étienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. “No momento, gostaria apenas que me fizessem compreender como é possível que tantos homens, tantas cidades, tantas nações às vezes suportem tudo de um Tirano só, que tem apenas

Isolados na vida privada, esses homens, chamados filisteus por Hannah Arendt, devotos à carreira pessoal e à família, são o indivíduo atomizado, produzido pelo colapso de sua própria classe burguesa. Embora impulsionado pela ralé, o totalitarismo só ganhou movimento pelas forças do burguês, organizado sob a disciplina de Himmler para a execução dos maiores crimes de massa jamais antes cometidos. O homem de massa, em meio às ruínas de seu mundo, para garantir a própria segurança e bem-estar, sacrificaria quaisquer valores a qualquer momento. Como diz Arendt, “nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvar suas vidas privadas”.³⁴⁵

Finalmente, passemos à história de Eichmann, este que dá título ao trabalho e que até agora não foi apresentado ao leitor. Eichmann foi, dentro da estrutura burocrática do *III Reich*, um especialista na questão judaica e o responsável por toda logística relacionada à retirada forçada dos judeus (além de outras minorias) da Alemanha. Jovem ambicioso,

De uma vida rotineira, sem significado ou consequência, o vento o tinha soprado para a História, pelo que ele entendia, ou seja, para dentro de um Movimento sempre em marcha e no qual alguém como ele – já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus pró-

o poderia que lhe dão, que não tem o poder de prejudicá-los senão enquanto aceitam suportá-lo, e que não poderia fazer-lhes mal algum se não preferissem, a contradizê-lo, suportar tudo dele. [...] Tal entretanto é a fraqueza dos homens! Forçados à obediência, forçados a contemporizar, divididos entre si, nem sempre podem ser os mais fortes. Portanto, se uma nação, escravizada pela força das armas, é submetida ao poder de um só (como foi a cidade de Atenas à dominação dos trinta tiranos), não é de se espantar que ela sirva, mas de se deplorar sua servidão, ou melhor, nem espantar-se nem lamentar-se: suportar o infortúnio com resignação e reservar-se para uma ocasião melhor no futuro. [...] Assim, os homens que nascem sob o jugo, alimentados e criados na servidão, sem olhar mais longe, contentam-se em viver como nasceram; e como não pensam ter outros direitos nem outros bens além dos que encontram em sua entrada na vida, consideram como sua condição natural a própria condição de seu nascimento. [...] Entretanto, o hábito, que e todas as coisas exerce um império tão grande sobre todas as nossas ações, tem principalmente o poder de ensinar-nos a servir: é ele que, a longo prazo (como nos contam de Mitridades, que acabou habituando-se ao veneno), consegue fazer-nos engolir, sem repugnância, a amarga peçonha da servidão. [...] Digamos, então, que se todas as coisas que o homem se acostuma e se molda tornam-se naturais, entretanto, só ele permanece em sua natureza, que se habitua apenas às coisas simples e inalteradas; assim a primeira razão da *servidão voluntária* é o hábito. [...] não é a fim de se consolidarem que os tiranos esforçaram-se continuamente para que o povo se habituasse não só à obediência e à servidão, mas também a uma espécie de devoção para com eles?”

³⁴⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 388.

prios olhos – também podia começar de novo e ainda construir uma carreira.³⁴⁶

O fim da Guerra o obriga a fugir, e Eichmann escolhe como novo lar nossa vizinha, a Argentina, onde, anos mais tarde, será raptado e levado para julgamento em Jerusalém. Arendt relatou esse julgamento na obra *Eichmann em Jerusalém – um relato sobre a banalidade do mal*. Em sua análise, a autora afirma-se surpresa com a forma pela qual os códigos de valores do *III Reich* haviam sido substituídos por outros, adequados às pretensões de Hitler, e pela facilidade com que a boa sociedade se adaptou a eles.

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 das palavras, 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.³⁴⁷

Diante da corte teatral, que, segundo ela, fora montada em Jerusalém para presenciar a emergência de um monstro, mostra-se 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.³⁴⁸

Seu discurso era permeado por clichês, frases prontas, vazias e autofabricadas, como ele dizia: “minha única língua é o oficialês”.³⁴⁹ Para Eichmann, “se conseguia encontrar, fosse de memória, fosse de momento, uma frase feita que provocasse ânimo, ele se dava por satisfeito, sem jamais tomar consciência de uma ‘incoerência’”.³⁵⁰ Essa incapacidade de falar estava diretamente relacionada com sua incapacidade de pensar do ponto de vista do outro.

Quando Eichmann soube da Solução Final, o que acalmou sua consciência foi o fato de não haver ninguém contrário a tal medida,³⁵¹ de que “nenhuma voz se levantara no mundo exterior para despertar sua

³⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 45.

³⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 106.

³⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 299, 310-311.

³⁴⁹ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 61.

³⁵⁰ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 68.

³⁵¹ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 133.

consciência, [...] e que, de toda forma, fizera seu trabalho com um zelo muito além do chamado do dever”.³⁵²

Arendt descreve Eichmann como um ser não dotado da mentalidade alargada kantiana, a que nos referimos no primeiro capítulo, mas que, mesmo assim, orgulhava-se de ter vivido toda sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, tendo inclusive mencionado ter lido a *Crítica da Razão Pura*. No entanto, admitiu que, ao ser encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, por ser “incapaz de mudar qualquer coisa”.³⁵³ A partir daí, passou a viver segundo a formulação de Hans Frank do “imperativo categórico do Terceiro Reich”: “aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove”.³⁵⁴ Assim, “toda ordem contrária em letra ou espírito à palavra falada por Hitler era, por definição, ilegal”.³⁵⁵

Escusava-se de sua responsabilidade no argumento utilizado pelos advogados de defesa de que, segundo o sistema legal nazista então vigente, as acusações a si impingidas não constituíam crimes, eram, sim, atos de Estado a que deveria obedecer e, caso não o fizesse, sentiria pesar sobre si sua consciência.³⁵⁶ Assim, como toda organização exige obediência aos superiores, teria sido apenas uma pequena engrenagem na máquina da Solução Final, cuja função poderia ter sido desempenhada por outro qualquer. Afinal, pessoalmente, ele nunca havia matado um judeu, e mais: nunca havia nutrido ódio por esse povo. Resignava-se em admitir que sua culpa decorria de sua obediência e esta deveria ser valorizada como virtude.³⁵⁷

Hannah Arendt, porém, observa que obedecer equivale a apoiar. Não há obediência em questões políticas e morais, há consentimento. “Um adulto consente onde uma criança obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apoia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica ‘obediência’”.³⁵⁸

É possível notar nos argumentos de Eichmann a insistência na compartimentação de competências em relação à função que desempenhava: seu setor era encarregado somente da transferência das populações até os campos de concentração. Tratava-se, portanto, de uma tarefa estritamente especializada. Qualquer consideração relativa aos fins está

³⁵² ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 143.

³⁵³ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 153.

³⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 153.

³⁵⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 165.

³⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 37.

³⁵⁷ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 269.

³⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*, p. 109.

descartada, somente os meios estão em questão e, ainda assim, os meios apropriados a uma parte de todo o processo. Na verdade, cada um dos funcionários nazistas, ocupando um pequeno elo de uma longa cadeia, encarou sua tarefa como um problema puramente técnico.

Essa compartimentação da ação e a especialização burocrática decorrente fundam a ausência de sentimento de responsabilidade que caracteriza os executantes da “Solução Final”, assim como todos os outros agentes do Estado totalitário. Segundo Todorov,

O fato de o Estado ter-se apropriado de todos os fins últimos da sociedade, de ser o único a decidir as metas a perseguir, tem um duplo efeito. De um lado, os sujeitos totalitários experimentam com isso um certo alívio, pois a responsabilidade pessoal pelas decisões, às vezes, é um fardo difícil de carregar. De outro lado, o poder obriga-os a restringirem-se apenas ao pensamento e à conduta instrumentais, que se concentram, em toda e qualquer ação, nos meios e não nos fins.³⁵⁹

Jean-Pierre Lebrun descreve que a capacidade do homem do sistema totalitário em se descolar da experiência é o que dá sentido ao seu pensamento. Segundo o autor, “essa emancipação do pensamento com relação a si mesmo, que equivale a uma saída da condição humana, será paga com um pesado tributo: a ruína da faculdade de julgar”,³⁶⁰ de maneira que, nesse regime, a ideologia corresponde à cegueira do pensamento.

Assim, o homem ideal do regime totalitário é aquele que já não consegue fazer distinção entre fato e ficção, verdadeiro e falso.

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 enunci-

³⁵⁹ TODOROV, Tzvetan. *Em face do Extremo*, p. 145.

³⁶⁰ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite* – Ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004, p. 71.

ação e se contenta em ser congruente com os enunciados aos quais consentiu se sujeitar.³⁶¹

Apesar do esforço da acusação em tornar Eichmann um ser diabólico, ele se apresenta como um ser medíocre, comum e responsável por um dos maiores males da história da humanidade. “O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”.³⁶²

E justamente porque esse mal é tão fácil de ser cometido e não exige qualidades humanas excepcionais que ele se torna particularmente perigoso. Nesse sentido, Todorov traz o depoimento de um dos condenados de Nuremberg, Seyss-Inquart:

Existe um limite no número de pessoas que se pode matar por ódio ou pelo gosto do massacre [para o caso do fanatismo e do sadismo], mas não há limite para o número que se pode matar, de maneira fria e sistemática, em nome do ‘imperativo categórico’ militar.³⁶³

Nessa longa cadeia, há, por fim, um elo perverso que deve ser aqui verificado: os *Sonderkommandos*. O “Esquadrão Especial” era um grupo de prisioneiros aos quais estava confiada a gestão dos fornos crematórios nos campos de extermínio. Seu trabalho consistia em manipular a morte de milhares de semelhantes. Trata-se do único grupo que, ao empurrar as vítimas para as câmaras e acionar o mecanismo de gás letal, mata com as próprias mãos. Trata-se, contudo, de vítimas e não de carcosos.

Didi-Huberman relata que os membros do *Sonderkommando* eram mantidos em absoluto segredo, até que o próprio grupo fosse eliminado pelo subsequente. Eram obrigados a

Reconhecer os seus e nada dizer. Em ver entrar homens, mulheres e crianças na câmara de gás. Em ouvir os gritos, os golpes, as agonias. Em esperar. Depois, receber de golpe o “indescritível amontoamento humano” – uma “coluna de basal-

³⁶¹ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 72-73.

³⁶² ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*, p. 299.

³⁶³ TODOROV, Tzvetan. *Em face do Extremo*, p. 141.

to” feita de carne, de sua carne, de nossa própria carne – que se derruba ao abrir as portas. Tirar os corpos um a um, desnudá-los [...]. limpar rapidamente todo o sangue, todos os humores, todos os espíritos acumulados. Extrair os dentes de ouro, para a presa do Reich. Introduzir os corpos nos grandes fornos crematórios. Manter a inumana cadência. Alimentá-los com carvão de coque. Retirar as cinzas humana sob essa espécie de matéria informe, incandescente e esbranquiçada que se derrama nas trilhas [e que] ao se esfriar tomava uma cor acinzentada”... Triturar os ossos, essa última resistência dos pobres corpos em sua industrial destruição. Fazer montes com tudo isso, jogá-los ao rio próximo ou utilizá-los como material de nivelção para a estrada em construção em volta do campo. Pisar cento e cinquenta metros quadrados de cabeleiras humanas que quinze detidos se dedicavam a depositar sobre grandes mesas. Em algumas ocasiões, pintar de novo o vestuário, confeccionar cercas de plantas – camuflagem –, cavar fossas de incineração suplementares para as gasificações suplementares. Limpar, reparar os fornos gigantes dos crematórios. Voltar ao início todos os dias sob ameaça das SS. Sobreviver deste modo durante tempo indeterminado, bêbados, trabalhando dia e noite “correndo como possessos para acabar com tudo isso o quanto antes”.³⁶⁴

³⁶⁴ “en reconocer a los suyos y no decir nada. En ver entrar los hombres, mujeres y niños en la cámara de gas. En oír los gritos, los golpes, las agonías. En esperar. Después, recibir de golpe el ‘indescriptible amontonamiento humano’ – una ‘columna de basalto’ hecha de carne, de su carne, de nuestra propia carne – que se derrumba al abrir las puertas. Sacar los cuerpos uno a uno, desvestirlos [...] Limpiar o chorro toda la sangre, todos los humores, todos los licores acumulados. Extraer los dientes de oro, para el botón del Reich. Introducir los cuerpos en los grandes hornos de los crematorios. Mantener la inhumana cadencia. Alimentarlos con carbón de coque. Retirar las cenizas humanas bajo esa especie de ‘materia informe, incandescente y blanquecina que se derramaba en regueros [y que] al enfriarse tomaba un color grisáceo’... Triturar los huesos, esa última resistencia de los pobres cuerpos a su industrial destrucción. Hacer montones con todo ello, arrojarlos al río cercano o utilizarlos como material de nivelación para la carretera en construcción cerca del campo. Pisar ciento cincuenta metros cuadrados de cabelleras humanas que quince detenidos se dedicaban a cardar sobre unas grandes mesas. En ocasiones, pintar de nuevo el vestuario, confeccionar setos de plantas – camuflaje –, cavar fosas de incineración suplementarias para los gaseamientos extras. Limpiar, reparar, los hornos gigantes de los crematorios. Volver a empezar todos los días, bajo la amenaza de las SS. Sobrevivir de este modo durante un tiempo indeterminado, borrachos, trabajando día y noche ‘corriendo como posesos para acabar con todo ello cuanto antes’”. (DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imágenes pese a todo* – memoria visual do holocausto. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 19-20).

