UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Júlio César Soriano Moysés

Crítica das Instituições Políticas em Hannah Arendt

São Paulo

2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Crítica das Instituições Políticas em Hannah Arendt

Júlio César Soriano Moysés

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof.^a Dra. Maria das Graças de Souza

Versão Original

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M938c Moysés, Júlio César Soriano
 Crítica das Instituições Políticas em Hannah Arendt
 / Júlio César Soriano Moysés ; orientadora Maria das
 Graças de Souza. - São Paulo, 2018.
 106 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
 e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Filosofia. Área de concentração:
 Filosofia.

 1. Hannah Arendt. 2. Crítica. 3. Instituições. 4.
 Cidadania. I. Souza, Maria das Graças de, orient. II.
 Título.

Resumo

Hannah Arendt desenvolveu uma compreensão da política cujo fundamento é o exercício da cidadania. Este trabalho objetiva investigar a crítica realizada por Arendt acerca das instituições políticas, elegendo como critério o lugar reservado à pluralidade e à ação em uma ordem política instituída. Por um lado, constata-se que o Estado-Nação, por sua própria natureza, não promove a recepção da diferença, de modo a recusar-lhe o atributo da dignidade; por outro, o governo republicano, cuja pluralidade é elemento essencial de sua estrutura, pode entrar em conflito com determinadas coletividades. Parte-se, portanto, da análise das experiências políticas concernentes ao Estado-Nação europeu e à República norte-americana com o fito de compreender os desafios da cidadania em tais ordens.

Palavras-chave: Hannah Arendt, crítica, instituições, cidadania.

Abstract

We aim to investigate Arendt's critique of political institutions. The criterion will be the plurality allied to the action. First, we have seen that the Nation-State, by its very nature, does not promote the reception of difference, Second, the republican government, whose plurality is an essential element of its structure, may be in conflict with certain collectivities. Therefore, we will start from the analysis of political experiences concerning the European Nation State and the American Republic in order to understand the challenges of citizenship.

Key-words: Hannah Arendt, review, institutions, citizenship.

Agradecimentos

À Marisa Soriano, pelo apoio e dedicação incondicionais, a quem dedico esta Tese;

À professora Maria das Graças de Souza, pela orientação cuidadosa, baseada na liberdade, e por me acompanhar desde o segundo semestre do curso em Filosofia;

À professora Marilena de Souza Chaui, pelas aulas plenas em paixão e beleza;

Aos professores que compuseram a banca de qualificação, pelas sugestões, e aos que participaram da defesa, por reconhecerem que a reflexão cria seu próprio caminho;

Aos colegas de curso, pela amizade e compreensão;

Às secretárias do Departamento de Filosofia, sempre prestativas e dedicadas: Geni ferreira Lima, Luciana Bezerra Nóbrega, Maria Helena Barbosa, Marie Márcia Pedroso;

Ao CNPQ pelo financiamento

Abreviaturas

Origens do Totalitarismo: O. T.

Entre o Passado e o Futuro: E.P.F.

A Condição Humana: C.H.

Crises da República: C.R.

Da Revolução: R.

A vida do espírito: V.E.

Promessa da Política: PP.

Sumário

<i>Introdução</i>	<i>p. 8-14.</i>
<i>1) A Violência e o Poder</i>	<i>p. 15-25</i>
<i>2) Dominação e Poder</i>	<i>p. 26-30</i>
<i>3) A Expansão do Capital e seus efeitos</i>	<i>p.31-41.</i>
<i>4) Hobbes e a Burguesia</i>	<i>p. 42-45</i>
<i>5) Crise da república: O lugar da diferença</i>	<i>p. 46-59</i>
<i>6) O governo das leis e a cidadania.....</i>	<i>p. 60-69</i>
<i>7) Do crime à contestação civil: mobilização popular</i>	<i>p. 70-89</i>
<i>8) Conclusão</i>	<i>p. 90-97</i>
<i>Bibliografia.....</i>	<i>p. 98-105.</i>

Introdução

Hannah Arendt não foi uma institucionalista, isto é, sua reflexão não se ancorou nas instituições políticas, como se estas manifestassem a essência das ações humanas organizadas em um Estado. A ideia segundo a qual as relações entre o Estado e os indivíduos se dão por órgãos, instituições ou instrumentos encontra resistência na própria compreensão da política como algo que inova na ordem pública, atrelada à capacidade humana para criar novos começos.

A referência à originalidade não indica o desconhecimento do passado, ou a sua recusa. Trata-se da própria condição de uma existência submetida ao império do imprevisto, ou da fortuna. Se recorrermos à antiga representação da Fortuna, como uma mulher de longos cabelos, inatingível ao observador, notaremos que o momento para agir e, por conseguinte, ser bem sucedido, escapa das mãos do indivíduo. Em política, o momento também é crucial; no entanto, por ser uma atividade humana, por concernir a homens e mulheres que desenvolvem a consciência da relevância de uma dimensão distinta da particular, o instante para agir sempre se renova.

Se Arendt não submeteu a política às instituições que orientam ou negam sua prática, desconsiderar sua crítica seria um lamentável erro. Há duas maneiras de se conceber a política: a primeira denota um afastamento em relação aos fatos, às opiniões, ao clamor popular; a segunda se atrela ao real, persiste em sua descida ao mundo comum para investigar os fatos, indagar as opiniões, compreender os mecanismos e instrumentos dos quais o poder se serve. Aquela objetiva a ordem, o controle, a harmonia a qualquer preço; esta, mais adequada ao pensamento de Arendt, intenta legar um convite à responsabilidade, ao convívio e à palavra. É dupla a tarefa de quem se dedica a dizer a política enquanto exercício da liberdade: dizer o mundo, e desse modo, os atos, os fatos, o dito e o inaudito, e dizer as coisas, ou seja, as instituições que o organizam. Para além disso, a crítica revela uma nova tarefa: a compreensão conceitual da realidade pode fazer com que novos princípios passem a circular entre as pessoas.

Os conceitos são ferramentas da mente, ao passo que os princípios são instrumentos da ação, inspiram-na e a orientam.

No que concerne à crítica das instituições políticas, convém compreender seus elementos, que podem ser agrupados em três classes. *“1) a ideia da obra a realizar-se em um*

grupo social; 2) o poder organizado para a realização dessa ideia; 3) as manifestações comunitárias que se produzem no grupo social em relação à sua ideia e à sua realização¹”. Como se observa, tal conceituação parte de uma ideia original da organização do poder, que se cristaliza na Constituição do corpo político. Desse modo, sua própria definição tende a se confundir com a da ordem normativa do Estado. Os valores que propagam são aqueles que se direcionam para uma unidade social, de modo que a adequação dos governados a essas ideias ocorre por subordinação das vontades particulares a uma comum.

Os termos podem conduzir a um equívoco, qual seja, o de se confundir essa subordinação à transformação das vontades particulares na geral, como idealizada por Rousseau. Ocorre que esta designa o nascimento da ordem pública, ou seja, de uma dimensão estranha aos interesses particulares, em conflito com eles. Para que um corpo político possa surgir entre uma multidão de indivíduos, sendo a expressão de um novo atributo, os interesses devem se submeter às normas comuns. Mas o que operaria a criação dessa nova dimensão, bem como o nascimento de uma nova vontade, agora atrelada aos objetivos do corpo político?

Em verdade, a vontade geral se impõe pela força dos princípios que emanam do pacto original. Trata-se de uma promessa que irradia sua força vinculadora para as gerações posteriores. No entanto, a mera promessa poderia ser confrontada pela constatação de que os particulares nada recebem do poder instituído, isto é, que a vontade geral se manifesta e se reforça mediante a opressão. Para evitar esse inconveniente, que representaria a morte da República, as leis e, em especial, a Lei Maior, aquela que cria o corpo político e que o informa, atribuem aos particulares a capacidade de reivindicar direitos. O indivíduo não desaparece; o que ocorre, de fato, é a passagem da barbárie, na qual as vontades particulares podem se externar sem quaisquer limites, à civilização, que limita esses interesses na medida em que confere aos particulares direitos e de deveres.

A unidade preconizada pelas instituições requer a presença de uma autoridade que se coloca acima dos administrados, responsável, assim como os órgãos que a compõem, por dirigir o grupo social. Trata-se de um poder estranho à dinâmica democrática, e, não por acaso, difundida entre governos autoritários².

Hannah Arendt não deixou de notar essa ambivalência entre o ideal e a realidade. A despeito da existência de leis autorizadoras, de direitos e garantias declarados, as

1 Silva, José Afonso da. Teoria do Conhecimento Constitucional. São paulo: Malheiros, p. 134. Tal definição se atrela à desenvolvida por Maurice Hauriou, citado pelo autor na mesma obra.

2 Id.. Pp. 149-150.

instituições políticas e jurídicas podem ser utilizadas para amenizar ou até impedir o exercício da cidadania. Nesse sentido a análise da reivindicação de direitos pela população negra dos Estados Unidos, presente em *“Crises da República”*. O que ganha relevo nesse conflito é a incapacidade de uma República para garantir a uma parcela de seu povo os direitos e garantias expressos em sua Constituição. Arendt observa que, por conta da longa experiência escravagista, responsável por recusar a um grupo a pertença ao gênero humano, seria razoável esperar que, ao seu fim, constasse expressamente na Constituição o reconhecimento da dignidade desse grupo e que lhe fosse atribuída, também expressamente, os mesmos direitos e deveres dos demais cidadãos. Essa referência a um critério formal, ou seja, que conste na Lei Maior essa nova condição, pode parecer ingênua. No entanto, não podemos deixar de considerar que, em uma República, a Constituição não apenas externa as normas que a regularão, como vincula a todos a esses preceitos. Ademais, constando do texto, operaria o primeiro passo rumo à superação da exploração humana, de sorte que, considerando os negros, reconheceria sua pertença ao ente político na condição de cidadãos, e, do ponto de vista dos brancos, exerceria uma função propedêutica.

A crítica de nossa autora, esse movimento de investigação do real, que desce aos detalhes mais obscuros da prática política, de sua organização e manifestação, sem perder de vista a superfície, o aparente, a zona na qual os conflitos são externalizados, deve ser compreendida em toda sua radicalidade.

Apesar da grande recepção de sua obra, do reconhecimento de sua reflexão nos mais variados campos do conhecimento, não podemos nos esquecer da tentativa de desqualificá-la. Dita publicista por aqueles que negavam a profundidade de suas ideias e não científica por quem não aceitava o confronto dos critérios e parâmetros da ciência, Arendt parecia uma anomalia entre a longa história do pensamento político. E, de fato, não seria uma anomalia?

Alguns de seus interlocutores apontaram o risco a que essa crítica radical, tanto das instituições políticas quanto da tradição de pensamento político, estava submetida. Karl Jaspers e Eric Voegelin, por exemplo, discordaram da afirmação segundo a qual o totalitarismo representava a ruptura completa em relação aos padrões de pensamento e de ação ocidentais³. Ora, se nada mais restava, como seria possível superar esse estado de coisas? Como seria possível reconciliar o presente com o passado e preparar as bases do futuro, tendo

3 Tivemos a oportunidade de discorrer sobre esse assunto em nossa Dissertação de Mestrado. “Hannah Arendt: O Labirinto da compreensão e o fenômeno totalitário”. São Paulo, 2013.

em vista que tudo naufragava com sua compreensão do fenômeno totalitário? O que, além do nada – existencial, religioso, jurídico e político – restava aos homens? A palavra calada, mas subentendida, nessa argumentação conduzia à constatação de que o totalitarismo não representava o fim da tradição; assim, a ruptura em relação à forma de pensar e de manifestar a política era levada a cabo pela própria autora.

A tese da ruptura com o passado parece forçada. O que de fato ocorre é a insuficiência de certos valores, conceitos e instrumentos para compreender os eventos presentes. Por um lado, a obra de Arendt desempenha uma reflexão profunda tanto do presente quanto do passado; por outro, lega meios para superar esses empasses. Neste caso, em que consistiriam esses meios, já que a autora não escreveu um projeto político?

Julgamos que a resposta pode ser encontrada na dupla função desempenhada por algumas de suas ideias. No que concerne à estrutura interna de sua obra, tais ideias funcionam como conceitos; consideradas do ponto de vista das ações, seriam princípios. Isto não significa que Arendt possa ser considerada uma legisladora, que daria leis perfeitas aos homens, o que, sem dúvida, acabaria com a própria capacidade humana para autodeterminar-se. Os princípios iluminam a condição humana, convocam as pessoas para uma tomada de posição ante os fatos, incutem o senso de responsabilidade para com o destino do mundo. Informam, sem dúvida, a ação, mas não a submetem ao império intransponível da autoridade.

Partimos da constatação de que as instituições políticas, seja em razão de sua própria natureza, seja em função da mudança de finalidade operada pelos agentes, devem ser repensadas e transformadas.

Dissemos que a afirmação segundo a qual o pensamento de Arendt opera uma ruptura em relação ao passado não é correta. No entanto, é preciso compreender o sentido que se depreende desse termo. Sem recorrer ao pensamento dos antigos e às experiências embotadas pelo tempo, a crítica do presente seria extremamente difícil, senão impossível. A recuperação dessa dimensão ocorre em razão dessa necessidade crítica, de modo que o presente convoca o passado não para explicá-lo ou contê-lo, mas para compreendê-lo como obra humana inacabada.

Os fatos e as ideias não são objetos acabados, de tal sorte que liberassem o intérprete do árduo trabalho de afastar as explicações cabais, de confrontar as doutrinas, de recusar a previsibilidade advinda da aplicação de critérios científicos na política, de contrapor à verdade a relatividade dos pontos de vista.

O presente enquanto obra a se fazer é o lugar de onde Arendt parte em direção ao passado, entendido como uma abertura para as fontes sempre significativas da existência humana. Assim, a crítica atrai o passado, e não o contrário.

A finalidade desse retorno não se consubstancia na imposição de uma forma acabada ao presente, o que impediria que se concretizasse como a inauguração de um novo tempo. Não se trata de conservar a ordem, ou de fazer a realidade menos imprevisível. O que emerge dessa escavação é a possibilidade de se compreender e de se transformar o presente.

Desse modo, julgamos que a obra de Arendt possui elementos que apontam para uma ruptura em relação às tradicionais formas de pensamento e de ação, mas não em relação ao passado. Tais elementos, que se compõem de conceitos e princípios, orientam a crítica às normas, aos valores e às instituições, ao passo que seu fundamento é uma nova compreensão acerca da política e da cidadania.

Parafraseando S. Paulo, seríamos forçados, se não aceitássemos essa dimensão transformadora e radical em Arendt, a ver as experiências mundanas refletidas num espelho como enigmas, de tal sorte que nossa própria pertença a esse espaço comum, assim como nossa condição temporal, responsáveis por nos convocar a agir, seriam percebidas como quimeras. Tal a tarefa da crítica: fazer-nos ver os acontecimentos entrelaçados a atos puramente humanos e, por isso mesmo, passíveis de mudança. Ocorre que essa visão destoa daquela mais apropriada aos filósofos e aos sábios, sem dúvida necessária para o aperfeiçoamento das aptidões reflexivas, aferrada à verdade.

O que resulta dessa visão situada no mundo é a propagação de uma ética e de uma moralidade que reconhecem a diversidade, que acolhem a diferença como elemento essencial para o convívio e o desenvolvimento humanos. A pessoa, em toda sua singularidade e capacidade de expressão, é a base dessa nova forma de se pensar e de fazer política. Desta feita, confrontar os preconceitos, expor as falácias das ideologias, combater o fanatismo constituem tarefas imprescindíveis para a criação desse espaço no qual o reconhecimento da pluralidade - e a garantia de sua expressão - se confunde com a própria razão de ser da política.

Para fundamentar a tese segundo a qual encontramos em Arendt elementos que propiciam a crítica das instituições políticas, bem como princípios que iluminam a criação de uma nova forma de se pensar e de fazer política, dispusemos nossa argumentação da seguinte forma.

O primeiro capítulo versa sobre a violência, tema que ocupa lugar de destaque na obra de nossa autora. Apontamos a distinção entre a violência presente nas revoluções Americana e Francesa, atrelada à necessidade de lançar as bases de uma nova estrutura política e jurídica, daquela que começa a ser utilizada como instrumento de controle pelo Estado-Nação e de opressão pelo Imperialismo.

O segundo capítulo discute o modo como Michel Foucault compreendia o pensamento político de Arendt. A relevância é extraída da constatação, feita por Foucault, em se compreender o poder para além da dominação, de sorte que o consentimento, pensado por Arendt como o elemento de ligação entre os cidadãos pode se tornar frágil, tema que será objeto de outros capítulos.

Em seguida, abordamos as técnicas de expansão do Estado Imperialista, de modo a evidenciar a preponderância dos interesses de uma classe, qual seja, a burguesa, que deixam de se concentrar unicamente nos assuntos internos do Estado. Tal mudança demonstra o deslocamento de um interesse originariamente ligado à segurança e, conseqüentemente à defesa da propriedade privada, para a expansão do capital em nível internacional. Essa dinâmica operada pelo capital incide diretamente sobre o Estado-Nação, afetando suas instituições jurídicas e políticas. O que se depreende da crítica arendtiana desse processo conduzido pelo “dinheiro supérfluo”, é a ascensão à esfera pública de interesses eminentemente privados, capazes de desnaturar a própria política. Para cumprir tal objetivo, a violência deixa de ser um instrumento utilizado pelo poder em momentos de extrema necessidade para a sobrevivência do corpo político.

Iniciamos nossa discussão sobre as implicações do Imperialismo com a narrativa construída por Joseph Conrad, cujas obras foram lidas e citadas por Arendt.

Tendo em vista que, segundo Arendt, o Estado-Nação já possuía esses elementos que, sob o Imperialismo, operariam sua destruição, decidimos abordar as ideias que informaram a ação burguesa em um capítulo intermediário. É curioso que, ao cuidar da origem do Estado-Nação, Arendt retome as ideias de Hobbes, e não as de filósofos como Montesquieu, Rousseau e Locke. As ideias desses autores não são descartadas, mas se limitam a um momento muito especial que designa os debates e confrontos que antecedem a criação do corpo político. Desse modo, o Estado-Nação será a expressão dos interesses de uma classe, de uma parcela da população, e todo seu aparato institucional ficará condicionado à sorte da

burguesia. Por tal razão, Arendt encontra na filosofia de Hobbes as noções que permitem compreender o modo de ação dessa classe.

Em *Crise da República* iniciamos nossa investigação sobre os desafios da cidadania em uma ordem que, em regra, se forma mediante a pluralidade, que a reconhece e possibilita sua expressão.

Em *O Governo das Leis e a cidadania* abordaremos a questão da integração da pessoa negra. Arendt investigou em profundidade o modo como os princípios republicanos podem deixar de informar as ações dos agentes públicos, bem como das instituições políticas. Assim, não só o Estado-Nação encontra dificuldade em incluir a diferença em sua estrutura política. A República, criada para ser o espaço da unidade que se faz em bases plurais, pode recusar o exercício da cidadania a certos grupos na medida em que os princípios que a forjam perdem concretude.

Já em *Do crime à contestação: Mobilização popular*, analisaremos a dinâmica estabelecida entre grupos que reivindicam direitos em uma ordem instituída, o que denota um exercício da cidadania para além das fronteiras formais, e as instituições republicanas. Arendt notou que a mobilização popular tende a ser equiparada ao crime, o que a desqualifica, de sorte que, ao lado da narrativa coletiva concernente aos grupos minoritários, um discurso oficial se exprime de modo autoritário.