Primo Levi nos diz que os comandos especiais eram uma tentativa de “transferir para outrem, e precisamente para as vítimas, o peso do crime, de tal sorte que para o consolo delas não ficasse nem a consciência de ser inocente”.³⁶⁵ Ele conta que, pelo álcool e pelo extermínio cotidiano, com o tempo, esses homens se embrutecem, se desumanizam.

Nenhum dos elementos da cadeia toda se sente responsável pelo que faz, salvo nas duas extremidades: de um lado, o Líder que toma a decisão, mas nunca entra em contato direto com os cadáveres; de outro, aquele que desfere o golpe de misericórdia e que, até o fim de seus dias perde a paz interior. Todos os outros níveis intermediários (policiais, funcionários civis, empregados da rede ferroviária, fabricantes dos gases letais, construtores dos fornos crematórios), todos eles podem atribuir a responsabilidade ao elo vizinho. O não-reconhecimento dessa responsabilidade pelos próprios agentes do crime totalitário e a eliminação do problema moral tornam esse crime mais fácil de ser cometido.

A realização mais completa e absoluta dos regimes totais efetivou-se nos campos de concentração, compreendidos como a “instituição central do poder organizacional totalitário”.³⁶⁶ Como frutos mais maduros do estado de exceção totalitário, os *Lager* – como também eram chamados os campos de concentração – fundiam em si a mais alta racionalidade dos meios (a engenharia civil, a logística, a divisão do trabalho, a fábrica, a administração burocrática e racional, a racionalidade instrumental e funcional, as técnicas psicológicas de submissão e controle, o monopólio da força pelo Estado) e a mais completa irracionalidade dos fins (a capacidade do Estado em impor o sentido da vida e da morte,³⁶⁷ a política de desumanização e o extermínio em massa).

Espaço de exceção dentro do qual o uso da ciência foi separado da ética, a racionalidade revelou-se puramente instrumental e a política operou a destruição do outro, o *Lager* representou a construção política onde os não homens eram

Privados de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não era mais que vida nua.³⁶⁸

³⁶⁵ LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes*, p. 46.

³⁶⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 489.

³⁶⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*.

³⁶⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, p. 166.

Poder total de um lado, ausência completa de direitos do outro, em tal assimetria que Agamben afirma estar o *nómos* da Modernidade, isto é, a hipertrofia do poder do Estado e a impotência dos indivíduos, sempre sujeitos ao processo de redução forçada à vida nua e ao extermínio. É que “[...] nunca, nem na história antiga, na medieval, ou na moderna, a destruição se tornou um programa metódico e a implementação se fez segundo um processo altamente organizado, burocratizado, sistematizado”.³⁶⁹

Os campos não tinham qualquer utilidade. Os trabalhos executados pelos prisioneiros muitas vezes também não tinham objetivo algum. A morte não tinha finalidade alguma. Havia ordens expressas de Himmler para que “nenhuma consideração de ordem econômica ou militar [atrapalhasse] o programa de extermínio”.³⁷⁰

Por isso, a desumanização é a categoria central para compreendermos o universo concentracionário. O método empregado, primeiro, foi o descuido proposital, a privação e a vergonha, depois, a pura fome, ao lado do trabalho forçado; por último, as fábricas de morte para as quais são remetidos seres reduzidos “ao mínimo denominador comum da simples vida biológica”.³⁷¹

O período que antecedeu a segunda guerra, entre outros fatores, caracteriza-se pela migração em massa de grupos humanos desencadeada pela crise social e financeira que envolveu a Europa numa atmosfera de desintegração geral da vida política. Uma vez fora de seu país de origem, tais grupos de apátridas eram obrigados a viver sob a égide dos frágeis Tratados das Minorias, assinados sob protesto e nunca reconhecidos pelos governos como leis.

Eram, na expressão de Arendt, “o refugio da terra”,³⁷² sem lar e sem lei que os protegesse. A incapacidade dos Estados em absorver essas minorias excluídas do amparo das instituições legais revelou que a proteção aos direitos humanos era apenas teórica (por que não dizer retórica?), hipocritamente assegurada, porquanto somente nacionais podiam ser cidadãos tributários da proteção da lei, deixando claro “que o Estado, de instrumento da Lei, tornou-se instrumento da nação”.³⁷³

A crescente desnacionalização cada vez mais evidenciava que os Estados já se mostravam intolerantes em aceitar qualquer tipo de oposição ou opinião divergente, e que estavam mesmo dispostos a ignorar a

³⁶⁹ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 137-138.

³⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 264.

³⁷¹ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 227.

³⁷² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 300.

³⁷³ AMIEL, Anne. *Hannah Arendt*, p. 23.

existência das “pessoas deslocadas” (*displaced people*). Com a abolição tácita do direito de asilo, os países europeus constataram a impossibilidade de desfazer-se dos refugiados ou de transformá-los em cidadãos. Diante das frustradas tentativas de repatriação e naturalização, os campos de internamento e concentração tornavam-se “os únicos substitutos práticos de uma pátria”.³⁷⁴ Segundo a autora:

A noção de que o problema do apátrida era primariamente judeu foi um pretexto usado por todos os governos que tentavam resolver o problema ignorando-o. Nenhum dos estadistas se apercebia de que a solução de Hitler para o problema judaico – primeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupá-los em todos os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio – era uma eloqüente demonstração para o resto do mundo de como realmente “liquidar” todos os problemas relativos às minorias e apátridas.³⁷⁵

Os campos de concentração serviram como laboratórios nos quais a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível restou comprovada.³⁷⁶ Lá, as medidas adotadas eram destinadas a tratar as pessoas como se nunca houvessem existido, como se o que se sucedesse com elas não pudesse interessar a ninguém, antes de fazê-las desaparecer no sentido literal do termo. “Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despoamento é que se torna viável o governo totalitário”.³⁷⁷ Igualmente, neste trecho: “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos”.³⁷⁸

Arendt identifica três tempos para consolidação do domínio total sobre o ser humano: primeiro, o homem é retirado do âmbito de proteção conferido pelo ordenamento jurídico; depois, destrói-se sua pessoa moral, corrompendo toda a solidariedade; e, por último, aniquila-se nos

³⁷⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 303-18.

³⁷⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 323.

³⁷⁶ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 488.

³⁷⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 361.

³⁷⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 498.

campos de concentração a identidade única de cada um pelo isolamento, mata-se a singularidade que torna cada um diferente do outro e que permite a existência da pluralidade, pela imposição do esquecimento, de maneira que, para o mundo, números – e não pessoas – fossem exterminados.³⁷⁹

Primeiramente, os homens foram privados de seus direitos, para que juridicamente nada do que falassem ou contra o que se opusessem tivesse qualquer validade, uma vez que se encontravam excluídos da proteção da lei. Na condição de refugiados, mesmo sem jamais terem cometido um crime, estavam sujeitos a serem presos a qualquer momento, pelo simples fato de existirem ilegalmente em um país que não era o seu.

A autora analisa que a primeira perda sofrida por essas pessoas foi a perda de seus lares e, sem estes, sofreram a ruína de toda a ‘textura social’ na qual cresceram como também de todos os parâmetros que lhes possibilitavam a espontaneidade.³⁸⁰ Em um artigo citado por Lafer, Arendt assim escreveu:

Perdemos nossos lares, o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos nossas ocupações, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade no mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos.³⁸¹

Mas, além de terem sido privados dos próprios lares, não lhes foi permitido encontrar novos lares; não porque faltasse espaço no mundo, mas simplesmente porque nenhum país se prestou a assimilá-los, tendo em vista sua rígida estrutura burocrática e sua estreita concepção de organização política. E, por não terem para onde ir, disso também decorreu a perda da proteção da lei, já que, como se disse, nenhum ordenamento jurídico estava aberto para incorporá-los.

Assim, os apátridas e os refugiados se tornaram o câncer do Estado-nação: sendo a igualdade condição de sua própria existência, o Estado-nação não pode existir onde inexiste para alguns o princípio da i-

³⁷⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 498-511.

³⁸⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 327.

³⁸¹ LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*, p. 148. Sobre a importância de ter a língua materna como referência última da existência da própria história destruída pelo desmantelamento do tecido social que os envolvia, cf. COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo*, Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

gualdade perante a lei. Quando a lei se torna instrumento para garantir privilégios e preterir o reconhecimento dos direitos dos apátridas, fica difícil para os Estados “resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente”.³⁸²

Os nazistas cuidaram para que suas vítimas fossem desnacionalizadas e tornadas meros seres humanos, desprovidos de qualquer proteção política e jurídica eficazes, antes de dar início à gigantesca produção em massa de cadáveres. Diante desses fatos, a história mostra que a mera tutela jurídica dos direitos humanos é insuficiente quando se está diante de grupos maciços de pessoas privadas de cidadania e, portanto, destituídas do amparo do princípio da legalidade. O que ficou comprovado foi que os direitos humanos deixavam de existir a partir do momento em que o ser humano não se via protegido por um governo próprio; ou seja, a perda dos direitos nacionais correspondia à perda dos direitos humanos.

O passo seguinte tornou-se possível pelo ceticismo inculcado nos refugiados de que nada do que fizessem, fosse um protesto ou alguma reação, teria qualquer valor histórico perante o mundo. A perseguição aos refugiados não ocorria porque tivessem feito algo contrário às leis do país em que estivessem, mas, sim, em virtude daquilo que inextricavelmente *eram*.

Os apátridas – por não pertencerem a uma comunidade, por não existirem perante as leis, por não haver quem por eles se interessasse – tornaram-se supérfluos e incômodos nos países em que se encontravam. O que pensavam, o que faziam, estava despido de qualquer significado para o resto do mundo, porque já não tinham mais direito de ação; e onde já não se pode agir espontaneamente, a pluralidade é nula. Suas vidas, suas histórias, seus sentimentos eram indiferentes ao mundo,³⁸³ e foi isso que tornou ‘legítimo’ o direito de exterminá-los.

Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada.

³⁸² ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 324.

³⁸³ Como bem descreveu Colasanti na mesma crônica acima mencionada: “A gente se acostuma a abrir o jornal e ler sobre a guerra. E aceitando a guerra, aceita os mortos e que haja números para os mortos. E aceitando os números, aceita não acreditar nas negociações de paz. E não aceitando as negociações de paz, aceita ler todo dia da guerra, dos números, da longa duração” (COLASANTI, Marina. *Eu sei, mas não devia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 09).

[...] A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido.³⁸⁴

Morta a pessoa moral, resta ainda retirar-lhes aquilo que a diferencia dos outros: a sua singularidade, a identidade única de cada indivíduo. Para tanto, transportaram os homens como bichos em vagões abarrotados de corpos nus a caminho dos campos, raspam-lhes os cabelos, distribuíram-lhes roupas idênticas diferenciando-se apenas pelos números de “identificação” e, por fim, marcaram seus corpos com torturas infundáveis, dosadas de modo a matá-los lentamente. Já não tinham mais nomes, já não tinham mais história. A tortura era-lhes aplicada de modo frio e sistemático, calculada apenas para aniquilar-lhes a dignidade. “A desvairada fabricação em massa de cadáveres é precedida pela preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos”.³⁸⁵

Assim, são obrigados a viver em meio a seus excrementos e em regime de subnutrição, que obriga os detentos a estar constantemente à procura de alimento e prontos a devorar qualquer coisa que seja; privados de seus nomes, são designados por expressões impessoais, como “elementos” ou ofensivas como “insetos”, “porcos” etc. Além disso, o número elevado de prisioneiros os inclui em uma categoria abstrata, de maneira que a quantidade despersonaliza as vítimas e subitamente nos insensibiliza (“uma morte é uma dor, um milhão, uma informação”,³⁸⁶). Por fim, para evitarem reações humanas, inventam-se as câmaras de gás.

Ao serem tornados pura substância, ao serem reduzidos pelo mundo à mínima condição de animal humano, sem passado, sem direitos, sem qualquer vínculo com o que fora construído pelo artifício humano, juntamente com o estatuto político, perdem também todas as qualidades que lhes possibilitam serem tratados pelos outros como semelhantes.³⁸⁷ Juntamente com a individualidade, destrói-se também, nos campos de concentração, a espontaneidade, que é a única característica capaz de fazer frente ao domínio total de um ser humano por outro, justamente por ela ser imprevisível. Foram, assim, os homens tornados previsíveis e condicionados:

³⁸⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 503.

³⁸⁵ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 498.

³⁸⁶ TODOROV, Tzvetan. *Em face do Extremo*, p. 200.

³⁸⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 334.

Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente “supérfluos”, se não se puder encontrar ninguém para “reclamá-los”, as suas vidas podem correr perigo. [...] antes de acionarem as câmaras de gás, [os nazistas] haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição completa de privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado.³⁸⁸

E, então, o homem que pensava ter atingido seu mais alto grau de racionalidade e progresso, viu quebradas todas as promessas da Modernidade, oriundas da tradição iluminista mais fecunda. Definidos como “inalienáveis” e independentes de todos os governos, uma vez destes desabrigados, os direitos humanos tornaram-se ociosos e inócuos. Se no século XIX lutou-se pela postulação formal de catálogos infindáveis de direitos, descobriu-se, no século subsequente, que, mais do que a proteção abstrata, seria também necessária a efetiva garantia desses direitos para além das cátedras e togas. Como nota Arendt,

Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano.³⁸⁹

Restou comprovado, com a barbárie levada a cabo pelo nazismo, que a liberdade e a igualdade, tão solenemente propagadas pela *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, longe de nos terem sido dadas como o foram nossas características pessoais, são frutos de uma convenção elaborada pela ação conjunta dos homens organizados em torno de uma comunidade política.³⁹⁰ Nas palavras de Arendt: “não nascemos iguais; tornamos-nos iguais como membros de um grupo por força de nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”,³⁹¹ E isso significa que não bastam abstrações; é necessário que

³⁸⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 329.

³⁸⁹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 327.

³⁹⁰ LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*, p. 150.

³⁹¹ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 335. Jurandir Freire Costa, em artigo sobre o escritor francês André Gide, observa essa constante construção pessoal do homem com as

os direitos humanos passem à concretude dos fatos, para que mereçam ser assim considerados.

Tornou-se, então, imprescindível a realização prática dos direitos humanos. O modelo de Estado totalitário nos mostrou que a vida pública e a sua lei da igualdade são levadas ao extremo, à onipotência, a ponto de anular as diferenças, dissolvendo a própria individualidade de cada ser humano na coletividade até ele se reduzir à superfluidade.

Segundo Lefort, enquanto os direitos humanos existirem sob uma organização política, eles deverão ser construídos pela coexistência (pacífica ou não) dos homens, pois “toda ação humana, no espaço público, seja qual for a constituição da sociedade, liga necessariamente o sujeito a outros sujeitos”.³⁹²

O que constitui não a humanidade do homem, mas a sua singularidade é, contrariamente ao dom natural, a pertença a uma comunidade, um lugar no mundo em que se é visto e ouvido em que a ação e a palavra têm um significado pelo fato da pluralidade.³⁹³

E foi necessário que milhares de seres humanos fossem mortos de maneira sistematizada, para que a humanidade percebesse que o único direito humano inerente à condição do homem é o “direito a ter direitos”, ou seja, o direito de pertencimento a uma comunidade jurídica (porque regida pelo princípio da legalidade) e politicamente organizada (na qual prevaleça a equalização das múltiplas formas de sociabilidade), que permita aos indivíduos, unidos pelo vínculo da cidadania, os livres direitos de formar opiniões significantes e agir com espontaneidade.

Por fim, uma palavra sobre os “muçulmanos”.

seguintes palavras: “não nascemos e morremos sendo; todos, no curso da vida, nos tornamos. Tornamo-nos aquilo que as circunstâncias nos permitem ou aquilo que inventamos para modificar as circunstâncias. Porém, tanto as circunstâncias quanto o que as altera não são leis ou descobertas de leis que decretam o que a natureza humana verdadeiramente é *sub specie aeternitatis*. São coisas ou estado de coisas, eventos ou interpretações de eventos criados pelos homens, na interação com o mundo. Tudo isto, concordo, num certo sentido é trivial. Mas sempre que esquecemos esta banalidade, passamos a querer que nossas convicções ou as crenças que aprovamos tornem-se uma obrigação de todos, inclusive daqueles que não pensam, não sentem e não vivem com nós” (COSTA, Jurandir Freire. “Impasses da ética naturalista: Gide e o homoerotismo”. In: *Ética*. NOVAES, Adauro (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 286), como mostra a experiência da pretensão de onipotência do totalitarismo.

³⁹² LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 46-7

³⁹³ AMIEL, Anne. *Hannah Arendt*, p. 27

Primo Levi envergonha-se por ter sobrevivido. É que os que se salvaram não eram os melhores. Sobreviviam os piores, os mais adaptados; os melhores, todos morreram. Ele afirma que as autênticas testemunhas dos campos de concentração não sobreviveram para contar:

Somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem ficou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os ‘muçulmanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são regra, nós, a exceção.³⁹⁴

A passagem registra três questões: o escritor que testemunha os campos de concentração, a ausência de testemunha integral e a outra face humana, a faceta gorgônea. Por não ter visto a face da morte, o narrador não pôde alcançar todo o horror totalitário. Contudo, é somente a sua narrativa que nos aproximará dos que as vítimas das Górgonas não puderam revelar. O extermínio do homem antes mesmo que ele conhecesse a morte física deverá ser lido pelos olhos de uma testemunha secundária

O autor descreve o “muçulmano” como uma multidão anônima, sempre renovada, mas igual,

Dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para compreendê-la.

Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento.³⁹⁵

³⁹⁴ LEVI, Primo. *Os Afogados e os Sobreviventes*, p. 72.

³⁹⁵ LEVI, Primo. *É isto um homem?*, Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

O processo de desumanização se completa com a presença absoluta da morte, sem, contudo, ser arrastado por ela. O “muçulmano”, de fato, foi a única testemunha integral da situação extrema a que se pode reduzir alguém. Para o regime totalitário, representa a demonstração diária de seu poder absoluto. Agamben nos traz o relato de Sofsky, para quem o muçulmano “atesta o seu completo triunfo [do regime] sobre a humanidade do homem: mesmo que se mantenha vivo, aquele homem é uma figura sem nome. Ao impor tal condição, o regime encontra o próprio cumprimento”.³⁹⁶ A situação-limite o remete ao estado de exceção, na medida em que, “o campo, como situação extrema por excelência, permite que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que se separe o muçulmano do homem”.³⁹⁷

A tendência da situação-limite é se transformar em hábito. Primo Levi narra um episódio ocorrido logo que chegou a Auschwitz. Dizia que, no campo, lavar-se todos os dias na água turva da pia repugnante de nada adiantava para o asseio, mas ressalva que o gesto era fundamental como meio de sobrevivência moral. A lição, ele confessa que aprendeu com um companheiro, Steinlauf. Após uma semana no campo, já não via necessidade de se limpar e é repreendido pelo amigo que lhe questiona por que não se lava. E nosso autor resmunga para si mesmo:

E por que deveria me lavar? Me sentiria melhor do que estou me sentindo? Alguém gostaria mais de mim? Viveria um dia, uma hora a mais? Pelo contrário, viveria menos, porque lavar-se dá trabalho, é um desperdício de energia e calor. Será que Steinlauf não sabe que bastará meia hora entre os sacos de carvão para acabar com qualquer diferença entre nós?³⁹⁸

Para ele, o arremedo de banho era uma futilidade, um hábito automático, inútil. Se todos ali morreriam em breve de qualquer forma, Levi sentia que os minutos gastos com um banho deveriam ser aproveitados com outras atividades, como fazer o balanço de sua vida, olhar para o céu pensando que talvez seria o último olhar ou simplesmente se deixar viver em sua breve folga. Então, Steinlauf, que estava a se secar com um casaco de lona, lhe dá uma preleção com o seguinte sentido:

³⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz* – o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 55

³⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*, p. 56.

³⁹⁸ LEVI, Primo. *É isto um homem?*, p. 38.

Justamente porque o Campo é uma grande engrenagem para nos transformar em animais, não devemos nos transformar em animais; até num lugar como este, pode-se sobreviver, para relatar a verdade, para dar nosso depoimento; e, para viver, é essencial esforçar-nos por salvar ao menos a estrutura, a forma de civilização. Sim, somos escravos, despojados de qualquer direito, expostos a qualquer injúria, destinados a uma morte quase certa, mas ainda nos resta uma opção. Devemos nos esforçar por defendê-la a todo custo, justamente porque é a última: a opção de recusar nosso consentimento. Portanto, devemos nos lavar, sim; ainda que sem sabão, com essa água suja e usando o casaco como toalha. Devemos engraxar os sapatos, não porque assim reza o regulamento, e sim por dignidade e alinhamento. Devemos marchar eretos, sem arrastar os pés, não em homenagem à disciplina prussiana, e sim para continuarmos vivos, para não começarmos a morrer.³⁹⁹

Portanto, escolher entre a vida e a morte era a última chance de conservar a dignidade. “Isso significa apenas e tão-somente a capacidade do indivíduo de permanecer um sujeito dotado de vontade”.⁴⁰⁰ E Levi narra um esforço diário e interno de não deixar que o instinto de conservação prime sobre a vida moral, por meio da renúncia à compaixão pelo sofrimento de outrem. Todorov acrescenta a diferença entre os valores vitais e os valores morais: no limite, é a diferença já mencionada entre *zoé* e *bíos*: “no primeiro caso, o que mais importa é, de início, a preservação da própria vida; em seguida, a melhor do bem-estar próprio. No segundo caso, acredito que há algo mais precioso que a vida em si mesma: continuar humano é mais precioso que continuar vivo”.⁴⁰¹

Mas quantos miseráveis não se encontram hoje, sob nossos olhos e com o nosso consentimento, nestas condições? Quantos se rendem diariamente sucumbindo às necessidades de suas vísceras? Quantos de nós, por sofrermos convalescentes a intensidade dos males e dores da existência, não nos sentimos solidários e, por que não, minimamente

³⁹⁹ LEVI, Primo. *É isto um homem?*, p. 39.

⁴⁰⁰ TODOROV, Tzvetan. *Em face do Extremo*, p. 25.

⁴⁰¹ TODOROV, Tzvetan. *Em face do Extremo*, p. 49.

responsáveis pelo sofrimento do mundo? Não estaríamos todos reduzidos à condição de *homines sacri* de Agamben?

Citar os muçulmanos neste trabalho teve por função precípua aproximá-los ao homem de massa alhures estudado. Separados pela responsabilidade no regime, há algo em comum entre ambos, sobretudo quando se leva em conta o fato de que, assim como o homem de massa, os muçulmanos não se distinguiam uns dos outros, não tinham uma característica específica que os diferenciava enquanto singularidade que somos. São tão capturáveis pelo poder soberano quanto aquele que, por conviência ou escolha, se deixou seduzir por ele. O Totalitarismo nos deixa como legado esses dois polos, opostos e ao mesmo tempo tão semelhantes entre si.

CAPÍTULO III

O QUE RESTA DE EICHMANN?

A sobrevivência de elementos totalitários em regimes não totalitários continua a ser uma ameaça tão mais poderosa quanto mais recoberta estiver pelo esquecimento e pela subsequente paralisação de um pensamento que se encontra impedido de começar a pensar.

(Hannah Arendt)

Depois de percorrer o amanhecer e o crepúsculo do homem segundo balizas arendtianas, é hora de identificar as permanências em relação ao exposto, o refluxo do que o mundo presenciou em meados do século XX.

As análises conclusivas de Arendt denunciam que o totalitarismo, até então inédito na história, permanecerá sempre como possibilidade. Daí a possibilidade de identificação de elementos totalitários nas ditas democracias contemporâneas. Em que medida o Direito contribuiu para o funcionamento do regime totalitário e contribui nos dias de hoje para a formação – ou deformação – desse homem destituído de sentido para o mundo e para si próprio?

O direito contemporâneo tem se configurado como o conjunto de leis, decisões e mecanismos jurídicos que contribuem não mais para o estabelecimento de limites sociais que viabilizam o convívio humano, como vimos na concepção grega, mas sim para o seu desfazimento.

Se o Direito cada vez mais se encontra reduzido a leis que não fazem limite e a princípios aplicados sem critérios objetivos que os regulem, formam-se fendas no ordenamento jurídico que dão ensejo a práticas excessivamente discricionárias e fora do que está demarcado pela lei. Tais fenômenos jurídicos favorecem a violência e uma nova forma de prática totalitária, embasada nos ditames do mercado, na sociedade do consumo e no sujeito destituído – o homem de massa contemporâneo, com feições do *animal laborans*, cuja vida biológica, repetitiva, superficial e automática, se reproduz à revelia dos laços sociais, únicos capazes de o tornarem verdadeiramente humanos.

3.1 HOMEM DE MASSA E OS OPERADORES DO DIREITO

A imagem do “*terceiro gigante, capaz de controlar o legislador mastodonte e o leviatanesco administrador*”⁴⁰² atribuída ao Judiciário por Cappelletti, é bastante eloquente tendo em vista o atual quadro jurídico brasileiro. Ela endossa o prestígio político e a ampla aceitação pública das decisões judiciais, que levam Ingeborg Maus à representação do Judiciário como “superego da sociedade”, enquanto ente que administra a moral pública.⁴⁰³

O período que sucede a Segunda Guerra Mundial é apontado por alguns autores como o início de uma nova era na história do Tribunal Constitucional. Para eles, a democracia e os direitos fundamentais consagrados nos textos constitucionais precisariam mais do que nunca de um protetor, numa tentativa de manter firmes os pilares do Estado Democrático de Direito, que haviam sido destruídos pelo Totalitarismo. Esse guardião seria o Tribunal Constitucional.⁴⁰⁴

Pois bem. Após a sua promulgação, em 1988, a Constituição Federal brasileira não se tornou, como se esperava, um quadro normativo positivo, expressão máxima do compromisso entre as forças políticas

⁴⁰² CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes Legisladores?*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993, p. 47.

⁴⁰³ MAUS, Ingeborg. “Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na ‘sociedade órfã’”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 58, novembro 2000, p. 183-202.