A conclusão discute a passagem de uma compreensão da política enquanto corpo, de modo que a cidadania também é entendida em termos orgânicos e funcionais, para a ideia de uma cidadania encarnada, atuante, politizadora e criativa.

Consideramos que a cidadania, em Arendt, recusa todo o automatismo e, de modo fundamental, a dependência em relação a um poder que lhe seja externo. A cidadania encarnada indica o encontro de coletividades em um dado espaço e tempo que, ao exprimirem-se em atos e palavras, criam uma narrativa na qual a diferença não só é integrada como essencial para a realização do bem comum.

1) A violência e o poder

*“ A violência sempre foi a **ultima ratio** na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. Mas nem uma nem outra constituíram antes o objetivo consciente do corpo político ou o alvo final de qualquer ação política definida” (O.T. p. 167).*

“A violência não é mais adequada para descrever o fenômeno das revoluções do que a mudança; somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência foi utilizada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que podemos falar em revolução” (R. p. 28).

Ambas as frases em epígrafe foram escritas por Hannah Arendt; ambas exprimem a compreensão de dois eventos com implicações políticas, econômicas e jurídicas. A primeira atrela-se ao Imperialismo de finais do século XIX e início do XX, enquanto a segunda expõe as reflexões da autora acerca das revoluções americana e francesa do século XVIII.

O que essas duas experiências nos revelam é a utilização da violência no espaço humano e, mais especificamente, aquilo que seus agentes almejavam conseguir através dela⁴.

4 A esse respeito: DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 13-27, dec. 2016. ISSN 2318-9800. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/124502>>. Acesso em: 15 ago. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p13-2>; MAGALHÃES, Simone Maria. Poder e Violência: Hannah Arendt e a nova esquerda. Dissertação de Mestrado. Marília, 2008.

De fato, Arendt não a exclui da ação política, considerando-a como a derradeira lança do corpo político. A *ultima ratio* se manifesta na possibilidade punitiva do governo, ato sem o qual a ordem política seria abalada por pressões externas ou internas. O fato é que a violência, mesmo nesse caso, expõe a fragilidade da esfera pública, bem como da ação humana que nele se realiza. O paradoxo parece surgir do fato de que onde a violência se manifesta, a capacidade humana para agir se submete ao arbítrio, de modo que o discurso e a ação perdem a qualidade da originalidade, ou seja, deixam de ostentar os efeitos da relação que as pessoas estabelecem entre si em um mesmo espaço.

Conforme Arendt, *“onde quer que a violência domine de forma absoluta, como por exemplo, nos campos de concentração dos regimes totalitários, não apenas a lei – les lois se taisent, assim se expressou a Revolução Francesa – mas tudo e todos devem permanecer em silêncio”* (R. p. 15). Ocorre que neste caso observamos a radicalização do uso da violência; o último recurso passa a ser a regra, não se concentrando no sujeito que deve ser punido, como se o corpo de suplício do condenado se transferisse para todos os homens. Sem a relevância da palavra, a pessoa perde sua capacidade política e, com ela, surge o problema de se compreender e narrar o que aconteceu. No que tange ao uso da violência como último recurso, o paradoxo demonstra que situações podem requerer sua utilização. A intimidação pode suscitar o medo e, com ele o silêncio. No entanto, a capacidade humana para compreender e resistir, pelo discurso e pela ação, permanecem intactas.

“É em virtude desse silêncio”, prossegue Arendt, *“que a violência é um fenômeno marginal no campo político; pois o homem, na medida em que é um ser político, está dotado do poder da fala”* (R. p.15). O caráter marginal não afasta totalmente a violência da esfera política, sendo um recurso externo à ação e ao discurso. Indica, assim, que sua utilização em assuntos humanos não integra a política, isto é, tanto o conceito quanto a prática, cujo fundamento é capacidade humana para estabelecer vínculos mediante a fala. Esta, por sua vez, só se efetiva se existirem outras pessoas dispostas a ouvir e, a seu tempo, assumir o lugar de falante. O que ocorre nesse espaço pode ser narrado, já que os homens se revelam com suas opiniões, de sorte que o que é dito remete para quem diz e, desse modo, não apenas os interesses, mas sua história, “sua pequena biografia” ou o “lugar de onde fala” se tornam conhecidos. *“A violência”, por sua vez, “é incapaz de se manifestar pela fala, e não simplesmente que a fala é inútil, quando confrontada com a violência”* (Id.Ibid.).

Se considerarmos um espaço dominado totalmente pela violência, como os campos de concentração, podemos compreender essa dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de se narrar o que aconteceu. Seria possível indagar se um observador externo não teria capacidade de compreender e traduzir em palavras o que viu e ouviu. Sempre é possível dizer o que se vê; no entanto, o que se vê é a própria manifestação da violência. Assim, o observador não verá mais do que as técnicas de violência (C.R. p.94). A ideia de que a violência se externa através de “implementos”, de técnicas, demonstra a desnecessidade da fala. Além do observador, é necessário considerar quem sobreviveu às experiências totalitárias. Se a violência não é elaborada pela palavra, mas por técnicas e implementos, quem a sofre pode ter dificuldade não só para compreender seus meios e fins, como para se compreender naquela situação⁵. Por um lado, a narrativa pode exprimir tanto a ruptura entre os acontecimentos e a compreensão deles quanto a fratura, mais dramática, do próprio indivíduo. Não se perde apenas o relato do que aconteceu; surge a impossibilidade de dizer o “eu”. A narrativa, segundo expressão de Maurice Blanchot, *“não é o relato do acontecimento, mas o próprio acontecimento, o acesso a esse acontecimento, o lugar onde ele é chamado para acontecer, acontecimento ainda por vir e cujo poder de atração permite que a narrativa possa esperar; também ela, realizar-se”*⁶.

O fato não está mais à disposição do narrador, de modo que deverá criar um acesso ao acontecimento, representando para si as ideias, os atos e as palavras que concorreram para sua produção. Representar o real não é tarefa simples; demanda, do narrador, uma disposição especial para enfrentar as nervuras do dado e do esquecido. A esse respeito vale a passagem na qual Arendt discorrer sobre Heródoto:

“Heródoto desejava dizer o que é, porque dizer e escrever estabiliza o fútil e o perecível, ‘fabrica uma memória’ para ele, na expressão grega: ‘mnémen poiêisthai’; no entanto, jamais teria duvidado que cada coisa que é ou que foi carrega seu significado dentro de si mesma, necessitando apenas da palavra para torná-lo manifesto (...), para exhibir os ‘grandes feitos em público’ (...). O fluxo de sua narrativa é suficientemente livre para deixar espaço para muitas histórias, mas nada há nele que indique que o geral confere sentido e significação ao particular” (E.P.F. pp. 96-97).

Arendt discutia, ao escrever essas palavras, o conceito e as formas da história antiga e moderna. O cerne da discussão reside na dimensão que essas formas de “dizer o real” conferiam à causalidade e às ideias gerais. Os antigos encontravam nos eventos, e não para além deles, a relação de causalidade necessária para que pudessem dizê-lo, isto é, reintroduzi-

5 Ver TELES, Edson Luís de Almeida. Pensar e agir: narrativa e política na filosofia de Hannah Arendt. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

6 Blanchot, M. O livro por vir. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 8.

los na esfera pública. O significado, “a lição de cada evento”, “revelava-se em e por si mesma”, cabendo à narrativa recuperar esse sentido comum presente nos eventos. Isto não exclui a preocupação com as relações de causa e feito; contudo, impunha aos historiadores a investigação dos próprios acontecimentos, a preocupação com suas singularidades, como se a própria narrativa dependesse do encontro dessas peculiaridades para que cumprisse sua missão de iluminar o passado e de aproximá-lo do presente.

“(…) causalidade e contexto eram vistos sob uma luz fornecida pelo próprio evento, iluminando um segmento específico dos problemas humanos; não eram considerados como possuidores de uma existência independente de que o evento seria apenas a expressão mais ou menos accidental, conquanto adequada. Tudo que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido 'geral', dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava, não necessitando de um processo envolvente e engolfante para se tornar significativo” (Id. Ibid.).

Essa passagem é importante, pois demonstra a confiança que os antigos possuíam em seu “mundo” - naquilo que consideravam ser da essência e da existência dos homens e das instituições. Não havia razão para desconfiar do que acontecia, já que a finalidade da narrativa não era outra senão reinserir em um novo contexto – e no convívio humano - “as palavras, os eventos e os feitos” que se desenrolaram no passado. Tratava-se de externar, mediante a narrativa, a grandiosidade, ou, como diríamos atualmente, a dignidade dos feitos e das pessoas. O extraordinário, portanto, não estava além do próprio acontecimento; a relevância do que devia ser retirado do esquecimento consistia na capacidade humana para transformar sua existência e a realidade através da ação e da palavra.

Em uma análise, essa passagem permite entrever a relação que o geral pode estabelecer com o particular. A violência aparece, nessa relação, como a imposição de uma moral, concebida sob o prisma de uma verdade eterna, que pode silenciar a ética pessoal. Buscar, na pessoa, em seus atos, palavras e no convívio que estabeleceu com seus pares, revela a dimensão pessoal – não individual – de uma vida que confere sentido a si e às suas relações. O que se narra é a própria existência enquanto manifestação da personalidade, dessa capacidade para dar-se a conhecer aos outros e para receber, em troca, o descerramento do outro. Entre o eu e o outro, na narrativa antiga, há um mesmo e comum espaço no qual a publicidade não afasta nem silencia, convida a mostrar e a revelar.

A violência exercida pelo universal sobre o particular pode se tornar ainda mais dramática se estiver escorada não simplesmente em ideias gerais, mas em uma ideologia. Arendt não deixou de notar a passagem de uma ideia racista, por exemplo, para uma ideologia racial. Em uma situação na qual uma opinião perde o vínculo com seu autor, quando o “assim me parece” se eleva à condição de uma norma genérica que vincula a todos obrigatoriamente, coloca-se em marcha a “lógica de uma ideia”. Ocorre que no contexto da ideologia, a ideia tende a se materializar em instrumentos que segregam, silenciam e oprimem, ainda que veladamente.

Além disso, essas ideias ocupam o lugar dos princípios que antes orientavam as pessoas, mas que perderam sua eficácia. A ideologia se revela sob a roupagem de uma nova ética e de uma nova moral, o que leva à pergunta: como os excluídos poderiam se apropriar desses novos universais? De fato não podem, a não ser que lhes sobre algum espaço para que possam usar contra si, ou contra outros grupos, essas mesmas ideias. Arendt mostrou o quanto se aprofundou o processo de diferenciação entre os judeus em uma ordem que privilegiava a assimilação; Primo Levi revelou as relações que muitos internos dos campos de concentração tiveram que estabelecer para que pudessem sobreviver. O resultado, ainda quando é possível se apropriar de uma parte dessas ideias gerais, é a ruptura que se opera no próprio indivíduo e, de modo geral, na humanidade: a vida em comum se torna impossível porque impossível conviver consigo mesmo. A pessoa se coloca entre a resistência e o “*sufocar toda a dignidade, apagar todo vestígio de consciência, ir à luta, brutos contra brutos, deixar-se guiar pelas insuspeitas forças ocultas que sustentam as estirpes e os indivíduos nos tempos cruéis*”⁷.

Discorrendo sobre as implicações da concepção de Adorno sobre a violência, Judith Butler escreveu as seguintes palavras: “*Quando, por razões sociais, é impossível se apropriar de um preceito universal, ou quando – também por razões sociais – é preciso recusá-lo, ele mesmo se torna um terreno de disputa, tema e objeto do debate democrático*”. Ocorre que nem sempre esse preceito se abre para o debate, estando em flagrante conflito com a democracia. Neste caso, avançaria sobre o terreno comum impondo a divisão entre aqueles que estão legitimados a falar, e aqueles cujas opiniões simplesmente não importam. Em tal situação, a fala dos não autorizados funciona inclusive como uma prova contra eles e a favor do universal. Note-se que, transposta para a esfera pública, a ideia geral, enquanto ideologia,

7 Levi, Primo. É isto um homem? Rio de Janeiro: Rocco, 1988, p. 93.

constrói o universal a partir da exclusão do particular. Não se trata apenas de excluir uma parcela da população, tida como impossível de se amoldar à lógica dessa ideia, mas de excluir a singularidade das pessoas e, com isso, a consciência de si e dos outros como integrantes de um mundo comum. *“Isso não quer dizer”, prossegue Butler, “que a universalidade seja violenta por definição. Ela não o é. Mas há condições em que pode exercer a violência”⁸.*

Em um espaço no qual a violência deixa de operar como o último recurso, tornando-se a regra das relações, ninguém, a princípio, está imune a ela, inclusive o narrador. Se utilizada no plano interno, representando a forma de se relacionar do governo com os cidadãos, a violência se torna *“uma vergonha”, “sendo considerada sempre a característica saliente da tirania”* (E.P.F. p. 49).

No que concerne às condições em que a violência se manifesta, dominando o espaço público de modo a afastar o debate, podemos observar que a reflexão de Arendt aborda o embate entre a tradição e o tempo presente. Sua disseminação ocorrerá quando os princípios, que antes organizavam e orientavam a vida em comum, perderem essa capacidade de ligar as partes ao todo, de sorte que o caráter comum da existência desaparece se não for possível criar novos princípios. Ademais, a violência pode caracterizar a forma, contínua ou ocasional, de um Estado se relacionar com outro, ou seja, no plano internacional os poderes nacionais podem se utilizar da violência para atingir seus objetivos, sobretudo os econômicos. A par disso, um governo instituído, ou um grupo descontente, pode utilizá-la para manter ou para conquistar o poder. Em ambos os casos, por se tratar de grupos isolados, e se o processo de persuasão dos espectadores não for a tônica do movimento, ocorrerá a manifestação de atos violentos que afastam a participação.

A Revolução, sem dúvida, representa uma ruptura em relação ao passado. Contudo, esse processo traz em seu bojo a promessa de algo novo, de um recomeço para a comunidade. Por essa razão, torna-se imprescindível analisar as ideias, os discursos e as ações dos revolucionários, o que Arendt fez ao investigar as revoluções americana e francesa. Entre a utilização da violência para silenciar os oponentes e com a finalidade de controlar a esfera pública, e seu uso para criar uma nova forma de convívio, organizada de modo a proporcionar a participação política das pessoas, há um abismo. Uma forma afasta, silencia, opera pelo medo, perseguindo e tornando particular o espaço comum; a outra é utilizada com o fito de criar, aproximar, atuando mediante a promessa da se recuperar esse espaço.

8 Butler, Judith. Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, p. 17.

Tendo em vista que a violência pode ser um meio para se atingir um objetivo, ou um fim em si mesmo, torna-se necessário abordar, ainda que brevemente, suas modalidades. Suas formas de manifestação estão atreladas, à primeira vista, ao desenvolvimento técnico e estes aos interesses das organizações políticas. Ao lermos os escritos de Arendt, deparamo-nos com a preocupação em relação aos incrementos dos materiais utilizados para coagir, intimidar, dominar ou aniquilar; paralelamente, constata-se a multiplicidade de agentes e de interesses que concorrem para produzi-los e utilizá-los, de sorte que os poderes instituídos passam a agir em consonância com os interesses econômicos e financeiros de determinados grupos. Essa influência não política na política tende a fazer com que aqueles princípios comuns percam sua influência social.

No plano internacional, os Estados norteiam suas ações para conquistar novos mercados consumidores e novos fornecedores de matérias-primas; na falta de tais fornecedores, empresas são criadas para explorar as riquezas naturais e os nativos. Riqueza, expansão e dominação exprimem o que termos como “união entre as nações” e “a carga do homem branco” para civilizar povos incultos tendem a dissimular. Segundo Arendt:

“Nada caracteriza melhor a política de poder da era imperialista do que a transformação de objetivos de interesse nacional, localizados, limitados e, portanto, previsíveis, em busca ilimitada de poder; que ameaça devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado e, portanto, sem nenhuma direção previsível” (O.T. p. 148).

Esse caráter itinerante, quase que desorientado do imperialismo, atrela-se justamente aos interesses econômicos, de sorte que o fornecimento de bens de primeira utilidade, a produção e o consumo sempre requerem novos espaços que supram ou amenizem as oscilações internas de cada Estado. A primeira observação a ser feita poderia partir do pressuposto da desvinculação entre o poder e sua base de apoio interna. De fato, Arendt demonstra a exacerbação de um poder que tende a ampliar sua esfera de influência, que não possui um fim predeterminado e que se manifesta sob a forma do império e da dominação. Ocorre que o poder só assume essa forma em razão de sua descaracterização. O vínculo entre poder e “base de assentimento”, ou seja, entre as instituições e o povo, não se dissolve, mas é influenciado por necessidades antes estranhas à política. Algo ocorreu, portanto, com a própria base do poder.

Baseando-se em Bodin, Arendt escreve que *“o governo pertencia aos reis e a propriedade aos súditos, de sorte que o dever do rei era governar no interesse da*

propriedade de seus súditos” (C.H. p.78). Surgia, assim, uma riqueza comum, cujo sentido se apreende pela prerrogativa atribuída aos proprietários de receber, do poder soberano, a proteção necessária para a manutenção de suas posses. O termo comum designa um feixe de interesses partilhados pelos proprietários, cuja defesa e realização cabia, também, ao governo. Arendt demonstra que a propriedade e, de modo amplo, a riqueza, é da ordem do consumo: não é da sua essência permanecer no mundo. *“Somente quando a riqueza se transformou em capital, cuja função única era gerar mais capital, é que a propriedade privada igualou ou emulou a permanência inerente ao mundo compartilhado por todos”* (C.H. p. 79).

O que se revela é a ascensão do privado à esfera pública, de modo que os interesses particulares são elevados à categoria de interesses comuns, atrelando, assim, todo o corpo político. Não se trata, ainda, da superação do público pelo privado, mas da incursão de elementos que não lhe eram próprios. O acúmulo de capital só se efetiva se existirem consumidores aptos a consumir. Essa aptidão não se refere apenas à capacidade material para adquirir um dado produto, mas à necessidade de consumir. Essa aglutinação do privado ao público demanda a transformação da estrutura do poder, bem como de todos os indivíduos.

Do ponto de vista final das atividades humanas, o trabalho representa a vinculação da pessoa a uma parte do mundo comum na qual atua e compartilha com os demais trabalhadores de um mesmo espaço. O produto de seu trabalho une-os ao mundo comum, de modo que a finalidade da atividade do trabalho é sempre um retorno ao espaço comum que permite ao trabalhador ter consciência de sua condição, de sua pertença ao mundo. Ao analisar o movimento operário da segunda metade do século XIX, Arendt indica que a conquista de direitos foi concomitante à transformação do trabalho em labor. Ainda seguindo a finalidade da atividade, podemos dizer que o labor se caracteriza pela busca da realização das “necessidades vitais” do homem. Ocorre que o vital não se refere necessariamente à necessidade do organismo humano para se conservar. O processo do consumo cria e coloca em circulação símbolos cuja função primordial é ampliar a zona do necessário. De acordo com Arendt:

“A emancipação do trabalho e a concomitante emancipação das classes trabalhadoras em relação à opressão e à exploração certamente significaram progresso na direção da não violência. Muito menos certo é que tenham representado progresso também na direção da liberdade. Nenhuma violência exercida pelo homem, exceto aquela empregada na tortura, pode igualar a força natural com que as necessidades da vida compelem os

homens. Por isso é que a palavra grega para tortura, anagkai, deriva de necessidade, e não de bia, que era o termo usado para a violência de um homem contra outro; e esta é também a razão do fato histórico de que, em toda a antiguidade ocidental, a tortura, 'a necessidade que nenhum homem pode suportar', só podia ser aplicada a escravos que, de qualquer forma, já estavam sujeitos à necessidade” (C.H. p. 141).