⁴⁰⁴ Ao contrário do modelo norte-americano, no qual o papel central é atribuído ao juiz – é ele quem diz o que é o Direito –, na Europa, desde a criação das monarquias constitucionais, a centralidade do poder está na soberania parlamentar, e, portanto, na lei. O nascimento dos Tribunais Constitucionais data de 1920, quando Kelsen idealizou a Corte Constitucional da Áustria para ser a Guardiã da Constituição. Um dos fundamentos que o levaram a essa teoria foi a desconfiança em relação ao Poder Judiciário, em razão da histórica venalidade dos juízes, que, na França, eram proprietários de seus cargos. A criação do Tribunal Constitucional também se deve ao Movimento do Direito Livre, surgido no início do século XX, na Alemanha, que reivindicava liberdade para julgar desvinculado da lei. Kelsen então, estrategicamente, cria uma estrutura fora do âmbito do Poder Judiciário, retirando esses juízes de cena, e coloca esse órgão vinculado ao Parlamento. As cortes constitucionais, portanto, não pertenciam ao Parlamento, na verdade, estão fora da estrutura tripartite. Porém, a natureza das decisões desse tribunal é legislativa: ao declarar uma lei inconstitucional é como se o Parlamento estivesse autorizando que o Tribunal Constitucional atue como legislador negativo, desconfirmando a positividade da lei. Kelsen não tinha ainda uma preocupação definida com o Poder Executivo. A disputa com Schmitt começa pouco depois no plano teórico. Para este, o guardião da constituição é o Presidente do Reich, eleito pelo povo alemão. Segundo Schmitt, declarar uma lei inconstitucional é um ato político. Portanto, já que o chefe político maior do Estado é o Presidente do Reich, então cabe a ele desempenhar o papel de Guardiã da Constituição. A teoria de Schmitt cairá depois como uma luva nas mãos de Hitler, que chega ao poder posteriormente com a ascensão do nazismo (anotações de uma palestra proferida pelo Procurador de Justiça Dr. Mauro Viveiros, na cidade de Cuiabá/MT, em 24 Set 2010).

responsáveis por explorar todas as possibilidades interpretativas do novo texto normativo. Pelo contrário, no contexto de reforma do Estado dos anos que se seguiram, a agenda política manteve acentuado caráter 'constituente', transformando a recém-criada Constituição em alvo de constantes modificações eivadas pelo desmonte neoliberal⁴⁰⁵ do Estado de Bem-Estar Social,⁴⁰⁶ que culminaram na reformulação do próprio pacto constitucional, de suas bases de legitimidade e de sua estrutura institucional. Segundo Touraine,

Inúmeros sinais levam-nos atualmente a pensar que os regimes chamados democráticos [...] estão submetidos às exigências do mercado mundial e regulados pela potência dos Estados Unidos e por acordos entre os três principais centros do poder econômico. [...] A consciência da cidadania enfraquece-se porque muitos indivíduos se sentem mais consumidores do que cidadãos e mais cosmopolitas do que nacionais, ou pelo contrário, porque alguns se sentem marginalizados ou excluídos da sociedade – com efeito, têm o sentimento de que, por razões econômicas, políticas, étnicas ou culturais, não chegam a participar dela.⁴⁰⁷

O desmonte neoliberal permanece juntamente com os imperativos irrefreáveis do mercado que, descontrolado em busca do lucro, impõe a flexibilização de leis e também generalização da decisão política no âmbito de todo Estado. Em entrevista publicada em 04 de dezembro deste ano no jornal *Página 12*, o presidente equatoriano Rafael Correa

⁴⁰⁵ Atílio Boron distingue da seguinte forma a *política do mercado*, conceitos perigosamente confundidos pelo neoliberalismo: “a participação no consumo, diferente da participação na vida democrática, longe de ser um direito, é, na realidade, um privilégio que se adquire da mesma maneira que se adquire qualquer outro bem no mercado. Se na democracia a participação de um exige e potencia a participação dos demais, no mercado o consumo de um significa o não-consumo do outro” (BORON, Atílio. “Os “novos Leviatãs” e a *pólis* democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina”. In: SADER, Emir & GENTILI, Pablo (orgs.). *Pós-Neoliberalismo II: Que Estado para que democracia?*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 24).

⁴⁰⁶ A supressão pela Emenda Constitucional n° 40/2003 do § 3° do art. 192, CF, que impunha o limite de 12% à taxa anual de juros, demonstra a predominância das políticas econômicas de caráter neoliberal nas sucessivas reformas constitucionais pós-1988. Além disso, a Reforma do Estado restringe o papel político das instituições judiciais ao criar agências reguladoras, redefinindo a estrutura da Constituição para transformá-la em um arranjo para a maximização da eficiência econômica.

⁴⁰⁷ TOURAINE, Alain. *O que é a democracia?*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 18.

manifesta preocupação em relação à crise econômica mundial, uma vez que não se atacou a raiz do problema: o descontrole absoluto dos mercados em geral, e, mais especificamente, dos mercados financeiros. Para ele, não há “mecanismos de governança” para controlá-los. E complementa:

Seremos vítimas desse mercado e é o que estamos vivendo, porque não se tem atacado a raiz do problema. Podem-se injetar bilhões de dólares no sistema, mas não vai se resolver o problema se as sociedades estão submetidas ao mercado, e não o mercado submetido às sociedades humanas.⁴⁰⁸

No âmbito do Poder Judiciário, tal reforma engendrou uma alteração em seu papel institucional e, para o Direito, tem representado terreno fértil para o florescimento de uma corrente jusfilosófica denominada *pós-positivismo*,⁴⁰⁹ como veremos adiante.

Por meio do controle de constitucionalidade das leis e atos normativos, os tribunais passaram a uma postura ativa diante de questões polêmicas, participando de um processo de decisão política em curso, o que acentuou uma tendência de uso de tribunais para contestar atos governamentais. Essa crescente expansão do poder judicial no Estado de Direito vem sendo chamada por alguns autores de *judicialização da política*,⁴¹⁰ fenômeno caracterizado por uma postura ativista dos juízes, os quais que passam a interpretar “criativamente” o Direito, ocasionando assim uma espécie de transferência da competência legislativa para juízes e tribunais.

De acordo com Tate,⁴¹¹ a judicialização geralmente ocorre de duas formas: a) através do processo de criação de políticas públicas, até então de competência de agências legislativas e executivas, e que passam a ser partilhadas com os juízes; e b) pela maior utilização de regras e procedimentos legais por espaços não-jurídicos.

⁴⁰⁸ Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-158060-2010-12-04.html>>. Acesso em 08 Dez 2010.

⁴⁰⁹ A reforma judiciária, proposta em 1992 e aprovada com a Emenda nº 45/2004, cria o controle externo do Judiciário pelo Conselho Nacional de Justiça e a Súmula de Efeito Vinculante, que obriga os juízes de primeiro grau a julgar segundo a orientação do STF. Verifica-se, dessa forma, a ampliação do papel político da Corte Constitucional brasileira.

⁴¹⁰ CASTRO, Marcus Faro de. “O Supremo Tribunal Federal e a Judicialização da Política”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12, nº 34, Jun/97, 147-56; VIANNA, Luís Werneck. *A judicialização da Política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

⁴¹¹ TATE, Neal; VALLINDER, Torbjörn. *The Global Expansion of judicial power*. New York: New York University Press, 1995, p. 28.

No primeiro caso, o poder judiciário surge como uma nova arena de discussão de políticas públicas, na medida em que é provocado pela sociedade civil ou pelas instituições para estabelecer o sentido ou completar o significado de uma legislação, agindo segundo Werneck Viana,⁴¹² como uma espécie de “legislador implícito”. No segundo caso, a utilização de procedimentos judiciais por espaços não-jurídicos pode ser exemplificada pelo uso das Comissões Parlamentares de Inquérito no ordenamento jurídico brasileiro, bem como pelo surgimento de organismos quase-judiciários, como agências, conselhos, tribunais administrativos, árbitros e conciliadores, que, de acordo com Cappelletti,⁴¹³ também buscam controlar os poderes políticos.

Interessa-nos o primeiro caso apontado por Tate: a judicialização da política ocorre sempre que os tribunais, ao exercerem sua função, interferem significativamente nas ações políticas, seja impedindo-as e, conseqüentemente, obstruindo os resultados almejados pelos demais poderes, seja controlando os meios utilizados por estes para atingirem seus fins.

Segundo os autores que defendem o ativismo, o Poder Judiciário seria instrumento de controle e correção dos atos e omissões dos Poderes Executivo e Legislativo e de garantia de aquisição dos direitos, funções essas que, para eles, muitas vezes implicam a interferência política da jurisdição no processo de criação da norma, de definição de políticas públicas e do próprio comportamento dos atores políticos.⁴¹⁴ Comportando-se como *locus* de determinação do significado das normas jurídicas na arquitetura institucional brasileira, o Supremo Tribunal Federal tem assumido para si a centralização da consciência social na Justiça.

A análise do impacto causado pela denominada *judicialização da política* tem-se centrado basicamente no papel que exerce o Supremo Tribunal Federal quando atua no controle abstrato de normas⁴¹⁵ e, em especial, no controle das Medidas Provisórias,⁴¹⁶ sendo possível reco-

⁴¹² VIANNA, Luis Werneck. *A judicialização da Política e das relações sociais no Brasil*, p. 21.

⁴¹³ CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes Legisladores?*, p. 47

⁴¹⁴ TATE, Neal; VALLINDER, Torbjörn. *The Global Expansion of judicial power*. New York: New York University Press, 1995.

⁴¹⁵ Cf. CARNIELLE, Eduardo Vieira. *Judicialização da política: uma análise da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal sobre a participação da comunidade de intérpretes da Constituição nos processos de fiscalização abstrata de normas*. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006; CASTRO, Marcus Faro de. “O Supremo Tribunal Federal e a Judicialização da Política”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 34, vol. 12, jun 1997, p. 147-156

⁴¹⁶ LEIRIA, Maria Lúcia Luiz. “O controle da constitucionalidade das medidas provisórias: a judicialização da política”. *Revista do Tribunal Regional Federal da 4ª Região*, Porto Alegre,

nhecê-lo como um terceiro ator institucional,⁴¹⁷ como autêntico *veto player*.⁴¹⁸ Há ainda outros foros que produzem impacto significativo na organização política do Estado. Tome-se como exemplo a atuação do Tribunal Superior Eleitoral (TSE) sobre a "verticalização das coligações", sobre a "infidelidade partidária", sobre "crimes eleitorais", sobre a "lei da ficha limpa" ou, por outro lado, do Tribunal de Contas da União (TCU) que detém a competência de declaração de inconstitucionalidade de normas, nos termos da Súmula 347 do STF.

Os estudos a respeito têm abordagens e diagnósticos diferentes: alguns enfocam, na esteira do entendimento de Cappelletti,⁴¹⁹ o crescimento das funções estatais e as consequências da intervenção de juízes no processo político,⁴²⁰ e outros aceitam esta intervenção como parte de uma mutação constitucional, na qual as instituições judiciais seriam complementares à democracia representativa e o papel de espaços e agentes judiciais seria promover a participação e deliberação democráticas e os direitos fundamentais.⁴²¹

Para Streck,⁴²² a jurisdição constitucional é condição de possibilidade desse novo modelo de Estado, no qual o juiz deixa de ser um mero aplicador do Direito para intervir no processo político. Ao argumento de uma busca orientada à justiça, a função judicial seria utilizada politicamente para estabelecer valores fundamentais que devem ser respeitados pelos três poderes do Estado.

Vianna,⁴²³ por sua vez, afirma que a concretização da igualdade redefiniu a relação entre os três poderes ao permitir que o Judiciário invoque o *justo* contra a *lei*. O resultado disso é que o Poder Judiciário, em especial a Corte Constitucional, deixa de ser uma instituição políti-

a. 13, n. 46, p. 13-61, 2002; VIANNA, Luis Werneck. *A judicialização da Política e das relações sociais no Brasil*..

⁴¹⁷ VOLCANSEK, Mary L. "Constitutional courts as veto players: divorce and decrees in Italy". *European Journal of Political Research*, n. 39, 2001, p. 347-372.

⁴¹⁸ TSEBELIS, George. "Processos decisórios em sistemas políticos: *veto players* no presidencialismo, parlamentarismo, multicameralismo e pluripartidarismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 12, n. 34, 1997.

⁴¹⁹ Cf. CAPPELLETTI, Mauro. *Juízes Legisladores?*.

⁴²⁰ Cf. ARANTES, Rogério Bastos & NUNES, Fábio José Kerche. "Judiciário e Democracia no Brasil". In: *Novos Estudos Cebrap*. n.54, São Paulo, jul/99; CASTRO, Marcus Faro de. "O Supremo Tribunal Federal e a Judicialização da Política". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12.

⁴²¹ Cf. VIANNA, Luis Werneck. *A judicialização da Política e das relações sociais no Brasil*.

⁴²² STRECK, Lenio Luiz. *Jurisdição Constitucional e Hermenêutica: uma nova crítica do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 28.

⁴²³ VIANNA, Luis Werneck. *A judicialização da Política e das relações sociais no Brasil*, p. 21.

camente neutra para assumir o papel de garantidor dos direitos fundamentais através do controle sobre os demais poderes.