Nesse excerto, Arendt constrói um pequeno labirinto de espelhos onde não violência e não liberdade se miram; no qual emancipação e escravidão se encontram; em cujos corredores tortura e necessidade espelham-se.

A emancipação dos trabalhadores representa o processo de reivindicação e aquisição de direitos, isto é, o reconhecimento pelo poder público de uma parcela da população como dotada de capacidade para autodeterminar-se⁹. No entanto, essa autodeterminação não atinge sua plenitude, representada pela liberdade enquanto participação efetiva no processo político. Direitos referentes à duração do trabalho, à higiene, aos meios de organização dos trabalhadores são reconhecidos. Além disso, a necessidade já havia se inserido na relação que o trabalhador estabelecia com seu meio e, sem dúvida, consigo mesmo. Do ponto de vista político, a mobilização dos trabalhadores representa um avanço, já que uma multidão de indivíduos decide agir em conjunto, tornando-se sujeitos de direitos tanto no plano individual quanto no coletivo. Contudo, as próprias condições sociais amortizariam essa movimentação, diminuindo sua potencialidade transformadora. O processo engendrado pelo consumo desvincula o trabalho, entendido como a atividade realizada pelo trabalhador com o objetivo de produzir um bem que entraria no mundo comum, dessa sua finalidade. Do ponto de vista pessoal, as implicações do labor se inserem no próprio trabalhador, que passa agir sob a violência das necessidades. A tortura se introjeta, passa a ser vivida continuamente pelo indivíduo, alterando sua percepção do mundo e a consciência de si. No que concerne à estrutura política, esta passa a representar, a fomentar e a realizar tais necessidades. Em síntese, tais fenômenos revelam o crescente processo de desumanização e de perda do mundo¹⁰.

9 Tivemos ocasião de discorrer sobre o assunto em nossa Dissertação de Mestrado. “Hannah Arendt: O labirinto da compreensão e o fenômeno totalitário”. São Paulo: FFLCH/USP, 2013, em especial capítulo 3.2.

10 Para a compreensão desse processo, inclusive para o entendimento da dimensão asusmida pela técnica: Duarte, André. Arendt e a modernidade: proximidade na distância em relação a Heidegger”; in Vidas em Risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, pp. 43-67.

Em não raras ocasiões Arendt buscou distinguir a violência do poder. Contudo, a distinção não é absoluta, já que, como foi apontado, a violência tem um caráter instrumental e, desse modo, pode “servir” ao poder. Quanto a este, observa-se sua vinculação com a base de apoio, necessária para sua aquisição ou manutenção. “É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis” (C.R. p.120).

A base, portanto, do poder é sempre esse apoio que se expressa sob a forma da quantidade. Assim, o poder nunca será uma qualidade particular, ou seja, não pertencerá apenas a um indivíduo, caracterizando a união de pessoas em grupos. Trata-se da capacidade humana de “agir de comum acordo” (Id. p. 123). Vale salientar que a perda dessa base de apoio não representa o fim do poder, mas a mudança do grupo que o detém.

No que tange à violência, Arendt reafirma sua propriedade instrumental, necessitando de implementos técnicos que ampliem seu espaço de atuação. A finalidade de seu uso norteia tanto a fase de criação e produção de novas tecnologias quanto a orientação que os governos lhes darão.

Além dessas duas definições, a autora buscou delimitar a abrangência de critérios como *fortaleza, força e autoridade*. O interesse nessas distinções se atrela a duas perspectivas: a primeira se refere à prática política, ao modo como esses critérios se manifestam mediante a ação de seus agentes; a segunda atrela-se às categorias de pensamento, de modo a evitar confusões que poderiam descaracterizar os demais critérios. Deparamo-nos, portanto, com duas classes de elementos imprescindíveis para a compreensão da ação ou do conformismo e das instituições políticas: sob o prisma das relações políticas, tais critérios são, na verdade, princípios, cuja razão reside em informar a própria ação, servindo de elemento para que o agente compreenda sua realidade; sob o ponto de vista do raciocínio teórico, tratam-se de categorias, cuja crítica, operando mediante distinções, purifica-os e permite que o entendimento não se afaste tanto do real. Em síntese:

“Poder, dominação, obediência, coerção e violência são noções que, a despeito de distintas, facilmente se encadeiam logicamente entre si na tradição do pensamento político ocidental, e a principal consequência daí derivada é o ofuscamento do fenômeno essencialmente não violento da geração do poder por meio da ação coletiva e concertada, este sendo, justamente, um dos

principais aspectos que Arendt pretendeu trazer à tona em sua reflexão política¹¹”.

Apontamos, neste capítulo, a presença da violência em dois momentos cruciais da história moderna, quais sejam, o imperialismo de final do século XIX e as revoluções americana e francesa. Das reflexões de Arendt sobre esses acontecimentos, podem ser extraídos elementos que nos permitirão compreender a formação das instituições políticas ocidentais e, conseqüentemente, suas transformações.

11 Duarte, Andre. Ob.cit. p. 305.

2) Dominação e Poder

Em 1983 Michel Foucault respondeu a questões formuladas na Universidade de Berkley.¹² Em determinado momento da entrevista, as perguntas se orientam para as concepções de poder e de dominação do entrevistado.

De modo insistente, os entrevistadores inquiriram Foucault sobre o pensamento de Arendt. Trata-se de um dos raros momentos em que o pensador francês se reporta a Arendt. “Há uma forma de se considerar a política, associando-a aos Estados Unidos, a Hannah e Jurgen Habermas”, diz Foucault, cujo entendimento não consiste em subsumir o poder político à dominação.

Como consequência desse pressuposto, o poder se manifestaria por meio do consenso, de uma “esfera de intersubjetividade”, espaço no qual a ação ocorre concertadamente, de sorte que, se os efeitos da hierarquia, das prerrogativas que as condições sociais conferem a alguns indivíduos ou grupos não são anuladas, já que se tornam presentes no discurso, surge a possibilidade de exprimir um contra discurso.

Para o pensador, tal concepção teria o condão de anular os efeitos da dominação, afastando os efeitos da subordinação. A igualdade dotaria os agentes com a mesma capacidade para compreender, julgar e decidir sobre os assuntos discutidos; além disso, suas considerações teriam o mesmo peso, já que emanadas de um complexo valorativo comum.

Com efeito, a dominação se exprime na ação política como uma recusa dessa capacidade comum de agir politicamente. Contra a igualdade, entendida aqui como a capacidade humana para participar do destino político de sua comunidade, insurge-se a qualidade pessoal, o conhecimento técnico, o “discurso competente”, de sorte que o exercício da cidadania seria mediado por uma estrutura vertical que cria e promove valores antagônicos. Acerca-se da política a divisão entre atores e espectadores, entre cidadãos de primeira e de segunda classe.

Os entrevistadores não encontram em Foucault essa segunda via do poder, dissociada da dominação e atrelada ao consentimento. Disto a afirmação segundo a qual o filósofo seria um pensador antipolítico. Ora, se a política sempre tem uma base de dominação, se seus elementos sempre se apresentam nas relações particulares e públicas, como seria possível

12 Dits et Écrits. Paris: Gallimard. t. II. Pp. 1403 -1409.

pensar a política? Para tal compreensão, estaríamos num plano que nega a política, que a recusa, já que seu fundamento seria justamente o consenso.

A resposta salienta a função reguladora ou, melhor dizendo, crítica, dessa teoria política que se baseia no consenso. Arendt não diz o que é, mas o que deve ser. A crítica, dessa forma, julga as relações dadas sem perder de vista a capacidade humana para intervir no presente e modificá-lo. De fato, se a pensadora simplesmente baseasse sua concepção de consentimento na experiência dos Estados Unidos, seria impossível justificar sua crítica à recusa em se conferir direitos aos negros, ou a perseguição aos comunistas, exemplos que atestam uma ruptura entre as instituições e os princípios republicanos e sua base de apoio.

Foucault salienta que as relações de poder, em cuja nervura se insere a dominação, não são liquidadas, assumem novas formas, apropriam-se ou produzem novos instrumentos. Interessa ao filósofo a dinâmica do poder, suas manifestações, e, assim, se o consenso ou se a dominação forem as bases da política, esta sempre produzirá signos que operarão no espaço público e na esfera privada, no plano das decisões gerais e das individuais.

Os entrevistadores não se contentam com essa resposta. Intentam fazer com que Foucault aborde, com mais atenção, a obra de Arendt. Essa atitude não é gratuita. Ambos os pensadores se debruçaram sobre o poder, as instituições políticas, o Estado. Ambos revelaram a dinâmica do poder e da violência, evidenciando a passagem de uma forma concentrada – em uma pessoa ou instituições – para sua diluição por toda a sociedade, ao ponto de se introjetar nas pessoas. Por fim, ambos os pensadores passaram a influenciar tanto estudiosos dedicados a áreas do conhecimento as mais diversas quanto movimentos sociais e políticos.

Assim, interrogam novamente Foucault, colocando suas ideias frente às de Arendt. Quanto a esta, afirmam existir duas definições do poder: uma atrelada à dominação e, a outra, ao consenso. Esta, ou seja, a que se baseia na ação comum dos cidadãos, seria reconhecida pelo filósofo como uma forma de poder?

Foucault reconhece a existência, em Arendt, da dissociação entre poder e dominação, mas questiona se tal atitude não seria “um pouco verbal”. Ocorre que tal distinção não deixa claro o que se entende por dominação. É possível considerar que quando os entrevistadores citaram as duas definições de Arendt sobre o poder – uma ligada à dominação, a outra ao consenso – se não estavam se referindo à autoridade, que exige obediência, mas que não se confunde com o poder ou a violência (E.P.F. p. 129), ou ao uso da violência pelo poder. Por outro lado, entenderiam ser a dominação o mesmo que controle? Qual seria, neste caso, o

papel das instituições políticas na dinâmica do controle? Por fim, a dominação seria exercida de modo total ou deixaria espaço para formas de resistência?

No entanto, Arendt apontou a característica expansionista do poder, que, no plano externo, pode se externar sob a dominação de outros povos e Estados. Ocorre que essa qualidade não é essencial ao poder, de sorte que não o define. Pode, sem dúvida, ater-se aos ditames de suas instituições políticas, sem que amplie sua zona de influência.

A questão colocada por Foucault atinge a própria ideia de consenso. Seria possível considerar que o mero consentimento afastaria a dominação? Como já apontamos, Arendt indicou que o consenso, que serve de base para o poder, é medido em termos quantitativos. Isso indicaria que alguns membros dessa base comum não serão contemplados. O embate das opiniões operará essa dinâmica na qual o grupo ou partido que conseguir o apoio do maior número de adeptos conquistará o poder. Segundo Arendt:

“Em todas as repúblicas com governos representativos, o poder emana do povo. Isto significa que o povo dá poderes a certos indivíduos para representá-lo, para agir em seu nome. Quando falamos em perda de poder, significa que o povo retirou seu consentimento àquilo que seus representantes, os funcionários eleitos autorizados, fazem” (C.R. p. 192).

Ocorre que tal conquista não impõe o desaparecimento da minoria, que poderá formar um foco de reação. Note-se que tanto o consentimento quanto a reação se atrelam às leis da república, e não a esta ou àquela opinião. Em outras palavras, o consentimento externa a vinculação das pessoas com a própria Constituição da comunidade. Há, portanto, um reconhecimento primário das regras do jogo por todos os cidadãos. A escolha de quem exercerá o poder representa apenas uma fase desse processo norteado pelas leis, assim como a perda de poder. Em ambos os extremos, o consentimento primário indica o reconhecimento das leis e das instituições republicanas, bem como a aceitação dessa estrutura pelos cidadãos. Essa vinculação parece estranha se observarmos a realidade de um Estado apenas formalmente republicano, como o Brasil, no qual a Constituição pode se tornar uma mera “folha de papel” e as regras da dinâmica política podem ser golpeadas; no qual representantes do povo se sentem liberados para atacar o princípio da dignidade da pessoa humana, não apenas recusando direitos a certos indivíduos ou grupos, mas insuflando a violência contra homossexuais, mulheres e negros, além de atacarem o fundamento democrático de nosso Estado com a defesa reiterada da ditadura.

Para Arendt, o consentimento se atrela, ao contrário, à República e às suas leis, ambas entendidas não apenas como entidades estabilizadoras do corpo político, mas como promotoras do exercício da cidadania. Assim, *“é o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis”* (Id.Ibid. p. 120). A estabilidade das decisões são tão importantes quanto o processo que as engendrou. O embate das opiniões – informadas estas pelos interesses pessoais e coletivos, assim como pelos princípios políticos – formam a base da política; conseqüentemente, o consenso se apresenta sob a compreensão de que agir politicamente, ou seja, envolver-se com os “negócios públicos”, comprometer-se com o destino de sua comunidade, é algo comum a todos os cidadãos. Desse modo, o consentimento também exprime a responsabilidade de cada cidadão na construção do bem comum, de modo que, em síntese, o acordo e o compromisso se dão em relação à estabilidade da República e de suas leis.

Encontramos nas obras de Arendt uma dimensão principiológica imanente ao plano conceitual. Fatos e valores se dissolvem a partir de sua crítica, atitude necessária para que novos princípios ressurgam do contato com a tradição, purificados, repensados à luz dos acontecimentos produzidos no tempo e no espaço ocupados pela autora. No que concerne às leis, observamos que Arendt se acerca da tradição republicana. O que isto significa? Qual o sentido de se afirmar que, em uma República, as leis, às quais o povo consente, limitam ou autorizam a ação humana? Julgamos que a compreensão dos valores acolhidos ou recusados por Arendt se atrela às próprias instituições políticas, bem como aos seus efeitos práticos. Assim, convém analisar o modo como o imperialismo operou o que se considera como desumanização, e a conseqüente abrangência da crítica realizada por Arendt.

Além disso, Foucault antecipa tema fundamental para a compreensão da crítica feita por Arendt sobre a República: o consentimento originário dos fundadores pode ser desafiado? Essa base fática, o encontro de determinadas pessoas em dado espaço com o objetivo de lançar as bases da comunidade política deve ser compreendido como um ato perpétuo, que não aceita modificações, ou o acordo precisa ser refeito, de modo a incluir, entre os agentes, minorias cujo exercício da cidadania dava-se em plano meramente formal, sem que discurso e ação assumissem a relevância devida na esfera pública?

De fato, se considerarmos a análise clássica das relações políticas, cujo fundamento era a unidade das partes dispersas em um todo, donde a analogia com o corpo, comandada por

um poder que, como um ato de mágica, dissociava-se dessa base, seria ilusório pensar uma ordem na qual o poder fosse a emanção da liberdade, já que ativado continuamente pela cidadania. Essa a ruptura que Arendt nos reserva: a compreensão da cidadania para além da mecânica funcional do corpo político; para além do conformismo determinista. Se a tradição nos lega a representação hierárquica do poder, Arendt nos colocará diante de uma experiência cidadã que se desenvolve horizontalmente, de sorte a unidade deixa de ser concebida em termos de automatismo para se enraizar na ação conjunta de pessoas que se aproximam pelas diferenças e em defesa delas.

Desse encontro da crítica conceitual com os fatos emerge o nervo de uma cidadania encarnada, vivida em plenitude de atos e palavras pelos cidadãos. Carne criada a partir da diferença, que aceita o plural, reivindicando o diverso como algo essencial à política. Assim, a desqualificação da diferença perde espaço: supera-se, pela compreensão do bem comum como a própria expressão da liberdade, a ideia segundo a qual determinados grupos não seriam dignos de aparecer na esfera pública.

Ao pecado, à dívida em relação a Deus e à moralidade comum, Arendt contrapõe a mundanidade que envolve toda e qualquer experiência humana, de modo que a diferença contribui, com sua própria carne flagelada, articulada em discurso e em ação, como uma narrativa torrencial, para a manutenção dessa cidadania criativa, já que compreendida para além do automatismo do corpo político e da obediência.

3) A expansão do capital e seus efeitos

“O que nos salva é a eficiência – a devoção à eficiência. Mas essas camaradas não eram grande coisa, a final. Eles não eram colonizadores; eu suspeito que a administração deles fosse meramente uma forma de extorsão e nada mais. Eles eram conquistadores e para tal você precisa apenas de força bruta – nada para se vangloriar, quando se a possui, uma vez que sua força seja apenas um acidente surgido a partir da fraqueza dos outros. Eles se apoderavam do que conseguiam tomar, apenas pelo fato de estar ali para ser tomado. Tudo era apenas roubo com violência, agravado pelos assassinatos em larga escala, e homens avançando às cegas – como é bem apropriado àqueles que enfrentam a escuridão. A conquista da terra, que na maioria das vezes significa tomá-la daqueles que possuem um aspecto diferente ou narizes levemente mais achatados que os nossos, não é algo bonito quando você o olha mais de perto. O que nos redime é a ideia em si. Uma ideia que existe por detrás disso – não um pretenso sentimento, mas sim uma ideia. E uma crença altruísta na ideia – algo que você possa elevar, se curvar diante e oferecer sacrifícios para ...”¹³

“Ele golpeou o velho negro sem qualquer misericórdia, enquanto uma grande multidão o observava, sem acreditar no que viam, até que um outro homem – disseram-me que era o filho do chefe – desesperado por ouvir os gritos do velho, tentou afastar aquele homem branco com uma lança e, é claro, perfurou-o facilmente por entre as omoplatas. Toda a população do vilarejo fugiu para a floresta, diante da expectativa de toda sorte de calamidades (...) Depois de tudo isso, ninguém parecia se impor com os restos mortais de Freslevan, até que eu aparecesse e tomasse o seu lugar”¹⁴

Em “O Coração das Trevas”, Joseph Conrad narra a expansão europeia e seu domínio sobre o continente africano. De modo direto, ágil e sem qualquer limitação moral, a narrativa expõe a oposição entre brancos, conquistadores, e negros, conquistados. A este respeito vale mencionar que o relato não designa a pessoa negra da qual se fala, mas simplesmente o negro, algo que não se diferencia da paisagem ou das riquezas naturais. A exploração da terra envolve, sem dúvida, a exploração dos homens; a consequência necessária desse processo é a recusa em se constatar que aqueles que servem pertencem ao gênero humano.

13 Conrad; Joseph. O Coração das Trevas. São Paulo: Landmark, 2011. Versão digital. p. 13.

14 Id. p. 15.

A primeira citação exemplifica a finalidade dessa “corrida” em direção à África. Os conquistadores não pretendiam colonizar essas novas terras, o que os obrigaria a considerar não apenas o território, mas o povo, como partes de uma só estrutura política, abrangidas pelas leis do Estado colonizador. Esta concepção se atrela à experiência romana de colonização, da qual não derivava a fundação de uma nova comunidade política, algo que aos gregos não era estranho, mas apenas o controle e administração de novas áreas, “como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano”. (E.P.F. p. 162)¹⁵. A administração das terras e povos conquistados não era estranha aos Estados e às empresas envolvidas; no entanto, o que norteava a existência de uma certa ordem eram as necessidades do capital; assim, a finalidade exploradora impunha a dissolução dos vínculos anteriormente formados entre os conquistados, bem como a imposição de uma relação destrutiva com a natureza.