Nesse contexto, o Supremo Tribunal Federal (STF), a quem compete a guarda precípua de nossa Constituição, passa então a protagonizar decisões políticas, – as quais acabam servindo como referências aos Tribunais de Justiça –, mormente em relação àquelas mudanças constitucionais orientadas pelas diretivas neoliberais de mercado acima mencionadas. Nesse sentido,

É inegável que o órgão guardião da Carta Maior, ao desempenhar a jurisdição constitucional, também exerce uma tarefa político-jurídica, conformadora da vida estatal, pois suas decisões acabam por ter força política, precisamente porque influenciam a atuação de outros tribunais e condicionam o procedimento dos órgãos de natureza política.⁴²⁴

A título de exemplo: os temas de participação política e eficácia de direitos fundamentais se inserem em um debate de abertura constitucional proposto por *constitucionalistas comunitários*, na expressão cunhada por Cittadino, que compreendem a Constituição como uma

“Ordem concreta de valores”, seja quando o estabelece um conjunto de instrumentos processuais adequados ao exercício da autonomia pública dos cidadãos, seja quando atribui um papel preponderantemente político ao Supremo Tribunal Federal, que deve recorrer a ‘*procedimentos interpretativos de legitimação das aspirações sociais*’ e orientar a interpretação constitucional pelos valores éticos compartilhados.⁴²⁵

Bulos, em sua *Constituição Federal anotada*,⁴²⁶ comentando os art. 101 a 103-B, se contradiz ao citar Ruy Barbosa (para quem o STF seria inacessível à política)⁴²⁷ e afirma:

⁴²⁴ BULOS, Uadi Lammêgo. *Constituição Federal anotada*, 9 ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 980.

⁴²⁵ CITTADINO, Gisele. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004, p. 10.

⁴²⁶ BULOS, Uadi Lammêgo. *Constituição Federal anotada*, P. 980.

⁴²⁷ “Ruy Barbosa – o grande animador da Constituição de 1891 – dizia a respeito do Pretório Excelso: ‘cada vez vou confirmando mais que essa era a jóia da Constituição republicana, como o é no regímen dos Estados Unidos, donde para aqui a trouxemos – essa grande institui-

Quando o legislador brasileiro adotou a formulação do constituinte estadunidense transplantou, entre nós, uma Corte de Justiça com funções políticas, precisamente para assegurar o predomínio de um documento político: a Constituição.

[...]

Nesse íterim, recorde-se com o Ministro Edgard Costa que “o STF, ao modo da Corte Suprema Norte-Americana, desempenha não o papel de um simples tribunal de justiça, mas o de uma **constituinte permanente**, porque os seus deveres são políticos, no mais alto sentido da palavra, tanto quanto judiciais. (in Uadi Lammêgo Bulos, *Mutação constitucional*, São Paulo, Saraiva, 1997, p. 152). (grifo meu)

Ora, na condição de “constituinte permanente”, segundo o entendimento de alguns autores,⁴²⁸ o controle judicial de constitucionalidade serviria como instrumento ao STF para o ativismo político, sob o pretexto da consolidação da democracia a partir da garantia dos direitos fundamentais, da efetividade do controle judicial dos atos do Executivo ou da governabilidade.

Essa margem de interpretação ampliada em relação ao papel constitucional atribuído ao Supremo Tribunal Federal pode, entretanto, amparar decisões pragmáticas e imediatistas, bem como criações (ou aberrações) jurisprudenciais com efeitos institucionais, tais como mutação constitucional, abstrativização do controle incidental de constitucionalidade, modulação temporal dos efeitos das decisões as quais podem ocultar um “decisionismo sob o manto de uma ‘ordem de valores’ submetida à Constituição”.⁴²⁹

Tais procedimentos interpretativos, na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, têm servido como mecanismos institucionais que não

ção do Supremo Tribunal Federal, inacessível à política, inacessível às influências da desordem, sem paixões, sem interesse, sem inclinações corruptíveis; essa grande instituição moderadora, limitadora, que cerca as outras instituições, como uma garantia de todas’ (*Obras completas*, v. 61, t. 1, p. 11)”. Vê-se, nos dizeres do ilustre jurista, que inicialmente o STF foi criado para limitar as outras instituições sem que para tanto assumisse um papel político. (BULOS, Uadi Lammêgo. *Constituição Federal anotada*, p. 979).

⁴²⁸ VIEIRA, Oscar Vilhena. *Supremo Tribunal Federal: Jurisprudência Política*. 2 ed. São Paulo: Malheiros, 2002; ARANTES, Rogério Bastos. *Judiciário e Política no Brasil*. São Paulo: Educ, 1997.

⁴²⁹ MAUS, Ingeborg. “Judiciário como superego da sociedade”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, p. 192.

só revelam seu ativismo judicial, como também o pragmatismo para atender a demandas imediatas e evitar conflitos políticos e garantir a governabilidade.

Estima-se que essas contradições possam estar presentes nos seguintes institutos: (a) repercussão geral, que serve como um filtro que afunila os casos que chegam até o STF, impondo condições e restrições de toda ordem ao acesso à jurisdição constitucional; (b) súmula vinculante, capaz de provocar uma massificação das decisões, desconsiderando as peculiaridades do caso concreto; (c) modulação dos efeitos das decisões, que, a partir de um critério de proporcionalidade, limitou o número de vereadores nos municípios de Mira Estrela-SP e de Luiz Eduardo Magalhães-BA; (d) abstrativização do controle difuso de constitucionalidade, atribuindo efeito vinculante e *erga omnes* a decisões tomadas em sede de controle incidental, como no caso da progressão no regime de cumprimento de pena para crimes hediondos etc.

Segundo Garapon, o aumento do poder da justiça esconde dois fenômenos, cujos efeitos convergem e se reforçam: o enfraquecimento do Estado diante da pressão do mercado e o desmoraonamento simbólico do homem e da sociedade democrática.⁴³⁰ A força estatal enfraquece diante da globalização econômica. O Estado parece depender cada vez mais de uma atuação coletiva dos poderes estatais, e as funções de cada um deles deixam de ser facilmente distintas. A justiça se torna, assim, “o último refúgio de um ideal democrático desencantado”.

Segundo Garapon, o juiz teria poder para intervir na vida política, diretamente, com uma decisão, e indiretamente, por intermédio de sua corporação.⁴³¹ O autor francês afirma que o risco de desvio da soberania por uma elite de funcionários aumentou devido à globalização da economia que situa o dinheiro em seu âmago. Porém,

Ao recorrermos ao direito para tudo, arriscamos a considerar os atores da vida democrática como técnicos encarregados de produzir normas,

⁴³⁰ GARAPON, Antoine. *O Juiz e a Democracia*. Rio de Janeiro: Revan, 1999, p. 26.

⁴³¹ Segundo o autor, as relações entre justiça e política podem ser organizadas segundo dois modelos. O primeiro seria o “burocrático”, difundido sobretudo na Europa continental, enquanto o segundo seria o “profissional”, adotado nos países da *common law*. Esses dois modelos tomam formas diversas nos países em que se desenvolvem e se encontram, hoje em dia, em plena evolução. No modelo burocrático, os juízes são escolhidos por concurso aberto a estudantes em geral, logo após o diploma universitário. A organização é hierárquica e a promoção se faz sobre a antiguidade e mérito. No aristocrático, os juízes são recrutados dentro de um pequeno número de advogados para ocupar diretamente postos elevados que, na maioria dos casos, nunca mais deixarão. (GARAPON, Antoine. *O Juiz e a Democracia*, p. 56-57).

em interação com grupos de pressão sempre mais especializados na defesa de seus interesses. Ao submetemos tudo ao juiz, ligamo-nos a novos sacerdotes que tornam o objetivo da cidadania sem efeito. Isso desvaloriza o papel do cidadão, confinado a ser um consumidor, um telespectador ou um litigante.⁴³²

Ademais, a estrutura judicial é inadequada às necessidades de eficiência e efetividade das decisões governamentais; decisões judiciais eram criticadas por seu conteúdo, por criar incerteza e imprevisibilidade ou pela falta de legitimidade democrática dos juízes.

Deve-se ainda dizer que o ativismo judicial muitas vezes encontra-se camuflado sob as vestes de “princípios”, “razoabilidade”, “proporcionalidade”, “jurisprudência”, “decisão”, “flexibilização”, “ductilidade”,⁴³³ palavras que têm permeado o discurso jurídico recente e orientado diversos julgados nos tribunais brasileiros, com anuência e aprovação expressas do Supremo Tribunal Federal, cujas determinações recaem no ordenamento jurídico brasileiro como a cereja do bolo decisionista.

A tendência dessas correntes apresentadas vem sendo corroborada pela incorporação à doutrina jurídica brasileira de influências teóricas importadas, sobretudo, do sistema jurídico anglo-saxão, no qual a decisão predomina sobre a Lei.⁴³⁴ Uma leitura superficial de autores considerados expoentes na doutrina jurídica brasileira contemporânea já é o bastante para inspirar no leitor uma desconfiança acerca dos pressupostos teóricos e, sobretudo, legais que balizam suas teorias.

Se antes o jusnaturalismo e o juspositivismo predominaram como correntes jurídico-filosóficas, hoje o discurso dominante vem sendo denominado *pós-positivismo*. Este termo, incorporado ao vocabulário jurídico há pouco tempo e ainda sem significado unívoco, tem alcançado grande aceitação entre os juristas. Em essência, sustenta uma conexão

⁴³² GARAPON, Antoine. *O Juiz e a Democracia*, p. 61-62.

⁴³³ As expressões são repetidas por autores como Luigi Ferrajoli, Gustavo Zagrebelsky, Jean Cabonnier, cujas influências se fazem sentir na teoria do direito brasileira com Luis Roberto Barroso, Gilmar Ferreira Mendes, Suzana Pozzolo, Écio Oto Ramos Duarte, entre outros.

⁴³⁴ Sempre que a palavra “Lei” for representada com a letra maiúscula, o seu significado ficará adstrito à “legalidade”, palavra cuja principal designação remete ao termo “responsabilidade”. A compreensão da expressão “Lei” deve levar em conta um Direito que extrapola sua dimensão abstrata, *a priori*, e a obediência irrefletida da lei por meio da mera aplicação das normas jurídicas. Assim, “Lei” deve ser entendida como limite, parâmetro previamente fixado pelo legislador, baliza que orienta e proporciona o convívio humano.

necessária entre Direito e moral, a qual penetraria, no ordenamento jurídico, por meio dos direitos fundamentais constitucionalmente consagrados.

Trata-se a nova corrente pós-positivista, precipuamente, de uma contraposição ao positivismo tradicional, na medida em que força o Direito a assumir para si a carga axiológica até então desprezada pela Teoria Geral do Direito. Como corolário desse movimento, temas como justiça, moral, legitimidade, democracia, regras e princípios, ponderação etc. vem assumindo relevância, a ponto de serem identificados como elementos centrais tanto na Teoria quanto na Filosofia do Direito contemporâneas.⁴³⁵ Nas palavras de Humberto Ávila:

As Constituições do pós-guerra, de que é exemplo a Constituição Brasileira de 1988, teriam previsto mais princípios do que regras; o modo de aplicação dos princípios seria a ponderação, em vez da subsunção; a ponderação exigiria uma análise mais individual e concreta do que geral e abstrata; a atividade de ponderação e o exame individual e concreto demandariam uma participação maior do Poder Judiciário em relação aos Poderes Legislativo e Executivo; o ativismo do Poder Judiciário e a importância dos princípios radicados na Constituição levariam a uma aplicação centrada na Constituição em vez de baseada na legislação.⁴³⁶

Segundo os teóricos, o Constitucionalismo Contemporâneo ou Neoconstitucionalismo teve início após o fim da Segunda Guerra Mundial, tendo como um dos seus fatores decisivos a experiência nazista. Seu ideal mais relevante é a consagração da dignidade da pessoa huma-

⁴³⁵ Aqui se faz necessária uma distinção entre o que seria a Teoria Geral do Direito e Filosofia do Direito. Enquanto a primeira centra-se na possibilidade de construção de um discurso científico sobre o Direito - pautada nos ideais positivistas de neutralidade, descrição, objetividade, etc. - a segunda, preocupa-se eminentemente com os problemas de fundamentação do direito e, pode-se dizer, emerge da crise do positivismo jurídico. Contudo, tal crise contribui, paradoxalmente, para oxigenar a Teoria Geral do Direito, abrindo espaço para um modelo mais amplo de *teoria* que, embora possa eventualmente partir dos trabalhos de Kelsen e Bobbio os ultrapassam. Neste trabalho, embora consciente de que existam grandes diferenças entre ambas, as duas serão tratadas como um campo de conhecimento unitário, pois o pressuposto que norteará a pesquisa as atinge de forma similar.

⁴³⁶ ÁVILA, Humberto. "Neoconstitucionalismo": entre a "Ciência do Direito" e o "Direito da Ciência". In: *Revista Eletrônica de Direito do Estado*. Salvador, Instituto Brasileiro de Direito Público, nº 17, jan-fev-mar, 2009. Disponível em: <<http://www.direitodoestado.com/revista/REDE-17-JANEIRO-2009-HUMBERTO%20AVILA.pdf>>. Acesso em 04 dez 2010.

na como valor constitucional supremo. Como síntese desse ideal pode ser mencionada uma frase de Kant: “Todo objeto tem preço, mas as pessoas tem valor”. Teria então como características:

- (a) Reconhecimento definitivo da normatividade da constituição, tendo como marco teórico a obra de Konrad Hesse, *A força normativa da constituição*. A Constituição deixou de ser um objeto ornamental dentro do ordenamento jurídico nacional; sua influência direta nos ramos do direito eleva questões antes restritas a cada ramo do direito ao patamar constitucional.
- (b) Centralidade da constituição que explica o movimento chamado “constitucionalização do direito”, isto é a consagração de normas de outros ramos do direito na constituição; a vinculação da interpretação do direito conforme a constituição, isto é, a seus valores; a eficácia horizontal dos direitos fundamentais, ou seja, a possibilidade de um direito fundamental previsto na constituição ser invocado em face de outro particular e não somente em face do Estado, independentemente da existência de lei.
- (c) Maior abertura da interpretação e da aplicação da constituição, mediante a inserção dos princípios (que se aplica por meio da ponderação) como espécies de normas jurídicas ao lado das regras (aplicada pela subsunção), e não mais como meros vetores de interpretação. A ponderação amplia a margem de decisão, porém, deve ser limitada pela argumentação, para se evitar a subjetividade de seu uso na prática judiciária.
- (d) Fortalecimento do Poder Judiciário, que passa a assumir a posição de protagonista no plano material. Como dito, essa característica traz como consequência a judicialização da política, dando ao Poder Judiciário o poder de se pronunciar em último grau acerca de questões políticas, como sobre os limites de uma CPI, sobre a fidelidade partidária, ficha limpa etc.
- (e) Judicialização das relações sociais, a exemplo do que ocorre com assuntos como aborto, células-tronco, reservas indígenas, etc.
- (f) Rematerialização das constituições, que passam a abordar cada vez mais assuntos variados.
- (g) Teoria dos direitos fundamentais, que se desenvolveu nos últimos cinquenta anos e consolidou os direitos fundamentais como um patrimônio jurídico mínimo, indispensável ao avanço sadio da sociedade. São analisados em duas dimen-

sões: *objetiva* – direitos fundamentais são normas e, nessa qualidade, orientam a produção de outras normas; e *subjetiva* – os direitos fundamentais também são direitos individuais e, nessa qualidade, podem ser levados ao Poder Judiciário para ser apreciados e tutelados.