A exploração como tema da conquista, como a razão de ser de todo o empreendimento que mobilizava o capital europeu, é apreendido na seguinte passagem:

“Aquela trupe devotada se autodenominava como a Expedição Exploradora Eldorado e acredito que tivessem algum segredo entre eles. Seu discurso, entretanto, era o discurso de sórdidos bucaneiros: eram temerários sem audácia, insaciáveis sem ousadia e cruéis sem coragem; não havia um átomo sequer de perspicácia ou de intenções sérias em todo grupo e eles não pareciam cientes de que estas coisas são necessárias para se trabalhar o mundo. Arrancar tesouros das entranhas da terra era o seu desejo, com nenhum propósito moral por detrás daquilo que não aquele que ladrões possuem ao arrombar um cofre. Quem financiava as despesas de tão nobre empreitada, não sei dizer, mas o tio de nosso gerente era o líder daquele grupo”¹⁶.

Essa narrativa possui dois elementos importantes; o primeiro se refere aos membros da trupe, aos indivíduos que partiam de suas terras em direção ao desconhecido, como quem parte em busca de uma aventura. Espírito aventureiro, sem dúvida, mas vazio. A ironia, presente em “tão nobre empreitada”, contrapõe-se à exibição direta da falta de qualidades desses homens, de sorte que para além da extração dos bens naturais, para além da violência, nada mais existia, nada havia existido e nada existiria. O segundo elemento designa o

15 Onde também se lê: “Não os gregos, e sim os romanos, estavam realmente enraizados ao solo, e a palavra pátria deriva seu pleno significado da história romana. A fundação de um novo organismo político – quase um lugar-comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepetível princípio de toda sua história, um acontecimento único”.

16 Ob.cit. p. 39.

financista, ou seja, a pessoa que financiava essa empresa. Sem sucesso, o narrador busca conhecer o “quem” por detrás desses homens, a sombra que os mobiliza e orienta, possibilitando a aparição de comportamentos que desconhecem os limites da lei ou da moral. O “quem”, de fato, não pode aparecer, já que o financiamento da empreitada imperialista foi despersonalizado, cabendo a grupos econômicos e a Estados essa tarefa.

Conrad também indica a existência de uma ideia, que permanece indefinida, não verbalizada, de modo que sua compreensão parece estranha ao interlocutor. Sua existência é percebida, mas falta ao sujeito a consciência de seu sentido. Essa ideia os redime, isto é, possui o atributo de relegar ao esquecimento os atos dos conquistadores. O esquecimento parece, inclusive, a regra que coordena as relações estabelecidas entre os brancos e os negros.

Hannah Arendt indica que essa ideia era a “expansão por amor à expansão”, cujo objetivo não era a colonização de um povo estranho à nação. Sem dúvida, os interesses econômicos dos Estados, somados ao dinheiro “supérfluo” dos financistas, modificaram as estruturas do império antigo, marcando, assim, a profunda diferença com o imperialismo. A par disso, Arendt salienta que as relações entre os Estados sempre foram instáveis. Essa instabilidade não se referia apenas ao poder bélico, mas à desigualdade em relação à “educação, know-how técnico e competência geral”.

A compreensão dessa mudança mobiliza aspectos políticos, sociais e culturais. Começamos pelo “quem” ao qual Conrad se referia como um desconhecido.

De acordo com Arendt, o quem é, na verdade, *“a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político”* (O.T. p.154). Essa afirmação designa a própria origem do Estado-Nação, cuja base era o liberalismo, de modo que ao Estado cabiam as decisões políticas, resguardadas as limitações impostas pela liberdade, entendida como uma prerrogativa individual de não ser constrangido pelo poder político, a não ser na forma da lei. No entanto, na medida em que o Estado-Nação demonstrava sua ineficiência em realizar os interesses da classe burguesa, ou seja, a expansão do sistema capitalista, observa-se o advento da luta pelo poder. Segundo Arendt:

“Mesmo quando a burguesia já se havia estabelecido como classe dominante, delegara ao Estado todas as decisões políticas. Só quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista, a luta latente entre o

Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder. Durante o período imperialista, nem o Estado nem a burguesia conquistaram uma vitória definitiva” (O.T. p. 154).

Essa luta não se confinou nos limites dos Estados, de modo que os burgueses, emancipados economicamente, conseguiram fazer com que o comércio e a economia envolvessem todas nações em uma política mundial (O.T. p. 155). Essa tendência a expandir o poder econômico com o político demonstrava o conflito entre essa nova fase do capitalismo e a política tradicional, atada ao território e à sua concepção de população.

A própria dinâmica desse movimento expansionista levaria ao colapso do Estado-nação; no que concerne às relações políticas, os vínculos forjados sob uma base que promovia a homogeneidade da população seriam modificados pelo lucro e pelas conquistas econômicas, erigidos em princípios políticos. A referida homogeneidade presente no Estado-nação encontraria outro desafio, desconhecido para os antigos impérios, qual seja, a presença de um grupo humano que não pode se integrar ao corpo político, cuja própria existência colocaria em xeque a ideia de igualdade entre os homens. Arendt aponta que a conquista de novas terras havia perdido a respeitabilidade, mas não em virtude de uma nova dimensão ética que abrangesse os efeitos desse domínio sobre os povos. “Motivos muito sólidos” operaram a perda dessa respeitabilidade.

As conquistas, anota Arendt,

“foram realizadas com êxito por governos que, como o da República Romana, eram primariamente baseados na lei, de modo que a conquista podia levar à integração de povos heterogêneos graças à imposição de uma lei comum. Contudo, baseado no ativo consentimento (le plébiscite de tous les jours) dado ao governo pela população homogênea, o Estado-nação ignorava esse princípio unificador e, em caso de conquista, teria de assimilar e não integrar, impor o consentimento e não a justiça, degenerando assim em tirania” (O.T. p. 155).

A expansão, como se observa, contraria elementos estruturais do Estado-Nação. Não se trata apenas do choque entre a apregoada homogeneidade populacional, do mito que se criou em torno de uma possível origem comum, mas das próprias instituições políticas, sobretudo se considerarmos a função normativa do Estado. Se, por um lado, a integração pela imposição de um corpo de leis comuns se torna impossível, inclusive quando se pensa no

controle de uma vasta população, por outro, a assimilação enfrenta todos os desafios próprios da ideia de nação, como a resistência dos povos. O que Arendt salienta, uma vez mais, é a base de sustentação do poder no Estado-Nação: o consentimento, a aprovação diária, como se exprimiu a autora ao citar Ernest Renan.

Em “O que é uma nação?”, Renan expõe os elementos constitutivos do Estado-nação, os quais Arendt cita para distinguir o consentimento dado às leis republicanas daquele. O real consentimento, considerando o apoio conferido pela nação ao Estado, equipara-se ao “desejo de viver em comum, de preservar dignamente a herança indivisível que foi legada¹⁷”. De certo a República Romana incutia esse respeito à herança; no entanto, tratava-se de reconhecer a relevância das ações dos antigos para a permanência do “mundo romano”, incluindo as atividades privadas, de modo que os antepassados eram considerados pelos herdeiros como espíritos protetores, aos quais se devia prestar oferendas. Com a nação ocorre algo diverso, na medida em que esse vínculo entre ações, comportamentos, ou seja, a maneira como a vida se exterioriza em contato com as estruturas políticas e sociais, se dissolve. O legado designa aquilo sobre o que o indivíduo e, de modo geral, a sociedade, não possui o controle pleno: tanto elementos invisíveis que informam as características físicas quanto aqueles que se aprimoram mediante o convívio das pessoas, como a linguagem, a religião, os costumes. Desse modo, a assimilação sem integração, ou seja, a inserção de uma população no seio de uma já consolidada, sem o reconhecimento dessa ordem plural, bem como sua garantia normativa, resultaria em tirania, isto é, o governo por meio da violência.

Outro ponto relevante da narrativa de Conrad pode ser encontrado na descrição dos homens que servem os interesses dos financistas. Termos como saqueadores e ladrões indicam que o objetivo da empreitada seria a exploração imediata da terra e dos povos. Arendt, por seu lado, afirma que a exploração imperialista não era da ordem da “pilhagem temporária”; no entanto, a longevidade dessa empresa não objetivava a “assimilação duradoura”. O que ocorre, de fato, é a incursão, na política, de um princípio da economia, qual seja, “o permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais”, de sorte que essa permanência se contrapunha ao caráter efêmero e acidental da política. Mais do que isso, o elemento permanente, por se atrelar a um princípio da economia, era responsável por colocar em ação o processo de desenraizamento, mediante o qual as relações travadas pelas pessoas entre si e com o espaço comum eram dissolvidas. Esse fenômeno atingia o Estado-

17 Citado por Arendt em O.T. p. 155, nota 5.

nação, de modo que o consumo e o processo de produção dependiam de uma estrutura que abrangesse Estados e povos distintos, culminando em uma política mundial que recusava as limitações territoriais, institucionais e populacionais sobre as quais se erigia o Estado-Nação.

Da incursão de princípios econômicos na política surgia a necessidade de novas instituições e, ainda mais, reforça Arendt, de instituições policiais a serviço das empresas. Com efeito, a ideia de nação, desse vínculo entre pessoas e território surgia também entre os povos conquistados. O consentimento subalterno dos conquistados à superioridade do conquistador era desafiado pela rebelião; assim, *“sempre que o Estado-nação surgia como conquistador, despertava a consciência nacional e o desejo de soberania no povo conquistado”* (O.T. p. 157).

As leis, os costumes, as diferenças étnicas e culturais opunham-se à concretização de uma política mundial sob a forma do Império pelo Estado-Nação. Contudo, deixar os povos conquistados com sua “cultura, religião e lei” não impedia que essa consciência desdobrasse em rebelião. Arendt mostra que, na falta de instituições políticas comuns, a violência se tornou um recurso muito utilizado no controle exercido pelos funcionários das possessões.

Note-se que a administração assume o lugar das instituições, sem que, contudo, promovesse a inclusão política dos povos. De fato, a própria natureza desse mecanismo impedia a integração das diferenças, visto não se tratar de um governo norteado por leis comuns.

“Imperialismo não é construção de impérios, e expansão não é conquista” (O.T. p. 160). Essa fórmula indica a originalidade do movimento expansionista. Arendt recusa compreender esse fenômeno, cujos fundamentos se atrelam a “leis econômicas”, ou seja, que operam “anonimamente”, a partir das experiências antigas, em especial a romana, cujas leis definiam e formavam previamente o domínio público.

É curiosa a sempre presente referência às leis, que reaparece quando Arendt distingue o comportamento dos antigos conquistadores dos “exportadores de dinheiro” e dos administradores da empresa imperialista. Estes agiam por meio de decretos, não por leis, e a diferença entre esses mecanismos normativos é a raiz da impossibilidade de se criar um império. O decreto, no caso em análise, era informado pelas necessidades que se apresentavam ao administrador, que, por sua vez, ficava liberado de seguir com fidelidade as leis de seu país. Desse modo, a administração operava como se fosse o governo, mas de modo invisível, sem que seus atos, bem como as razões de agir, fossem embasados por uma regra

geral. Faltava, sem dúvida, a publicidade própria das leis, bem como os limites impostos pela Constituição ou pelos costumes.

Segundo Arendt, *“os negociantes de mentalidade imperialista foram seguidos por funcionários desejosos de deixar o africano permanecer africano”*. O primeiro aspecto que deve ser abordado, e que extraímos dessa citação, é a simbiose entre a “mentalidade imperialista” e o aparato burocrático. Os interesses dos negociantes eram claros: tratava-se de expandir o mercado consumidor e a indústria, assim como de colocar em circulação o capital supérfluo. Como vimos, a expansão era da ordem do ilimitado, de modo que as leis, emanadas de um governo ao qual a população conferia seu consentimento, demonstravam ser um entrave a essa lógica. Com efeito, as leis delimitavam o espaço de ação do Estado, restringiam ou regulavam o exercício do poder, sendo, portanto, limitadas espaço e temporalmente. Os decretos eram a melhor opção para realizar o ideal da “expansão pela expansão”, visto que podiam ser revogados a qualquer tempo.

O segundo aspecto se refere ao modo como os administradores se relacionavam com os povos aos quais deviam exercer o controle. Deixar que o “africano permaneça africano” possui inúmeras implicações. Primeiro, é preciso considerar que essa conduta não impedia o controle, como se o africano permanecesse em estado de independência, sem que fosse obsediado pelos burocratas e pela polícia. O fato mais emblemático é que Arendt usa o termo africano, e não os africanos. O sentido jacente exprime a ideia de unidade, de modo que o embate entre a homogeneidade do Estado-nação e a heterogeneidade dos povos dominados apaga os vestígios da singularidade humana. Trata-se de um embate entre unidades que não se complementam, que se afastam e se repelem. Seguindo essa linha, podemos concluir que o africano permanecia africano justamente por não ser abrangido pelas leis do Estado-Nação. Desprotegido, sem os meios necessários para que pudesse reivindicar direitos, sem que lhe reconhecessem a dignidade de pertencer ao gênero humano, permanecia à margem das instituições políticas. Arendt não deixou de observar a presença da ideia de tornar o africano “um africano melhor” - “seja lá o que isso pudesse significar”, emenda a autora. No entanto, tal atitude esbarrava na própria dinâmica do processo expansionista, que impedia a integração desses indivíduos e grupos.

Uma das razões dessa impossibilidade é deduzida da “arrogância” dos administradores ante o que consideravam como “raças inferiores” ou “populações atrasadas”. O termo usado para designar o comportamento dos agentes pode fazer crer que Arendt se

afasta dos padrões políticos para explicar esse fato, utilizando termos próprios das disposições psíquicas ou emocionais. Ocorre que a autora não desconsidera todas as influências que se inseriram na política tradicional, transformando-a e, em último caso, impondo sua superação pelo aparato burocrático.

A arrogância designa algo mais que uma mera disposição para se considerar superior aos outros; se recolhida ao domínio particular, certamente externaria o modo como um indivíduo se considera à imagem de um outro. No entanto, Arendt demonstra que a origem desse comportamento se atrela ao racismo, de modo que o imperialismo coloca em ação uma ideologia que nasce e se desenvolver no seio do Estado-Nação.

A afirmação segundo a qual o racismo, entendido como elemento autorizador do domínio de povos diferentes, em especial dos africanos, sempre existiu não é de todo errada. No entanto, é preciso considerar os aspectos históricos e econômicos que permeiam tal assertiva. Talvez a diferença mais marcante entre a escravidão antiga e moderna resida na forma como povos livres eram submetidos ao jugo dos conquistadores. Enquanto na primeira a escravidão podia resultar da vitória dos conquistadores em luta declarada, a segunda se tornou peça fundamental do processo de desenvolvimento do sistema capitalista. Os povos não eram simplesmente conquistados: eram comprados e vendidos como qualquer outra mercadoria. A diferença, portanto, é que a escravidão passa a designar, como um toque de mágica, não esse processo objetivo de aquisição de mão de obra, mas a própria natureza humana.

Ocorre que o racismo, enquanto ideologia – cuja função primordial não é simplesmente explicar o real, mas colocar em funcionamento os instrumentos mediante os quais uma parte da população de um dado Estado, ou mesmo do mundo, é despojada de sua humanidade – requer uma estrutura política que, se não o cria, permite que se desenvolva.

Tal estrutura pode ser encontrada no Estado-Nação e, em especial, em seus elementos constitutivos, quais sejam: soberania, população e território. A perda de humanidade à qual fizemos alusão se externa no seguinte conflito: como um Estado cuja formação designa uma origem comum de seu povo, que se desenvolve em um território específico, com aspectos linguísticos e culturais próprios, pode integrar povos que confrontam essa identidade? Vale salientar que esse conflito emerge na primeira fase do constitucionalismo moderno, norteado pelo liberalismo. No plano dos direitos, Arendt já havia externado que a liberdade reduzia-se a uma não interferência do Estado na vida dos indivíduos. Afastava-se a arbitrariedade do

poder, que só poderia transpor essa barreira em caso de descumprimento de normas previamente elaboradas e publicadas.

O resultado prático desse princípio negativo da liberdade é a separação entre o governo, que deveria cuidar dos assuntos de interesse comum, e os indivíduos, cuja vida se desenrola no âmbito social. Portanto, se a finalidade do Estado é proteger aqueles elementos constitutivos, como poderia reconhecer e garantir a existência de elementos heterogêneos?

A assimilação foi o recurso utilizado para dissimular a presença da diferença no espaço da unidade. Contudo, tal recurso possui dois mecanismos: ou impunha a exacerbação das características comuns ao grupo ao indivíduo, que era recebido como um exímio representante da “espécie”, ou o afastamento radical de suas tradições. Essa dualidade marcou a sobrevivência dos judeus no Estado-Nação.

Além disso, a assimilação só fazia sentido quando aos grupos assimilados se contrapunham aqueles que permaneciam sob o escárnio da sociedade uniformizada. Os judeus não assimilados funcionavam como parâmetro do comportamento do judeu assimilado. Se esse processo impôs a alguns indivíduos a ruptura em relação a seu povo, fomentou, em outros, a consciência nacional, que, neste caso, não se exprimia fora das fronteiras do Estado, mas em seu interior.

Ao analisar o modo como os interesses se organizavam para realizar os objetivos dos financistas, Arendt salientou a utilização de duas formas de controle, quais sejam, a burocracia e o racismo. Ambas não eram criações originais do imperialismo, já que integravam, de um lado, a estrutura do poder, e de outro, as relações sociais do Estado-Nação.

Contudo, a originalidade surge justamente da função que passam a exercer nas relações internacionais. A burocracia é alçada à categoria de “princípio do domínio público”, enquanto a raça integra a própria estrutura política. Apesar de não se plasmarem, de não haver uma identificação plena entre esses dois mecanismos, que poderiam – como foram antes do imperialismo – ser usados isoladamente, ocorre uma justaposição. Ambas as técnicas participam desse processo que abrange a utilização de capital e de “pessoas supérfluas” no plano interno do Estado-nação, assim como a desumanização de povos, no plano externo.

Vale observar que o recurso à raça se atrela à estrutura da política. A compreensão desse fenômeno, por seu turno, ocorre por meio de uma base principiológica. O caráter abstrato e genérico, que tende à universalidade, não é restringido por objetivos pré-definidos. Desse modo, a política passa a ser norteada por um elemento que, por definição, é

antipolítico. A raça, quando fundamento do poder, não pode ser considerada simplesmente como um fato apolítico. Em um Estado ordenado por leis que reconhecem e protegem a pluralidade – seja ela étnica ou cultural – a raça pode ser considerada como algo sem relevância política. Entretanto, toda vez que se tornar objeto do discurso e da ação, deve ser considerada como um dos elementos mais perniciosos à política, já que impõe a recusa dessa ordem plural.

Por seu turno, o entendimento da burocracia como princípio do domínio no exterior não deve levar à consideração de que, no plano interno, os Estados não eram norteados por essa ferramenta. Neste caso, apesar das implicações produzidas na esfera política, seu uso era restrito à competência que as leis atribuíam a seus agentes. No plano internacional, sua utilização deixa de ser norteada por essas regras. Um dos efeitos dessa mudança se refere à impossibilidade de se compreender a burocracia a partir de suas funções comuns, ou seja, como instrumento para executar projetos políticos ou regulamentar leis. De acordo com Arendt:

“O administrador que governa por relatórios e decretos, num sigilo pior que o de qualquer déspota oriental, surgiu de uma tradição de disciplina militar introduzida em meio a homens sem compaixão e sem lei” (Ot.p. 225).

É curioso que Arendt recupere a imagem do déspota oriental – recurso utilizado largamente pela tradição de pensamento político ocidental para reforçar a especificidade da política em comparação ao que consideravam como o domínio arbitrário de um déspota. Causa certa estranheza que Arendt retome essa ideia, dando a entender que essa diferença original se perdeu. O domínio da burocracia, por se efetivar anonimamente, isto é, por não precisar e, mais do que isso, por recusar a publicidade, é entendida em termos de ruptura com a tradição política.

Já a expressão “homens sem compaixão e sem lei” designa tanto a falta de vínculos com a sociedade da qual emergiam quanto aquela que se relaciona com a dimensão ética. Segundo as palavras de Arendt, os homens que se lançaram nesse empreendimento:

“não se haviam retirado voluntariamente da sociedade, mas sim tinham sido cuspidos por ela; eram suas vítimas sem função e sem uso. Sua única escolha havia sido negativa: haviam optado contra os movimentos operários, onde os rejeitados da sociedade podiam voltar ao mundo da camaradagem e do bom senso. Não resultavam de realizações próprias: eram, símbolos vivos do que lhes

havia acontecido, testemunhas vivas do absurdo das instituições humanas” (O.T. p. 219).

O teor determinista deve ser contrabalançado pela constatação de que esses homens não conseguiram resistir à estrutura política de uma sociedade que operava mediante a exclusão. De fato, as instituições humanas, se não determinaram a perda desse vínculo com o gênero humano, se não produziram diretamente essa impossibilidade de se reconhecer como uma pessoa, possuíam os elementos necessários para construir tal realidade. Note-se que, mais uma vez, Arendt reforça o papel politizador do movimento operário. O plano da camaradagem indica a descoberta de vínculos comuns aos trabalhadores, ao passo que o retorno ao mundo salienta essa capacidade para agir na esfera pública.

Arendt demonstra que as instituições podem conferir um espaço de atuação para certas classes de indivíduos despojados da cidadania. De fato, a recusa em reconhecer a dignidade de certos grupos, a atitude alheia do poder público em relação ao destino de certas coletividades, não pode ser vista apenas como uma escolha ocasional dos representantes políticos. As instituições políticas produzem essa hierarquia entre os membros de sua população e, no caso do Estado Nação, tal ato é mais visível do que em uma República. De qualquer forma, Arendt coloca, lado a lado, duas experiências: a dos degradados, que não conseguem estabelecer vínculos com aqueles que sofrem as mesmas dores, o que possibilitaria uma reação política, e os trabalhadores, cuja força surge justamente do encontro dessas experiências isoladas que se aproximam para criar uma narrativa comum.

4) Hobbes e a Burguesia

Em nossa introdução salientamos que, ao cuidar das ideias que impulsionaram o Estado-Nação, Arendt não se referiu a filósofos como Montesquieu, Rousseau e Locke. Tal afirmação considera apenas o que se pode denominar como a “personalidade burguesa”, ou seja, um conjunto de elementos comuns aos indivíduos e de interesses próprios dessa classe. De fato, a autora refletiu sobre as implicações desses filósofos em várias de suas obras. Observe-se o capítulo dedicado à intimidade, em *“A Condição Humana”*, no qual, escorada na interpretação romântica de Rousseau, julga ser a descoberta desse “espaço” sua grande contribuição. Entretanto, em *“Da Revolução”*, a autora retoma as obras políticas do genebrino, o que demonstra o caráter multifacetado de sua reflexão. Nos textos reunidos em *“Crises da República”*, vemos a referência a Locke quando da compreensão do contrato que lança as bases da comunidade política. Por fim, a reflexão de Arendt sobre o pensamento de Montesquieu, demonstra a função que atribui às leis e seus efeitos políticos.

Hobbes surge como o pensador que melhor compreendeu essa classe emergente, traduzindo em palavras a confusão entre os interesses privados e os públicos, que se tornam a mesma coisa. Tendo em vista que tais interesses estiveram presentes na formação do Estado-Nação, norteando, além disso, seu desenvolvimento, a crítica revela a prevalência do privado na esfera política. Assim, Hobbes

“pinta um quadro quase completo não do Homem, mas do homem burguês, uma análise que em trezentos anos não se tornou antiquada nem foi suplantada. 'A razão é nada mais que cálculo'; 'um súdito livre, uma vontade livre (...) são palavras (...) sem significado, isto é, um absurdo'” (O.T. p. 169).

Arendt seleciona citações, colhe elementos que corroboram sua compreensão do burguês enquanto indivíduo e classe. O que impulsiona tal aproximação com o texto do filósofo não é o compromisso com a análise da lógica de seu pensamento, mas a crítica da lógica do poder. Esse termo – lógica – indica a própria estrutura dos interesses burgueses, o modo como operam em suas relações. Contudo, na medida em que esses interesses se inserem na estrutura da comunidade política, conquistam uma nova dimensão.

Seria possível indagar se esse termo não indica a presença de uma ideologia que organiza e mantém as instituições políticas, que produz e reproduz um padrão que atrai toda a sociedade, reforçando sua hegemonia e o caráter eterno de seus princípios. Se essa hipótese for aceita, somos forçados a considerar o Estado Moderno como o produto mais bem acabado, assim como o operador, da “lógica de uma ideia”, como a expressão cabal de interesses privados que recusam a dimensão plural da política.

De qualquer forma, entre os interesses privados e aqueles tutelados pelo poder surge um elo que os torna homogêneos. No que concerne à descrição do homem, tem-se que é

“essencialmente uma função da sociedade e é, portanto, julgado de acordo com o seu 'valor ou merecimento (...) seu preço; ou seja, aquilo que se lhe daria pelo uso da sua força'. Esse preço é constantemente avaliado e reavaliado pela sociedade, fonte de 'estima dos outros', de acordo com a lei da oferta e da procura” (O.T. p.169).

Quanto ao poder, observa-se que

“é controle que permite estabelecer preços e regular a oferta e a procura de modo que sejam vantajosas a quem detém este poder. O indivíduo de início isolado, do ponto de vista da minoria absoluta, compreende que só pode atingir e realizar seus alvos e interesses com a ajuda de certa espécie de maioria. Portanto, se o homem não é realmente motivado por nada além de seus interesses individuais, o desejo de poder deve ser a sua paixão fundamental. É esse desejo de poder que regula as relações entre o indivíduo e a sociedade e todas as outras ambições, porquanto a riqueza, o conhecimento e a fama são as suas consequências” (Id. Ibid.).

O poder não se concentra nos indivíduos, nem é algo que se possa dizer próprio da classe burguesa. Caberá ao Estado, a seus agentes e instituições, regulá-lo. Ocorre que esse poder exprime a lógica presente nas atitudes de uma determinada classe, de modo que o consentimento dos excluídos só pode ser compreendido como a manifestação da esperança de integrá-la. De fato, ainda que inexistam as condições materiais para que um indivíduo supere essa zona de marginalidade, a força de atração desse padrão ameniza a possibilidade de uma revolta, que se torna quase completa com a utilização de mecanismos de controle.

Diante disso, opera-se o paralelismo entre a força, que é delegada pela burguesia ao Estado e às instituições políticas, com o objetivo de evitar a insegurança, e o Direito, alinhado

às necessidades privadas. Na medida em que a segurança é garantida pela lei e, sendo esta a expressão do monopólio da força pertencente ao Estado, somente um acúmulo de poder poderá garantir a efetividade dos interesses, dos bens e dos direitos. Vale salientar que, segundo Arendt, os indivíduos delegam ao Estado não só a força, como os direitos políticos. Desse modo, o indivíduo,

“para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes” (O.T. p. 170).

Não é correta a interpretação dos fundamentos do Estado Liberal como correspondendo à não interferência das instituições políticas na vida privada. O que ocorre é um regramento dessa intervenção, já que para assegurar, pela força e pelo Direito, a segurança, os agentes estatais deverão atuar intensamente. Sem essa intervenção na ordem social, seja sob a forma da violência ou da prestação de serviços, a guerra civil deixaria de ser um estado latente para se tornar a regra. Assim,

“ 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. Os que fracassam perdem a virtude que a civilização clássica lhes legou; os que são infelizes já não podem apelar à caridade cristã” (O.T. p. 171).

Arendt joga com as virtudes burgueses, colocando em evidência a zona de difícil demarcação e de concretização do mérito em uma sociedade dominada por interesses particulares. Se a finalidade do Estado é justamente garantir a prevalência dos direitos de uma determinada classe, seria impensável que proporcionasse aos excluídos condições efetivas para que a integrassem. O reconhecimento dessa distinção entre o burguês bem sucedido e a turba de perdedores requer a manutenção dessa desigualdade, o que não resulta, evidentemente, na exclusão radical de todos os indivíduos, mas somente daqueles que não possuem nenhum valor, isto é, que nada têm a oferecer a uma sociedade que minimiza as perdas e maximiza os lucros.

Esse cuidado dispendido pelo Estado receberá diversos embasamentos teóricos ao longo do tempo; consequentemente, os meios de inserção na ordem social também evoluirão. O paradoxo trazido por Arendt consiste em demonstrar a necessidade do Estado para a classe burguesa, de modo a concentrar a política em um ou vários órgãos, retirando-a do espaço comum.

Tais interesses se conjugam de modo a forjar uma hegemonia que se quer intransponível e, que, em tese, perderia em comparação com os interesses dos excluídos. No entanto, estes demoram a se elevar à condição de narrativa comum, padecendo, muitas vezes, da incompreensão insuflada pelas estratégias de subjugação. O racismo, os preconceitos em relação ao afeto, o sexismo, em suma, toda essa técnica de desqualificação do outro objetiva manter os excluídos na condição de indivíduos, isto é, sem que se teça o vínculo necessário para que uma ação coletiva comum.

Observa-se, com mais clareza, no Estado-Nação essa recusa em integrar o outro, em conferir-lhe a dignidade comum a toda pessoa. Tal característica é inerente, segundo Arendt, a essa estrutura política. Ocorre que a crítica da pensadora não deixará incólume nem mesmo o que ela considera ser “o governo das leis”. A República também precisa dar conta do lugar que reserva à diferença na comunidade política. Ocorre que, aqui, a questão é crucial: recusar o exercício da cidadania, compreendida em termos abrangentes, a certos grupos minoritários, demonstra um afastamento em relação aos princípios que lhe são inatos, que procedem do encontro originário das pessoas em um mesmo espaço e que se prolonga no tempo. Ora, o que se prolonga não é propriamente o acordo fático, ou seja, as disposições encerradas em um instrumento ou “gravadas nos corações” dos presentes, mas a promessa de se criar uma comunidade política, de modo que, se o verbo fez-se carne, a carne coletiva devolve ao vento a narrativa comum que faz da pluralidade a razão de ser dessa morada estável em um mundo instável.

5) Crise da República

O Estado-Nação deve ser compreendido como uma forma de se organizar a política e, desse modo, o termo organizar amolda-se perfeitamente a um determinado modo de se criar, manter e expandir um corpo político cujas partes, em total harmonia com o todo, repelem toda diferença.

A ameaça é algo sempre presente. Do ponto de vista externo, a soberania se confronta com outros entes soberanos, de modo que os interesses econômicos e geopolíticos, se não forem administrados, podem levar à ruína do corpo político. No entanto, o maior inimigo do Estado-Nação é encontrado em seu interior. A escolha do termo população para designar os indivíduos que vivem em um território demonstra uma mudança substancial no modo como essas partes interagem com o todo. Se cidadãos são aqueles que, aptos a participar da esfera pública na condição de agentes políticos, isto é, comunicando opiniões e traçando estratégias de ação com os demais cidadãos, o termo população designa uma multiplicidade de partes caracterizadas pela dispersão, conformismo e silêncio.

É preciso salientar que essa ruptura ocorre no plano horizontal, isto é, das relações que compreendem o exercício da cidadania, afetando, desse modo, a noção exata do que significa ser um cidadão entre cidadãos em um espaço público comum. Do ponto de vista das relações verticais, que abrangem a forma como o Estado, mediante os órgãos e instituições que o integram, relaciona-se com essa população, constata-se o inverso. O silêncio dá lugar ao discurso oficial, sempre reiterado e orientado no sentido de demonstrar a necessidade de se manter a homogeneidade dessas partes, e, assim, fortalecer a hegemonia do ente político; o conformismo é fortalecido por funcionários públicos ou especialistas, identificados no meio da multidão pelo “discurso competente”; por fim, a dispersão é superada por mecanismos de controle que permitem ao poder político intervir para superar ameaças internas.

Não obstante a dimensão da crítica de Hannah Arendt às instituições forjadas pelo Estado-Nação, em decorrência da incursão de elementos característicos dessa forma de se pensar e de se agir politicamente em quase todos os entes políticos, sua compreensão da crise da ação e do discurso não se conteve a essas experiências. A República, concretizada na fundação dos Estados Unidos da América, também apresenta riscos à liberdade e aos direitos das minorias. Neste momento da crítica de Arendt, constata-se a passagem da compreensão da

Constituição de uma República – a lei das leis – para uma análise de sua efetividade, de tal modo que as instituições republicanas, apesar da base plural sobre a qual se assentam, podem dificultar a expressão da dissensão e a reivindicação de direitos.

* * *

No prólogo de *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt afirma que se tornou cidadã dos Estados Unidos voluntariamente, “*porque a República era um governo da lei, e não dos homens*” (R.J. p. 66).

Tal assertiva nos coloca frente ao problema de se identificar a diferença substancial entre essas duas formas de se viver em uma comunidade política. O aparente antagonismo entre lei e homens pode conduzir ao equívoco de se concluir que, por um toque de mágica, pela intervenção divina, os indivíduos recebessem as leis da cidade. De fato, ante a perfeição de tais regras, ditadas por um espírito que tudo sabe, seria impossível dissentir.

O paradoxo consiste na origem, isto é, no emissário das leis que, conforme Rousseau, informará a ação da comunidade política. Para que consiga operar a passagem da razão à prática, o trabalho do legislador deverá ser apreendido como obra de um intelecto superior às capacidades humanas. De tal sorte que o Legislador colocará “*na boca dos imortais, para guiar pela autoridade divina os que a prudência humana não poderia abalar*”¹⁸. Desfaz-se, em uma frase, a ideia segundo a qual as boas leis seriam produzidas por indivíduos em sintonia com um poder transcendente. Rousseau, no capítulo dedicado ao legislador, aborda a autoridade que deve emanar das leis do ente político, de modo a afastar as mudanças abruptas. A origem de tal regramento é, portanto, humano.

Em que consiste esse antagonismo apresentado por Arendt? Por certo não se trata de afirmar a origem divina das leis, nem de radicá-las no espírito de algum indivíduo que, isoladamente, tivesse meios para superar sua condição de par entre pares, produzindo e conferindo eficácia às leis. Se a origem das leis é humana, a diferença deve ser encontrada naquilo que informa a produção, a aceitação e os efeitos das leis pelos cidadãos.

A expressão “governo da lei” denota o comprometimento dos cidadãos de uma dada organização política com o bem comum, ou seja, o que promove o encontro de homens e mulheres em um dado espaço, com o fito de deliberar sobre o destino da cidade, é aquilo que diferencia uma existência entregue às necessidades individuais daquela responsável por

18 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre a ciência e as artes. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 59.

ampliar os objetos merecedores de cuidado. Amplia-se, ainda, a dimensão na qual as pessoas vivem e convivem, de modo que o diferencial reside nesse espaço comum, no qual todos os esforços se orientam para a manutenção da coisa pública como expressão da existência da pluralidade. O governo das leis não é, portanto, o governo do homem, do grupo ou da multidão, ou, em uma palavra, do mesmo, mas da diferença reconhecida como meio necessário para o fortalecimento da existência pública das pessoas. A dignidade desse governo consiste no reconhecimento de que esse espaço comum, criado e recriado continuamente pelos cidadãos, acolhe “o outro”, de modo que a diferença, entendida como ameaça pelo Estado-Nação, é compreendida, no governo da lei, como algo inato à pessoa humana e, conseqüentemente, que deve aparecer nesse espaço comum.

A recusa em submeter-se ao governo dos homens não deve ser compreendida em termos individualistas, de modo que o indivíduo, para preservar sua diferença em relação aos outros, optasse pela renúncia ao convívio comum, retirando-se ou declarando guerra à coletividade.

Na parte dedica à vontade, em *A Vida do Espírito*, Arendt esclarece que tal faculdade liga-se à liberdade humana. Entretanto, a liberdade à qual se refere não é aquela que se realiza politicamente, mas a que pertence ao plano invisível. Trata-se, desse modo, de um atributo do espírito, compreendida, pela tradição filosófica, como emanção do livre-arbítrio. Essa compreensão não impediu que a vontade fosse pensada em termos políticos, como “*fonte da ação, isto é, como um ‘poder para começar espontaneamente uma série de coisas ou estados sucessivos’ (Kant)*” (V.E. p. 267). A essa constatação soma-se um questionamento que, em verdade, exprime a posição que a autora assume em relação ao pensamento filosófico acerca da política: “*Iremos nos perguntar então se os homens de ação não estariam talvez em melhor posição para aprender a lidar com os problemas da Vontade do que os pensadores (...)*” (Id.Ibid.).

Assim contextualizada, a vontade passa a designar dois momentos, a saber, do homem em relação a si e a Deus, e do indivíduo com a Nação. Em relação a si, a vontade se exemplifica na reflexão prévia levada a cabo pelo homem, de modo que ao movimento do espírito rumo a uma deliberação que oriente seu comportamento, deve se sobrepor uma conduta correta, isto é, de acordo com os critérios de bem ou mal, justo ou injusto. O homem, neste caso, age, mas não politicamente; o objeto de sua conduta é seu próprio querer, que pode se afastar ou se aproximar de tais critérios. O querer domina de tal modo a conduta que

tudo quanto se apresente ao homem passa a ser considerado como objeto capaz de ser apreendido e dominado. A relação, aqui, que se estabelece entre interior e exterior é de dominação. Ocorre que a transposição de tal disposição interna demanda uma estrutura política que promova tais critérios. Entrementes, se o querer concernente a cada indivíduo desse a tônica da estrutura política, a estabilidade esperada de uma comunidade não passaria de um devaneio.

Ora, Arendt nos apresenta um paradoxo, já que a vontade, faculdade do espírito, é melhor compreendida como algo que pertence ao indivíduo, algo que reforça sua condição de ser ímpar; por outro lado, constata-se que tal faculdade passou a não só servir de critério para compreender as relações políticas, como orientá-las.

Primeiro, deve-se compreender que a política se torna instrumento disponível para a realização do indivíduo, isto é, não das vontades dispersas e antagônicas, mas de uma vontade concentrada em ficção: a Nação. Este ente deve sobrepor-se à multiplicidade das partes, sem, contudo, aniquilá-la. Esse passo só pode ocorrer na medida em que entre os interesses particulares surge um interesse comum, que não se confunde com o bem comum, por dizer respeito aos anseios mesmos dos indivíduos. Assim, a Vontade da Nação, informada pelas necessidades vitais do organismo humano, coloca em primeiro plano a defesa de determinados bens, como a propriedade, a segurança, a vida – não de todos os elementos que a compõem, mas daqueles que ostentam essa harmonia elementar.

Com o que expusemos, defrontamo-nos com um novo paradoxo, a saber: se o governo dos homens ostenta as marcas de um “individualismo obsessivo” - e, neste caso, a qualidade revela toda sua razão de ser, já que responsável por elevar à condição de propulsora da ação -, a República não importaria na submissão do indivíduo a diretrizes coletivas? Seu efeito mais dramático não seria o desaparecimento dessa vontade particular?