Em razão desse processo, que muitas vezes prescinde das balizas da legalidade, encontrar-se ainda em curso, poucos na seara jurídica atentaram-se para os perigos de que possa estar em curso a consagração do que Lebrun denomina como “totalitarismo pragmático”.⁴³⁷ Segundo o autor, trata-se da “autonomia adquirida por um sistema organizado em torno de uma lógica que pretende dar conta racionalmente de tudo, a tal ponto que chegaria – sem deliberadamente querer, mas também não querendo saber – a não mais deixar lugar para o sujeito”.⁴³⁸

Ao denunciar a elisão da enunciação como modalidade constituinte do laço social, Lebrun chama atenção para o fato de o saber ter se tornado anônimo, acéfalo, auto-engendrado. Segundo o autor, a essa modalidade auto-referente nos leva a “economia de mercado neoliberal e sua competitividade desvairada”.⁴³⁹ Poderíamos acrescentar, além do mercado, o Direito contemporâneo.

Ora, pretendendo o Judiciário avocar para si, através do ativismo judicial, papel político e normativo que não lhe corresponde, por meio da utilização de termos genéricos e abstratos, os quais, por sua vez, são amparados pelas teorias pós-positivistas – automaticamente, o que se perde é a lei como referência de normatização das relações entre os homens.

O ativismo judicial destrona a lei como parâmetro de julgamento, cujo posto passa a ser ocupado com a própria decisão, que, soberana e volúvel aos caprichos e arbítrios humanos e sem qualquer oposição efetiva que lhe faça limite, conduz facilmente o sistema político à possibilidade latente do estado de exceção e, portanto, à permanência de um elemento próprio do fenômeno totalitário. Diante da liquefação da lei, do mesmo modo que nos regimes totalitários, importante faz-se, tão-somente, a congruência interna, a coerência velada que o sistema de princípios tenha de si para si. Ora, a perda da faculdade de julgar, definida por Lebrun, configura-se no “sujeito que se demite de sua enuncia-

⁴³⁷ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite* – Ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

⁴³⁸ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 68.

⁴³⁹ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 68.

ção e se contenta em ser congruente com os enunciados aos quais consentiu em se sujeitar”.⁴⁴⁰

Segundo Lebrun, se o crime de Eichmann pôde ser identificado como “o de não pensar, o de se demitir de sua enunciação, se demitir de sua faculdade de julgar e de discernir, apresenta-se a questão de saber se, no nosso meio social, um tal tipo de crime não pode ser encontrado cada vez mais!”.⁴⁴¹ Então que posto ficaria reservado ao Eichmann contemporâneo?

A experiência do Totalitarismo, de acordo com os autores apresentados, nos mostra que hoje os homens de massa seriam homens togados que, responsáveis pelo funcionamento da máquina judiciária, aproximam-se sensivelmente daqueles que perpetraram, de maneira obediente, a fabricação em massa de cadáveres, sem questionarem as decisões que aderiam. Longe de afirmar nazistas os juristas contemporâneos, pretende-se chamar a atenção para a ausência de reflexão jurídica, para além dos interesses imediatos presentes nos autos.

Esse fenômeno se agrava na medida em que a quantidade imensa de processos sob a responsabilidade de cada juiz leva a uma reprodução sem fim de julgados semelhantes à causa e acaba por inviabilizar o pensamento. O efeito paralelo é que, auto-reproduzindo-se, tais julgados se tornam ascendem ao *status* de jurisprudência, reforçando ainda mais a ausência do pensar.

Na esteira desse processo de agigantamento do Poder Judiciário, este cenário, modificado pela permeabilidade discursiva de teorias estrangeiras, transformou o paradigma de referências utilizado para tomada de decisões no âmbito do Judiciário: não mais a Lei como parâmetro, mas sim decisões reiteradas e consagradas pela jurisprudência. Ávila contesta esse protagonismo judicial ao defender que o,

Poder Judiciário não deve assumir, em qualquer matéria e em qualquer intensidade, a prevalência na determinação da solução entre conflitos morais porque, num Estado de Direito, vigente em uma sociedade complexa e plural, deve haver regras gerais destinadas a estabilizar conflitos morais e reduzir a incerteza e a arbitrariedade decorrente da sua inexistência ou desconsideração, cabendo sua

⁴⁴⁰ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 73.

⁴⁴¹ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 78.

edição ao Poder Legislativo e a sua aplicação, ao Judiciário.⁴⁴²

Para ele, o Poder em que, por meio do debate, se pode respeitar e levar em consideração a pluralidade de concepções de mundo e de valores, bem como o modo de sua realização é o Poder Legislativo. Somente através dos mecanismos públicos de discussão e votação é que se pode obter consideração a opinião e a participação de todos, em matérias para as quais não há soluções *prima facie*, mas sim, vários caminhos para a realização e promoção de uma finalidade.

Aproximando-se do fenômeno descrito como ativismo judicial, ao descrever o totalitarismo, Hannah Arendt aponta que “nessas ideologias, o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento”.⁴⁴³ Em suma, o que se verifica, atualmente, é que o operador e o teórico do Direito têm seguido à risca as enunciações acéfalas da jurisprudência. Nas palavras de Lebrun,

Encontra-se, assim, na leitura de Hannah Arendt, uma convergência entre sistema totalitário e sujeito que se demite de sua enunciação; o que inaugura essa configuração é a possibilidade, para um sujeito, de ser aliviado do mal-estar da incerteza inerente ao fato de pensar e de sustentar seu desejo em sua singularidade, remetendo exclusivamente aos enunciados.⁴⁴⁴

O homem de massa permanece, portanto. Está estampado no rosto de cada jurista que executa de maneira automática e obediente a função de julgar que lhes foi confiada; justo a capacidade de julgar, para a qual Hannah Arendt atribuiu tanta importância e que faltou a Eichmann na consecução de sua tarefa rumo à Solução Final. Para Lebrun,

Não há, nesse caso, nenhuma ideologia destrutiva ou malévola, mas somente consequências de um consentimento quase cego exclusivamente no fun-

⁴⁴² ÁVILA, Humberto. “*Neoconstitucionalismo*”: entre a “Ciência do Direito” e o “Direito da Ciência”, p. 16.

⁴⁴³ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 516.

⁴⁴⁴ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 73.

cionamento. Podemos, entretanto, ver como, na história, o totalitarismo nazista pôde ser a realização antecipadora da mecânica totalitária pragmática que evocamos agora, ao associar a intenção ideológica e o funcionalismo do sistema.⁴⁴⁵

O que resta para além dos autos? Segundo Maus, “quando a Justiça ascende ela própria à condição de mais alta instância moral da sociedade, passa a escapar de qualquer mecanismo de controle social – controle ao qual normalmente se deve subordinar toda instituição do Estado em uma forma de organização política democrática”.⁴⁴⁶ Encastelado em seus próprios parâmetros de decisão, o Judiciário vem se torna então o novo Soberano! Resta, pois, o soberano Supremo Tribunal Federal decidindo sobre a vida nua de todos nós. Como diz Agamben,

Daqui resulta um duplo paradigma que marca o campo do direito com uma ambiguidade essencial: de um lado, uma tendência normativa em sentido estrito, que visa a cristalizar-se num sistema rígido de normas cuja conexão com a vida é, porém, problemática, senão impossível (o estado perfeito de direito, em que tudo é regulado por normas); de outro lado, uma tendência anômica que desemboca no estado de exceção ou na ideia do soberano como lei viva, em que uma força-de-lei privada de norma age como pura inclusão de vida.⁴⁴⁷

Só então percebemos, sob o imperativo do decisionismo, como resta desvirtuado o conceito de lei nos moldes compreendidos por Hannah Arendt. Vimos que, para a autora, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras, estabelecendo entre os homens canais de comunicação. A cada novo nascimento, porém, a comunidade é posta em perigo, surgindo para o mundo, um novo começo, de maneira tal que também um mundo em potencial passa a existir. As leis, nesse caso, servem justamente para circunscrever pela estabilidade o ciclo biológico e sempre repetitivo que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. Ao mesmo tempo, as leis asseguram sua liberdade de movimento, e

⁴⁴⁵ LEBRUN, Jean-Pierre. *Um mundo sem limite*, p. 68.

⁴⁴⁶ MAUS, Ingeborg. “Judiciário como superego da sociedade”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, p. 187.

⁴⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção – Homo Sacer II*, 1. Tradução de Iraci d. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 111.

a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível. Nas palavras de Arendt, “os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta”.⁴⁴⁸

3.2 OS NOVOS “MUÇULMANOS”

O esquecimento do passado recente e a não cognição das tragédias e catástrofes realizadas implica a continuidade na história das múltiplas formas de violência e da destruição do próprio homem e da humanidade. Dez anos após a morte de Primo Levi desponta na Itália o racismo e a violência contra os albaneses, ciganos, romenos, africanos, latinos.

A mesma Europa de Auschwitz é hoje o palco das novas formas de guerras étnicas, ódio racial, anti-semitismo, políticas de intolerância, “campos de permanência temporária” (os “espaços de exceção” para os “estrangeiros”, “clandestinos” e refugiados), e da militarização da política. Na segunda metade do século XX, não só a sociedade capitalista contemporânea mergulhou no rio Lethe,⁴⁴⁹ como o modelo de Auschwitz foi recriado no Vietnã, no Camboja, como também na “terra de ninguém” dos campos de refugiados da África, na Palestina, na ex-Iugoslávia, na Itália e, atualmente, no interior das bases militares estadunidenses no Afeganistão, no Iraque e em Guantánamo. Desde o final da segunda guerra mundial, as deportações, os genocídios, as atrocidades, os crimes de guerra, os crimes contra a humanidade não diminuíram; ao contrário, as guerras de agressão e as violações dos direitos fundamentais do homem aumentaram, provocando êxodos populacionais e centenas de milhões de vítimas.

Em 28 de junho de 2008, o Senado italiano alterou seu Código Penal considerando circunstância agravante crime cometido por pessoa que se encontra ilegalmente no país, além de introduzir medida de segu-

⁴⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 517.

⁴⁴⁹ Aquele que os gregos diziam que uma vez submerso desaparecia a memória das dores e dos sofrimentos (não por acaso que verdade em grego é a-letheia, negação do esquecimento).

rança de expulsão a estrangeiro do território italiano.⁴⁵⁰ Um ano depois, em 18 de junho de 2009, o Parlamento Europeu aprovou um conjunto de normas destinadas a promover o regresso “voluntário” de imigrantes ilegais. Esse documento, conhecido como *Diretiva de Retorno*, estabelece que o imigrante em situação irregular poderá ser deportado para o seu país de origem. Emitida a ordem de expulsão, terá de sete a trinta dias para a partida “voluntária”. Se não o fizer, poderá ser preso sem ordem judicial em centros especiais de detenção por seis meses, extensíveis por mais doze. As diretivas preveem ainda, para o imigrante expulso, a interdição de retorno à Europa por até cinco anos.

No mesmo sentido, a Folha de São Paulo publicou em agosto de 2009 matéria denunciando que, na costa italiana, “um barco com dezenas de imigrantes eritreus ficou à deriva e não recebeu ajuda das embarcações que passavam. Apenas 5, de estimados 80, chegaram vivos”. A alta comissária das Nações Unidas, Navi Pillay, declarou que “em muitos casos, as autoridades rejeitam esses migrantes e os deixam à mercê de dificuldades, quando não da morte, como se estivessem recusando navios com detritos tóxicos”.⁴⁵¹

Esses imigrantes morrem à deriva sem qualquer ajuda das embarcações cujos tripulantes se negam a prestar socorro por temerem ser considerados cúmplices de uma atividade ilegal. Se antes esses imigrantes permaneciam detidos em condições precárias na ilha de Lampedusa, agora um acordo firmado entre Líbia e Itália autorizou a deportação de imigrantes pegos no mar e na costa para a Líbia, onde observadores de direitos humanos não podem ingressar. Ali permanecem em centros por tempo indeterminado.