De fato, se o indivíduo, para Arendt, fosse uma realidade, poderíamos pensar que a efetividade de um governo das leis dependesse do aniquilamento das vontades particulares. Ocorre que, para autora, o indivíduo é uma ficção¹⁹. Com efeito, se considerarmos que a pluralidade se apresenta inclusive na atividade de pensar, seríamos forçados a concordar que esse ser quase divino, bastante em si mesmo, não passa de uma

19 Nas notas de trabalho coligidas por Úrula Ludz, Arendt se interroga acerca da realidade do indivíduo, o que demonstra uma distinção importante entre a concepção da autora sobre a pessoa enquanto ser singular. Além disso, em seus Diários, a autora se pergunta se o indivíduo, conforme a ideia que se formou a respeito dele, não seria uma invenção. Arendt não recusa a dimensão pessoal, particular do agente; coloca em suspenso, no entanto, essa ideia de indivisão, de ruptura em relação a uma existência que requer o outro para se aperfeiçoar

quimera. Entretanto, essa abstração, mediante a qual o homem é compreendido fora de um convívio que se qualifica pela responsabilidade política, de um lado, e pela solidariedade em relação aos demais membros da espécie humana, por outro, produziu justamente essa ruptura entre o homem e seu mundo, entre a parte e as demais partes.

Não se trata de operar uma passagem mágica da parte ao todo, mas de se estabelecer, horizontalmente, um vínculo *inter partes*. O que Arendt propõe não é, como se percebe, nada fácil. A compreensão do outro como elemento necessário para a realização de um mundo comum coloca em evidência a necessidade de um duplo e paralelo desmonte: a derrocada das instituições e dos mecanismos políticos que impedem o exercício da cidadania, entendida, esta, como participação efetiva no destino da comunidade política, e, talvez este o maior desafio, o enfrentamento dos preconceitos que reforçam a apropriação do poder por uma parcela da população.

O termo apropriação vai bem aos nossos propósitos. Na medida em que a vontade passa a ser o elemento vital do ente político, o poder se torna passível de apreensão pelos particulares. Este fenômeno, como veremos, atinge, sob o prisma da não inclusão de determinados grupos, da recusa em reconhecer a dignidade de cada parte da comunidade política, a própria distinção feita por Arendt entre o governo das leis e o governo dos homens. As instituições republicanas também padecem dessa crise que abala os vínculos entre os cidadãos e as estruturas políticas.

A República, isto é, o governo das leis, ou, melhor dizendo da Lei, pode ser considerada sob dois aspectos. Primeiro, do ponto de vista do observador externo, a instabilidade seria o resultado de um sistema cuja autoridade reside unicamente na legitimidade do governo e, conseqüentemente, na autoridade das instituições políticas.

Aqui, Arendt assume uma perspectiva histórica, de modo a considerar, lado a lado, os governos autoritários, nos quais poder e violência tornam-se uma só e mesma coisa, como que a expressão, ora visível e sensível aos governados, ora intangível, e o governos das leis.

De acordo com Arendt:

“Se a história ensina alguma coisa sobre as causas da revolução – e ela não ensina muito, mas ensina consideravelmente mais que as teorias das ciências sociais – será que a desintegração dos sistemas políticos precede às revoluções, que o sintoma claro de desintegração é uma progressiva erosão da autoridade

governamental, e que esta erosão é causada pela incapacidade do governo em funcionar adequadamente, de onde brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade. É isto que os marxistas costumam chamar de ‘situação revolucionária’ - a qual naturalmente quase nunca se transforma em revolução” (C.R. p. 64).

O excerto condensa alguns dos temas mais caros a Arendt; nessa concentração de ideias encontramos a força expressiva de um pensar que irradia sobre os assuntos humanos, de modo a salientar, em cada ato, em cada palavra, o perigo de se perder o contato direto com o real.

Não é nova a crítica de Arendt às ciências humanas, isto é, às técnicas utilizadas pelo cientista para compreender acontecimentos passados ou futuros. Encontramo-la já em *“Origens do Totalitarismo”*, muito mais como uma tentativa de se compreender livremente, ou seja, sem as peias dos padrões legados pela tradição de pensamento, uma realidade ainda presente. Em *“A Condição Humana”* o leitor pode encontrar o trabalho do conceito – Arendt não nos lega uma obra acabada, mas em processo de criação, e essa característica é decisiva para se compreender o duplo aspecto do pensamento de Arendt: obra que investiga ideias, de abertura dos conceitos em relação ao real, mas sobretudo obra que se abre ao leitor e, nessa medida, torna-se veículo de princípios que devem influir na *vis activa*. Inacabada, portanto, no sentido de que não se esgota no trato conceitual, como se o pensamento tomasse por objeto a política, como se a razão presidisse e engessasse a ação: pensar e agir andam juntos. Já em *“As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração”*, o embate com as formas tradicionais de se pensar os acontecimentos humanos é expresso. Célebre, nesse sentido, o parágrafo com o qual abre esse ensaio. Vejamos:

“Toda ciência se funda necessariamente em alguns postulados tácitos, básicos e axiomáticos, que ficam expostos e são destruídos apenas diante de fenômenos totalmente inesperados, os quais já não podem ser compreendidos no quadro de suas categorias. As ciências sociais e as técnicas sociológicas desenvolvidas nos últimos cem anos não fazem exceção a essa regra”. (C. p. 260)²⁰.

20 Tivemos a oportunidade de discorrer sobre esse assunto em nossa dissertação de Mestrado, intitulada: “Hannah Arendt: O labirinto da compreensão e o fenômeno totalitário”. São Paulo: FFLCH/USP, 2013.

Os acontecimentos, isto é, os atos e fatos humanos, convocam o pensar. Nota-se uma inversão cabal que tende a radicalizar-se na medida em que Arendt não se contenta em afirmar a insuficiência da técnica tradicional de pensamento frente ao real, mas afirma que “ficam expostos” a essa impotência e são “destruídos” pelo inesperado. Há que se perguntar se tais axiomas são, de fato, aniquilados, ou seja, se acabam por se tornar insuficientes em face do entendimento, ou se a própria autora considera necessário desmontar essa precedência das faculdades intelectivas em relação aos “negócios humanos”.

A par dessa hipótese, seríamos tentados a considerar que a autora intentaria inverter o cânone da lógica. Se as faculdades mais elevadas do espírito (razão) não conseguem apreender e explicar os acontecimentos inesperados, talvez a autora buscasse na base dessa pirâmide uma faculdade mais próxima dos assuntos humanos, menos depurada pela atividade reflexiva. Nesse sentido, a atividade de compreender deveria ser entendida como uma faculdade intelectual, isto é, descolada do real, precedendo-o no que tange à forma cabal de retirar-lhe esse aspecto desconcertante. Não nos parece que assim se dê com Arendt. De fato, a compreensão, assim como o pensar, são faculdades do espírito, mas não no sentido clássico de tópicos elementares da reta razão. São potências que dependem exclusivamente da disposição humana para pensar e compreender. Não se coloca no horizonte da autora um bom ou mau pensar, assim como não se trata de estabelecer as bases imutáveis de uma verdadeira compreensão.

Os assuntos humanos, em especial os inesperados, devem ser considerados como aberturas para uma atividade tanto mais livre quanto possível. Arendt não propõe que aquele que se arrisca a compreender libere-se totalmente dos preconceitos ou das técnicas clássicas de pensar, o que seria, de fato, impossível. Entretanto, o sujeito da compreensão deve ter em vista que o objeto da compreensão não é simplesmente o real, entendido como conjunto de atos, fatos e palavras, mas a própria atividade pensante e, em última análise, o sujeito. Compreender, portanto, envolve um compreender-se enquanto sujeito pensante e, consequentemente, como parte desses mesmos eventos mundanos.

O segundo ponto abordado por Arendt diz respeito à erosão dos sistemas políticos. O aspecto relevante é a ideia segundo a qual esse fenômeno ocorre em razão da incapacidade do governo em “funcionar adequadamente”. Não se trata de uma verdade cabal sobre o assunto, o que significaria dizer que, em todo e qualquer sistema político, a perda de

legitimidade do governo ocorreria por força de sua incapacidade para governar. O uso da força, por exemplo, contornaria essa crise e, se não impedisse o golpe ou a revolução, pelo menos postergaria a mudança radical do poder. Novamente, a compreensão, convocada pelos acontecimentos, atrela-se aos eventos sobre os quais se debruça. Desse modo, somente em um governo das leis, isto é, em uma República, o governo perderia sua legitimidade por uma ineficiência inerente ao próprio exercício do poder, de modo a evidenciar que uma parte dos cidadãos está excluída do bem comum. A igualdade torna-se, assim, igualdade meramente formal. O legislador dá-lhe vida, anima-a ao prever procedimentos para sua efetivação, inscreve tal princípio na Constituição do Estado, mas, na prática, não possui efetividade. Falta-lhe o essencial: o dinamismo que somente o exercício da cidadania, mediante seus agentes e instituições, pode conferir ao integrá-lo nas ações governamentais e no seio da sociedade civil.

A questão aventada apontaria para as dificuldades de se efetivar uma justiça distributiva? De acordo com Ronald Dworkin:

“Nenhum governo é legítimo a menos que endosse dois princípios soberanos. Em primeiro lugar, ele deve demonstrar igual consideração pelo destino de toda pessoa sobre a qual pretende ter domínio. Em segundo lugar, deve respeitar plenamente a responsabilidade e o direito de toda pessoa de decidir por si mesma como fazer de sua vida algo valioso. Esses princípios orientadores definem quais são as teorias aceitáveis de justiça distributiva – teorias que estipulam os recursos e as oportunidades que o Estado deve disponibilizar ao povo que ele governa²¹”

O autor esclarece que a distribuição depende de ações governamentais, ou seja, de programas que viabilizem a realização pessoal. Ocorre que essa ação do governo implica em uma valoração, de modo que, sem descuidar do todo, o governo seleciona a parte sobre a qual deverá incidir esse princípio que objetiva equalizar as diferenças.

Hannah Arendt não deixou de pensar as implicações do princípio da igualdade na esfera pública. Não por acaso, a reflexão da autora sobre o assunto, em *A Condição Humana*, dá-se no capítulo reservado ao movimento operário. A autora demonstra que a mobilização operária era política, pois, se por um lado reunia os trabalhadores, possibilitando que agissem e falassem “*enquanto homens, e não enquanto membros da sociedade*”, por

21 DWORKIN, R. A raposa e o porco-espinho. Justiça e Valor. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014: p. 5.

outro ampliava o campo de visão do governo, que a partir desse momento não poderia deixar de se preocupar com o destino dos trabalhadores. Necessário notar esta característica: Arendt coloca no centro do movimento operário a ação de homens que falam e se revelam enquanto homens. Essa passagem pode parecer singela em termos conceituais, mas não é. O movimento operário, ao menos em seu início, demonstra um afastamento em relação ao biológico, de sorte que as necessidades da vida, se influem – e certamente o fazem – no ato de reivindicar direitos, não são apreendidas como um fim em si mesmo. À ideia de uniformização presente no *homo laborans* confronta-se a de diferenciação do *homo faber*²².

O substrato do vínculo entre as pessoas envolvidas unicamente com a sobrevivência não deve ser desconsiderado. Há, sem dúvida, uma socialidade responsável por “*atenuar o esforço e a fadiga do labor, como a marcha em conjunto atenua, para cada soldado, o esforço de caminhar*” (C.H. p. 226). Arendt afirma, ainda, “*que o ritmo biológico une de tal forma o grupo de operários que cada um passa a sentir-se como simples membro do grupo, e não mais como indivíduo*” (Id. Ibid.).

O que se entende, aqui, por indivíduo? O termo pode levar a equívocos, já que podemos considerar que Arendt coloca no centro da ação o indivíduo enquanto parte irreconciliável com as demais partes. Se assim o fosse, não haveria espaço para o discurso, que não envolve apenas um dizer, mas um ouvir, de modo que a dignidade do autor do discurso não suplanta a do ouvinte. Ambas se completam. A questão, portanto, atrela-se à própria ideia de uniformidade. O indivíduo funciona como contraponto ao “*simples membro do grupo*”. O problema não consiste em pertencer ao grupo, mas em não compartilhar com os demais os atributos que diferenciam cada pessoa, que se formam e que se renovam em um tempo e espaço comuns, mas cujos efeitos da interação são vividos de modo original por cada ser humano. A compreensão de Arendt demonstra que a impossibilidade dessa expressão da pessoalidade é corolário da sociedade de consumo e de labor. A pluralidade perde terreno em favor da unidade, de modo que a única preocupação do grupo torna-se a própria sobrevivência. Se as condições sociais possibilitam o contínuo e regular desenvolvimento das funções vitais do organismo, o espaço público conhecerá a paz resultante da uniformidade, reservando-se, evidentemente, um espaço no qual a guerra contra os diferentes se prolongará. Nesse sentido:

22 Para uma maior compreensão da relevância desse confronto para a biopolítica, ver: DUARTE, André. “Vidas em Risco”. Ed. Forense/ Gen: Rio de Janeiro, p. 304 ss.

“A união de muitos em um só é basicamente antipolítica: é o exato oposto da convivência que prevalece nas comunidades comerciais ou políticas – que para citar o exemplo de Aristóteles – não é associação ‘koinonia’ de dois médicos, mas de um médico e de um agricultor e, ‘de modo geral, de pessoas diferentes e desiguais’” (C.H. p. 227).

Partindo dessa crítica à uniformidade da comunidade política, é possível atingir a própria organização dos entes políticos. De fato, as instituições políticas, para que persigam a ideia de pacificação social, devem atuar em um território comum e sobre uma dada população. Nesse sentido, as noções de espaço e tempo, no que tange à política, indicam a presença de uma força externa à massa que a amolda, guia e protege. É nítida a transposição dos conceitos das ciências naturais para o campo da ação e da história. Não se trata de mera analogia entre o domínio da natureza e o da ação, mas de submissão deste aos princípios daquele. Somente se considerarmos que o corpo político deve evoluir para algo melhor e diverso do que é; que, assim como o corpo físico, é atacado por forças desagregadoras presentes em seus membros; que, por fim, a unidade só pode ocorrer com a seleção daquelas partes menos selvagens, mais aptas a se harmonizarem num todo indiviso, somente assim seria possível compreender o apelo à igualdade enquanto uniformidade.

Se a igualdade enquanto uniformidade não é um princípio político, sendo, inclusive, antipolítico, devemos encontrar aquele que melhor externa uma política que se quer expressiva de uma realidade plural. Segundo Arendt:

A igualdade presente na esfera pública é, necessariamente, uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e por motivos específicos. Assim, o fator igualador não provém da natureza humana, mas de fora, tal como o dinheiro – para retomar o exemplo de Aristóteles – é necessário como fator externo para igualar as atividades desiguais do médico e do agricultor” (C.H. p. 227).

O primeiro aspecto a ser ressaltado diz respeito a essa dada igualdade que, necessariamente, só pode se efetivar entre desiguais. O termo desigualdade, aqui, pode ser apreendido sob dois contextos, quais sejam: primeiro, Arendt considera as condições econômicas e sociais das pessoas, de modo que a igualdade, em sentido material, atrela-se a

mecanismos ou instrumentos utilizados pelo Poder Público com a finalidade de permitir o pleno e direto exercício da cidadania por uma parcela dos agentes políticos que, submetida aos cuidados elementares da vida, seria afastada da esfera pública; em segundo, e de modo implícito, há que se considerar a presença da diferença, entendida não apenas em termos sociais, mas como o conjunto de experiências vividas por cada pessoa, de modo que o discurso político, isto é, o direito e a expressão da palavra, torna-se uma narrativa mediante a qual o agente não diz apenas o que quer, mas quem é, externando, ainda, o lugar de onde fala, de modo a revelar aos ouvintes aquilo que para si representa uma parte considerável de sua existência e, para o outro, aquilo que falta para uma exata compreensão do que se convencionou chamar de humanidade.

Essa abertura do conceito de igualdade demonstra um posicionamento de Arendt que, se na história da filosofia política não é único, certamente é o mais decisivo em termos de mobilização política. Aqueles que estão em situação de desigualdade social ou econômica, assim como aqueles que vivem de modo mais radical a experiência da diferença, não precisam ser educados para que ocupem seus lugares na esfera pública. A ideia segundo a qual o povo inculto representa um risco à política exprime, na verdade, o medo de perder sua posição ou de ter que dividi-la. A superação, em Arendt, dessa situação de domínio e de violência, requer a disposição para ocupar seu lugar na esfera pública e, ocupando-o, a coragem para humanizá-lo²³.

Para salientar a originalidade do movimento operário, Arendt estabelece a seguinte distinção:

“A surpreendente ausência de rebeliões sérias por parte dos escravos nos tempos antigos e modernos parece confirmar a incapacidade do animal laborans para a diferenciação e, por conseguinte, para a ação e o discurso. Não menos surpreendente, porém, é o papel súbito e, muitas vezes, extraordinariamente produtivo que os movimentos operários desempenharam na política moderna. Das revoluções de 1848 até a revolução húngara de 1956, a classe operária europeia, por ser o único setor organizado e, portanto, o principal setor da população, escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e talvez o mais promissor” (C.H. p.228).

23 Para uma ideia dessa “ética subversiva”: DUARTE, André. “Vidas em Risco”. p. 431 ss.

A distinção causa estranheza, sobretudo se considerarmos que Arendt, para afirmar a ausência de rebeliões sérias pelos escravos, utiliza uma única fonte²⁴. Fato é que, nas regiões onde a escravidão se tornou instituição mediante a qual o poder e o dinheiro, por um lado, e o discurso e a ação, por outro, foram apreendidos por um grupo, as rebeliões nunca deixaram de eclodir. A diferença, portanto, entre as rebeliões dos escravos e dos operários deveria repousar na condição de trabalhadores e de consumidores destes, o que, por si só, forçaria as instituições liberais a acolherem determinadas reivindicações, com a finalidade de salvaguardar o próprio sistema. Os operários, diferentemente dos escravos, oferecem ao mercado sua força de trabalho, pelo que são recompensados. Vendem, portanto, algo que possuem, mas não aquilo que são. A situação dos escravos é completamente estranha ao sistema capitalista em plena ascensão. De fato, os escravos são comprados e vendidos, ou, em uma palavra representativa, negociados, como um objeto comum de uso. São, portanto, bens móveis, assim como os animais e instrumentos utilizados na produção. O insucesso das rebeliões em subverter tal ordem deve ser encontrado na própria condição do escravo, ou seja, como um objeto ao qual se recusa o reconhecimento da pertença ao gênero humano, de sorte que se possuía algum direito, era o de não ter direitos, e a pouca ou nenhuma influência no mercado consumidor. Evidentemente que uma recusa generalizada em servir colocaria em risco o sistema escravagista, mas para impedir tal situação, o poder instituído contava com uma estrutura que promovia a violência.

Em todo caso, Arendt opta por transpor a tese de que o *animal laborans*, ou seja, aquele que se dedica unicamente à conservação da própria vida, não se diferencia, o que, conseqüentemente, oblitera a capacidade para o discurso e a ação. Transposição temerária, frise-se, já que, descolada de uma análise material da condição do escravo, o conceito, incidindo diretamente sobre um evento com lastro histórico, pode resultar em ideologia. Busquemos, entretanto, nessa própria passagem, os elementos diferenciadores entre as rebeliões dos escravos e a mobilização operária, bem como a dita seriedade dessa ação.