O filme “A caminho de Kandahar”⁴⁵² retrata a realidade afegã de mulheres aprisionadas em suas burkas, crianças vítimas dos campos ainda minados de guerras anteriores – essas armas covardes que continuam mutilando mesmo após cessado o fogo dos canhões. Em uma cena, dezenas de homens trôpegos, cujos membros foram amputados por minas terrestres, correm como podem apoiados em muletas para conseguir garantir para si próteses de pernas atiradas de helicóptero dentro de pequenos volumes atados a paraquedas sobre as tendas da Cruz Vermelha. Para eles, a única possibilidade de se sentirem menos deficientes.

⁴⁵⁰ Disponível em <<http://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/00302147.pdf>>. Acesso em 03 Out 2009.

⁴⁵¹ Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u624708.shtml>>. Acesso em 17 Set 2009. Ver também <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2009200907.htm>> e <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2009200908.htm>>. Acesso em 21 Set 2009.

⁴⁵² MAKHMALBAF, Mohsen (dir.). *A Caminho de Kandahar*. Irã, 2001.

Não tão longe daqui, uma notícia hodierna ao cotidiano brasileiro: a população de uma das maiores favelas de São Paulo vivencia diariamente uma luta para ser reconhecida como sujeito político em face da força bruta do Estado, que não mede esforços em higienizar conflitos em nome do controle social, deixando claro que a violência, em nossa sociedade cordial, é algo estrutural:

Os 120 mil moradores de Heliópolis, a maioria oriunda do Nordeste, não têm acesso aos serviços básicos de infra-estrutura, moradias dignas, espaços de lazer comunitários, serviços de saúde e educação. [...] Ao contrário da banalização almejada por repórteres e editorialistas, a violência contra a população pobre e trabalhadora é uma prática sistemática.[...] O extermínio como medida profilática é o projeto dos que defendem um mínimo de Estado e um máximo de barbárie.⁴⁵³

Ocupar-se da disciplina e repressão das perigosas rebeliões de braços que não encontram trabalho tem sido prática corriqueira de um Estado, para o qual livrar-se dos “ninguéns” é a medida mais rápida em um mundo em que a pobreza mata mais que toda a segunda guerra mundial.

Está também em todos os noticiários brasileiros a ocupação do Complexo do Alemão no Rio de Janeiro pelas Forças Armadas brasileiras, responsáveis por preencher os vazios de poder relegados pelo Estado à milícia e aos traficantes que comandam a organização criminosa de dentro dos presídios. Seria uma iniciativa responsável se não soubéssemos todos que a guerra interna e as facções ora combatidas só incomodaram realmente quando as classes média e alta foram atingidas.⁴⁵⁴

No mundo-cão de nossos dias, a violência é da ordem natural das coisas para os desvalidos, uma ordem em que o determinismo social condiciona rigorosamente o comportamento humano: nasceu pobre, morrerá pobre e, de preferência, sob o efeito de bombas de efeito moral e balas de borracha. Viveriam as favelas sob um paradigma contemporâneo dos campos de concentração?

⁴⁵³ Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4428>. Acesso 19 Set 2009.

⁴⁵⁴ Disponível em: <http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20101204/not_imp649230,0.php>. Acesso em 04 Dez 2010.

Eu mesma acabo de presenciar uma cena gratuita de violência. O menino adentrou o recinto climatizado e feliz do McDonald's com algumas moedas e dinheiro pequeno nas mãos. Queria trocar o que conseguiu no semáforo por uma nota de dez reais e o que sobrasse, "era pra doar pros meninos com câncer". Referia-se a uma caixinha disponível no local para doações ao Instituto do Câncer, justo ele, que nada recebeu do mundo, queria ajudar aqueles que, em sua visão, deviam estar em pior situação que ele próprio. Mas ele não sabia que aquele dinheiro, em suas mãos, valia menos do que se estivesse em quaisquer outras das pessoas ali presentes. Estava rindo de um vídeo do *Ronald McDonald*, quando foi estupidamente expulso do ambiente: "os caixas não tem notas de dez reais". Ficou ainda aguardando ser atendido, mas diante da violência, resignou-se a dizer que "já que não iriam trocar pra ele, então também o 'câncer' ficaria sem as moedas". Ali, de maneira bastante concreta, sob a justificativa de que "alguns clientes se aborrecem", o símbolo máximo do capitalismo expurga como um bicho para fora de si uma criança e talvez para sempre iniba nela a iniciativa de solidariedade que ali apresentou. Trata-se de um mundo que se preocupa mais com o incômodo de acomodados do que com o destino e a dignidade de seres humanos.

Enquanto isso, os homicídios latino-americanos superam seis vezes a média mundial e quem luta pela terra tende a se deparar com expulsão promovida por agentes privados ou com despejo público.⁴⁵⁵ Dados da Comissão Econômica para América Latina e o Caribe da ONU mostram que a crise financeira que afetou o mundo levará nove milhões de pessoas à situação de pobreza na América Latina em 2009. Segundo o Relatório, "as pessoas em situação de pobreza passarão de 180 para 189 milhões em 2009 (34,1% da população), e as pessoas em situação de indigência passarão de 71 a 76 milhões (13,7% da população)".⁴⁵⁶ Também a OIT estima que com a crise financeira mundial, o desemprego aumente entre 1,5 e 2,4 milhões de pessoas.⁴⁵⁷ Já a Unesco informa que "quase um terço dos brasileiros ainda vivem abaixo da linha de pobreza, com base nas mensurações mais recentes".⁴⁵⁸ Os dados só vêm

⁴⁵⁵ Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia/nacional/perenidade-da-violencia-sobre-ssai-em-balanco-de-conflitos>>. Acesso em 14 Set 2009.

⁴⁵⁶ Disponível em: <<http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/prensa/noticias/comunicados/6/37856/P37856.xml&xsl=/prensa/tpl/p6f.xsl&base=/brasil/tpl/top-bottom.xml>>. Acesso em 20 Nov 2009.

⁴⁵⁷ Disponível em: <<http://oit.org.pe/WDMS/bib/publ/panorama/panorama08.pdf>>. Acesso em 20 Nov 2009.

⁴⁵⁸ Disponível em: <<http://www.brasilia.unesco.org/Brasil/ContextoBrasileiro>>. Acesso em 20 Nov 2009.

a confirmar o número de miseráveis no mundo condenados à morte em vida em virtude das imposições do mercado.

Essas notícias comuns nos dias de hoje demonstram a criminalização da busca de oportunidades por uma nova forma de vida. Quem está à margem se torna um delinquente e assim se justifica sua detenção sem julgamento, sua expulsão e banimento social. Mas há algum crime em buscar lugar no mundo? Os fatos lembram as primeiras medidas contra a imigração no período entre-guerras que deixaram os apátridas sem qualquer proteção jurídica e que deram ensejo, no limite, à formação dos campos de internamento e, posteriormente, de concentração, com a convivência de toda a Europa.

Se hoje são poucas as consciências despertas em relação a essas taxas,⁴⁵⁹ há certamente fatores que levam a grande maioria a permanecer insensível para a realidade que salta aos seus olhos. Ora, “os movimentos totalitários demonstravam que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país”.⁴⁶⁰

Não seriam os marginalizados os novos *muçulmanos*? Trata-se do homem desprovido das condições necessárias à consecução da *bíos*. Restringe-se à sua sobrevivência de maneira automática, reduzindo-se ao ciclo vital próprio a qualquer animal. É o homem desenraizado que constitui hoje a grande massa de seres humanos sob o jugo do que Agamben denomina como *vida nua*.⁴⁶¹ Ao invés da pluralidade que condiciona a ação, a condição que rege a *vida nua* do consumo e do labor é a futilidade, cujo processo repetitivo e sem sentido torna a vida capturável pelo poder soberano.

Esse mesmo mundo que tira é o mesmo mundo que dá de maneira doentia. São exemplos que não tratam das misérias humanas, suas personagens buscam apenas a satisfação de caprichos, afinal não podem conviver com a falta, com a decepção. Suas frustrações se transformam em mecanismos de satisfação de vingança e da ausência de responsabilização, confirmados, ratificados pelo Judiciário. Vejamos:

⁴⁵⁹ Expressão recentemente utilizada por Saramago em uma visita à Itália, onde teceu severas críticas ao governo Berlusconi, que, segundo o autor, representa um fascismo de gravatas Armani. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/midiaglobal/elpais/2009/10/16/ult581u3563.jhtm>>. Acesso em 16 Out 2009.

⁴⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, p. 362.

⁴⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

O *Stella Awards*, segundo informações constantes no *site* da instituição, é um prêmio conferido anualmente a casos excêntricos de processos judiciais nos Estados Unidos. O prêmio tem este nome em homenagem a Stella Liebeck, que derrubou café quente no colo e processou, com sucesso, o McDonald's, recebendo quase três milhões de dólares de indenização. Desde então, o *Stella Awards* publica pérolas do sistema legal norte-americano, no *site* e em forma de livros que já se tornaram *best sellers*.

Aqui no Brasil, estão em trâmite no Congresso Nacional dois projetos de lei que pretendem punir os pais que deixarem de dar atenção aos filhos. Um prevê a possibilidade de prisão para o pai ou mãe que deixar de prestar assistência moral, afetiva aos filhos menores de dezoito anos. O outro projeto cria uma indenização para o filho que se sentir prejudicado pela falta desse apoio. “Se a natureza não favorece, a lei precisa de fato fazer uma interferência. É função do Estado promover isso”, diz Maria Auxiliadora Dessen, professora de psicologia da UNB. Outra psicóloga acredita que as leis podem servir para os pais negligentes repensarem o seu papel. “Puxa vida, eu vou ter que pagar e por que então eu virei as costas? Será que não é mais fácil, mais simples se eu retomar isso, porque de fato talvez a minha raiva, a minha dor não está instalada no meu filho”, diz Patrícia Gugliotta, psicóloga.⁴⁶² Mas em que medida uma lei pode de fato impor a alguém o amor?

O caso nos lembra o de um enteado que ingressou judicialmente contra o padrasto. A 10ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul julgou procedente o pedido, dando direito a indenização por danos morais, pelo fato do padrasto ter pleiteado ação negatória de paternidade para desconstituição do registro de nascimento, o que lhe teria gerado constrangimento. O padrasto mantinha lar convivencial com a mãe da criança quando estava ainda grávida. Ao nascimento da criança, o padrasto assumiu a paternidade, tendo-a registrado em seu nome, mesmo não sendo dela seu pai biológico. Após anos de convivência, o padrasto rompeu a relação com a mãe do rapaz e pleiteou a negatória de paternidade, para ter alterado o registro de nascimento. Foi em face dessa demanda que o enteado pleiteou danos morais.⁴⁶³

Contrariamente, em ação iniciada em Minas Gerais, o Superior Tribunal de Justiça afastou a possibilidade de indenização em virtude de

⁴⁶² Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornalhoje/0,,MUL1322550-16022,00.html>>. Acesso em 05 Out 2009.

⁴⁶³ BRASIL. TJRS – Ap. Civ. Nº. 70007104326 – B. Gonçalves – Rel. Juíza Conv. Ana Lucia Carvalho Pinto Vieira – J. 17.06.2004.

abandono afetivo a ser paga pelo pai. A defesa do requerente alegava que até os seis anos o filho manteve contato com seu pai de maneira regular. Após o nascimento de sua irmã, fruto do segundo casamento, o pai teria se afastado definitivamente. O estudante sempre recebeu pensão alimentícia, este sustentou que queria do pai, além da pensão, carinho e o reconhecimento como filho, mas recebeu apenas “abandono, rejeição e frieza”, inclusive em datas importantes como aniversários, sua formatura do ensino médio e por ocasião da aprovação no vestibular. A defesa do pai contestou as acusações sob o argumento de que a indenização tinha caráter abusivo, o que foi acolhido pelo STJ.⁴⁶⁴ No voto vogal, o Min. Cesar Asfor Rocha complementa:

Com a devida vênia, não posso, até repudio essa tentativa, querer quantificar o preço do amor. Ao ser permitido isso, com o devido respeito, iremos estabelecer gradações para cada gesto que pudesse importar em desamor: se abandono por uma semana, o valor da indenização seria "x"; se abandono por um mês, o valor da indenização seria "y", e assim por diante.⁴⁶⁵

Ora, não escaparia ao arbítrio do Judiciário e da própria lei obrigar alguém ao amor? Não levaria um litígio judicial à drástica redução das possibilidades de um dia as partes se reconciliarem? E mais, acolher tal pedido indenizatório não seria uma forma de “monetização do amor”? Como determinar quais danos extrapatrimoniais são passíveis de reparação pecuniária?

Todos esses casos integram uma nova compreensão do sujeito contemporâneo, naquilo que Charles Melman denominou como “Nova Economia Psíquica”: diante de uma crise de referências, a palavra de ordem é ganhar a qualquer preço:

⁴⁶⁴ CIVIL E PROCESSUAL. AÇÃO DE INVESTIGAÇÃO DE PATERNIDADE. RECONHECIMENTO. DANOS MORAIS REJEITADOS. ATO ILÍCITO NÃO CONFIGURADO. I. Firmou o Superior Tribunal de Justiça que “A indenização por dano moral pressupõe a prática de ato ilícito, não rendendo ensejo à aplicabilidade da norma do art. 159 do Código Civil de 1916 o abandono afetivo, incapaz de reparação pecuniária” (Resp n. 757.411/MG, 4ª Turma, Rel. Min. Fernando Gonçalves, unânime, DJU de 29.11.2005). II. Recurso especial não conhecido. (STJ – REsp 514350/SP – Recurso Especial 2003/0020955-3 – Rel. Min. Aldir Passarinho Júnior. Quarta Turma – J. 28.04.2009).

⁴⁶⁵ Disponível em <https://ww2.stj.jus.br/revistaeletronica/Abre_Documento.asp?sLink=ATC&sSeq=217_3192&sReg=200500854643&sData=20060327&sTipo=2&formato=PDF>. Acesso em 15 Out 2010.

A decepção, hoje, é o dolo. Por uma singular inversão, o que se tornou virtual foi a realidade, a partir do momento em que é insatisfatória. O que fundava a realidade, sua marca, é que ela era insatisfatória e, então, sempre representativa da falta que a fundava como realidade. Essa falta é, doravante, relegada a puro acidente, a uma insuficiência momentânea, circunstancial, e é a imagem perfeita, outrora ideal, que se tornou realidade.⁴⁶⁶

O preço é da pretensão de satisfação total, é uma sociedade incapaz de lidar com limites, frustrações e, principalmente, que nega se a responsabilizar-se por escolhas. E o Poder Judiciário ao acolher tais reivindicações, se põe a serviço dos caprichos e do fomento perverso do gozo, sem que ocupe o lugar de limite. Passa a ser um gestor de acesso ao gozo, que tudo dá e nada limita.

Se a realidade de exclusão causa insatisfação, se o outro olhou de maneira atravessada, não quis cuidar de mim, abandonou, coloca-se na condição de vítima e se reivindica reparação, muitas vezes moral. O dano moral passou a ser curativo para dissabores da realidade, sem que efetivamente a ferida seja cuidada. Pedidos judiciais transmutam-se em dinheiro, que paga o preço da não implicação do sujeito: paga para que não nos relacionemos. Sobre a função reparatória do Direito, Melman destaca:

O direito me parece, então, evoluir para o que seria agora, a mesmo título que a medicina dita de conforto, um direito 'de conforto'. Em outras palavras, se, doravante, para a medicina, trata-se de vir a reparar danos, por exemplo os devidos à idade ou ao sexo, trata-se, para o direito, de ser capaz de corrigir todas as insatisfações que podem encontrar expressão no nosso meio social. Aquele que é suscetível de experimentar uma insatisfação se vê ao mesmo tempo identificado com uma vítima, já que vai socialmente sofrer do que terá se tornado um prejuízo que o direito deveria – ou já teria devido – ser capaz de reparar.⁴⁶⁷

Para este sujeito que tudo reivindica histericamente é preciso dizer *Não*.

⁴⁶⁶ MELMAN, Charles. *O Homem sem Gravidade*: gozar a qualquer preço. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003, p. 37.

⁴⁶⁷ MELMAN, Charles. *O Homem sem Gravidade*, p. 106.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

RESTA A LINGUAGEM

Se a mente do homem vagueia na escuridão desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, como diria Tocqueville,⁴⁶⁸ até as trevas, para Arendt, pode guardar tesouros. Se não há luzes, é preciso criá-las a partir do próprio pensamento. Sua proposta era, portanto, bem simples: “pensar o que estamos fazendo”,⁴⁶⁹ mas “pensar sem um corrimão”. Ela aprendeu com os homens que eles próprios se constituem de verdades obtusas e provisórias, cujo encanto reside justamente nessa obliquidade parcial, nessa indeterminação incompreendida. Arendt nos lembra que,

Mesmo nos tempos mais sombrios temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra.⁴⁷⁰

Valorizar as sombras e reconhecer suas nuances talvez seja mais importante ainda do que a luz trazida pela verdade dos fatos. Entretanto, qualquer um que se aventure nos descaminhos da escrita há de se deparar com a imensa dificuldade e angústia que ela nos gera; talvez por termos consciência de que, na totalidade irrefutável do real e evidente ao mínimo olhar, haja dele uma parcela incapturável pela linguagem. O discurso em si não dá conta de esgotar a diversidade da experiência, embora a experiência deva ser inexoravelmente narrada por meio de algum tipo de discurso.

⁴⁶⁸ *Apud* ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. 3 ed. Organização, introdução e revisão técnica de Antonio Abranches. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p. 32.

⁴⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11 ed. Revisão e apresentação de Adriano Correia. São Paulo: Forense Universitária, 2010, p. 06.

⁴⁷⁰ ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 09.

Essa perseguição incessante das coisas e pretensão de adequação à sua infinita variedade diz respeito a uma lacuna devida à impossibilidade de exaurir pela linguagem toda a potência da existência. É, porém, justamente essa falta que nos põe em movimento em busca de outras formas de expressão. Agamben referiu-se a isso de outra maneira: “uma subjetividade produz-se onde o ser vivo, ao encontrar a linguagem e pondo-se nela em jogo sem reservas, exhibe em um gesto a própria irredutibilidade a ela”.⁴⁷¹

Observada com outro olhar, essa falta provocada pela linguagem é a mesma que possibilita espaço para que deixemos para trás aquilo que nos aprisiona ao universo em que fomos gestados e ao qual estamos apegados. O vazio da linguagem permite ao ser humano impulsionar-se em direção à recriação de seu mundo interior.

Para tanto, imprescindível primeiramente uma atitude de desencantamento, de rompimento das amarras que nos aprisionam a um modo cartesiano e acadêmico de elaborar o raciocínio; é necessário um desancorar da estabilidade e segurança advindas da mera reprodução – que apenas oblitera o pensamento –, em favor do pendular de uma embarcação a navegar alforriada em busca do exercício livre e criativo da reflexão.

Por outro lado, recriar o mundo real e reconciliar-se com ele é apegar-se à sua concretude, por intermédio da qual os homens passarão a conviver. Portanto, imprescindível a presença de outros homens, eis que a revelação de suas respectivas individualidades ocorre apenas em pluralidade. E é na grandeza desse convívio entre outros que, de desbotado, o mundo ganhará um elemento bastante raro em nossos dias: a leveza da criatividade. É porque temos experiência do peso do mundo manifesto sob toda forma de opressão que a ideia de um outro mundo – este, constituído pela delicadeza – nos impressiona.

Considerar o mundo sob outras perspectivas que não a da densidade, sob outras formas de conhecê-lo, pode nos colocar diante da sutileza das infinitas potencialidades imprevisíveis do pensar e do agir. A escolha da escrita e da linguagem, por mais limitado que seja o seu caminho, é ainda uma possibilidade concreta de proporcionar a leveza de que o mundo denso de tragédias carece.

Traduzir, diria Agamben, é trair a própria linguagem. O trabalho de tradução não se dá somente de uma língua para outra, mas também no âmbito de uma mesma língua. Considerada nesse sentido, a tradução

⁴⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e Apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo: 2007, p. 63.

se consubstancia na possibilidade de dizer a mesma coisa das mais variadas maneiras. Traduzir a própria língua é, portanto, engravidá-la de múltiplos sentidos.

Igualmente, a expressão profanar, também utilizada por Agamben, significa restituir as coisas ao livre uso dos homens. Assim, quando uma criança improvisa uma brincadeira com coisas consideradas sérias pelos adultos, ela está dando uma nova dimensão de uso à gravidade e ao peso humanos.⁴⁷² A criança profana pela leveza, pela ressignificação dos objetos. Essa suavidade presente no lúdico pode quebrar, pelo desvio, o olhar petrificado do homem em relação ao mundo para criar outra forma de compreendê-lo.

Quanto ao Direito, Kafka sabia,

Que um homem apanhado na máquina burocrática já está condenado; e que ninguém pode esperar justiça a partir dos procedimentos jurídicos em que a interpretação da lei está vinculada à administração da ilegalidade, e em que a inação crônica dos juristas é compensada por uma máquina burocrática cujo automatismo insensato tem o privilégio de decisão final.⁴⁷³

Traduzir e profanar estiveram entre os objetivos deste trabalho e, dentre outras possíveis, são propostas de leveza para um novo uso de nossos instrumentos, nos quais se inclui o Direito. Quem sabe um dia, quando os homens prescindirem de seus dispositivos e viverem plenamente a política “estando entre outros”, o Direito, não mais como Kafka o descrevera, passe a compor a estante do velho relicário das coisas inutilizadas do mundo, que, justamente por terem existido, não deixam de ter sua valia ao menos como experiência.

⁴⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*, p. 65-79.

⁴⁷³ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 98.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *Estado de Exceção – Homo Sacer II, 1*. Tradução de Iraci d. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que resta de Auschwitz – o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Profanações*. Tradução e Apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo: 2007.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt – Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

ARISTOTELES. *Ética a Nicômacos*. 2 ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

_____. *Morale d'Aristote*. Traduite par J. Barthélemy-Saint Hilaire, membre de l'Institut (Academie des Sciences Morales et Politiques), Tome III Grande Morale et Morale a Eudème. Paris, A. Durand, 1856. Disponível em: <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/tableeudeme.htm>>.

ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. [ARENDR, Hannah. *The Human Condition*. 2nd edition. Introduction by Margaret Canovan. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998].

_____. *A Condição Humana*. 11 ed. Revisão e apresentação de Adriano Correia. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências. 3 ed. Organização, introdução e revisão técnica de Antonio Abranches. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *A Promessa da Política*. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *A Vida do Espírito*: o pensar, o querer, o julgar. 2 ed., revista. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *Compreender* – Formação, exílio e totalitarismo. Organização, introdução e notas de Jerome Kohn. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Crises da República*. 2 ed. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens de Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. 5 ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2003. [ARENDR, Hannah. *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961].

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O que é Política?*. Editoria: Ursula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. [ARENDR, Hannah. *The origins of totalitarianism*. 2 ed. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., 1973].

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Edição e Introdução americana de Jerome Kohn. Edição e Introdução brasileira de Bethânia Assy. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ÁVILA, Humberto. “Neoconstitucionalismo”: entre a “Ciência do Direito” e o “Direito da Ciência”. In: *Revista Eletrônica de Direito do Estado*. Salvador, Instituto Brasileiro de Direito Público, nº 17, jan-fev-mar, 2009. Disponível em: <<http://www.direitodoestado.com/revista/REDE-17-JANEIRO-2009-HUMBERTO%20AVILA.pdf>>. Acesso em 04 dez 2010.

BATISTA, José Élcio. “Sociedade de Massa e Totalitarismo”. In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (orgs.). *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 203-215.

BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade do Consumo*. 3 ed. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Tradução de Celeste Ribeiro de Souza e outros. São Paulo: Cultrix/USP, 1986, p. 160-175.

_____. “Teses sobre a filosofia da história”. VI. In: *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. V. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BETHÂNIA, Maria. *A Força que Nunca Seca*. São Paulo: BMG Brasil, 1999.

BIGNOTTO, Newton. “Problemas atuais da teoria republicana”. In: *Retorno ao Republicanismo*. CARDOSO, Sérgio (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 17-43.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1991.
BRECHT, Bertold. *Poemas –1913-1956*. 6 ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CASARES, Adolfo Bioy. *A Invenção de Morel*. Tradução: Samuel Titan Júnior. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

COLASANTI, Marina. *Eu sei, mas não devia*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COHEN, Jean L.; ARATO, Andrew. *Sociedade Civil y Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CORREIA, Adriano. “O Desafio Moderno – Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 227-243.

COSTA, Jurandir Freire. “Totalitarismo e Delinquência”. In: *Entrevistas com o Autor*. Disponível em <<http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/>>. Acesso em 07 Jun 2009.

_____. “Impasses da ética naturalista: Gide e o homoerotismo”. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei – o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moises. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imágenes pese a todo – memoria visual do holocausto*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

DUARTE, André. *O pensamento à Sombra da Ruptura – política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____; LOPREATO, Cristina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (orgs.). *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2001.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, Escrever e Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GIDE, André. *Os Frutos da Terra*. Rio de Janeiro: Rio Gráfica, 1986

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, Emmanuel. « Introduction à la métaphysique des moeurs I ». In: *Oeuvres Philosophiques*. Vol. III. Paris: Gallimard, 1986.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *Os Afogados e os Sobreviventes – Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. “La société d’hyperconsommation”. In: *Le débat*. Mars-Avril. Numéro 124. Paris: Gallimard, 2003, p. 74-98.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: UNB, 1994.

MEIRELES, Cecília. “Da Solidão”. In: *Escolha o seu sonho*. 10 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 35-38.

MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt – el espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Tradução de M. P. Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PERAZZOLI, Fernando David. *Sociedade de Massa e Direito* [Dissertação]. Orientadora Prof^a. Dr^a. Jeanine Nicolazzi Philippi. Curso de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

PLATÃO. *A República*. Livro VII. 12 ed. Organização de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

POLIN, Raymond. “O Mecanismo Social no Estado Civil”. In: QUIRINO, Célia Galvão; SADEK, Maria Tereza (orgs.). *O Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 113-128.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de Massas do Fascismo*. Tradução de Maria da Graça M. Macedo. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

RICOEUR, Paul. *O Justo I – A justiça como regra moral e como instituição*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RODRIGUES, Renata Ramos; MARICATO, Carla Andrade. “A Prepotência de Matar: digressões sobre a violência pura”. In: *Captura Críptica: direito política, atualidade*. Revista Discente do Curso de Pós-Graduação em Direito. n.2., v.2. (jan/jun. 2010). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, p. 301-318.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. 2 ed. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a Cegueira*. 6 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Campinas: Papirus, 1995.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

WELLE, Die. *A Onda* [filme]. Alemanha, 2008.

XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2000.

ZUIN, José Carlos Soares. “Sobre Primo Levi e os Espaços de Exceção no Século XX”. In: *Estudos de Sociologia*. V. 14. N. 27. Araraquara, 2009, p. 397-421. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/viewFile/1945/1583>>. Acesso em 20 Jan 2010.