A organização operária coloca-se em primeiro plano, já que, se de um lado contava com os sindicatos, responsáveis pela melhora das condições sociais e econômicas, e, de outro, as reivindicações políticas não perdiam esse histórico diferenciador. Arendt considera essa mobilização sob o crivo da seriedade justamente porque a ação política não se perdia quando as reivindicações sociais eram atendidas. Além disso, a ação e o discurso,

24 A autora cita o estudo *Sklaverei*, de Westermann.

mesmo representativos de uma coletividade, revelavam a diferenciação dos seus membros, nota exemplar do que se entende por pluralidade. Vale indicar, ainda, uma nota de rodapé referente a essa distinção entre a rebelião dos escravos e a dos operários. Nela, Arendt, diz o seguinte:

“O fator decisivo é que as rebeliões e revoluções modernas sempre reivindicaram liberdade e justiça para todos, ao passo que, na antiguidade, ‘os escravos jamais reivindicaram liberdade como direito inalienável de todos os homens, e nunca houve tentativa de abolir a escravidão como tal através de ação conjunta’” (C.H. p. 227).

O ato de reivindicar liberdade e justiça se traduz na compreensão de si enquanto pessoa, isto é, sujeito de pensamento, paixões, desejos, alguém cuja dignidade se atesta pelo simples fato de estar vivo, não esquecendo, entretanto, do legado dos que partiram – direito à memória ou ao não esquecimento²⁵; dignidade que se exprime em ações e palavras, que se prolonga e recobre as atividades às quais se dedica o agente. De fato, nem sempre a humanidade teve a exata medida desse princípio, e, sem dúvida, ainda enfrenta a necessária cristalização desse critério em medidas efetivas para se superar toda ordem de preconceitos incapacitantes.

A expressão liberdade e justiça, utilizada pela autora, possuiu um sentido não tão óbvio. Ambos os princípios – cuja força realizadora só encontra guarida em solo republicano, por impossível a concretização do bem comum sem a plena participação de cada cidadão nos assuntos públicos – ressoam algo que pode parecer estranho aos que os analisam sob um prisma meramente formal e normativo. Por este viés, liberdade designa um feixe de direitos que salvaguardam o indivíduo frente ao Estado, como o direito de ir e vir, de votar e ser votado, de possuir determinados bens. Justiça, ainda sob a ótica formal, indicaria o Poder Judiciário, cuja finalidade seria a busca da pacificação social, atingida com a superação dos conflitos de interesses, e, não menos importante, programas sociais que visem diminuir as desigualdades entre os membros da comunidade.

Arendt não pensa nesses termos e, em verdade, ao referir-se a tais princípios, a autora coloca em circulação ideais revolucionários²⁶. Desse modo, o que se evidencia como elemento diferenciador entre a antiguidade e a modernidade, é a capacidade de revolucionar

25 A esse respeito, Paul Ricoeur: “A memória, a história, o esquecimento”. Editora Unicamp: Campinas, 2012, p. 423.

26 Ver Conceição, Edilene Maria da; Oliveira, Elivanda de; Passos, Fábio A.; Oliveira, José Luiz de, Org. “Hannah Arendt: Pensamento, Revolução e Poder”. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

as instituições políticas. Não se trata simplesmente de uma mera reforma político-administrativa, levada a efeito pelo poder instituído em favor de sua permanência, mas da tomada do poder por uma parcela da população que objetiva exercer a cidadania. Toma-se o poder, mas para radicalizá-lo, de modo a revolucioná-lo conceitual e materialmente. Assim, o princípio justiça convoca outro, qual seja, o da solidariedade, sem o qual a ação conjunta ficaria prejudicada.

6) O Governo das leis e a cidadania

A partir dessas reflexões que envolvem o lugar da diferença em uma comunidade política, poderemos abordar a situação do negro estadunidense. O ensaio de Arendt, como dito, parte de uma questão lançada pelos organizadores do evento, a saber: “A lei estará morta”? A pergunta pode suscitar a crença de que a lei simplesmente desapareceu do ordenamento, sendo revogada ou perdendo eficácia em razão do desuso, e que nenhuma outra ocupou seu lugar. Esse vazio seria, sem dúvida, o terreno fértil para a anarquia. Entretanto, não é este o caso. A lei permanece como norma diretora do Estado e da sociedade, colocando em circulação certos signos que serão contrapostos por outros, vindos daquela zona indeterminada na qual o dever supera o direito, de modo a fortalecer a repressão contra os “de fora”.

O texto de Arendt é sinuoso e fértil o bastante para colocar em evidência conceitos e experiências políticos, tais como o de desobediência e guerra civil. Texto profundo, mas de caminho sinuoso, como veredas criadas a cada ato de pensamento.

Se a lei está morta, convém indagar se perdeu o sentido para todos os cidadãos ou para uma parte deles. De fato, para boa parte da sociedade americana a lei não provoca estranheza, sendo um dado natural. Ocorre que uma parcela da população compreende a contradição entre o enunciado da norma e sua concretude, de modo que a questão não é tanto de morte ou perda de sentido da lei em relação à população negra, mas do desfazimento de uma ilusão.

Nesse sentido, ilustrativa a seguinte passagem, na qual Arendt formula o conflito entre a República e o reconhecimento da dignidade aos negros, o que se amplifica na medida em que não se trata apenas de conferir direitos a pessoas cuja diferença consiste na cor da pele ou na origem étnica, mas de enfrentar os preconceitos forjados pela escravidão. De fato, por força dessa instituição, as pessoas de pele negra tornaram-se superfície a ser preenchida pela ideologia racista aliada aos interesses mercantis. À ruptura operada em relação à origem, à língua e aos costumes, soma-se a dificuldade em se estabelecer vínculos de solidariedade entre os negros cativos ou libertos.

“Tocqueville previu há quase cento e cinquenta anos que o ‘mais formidável dos males que ameaçam o futuro da União provém’, não da escravidão, cuja abolição ele antevira, mas ‘da presença de uma população negra em seu território. E a razão pela qual ele pôde prever o futuro dos negros e índios há mais de um século atrás jaz no fato simples e aterrador de que estes povos nunca foram incluídos no consensus universalis original da república americana” (C.R. p. 80).

A escravidão moderna externou a ideia – ideologia - do branco sobre o negro. Somente um grupo ao qual se recusava qualquer dignidade, como portadores da negação da própria humanidade, poderia ser tratado como objeto, capturado, vendido, violentado física e moralmente. De um lado, os valores mais caros, como o raciocínio, a religiosidade, a moral, a ética; de outro, a negação, a carência, o débito em relação a Deus e aos brancos, a incapacidade para pensar e agir, em suma, a dependência. A este respeito, ilustrativa a definição de Marilena Chaui sobre a sociedade autoritária:

“É uma sociedade que conheceu a cidadania através de uma figura inédita: o senhor-cidadão, e que conserva a cidadania como privilégio de classe, fazendo-a ser uma concessão regulada e periódica da classe dominante às demais classes sociais, podendo ser-lhes retirada quando os dominantes assim o decidem (como durante as ditaduras)²⁷”.

Mesmo tendo em vista a sociedade brasileira, o excerto nos coloca frente ao problema enfrentado por Arendt: a cidadania de voo raso, controlada, que mantém determinada parcela do povo sob a dependência de uma classe organizada. O senhor-cidadão possui uma longa história, podendo ser identificado com os donatários, com os coronéis, com as forças econômicas locais. Para além dessas formas históricas, representa a apreensão da cidadania por um determinado grupo, responsável por conceituá-la e efetivá-la de modo a reproduzir essa recusa do outro. Há, sem dúvida, um abismo entre o direito inscrito nos códigos e o de ter direitos, ou seja, de concretizar o princípio da dignidade da pessoa humana, sem o qual a cidadania só pode ser compreendida em termos formais. No horizonte de Arendt coloca-se, também, a crítica à cidadania limitada, que é superada mediante a ação coletiva das minorias.

27 CHAUI, Marilena. Manifestações Ideológicas do autoritarismo brasileiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 262.

A República, sobretudo se considerarmos a experiência romana, não é incompatível com a pluralidade de seus membros, sendo, inclusive, a organização política mais favorável ao desenvolvimento da diferença. Ocorre que a experiência americana de fundação não considerava as pessoas negras como membros da coisa pública. Eram peças momentaneamente necessárias para o desenvolvimento das atividades econômicas, e, por essa razão, descartáveis, como objetos inúteis.

O efeito mais dramático dessa dispensabilidade da pessoa negra pôde ser percebido pelo lugar que lhe foi deferido após o fim da escravidão. Os negros não foram expulsos do território estadunidense, apesar dessa hipótese ter sido cogitada; também não foram integrados plenamente à comunidade política.

Para explicar o *consensus universalis*, Arendt retoma a tradição contratualista. Afirma ser a República americana fruto de um pacto real, ou seja, uma criação de homens que externaram conjuntamente a decisão de constituir, em um dado território, com um determinado povo, uma entidade política.

Essa retomada não é simples, já que o contrato é muito melhor entendido como um instrumento de direito privado, no qual a vontade dos particulares, segundo o princípio *pacta sunt servanda*, vincula os contratantes até que a avença se cumpra. A liberdade de contratar encontra barreiras em normas de ordem pública, sobretudo aquelas que cuidam da boa-fé e da moralidade, mas, ainda assim, não deixa de ser esse o instrumento mediante o qual os particulares se associam para perseguir uma finalidade privada e específica. Essa característica não impede que o Poder Público contrate obras e serviços, mas, neste caso, a especificidade do objeto, a duração do contrato e o valor a ser retribuído afastam a possibilidade de se estabelecer disposições tão genéricas e ilimitadas quanto aquelas que versam sobre a existência e as bases de uma comunidade política.

O fato é que Arendt pensa a fundação da República americana em termos contratuais. Essa característica vai de par com uma anotação coligida em “O que é política”, na qual a autora interroga-se sobre o momento originário da política. Não a pólis grega, mas a ocasião pré-política, anterior ao surgimento das instituições e das normas. Esse momento único é compreendido como ato. A política deixa de ser compreendida como objeto de conhecimento para ser pensada enquanto conjunto de ações realizadas por uma pluralidade de pessoas. Por essa razão a teoria do contrato pode servir como um critério seguro para se recuperar esse ato fundante da política e de suas instituições.

Critério, portanto, para que a associação originária se apresente em um tempo e espaço diversos; para que o espírito que precedeu a fundação volte a iluminar o ente instituído.

A reivindicação de direitos pelas pessoas negras demonstra algo mais sensível do que o apelo pela melhoria das condições de vida, atingindo, assim, a Constituição da República, entendida como a Lei Maior, da qual os princípios orientadores do Estado e da cidadania são extraídos.

De acordo com Arendt, a tragédia da abolição consistiu justamente na recusa em recepcionar a pessoa negra, isto é, em reconhecer sua dignidade enquanto indivíduo e membro da comunidade política. O que se evidencia, portanto, é a impossibilidade de se estabelecerem vínculos de solidariedade, mediante os quais a situação da pessoa negra fosse compreendida, demandando uma ação conjunta de superação dos preconceitos e de afirmação da liberdade e da igualdade.

Os negros, segundo a autora, não podiam apelar nem para as leis do país nem para a opinião pública (C.R. p. 81). A afirmação parece contraditória, já que o movimento abolicionista ocupou espaço na imprensa, conseguindo o apoio de pessoas brancas contrárias à escravidão. No entanto, não é. As palavras “leis e opinião pública” não devem ser compreendidas segundo o sentido corriqueiro, que demonstra, por um lado, o processo legislativo e, de outro, a publicização de ideias pela imprensa. Em termos republicanos, tais palavras designam a relação indissociável entre a expressão da cidadania em palavras e atos em um espaço comum. A opinião pública, desse modo, não se forma pela recepção passiva por parte da população dos ensinamentos ou das ideias propaladas por profissionais ou especialistas; não se trata, portanto, do “discurso competente”, segundo expressão de Marilena Chauí, mediante o qual a profusão de uma fala que se quer expressão da verdade aliada à técnica segue-se o silêncio da voz popular. Concepção privatista, temerosa ante a possibilidade de que o espaço público seja ocupado por uma pluralidade de ideias que revele o caráter instrumental e finalista do discurso único.

O que tem a ver, então, a opinião pública com a pluralidade? Não seria, a opinião comum, a superação da diversidade em favor da unidade? Ocorre que, aqui, novamente, confunde-se a essência de algo com a finalidade que se lhe atribui. A opinião pública não é tanto o resultado do embate de opiniões no espaço público quanto a expressão direta do juízo que cada cidadão possui sobre os assuntos comuns. Um jogo, sem dúvida, no

qual ao papel do falante se contrapõe o do ouvinte, permutáveis, em cujo processo – e não em seu fim – o atributo da pessoalidade se apresenta. A “máscara” da pessoa que age e discursa entre os demais cidadãos designa a compreensão de que o caráter público desse espaço atrela-se à pluralidade dos agentes que o vivificam. A questão, portanto, é que as pessoas negras não podiam articular uma narrativa comum, de modo a se afirmarem, por elas mesmas, enquanto cidadãos.

Arendt pensa a escravidão em termos de “crime original”, e afirma que tal acontecimento não poderia ter sido remediado por emendas constitucionais, especificamente pela décima quarta e décima quinta. Aquela, promulgada em 1868, dispunha que nenhuma pessoa nascida nos Estados Unidos da América ou naturalizada poderia ser discriminada, o que impunha aos estados membros o dever de se absterem de restringirem o direito à vida, à liberdade e aos bens amealhados dos cidadãos, a não ser pelo devido processo legal. A segunda, por seu turno, garantia o direito de voto aos cidadãos americanos, vetando qualquer forma de discriminação em função de raça, cor ou estado de servidão. O problema, portanto, consiste na abrangência de tais emendas, de sorte que, no que tocava aos negros, tanto o direito elementar de não ser discriminado quanto o de exercer indiretamente a cidadania foram restringidos.

Nesse sentido, Arendt traz uma decisão da Suprema Corte, de 1857, na qual se lê que *“os negros não são e não podem ser cidadãos no sentido da Constituição Federal”*. Em nota de rodapé, a autora narra o caso que suscitou tal decisão. Scott, escravo natural do Estado de Missouri, foi levado por seu explorador para o território de Illinois, onde a escravidão era proibida. Retornando, decidiu processá-lo, argumentando que havia se tornado um homem livre ao entrar em tal território. A decisão revela que mesmo o direito de acesso ao Poder Judiciário era vedado aos negros.

A crítica de Arendt demonstra que o reconhecimento da dignidade da pessoa negra deve ser expresse, devendo constar na Constituição em dispositivo específico. O silêncio dos parlamentares e as recorrentes decisões dos juízes demonstram que as pessoas negras não eram sujeitos de direito, ao menos em sentido integral, nem cidadãos responsáveis pelo destino da República. O efeito mais drástico é a exclusão dessa população do consentimento tácito daqueles que, não participando do momento originário da fundação, recebem as promessas dos que os precederam e as ratificam, por reconhecerem que os

princípios cardinais da República permanecem entre eles na condição de fontes inesgotáveis da ação e do discurso.

De acordo com Arendt, existe um consentimento à maneira americana, cujo fundamento consiste na versão horizontal do contrato social, distinta das decisões da maioria. O fundamento dessa versão é, justamente, a proteção das minorias dissidentes, e seu conteúdo moral atrela-se à capacidade humana de fazer promessas e de mantê-las. Assim:

“Toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e de mantê-las. O único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro, que compõe a condição pré-política para todas as outras virtudes especificamente políticas” (C.R. p. 82).

Enraizada em um espaço determinado, temporalmente certa, a associação de pessoas com a finalidade de criar uma comunidade política supera, pela força mesma desse ato primeiro, a brevidade do encontro. Prolongam-se, no tempo e no espaço, as promessas que antecedem a política. Lançadas as bases da República, a palavra eleva-se à condição de princípio, de modo que o “bom encontro” de pessoas dispostas a criar uma morada comum torna-se a fonte viva que deságua nos mananciais da ação para alimentá-los.

Ainda com Arendt, vemos que a *“promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível”* (C.R. Id.Ibid.). O futuro não pode ser controlado ou determinado, entretanto, a incerteza intrínseca ao porvir pode ser humanizada, de modo que a fala e a ação das pessoas, se não antecipam o futuro, deslocam no espaço aquilo que se quer justo e bom. Ocorre que essa promessa pode ser rompida, segundo a autora, por circunstâncias inesperadas, ou seja, pelas mudanças inerentes ao tempo, ou pela falta de reciprocidade, que se verifica quando as autoridades não conseguem manter as condições originais.

Não se trata de conferir uma aura de imutabilidade às disposições primeiras que deram origem à comunidade política, mas de responder às mudanças com o espírito do pacto original, isto é, de reafirmar, ao longo do tempo, essa disposição para realizar o bem comum. Com efeito:

“O espírito das leis, como Montesquieu o entendia, é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir. O consentimento, o espírito das leis norte-americanas, se baseia na ideia de um contrato mutuamente vinculante que estabeleceu primeiro as colônias individuais e depois a União. Um contrato pressupõe uma pluralidade de pelo menos dois, e toda associação estabelecida e atuando conforme o princípio do consentimento, baseada na promessa mútua, pressupõe uma pluralidade que não se dissolva mas que tome a forma de uma união – e pluribus unum” (C.R. p.83).

O consentimento, portanto, exprime esse vínculo que se prolonga no tempo e no espaço, desafiando o perecimento, sobrepondo passado e futuro em um presente que se apresenta como a nervura na qual os princípios basilares da ação se encontram para voltarem a iluminar o exercício da cidadania. Princípios que, vale salientar, precedem e devem orientar as instituições políticas. Mas que forma assume esse exercício, vale indagar. Seria a submissão da autonomia às normas? Arendt sugere uma fórmula paradoxal na qual a união se efetiva em decorrência da pluralidade, não contra ela. Se a união se fizesse às custas do desaparecimento da diferença, de modo que o diverso fosse anulado, *“a relação moral do cidadão com a lei seria mera retórica”* (C.R. p. 84). A expressão chave utilizada por Arendt é autonomia restrita. A restrição decorre da força vinculante da lei, afastando, assim, o arbítrio da vontade particular ou da maioria, o que não impede que, em caso da não observância do “espírito das leis”, as pessoas se voltem contra o poder instituído.

De acordo com Arendt, o *“consentimento e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação”* (Id.p.84). Essa característica decorre do fato de que, no seio da união, havia um espaço no qual a divergência podia se externar. Esse espaço era o das associações, que não se confundiam com os partidos políticos, por terem uma finalidade específica e, atingido o fim para o qual foram criadas, desaparecem. Essas organizações possibilitavam que pessoas com interesses e ideias em comum se encontrassem e colocassem em prática o exercício da divergência. O risco de se tornarem uma nação isolada decorreria do “fracasso prolongado” ou das “aspirações genéricas”, expressões que denotam a perda de tangibilidade entre seus membros e a realidade. Em todo caso, as associações, segundo a compreensão de Arendt, revelam uma relação que não se esgota entre seus membros. A cidade, entendida como um território no qual as pessoas vivem, trabalham e

se locomovem, aparece como um espaço no qual as narrativas se entretecem, no qual as existências se comunicam. Nesse sentido as palavras colhidas por Arendt na obra de Tocqueville:

“Tão logo alguns dos habitantes dos Estados Unidos tenham acolhido uma opinião ou um sentimento que desejam promover no mundo”, ‘ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir’, “procuram por assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros, associam-se. A partir desse instante, não são mais homens isolados, mas um poder visto ao longe, cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida” (C.R. p.85).

A partir das associações, Arendt nota que o conceito de lei enraíza-se na experiência americana revolucionária, ou seja, os próprios atos dos agentes serviram de base para a conceituação, evidenciando-se uma ideia de legalidade que emerge do tecido social, não sendo ditada pela reflexão dissociada dos fatos.

Assim, o denominador comum entre a noção de lei e sua força concreta é a disposição com que o cidadão decide obedecê-la. O consentimento, portanto, exprime um comportamento que envolve a compreensão do espírito das leis, isto é, a incidência dos princípios fundantes da ordem política em um tempo e espaço diversos, mas cujo poder cristalizador demonstra a permanência do sentido original, e, conseqüentemente, a decisão de cumprir as disposições legais²⁸. A legalidade, aqui, não deve ser entendida como a aceitação irrefletida da norma, seja pelo medo da perseguição estatal, seja pelo interesse particular de não se indispor com o poder instituído. Ao cumprir a lei, o cidadão reafirma a validade de tais princípios, reconhecendo-se, ainda, como agente responsável pela manutenção da República.

Arendt pensa em duas hipóteses para se compreender o consentimento, que pode ser tácito ou expresso. A primeira retoma Rousseau e, de quebra, Kant, já que *“sob o domínio da lei, o homem não está sujeito a nenhuma vontade alheia, está obedecendo a si mesmo – e o resultado, naturalmente, é que cada pessoa é ao mesmo tempo seu próprio senhor e seu escravo”* (C.R. Pp. 75-76).

O problema dessa reflexão sobre a natureza do consentimento, de acordo com Arendt, consiste na subjetivação do *“conflito original entre o cidadão, relacionado com o bem público, e o eu, que persegue sua felicidade particular”* (Id.Ibid). A solução consiste no

28 A esse respeito: DUARTE, André. “Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt”. In: Cadernos de Filosofia Alemã, V. 21; n.3, pp. 13-27.

apelo à consciência das pessoas, de modo que o vínculo perderia esse caráter comum justamente por prescindir de um ato de vontade particular. Neste caso, o cidadão daria sua aquiescência às leis na condição de indivíduo, situação que promove uma distinção entre “assuntos de interesse” e “sem interesse”. Ora, não é difícil compreender que, em uma ordem liberal, os assuntos relevantes são justamente aqueles que tocam aos indivíduos, de modo que os irrelevantes, ou seja, a política e o destino da comunidade, passam a ser controlados por um grupo determinado de agentes autorizados.

Entretanto, consideramos que essa distinção radical entre o indivíduo e o cidadão, com a qual Arendt pretende demonstrar a insuficiência do pensamento de Rousseau e Kant sobre a natureza desse vínculo moral, deve ser entendida como um critério para se julgar aquilo que Arendt considera ser a experiência original americana. De fato, não faria sentido que a autora afirmasse que, na República, o consenso não se forma com a destruição da diversidade, nem que o indivíduo deve desaparecer para que o cidadão surja. Cidadão e indivíduo exprimem não duas existências antagônicas, mas momentos distintos nos quais a pessoa realiza atributos de ordem particular ou pública.

Além disso, a autora recorre a Hegel para demonstrar a incompatibilidade dessa ideia com o consentimento. Ocorre que o filósofo, ao discutir os termos senhor e escravo, recorre à natureza para demonstrar a incompatibilidade de tal conceituação da vida em sociedade, já que o indivíduo manteria um grau de autonomia incompatível com um poder externo (C.R. p 76, nota 54). Em Rousseau, o poder não é exterior ao corpo político, sendo, desta feita, imanente ao exercício da cidadania. De qualquer forma, Arendt se contrapõe a essa compreensão do consentimento por considerar que redundaria em uma concepção fictícia do contrato. O recurso a tal instrumento serviria, sem dúvida, como critério para a manutenção da ordem política, mas descolada da realidade dos fatos que a engendraram. Segundo nossa autora, a experiência americana pré-revolucionária demonstrou, mediante os inúmeros pactos e acordos, que essa associação de pessoas com uma finalidade específica de fato ocorreu.

Com o fito de externar essa diferença, a autora distingue três ordens de concepção acerca do contrato social. A primeira referia-se ao *“convênio bíblico, celebrado entre um povo como um todo e seu Deus, pelo qual o povo consentia em obedecer a quaisquer leis que a divindade toda poderosa escolhesse revelar para eles”* (C.R. p. 77). Há, aqui, uma total inércia das pessoas, que recebem as leis de um intermediário entre o povo e seu Deus. A segunda reporta-se a Hobbes, sendo definida como versão vertical do contrato, já

que o povo, ao celebrar um contrato secular com a autoridade política, “*renuncia a todos os direitos e poderes*” (Id.Ibid.). A verticalidade dessa relação é um dado importante, já que os principais deveres da autoridade política concernem à manutenção da segurança e da propriedade. Nova capitulação em favor de um poder cuja origem é interna ao povo, mas do qual os cidadãos não tomam parte. Por fim, a terceira versão se baseia na relação horizontal entre a sociedade civil e o poder político. Arendt julga encontrar em Locke seu maior teórico.

O sentido conferido ao termo sociedade é extremamente relevante, já que distinto daquele conferido por Arendt, como o espaço da intimidade. A palavra encontra sua fonte mais fértil no republicanismo, de modo que *societas* designa “*uma aliança entre todos os indivíduos membros que depois de estarem mutuamente comprometidos fazem um contrato de governo*” (Id.Ibid.). A ordem da associação é fundamental. O início da política é um ato de coragem mediante o qual os indivíduos decidem se reunir, conferindo a esse encontro uma finalidade diversa dos interesses particulares. Após esse embate no qual a pluralidade é vivenciada intensamente, o contrato de governo é efetuado. A ideia que o contrato assume, para Arendt, não é a do instrumento formal, do qual constem cláusulas que, no futuro, redundariam em instituições políticas. O substancial é a ação em conjunto, da qual se extraem os princípios da República.

De qualquer forma, até mesmo essa fonte pode ser desviada, e se a experiência americana pré-revolucionária demonstrou a possibilidade de se fundar um espaço público no qual a unidade não aniquila a diversidade, demonstrou, também, que o não reconhecimento da dignidade da pessoa negra colocava em risco o governo das leis.

7) Do crime à contestação: mobilização popular

O ensaio de Arendt sobre a “Crise da República²⁹” norte-americana é emblemático. Essa característica se depreende do sentido do que é dito, de modo que o espírito, ao apoderar-se da palavra como meio necessário de sua expressão, diz algo mais por signos abertos à interpretação do leitor. A expressividade, portanto, consiste nessa abertura, e, se optarmos por uma linguagem metafórica, não seria grosseiro afirmar que o sentido é contemplado nesse clarão que surge do encontro entre o leitor que busca o texto e a palavra que o encontra. Apartados um do outro, permanecem incompletos; unidos, dão vida não à verdade, mas a um espaço diverso daquele presente quando as pessoas agem politicamente, que se revela na medida em que o indivíduo se dedica à atividade de pensar: espaço literário, segundo Blanchot, de convite, recepção e criação.

Duas questões emergem de “*A Crise*”. A primeira se refere à movimentação das pessoas negras no sentido de reivindicar direitos ao poder político, de ampliar o espaço público e de fazer concreto o princípio da dignidade. Surge, desse encontro entre pessoas que compartilham de uma história, em certo sentido comum, um vínculo diferenciado, responsável por conferir a um grupo, até então alijado da cidadania plena, a capacidade para agir. A segunda designa a própria República, de sorte que o ataque às instituições políticas não parte de fora da estrutura do poder, mas dos seus representantes. As instituições padecem quando o espírito que emerge dos princípios criadores da “coisa pública” deixa de se manifestar, de se fazer presente e eficaz.

Essa compreensão é muito importante, já que Arendt inspecionará a argumentação daqueles que consideram a mobilização popular como um ato de desrespeito às instituições, de modo a encobrir essa ação com o signo do crime. Acaso as pessoas negras deveriam permanecer alheias ao destino da República, ou, então, aceitar uma cidadania sob condições³⁰? O desrespeito, portanto, radica-se nos próprios representantes políticos e, conseqüentemente, nas instituições, na medida em que a pluralidade, elevada ao patamar de princípio, perde concretude. Descolada dessa base comum, na qual cada parte colabora com o

29 Para uma análise das implicações dessa obra: Einsenberg, José. Comunidade ou república? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo; Drucker, Claudia. O destino da tradição revolucionária. Auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica?. Ambos in: Moraes, Eduardo Jardim de; Bignotto, Milton. Org. Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

30 Sobre a questão específica do pensamento de Arendt sobre a pessoa negra: Gines, Kathryn T. Hannah Arendt and the Negro Question. Indiana University Press, 2014.

todo, sem que, contudo, padeça em favor da unidade, a pluralidade passa a indicar simplesmente a existência da diferença no interior do corpo político, retirando, no entanto, toda força criadora que dela pudesse surgir.

Necessário, assim, acompanhar o embate que Arendt travará com as classificações da mobilização popular. A partir dessa compreensão prévia, convém discutir as implicações dessa relação que as coletividades estabelecem com o poder instituído.

* * *

O substrato da investigação de Arendt é a compreensão da “relação moral do cidadão com a lei”. A moralidade se apresenta – e se apreende – a partir dessa nervura que se forma entre o cidadão e os princípios criadores da República. Não se trata, portanto, de observar em que medida as regras sociais e políticas controlam as pessoas. Não se trata, aqui, do indivíduo, mas da *persona* forjada à luz da esfera pública.

O comportamento do cidadão, sua conduta, atrela-se às leis, já que a estas cabe tanto regular a ação quanto legitimá-la. Entretanto, tal relação não deve ser compreendida em termos de submissão à legalidade, o que, como consequência, dificultaria o exercício da cidadania.

O que impulsiona o cidadão, aquilo que lhe confere a energia necessária para superar a indiferença, é justamente a defesa e a afirmação dessa *persona*, de modo que ao agir politicamente, o exercício da cidadania se coloca como a própria razão de ser da moralidade. É a ação, assim como a defesa ou a reivindicação de direitos, que dá a tônica dessa relação, ao menos da parte do cidadão, de sorte que a capacidade de receber ou não a cidadania é o grande desafio das instituições políticas.

Arendt recorre a Sócrates e a Thoreau para compreender tal dinâmica. As obras não deixam de ser investigadas, mas as condutas desses cidadãos também informam a reflexão da autora.

“A conduta deles é a alegria dos juristas porque aparentemente prova que a desobediência à lei só pode ser justificada se o transgressor estiver disposto ou ao menos ansioso a aceitar a punição por seu ato” (C.R. p. 52).

De pronto a autora nos coloca diante do paralelismo entre a mobilização popular e a delinquência, entre o crime e o castigo. Assim, o cidadão que confronta o poder instituído, que contrapõe o espírito cívico às instituições sedimentadas, deve estar disposto a sofrer as consequências. Ocorre que o ataque ao poder instituído, ainda que efetivado pelos detentores do poder original, coloca em circulação todo o aparato institucional responsável por afastar toda e qualquer instabilidade.

Arendt retoma a situação da pessoa negra estadunidense para ilustrar a luta pela aquisição da cidadania. O sistema duplo de leis – leis federais e estaduais regulando determinado assunto – pode desafiar a constitucionalidade. De fato, enquanto a lei federal determinava o fim da escravidão, os estados sulistas se recusavam a seguir tal orientação. A situação não designa um mero conflito de competências. Tendo em vista que a Constituição possuía princípios que informavam a liberdade e a igualdade entre os cidadãos, celebrando, inclusive, a busca da felicidade, a recusa em reconhecer a dignidade da pessoa negra atingia o fundamento maior do corpo político.

Ocorre que o século XX também apresentou situações que, em certa medida, eclipsavam “o lugar visível, não fictício”, da “mais alta lei” (Id. p. 53).

Em um horizonte no qual a guerra do Vietnã e a mobilização negra desafiavam o poder instituído, Arendt notou que a violação da lei não é “a condição necessária do contestador”. O elemento principal da contestação não é, desse modo, o confronto com a legitimidade das leis, mas a capacidade para resistir. Na medida em que atos de resistência à guerra ganharam a esfera pública, colocando em evidência a inconstitucionalidade das leis, a Suprema Corte foi chamada a exercer o controle de constitucionalidade. Entrementes, os membros decidiram não enfrentar essa questão, por ser política. O argumento é conhecido: os membros da Suprema Corte julgam de acordo com critérios técnicos, o que impossibilitaria uma decisão que adentrasse na esfera de um outro poder.

Ocorre que a recusa em julgar a inconstitucionalidade permitiu que o governo tratasse os contestadores como criminosos comuns. Isto significa que ao exercício da cidadania, entendido como contrário à legalidade, deve corresponder um castigo. Esse fenômeno, segundo Arendt, atrela-se ao fracasso teórico dos juristas, que pensam a moralidade a partir da legalidade, de modo que a causa propulsora da ação se perde. A cidadania é esvaziada de todo conteúdo e, no lugar do cidadão, surge o objetor de consciência, isto é, alguém que por razões éticas, morais, religiosas ou filosóficas decide descumprir uma

obrigação comum. O equívoco é gritante, já que o objetor responde negativamente a uma norma enquanto indivíduo, e é nessa condição que deverá responder por seu ato. O contestador, ao contrário, *“nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo”* (Id. p. 55).

Entre os contestadores, o vínculo se tece mediante uma identidade de opiniões. As ideias e as estratégias da ação não se esgotam no seio do grupo, buscam a expressão máxima que somente a esfera comum pode oferecer. Este seria o caso da desobediência direta, ao passo que a indireta designaria um comportamento recalcitrante em relação ao mandamento legal apenas como forma de protesto. Neste caso, o motivo da ação não é a ilegalidade das leis, mas a repulsa em relação a algum ato do governo.

Arendt distingue, ainda, os objetores de consciência dos contestadores. Estes seriam

“minorias organizadas, delimitadas mais pela opinião comum do que por interesses comuns, e pela decisão de tomar posição contra a política do governo mesmo tendo razões para supor que ela é apoiada pela maioria; sua ação combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido” (Id.Ibid.).

A opinião comum que une os contestadores se contrapõe à da maioria, o que, em uma República, não chega a ser um óbice ao exercício da dissensão. A diferença é reconhecida e recepcionada por esse corpo político, sendo inerente à pluralidade. O compromisso mútuo guarda similitude com o pacto original, sendo o vínculo político decisivo para a reativação dos princípios criadores. A opinião da minoria é legítima justamente por ser política, isto é, de acordo com esse vínculo comum que uniu as pessoas, retirando-as do anonimato e da segurança da vida privada, mas também politizadora, na medida em que coloca em circulação a diferença, de sorte que a minoria organizada se apresenta, na esfera pública, como grupo responsável pelo destino do corpo político.

A expressão opinião comum designa uma característica essencial do cidadão que, segundo Arendt, é o juízo sobre os fatos ou decisões do governo. A capacidade de julgar³¹, neste caso, é ativada no confronto com os atos e fatos produzidos pelo governo. Por essa

31 Ver: Chaves, Rosângela. A capacidade de julgar. Um diálogo com Hannah Arendt. Goiânia: Cênone Editorial, 2009.

razão, o fundamental não é tanto a finalidade presente na mobilização popular da minoria, mas a própria ação, isto é, o exercício direto da cidadania.

O objetor de consciência não compartilha com os demais uma opinião comum, mas critérios de ordem moral e religiosa, com os quais organiza sua existência. De acordo com Arendt, tais critérios exprimem mais o afastamento do outro do que a aproximação em relação à diferença. Ao se recusar a cumprir uma obrigação a todos imposta, o objetor terá duas opções: cumprir uma obrigação alternativa, se possível, ou sofrer a limitação de alguns direitos. A equiparação entre essas formas de ser e de existir atinge em cheio a cidadania, esvaziando todo o conteúdo político que a ação e o discurso do contestador possuem, já que sua base é o real, ou seja, os fatos e atos pelos quais se move.

Tendo em vista que, segundo Arendt, a tradição ocidental considera a consciência como o motor da ação, retomar Sócrates e Thoreau parece o caminho mais seguro para se compreender os efeitos dessa escolha.

Crito é eleito o texto fundamental no que concerne a Sócrates, já que nele a imagem do cidadão que deseja ser punido pela cidade esvanece. Acusado de cometer crimes contra as leis da cidade, o filósofo não se regozijará com a pena imposta, o que já serve como subsídio para a tese de Arendt, segundo a qual o crime e a alegria pelo castigo não se adaptam ao contestador civil.

Ao ser julgado, Sócrates não contesta as leis em si mesmas, mas os juízes. Há um confronto entre o cidadão e a autoridade responsável pelo julgamento; no entanto, o fundamento não é a possível ilegalidade das leis. O paradigma que emerge é a especificidade do caso a ser julgado, demandando uma investida sobre a necessidade de se aplicar ou não a lei. *Crito*, então, oferece uma saída, qual seja, a fuga, ao que Sócrates responde que a lei da cidade já lhe possibilitava tal recurso. Não há, entretanto, uma submissão ao destino, como se o filósofo aceitasse padecer em favor da cidade. Há, isto sim, um prolongamento da contestação: agora, Sócrates coloca em dúvida a capacidade dos juízes para julgar, já que à autoridade instituída contrapõe o exercício da cidadania. Desse modo, o exílio não é uma opção, sendo preferível morrer. Novamente o reaparecimento desse prolongamento do conflito, de modo a afastar a subsunção da ação, que originou a acusação, à pena. A investigação socrática avançará até atingir a essência da autoridade. Acaso não havia, anteriormente, indagado aqueles que se reputavam sábios, nada encontrando? Agora caberá a tarefa de inspecionar a autoridade sobre a realidade da cidadania: não é ele, Sócrates, um

cidadão entre cidadãos? Quem, dentre os juízes, será capaz de julgar algo como o exercício da cidadania?

Ao tratar de Thoreau, Arendt não esconde a ironia que precede sua análise. Vejamos:

“O caso de Thoreau, embora muito menos dramático (ele passou uma noite na cadeia por se recusar a pagar impostos para um governo que permitia a escravidão, mas deixou que sua tia pagasse por ele na manhã seguinte), parece à primeira vista mais pertinente para nosso presente debate porque, ao contrário de Sócrates, ele protestou contra a injustiça das leis em si mesmas” (Id.ibid. p. 57).

A expressão leis em si mesmas, neste caso, não abrange o poder responsável pela sua criação. Não se trata de recusar legitimidade aos agentes e às instituições, mas de, enquanto indivíduo, recusar-se a cumprir uma disposição contrária aos seus valores. O exercício da cidadania não se eleva à condição de critério da política, justamente porque a desobediência civil é debatida, em sua obra,

“não no campo da moral do cidadão em relação à lei, mas no campo da consciência individual e do compromisso moral da consciência: ‘Não é dever de um homem, naturalmente, devotar-se à erradicação de um erro, mesmo o maior deles; ele ainda pode ter outros interesses oportunos em que se empenhar; mas pelo menos é seu dever não se comprometer com o erro, e não lhe dar apoio na prática no caso de não se importar com estas coisas” (id. p. 57-58).

Para Arendt, a mera recusa do erro não demonstra comprometimento com o mundo. O que subjaz a esse comportamento negativo é a consideração dos interesses em jogo, de modo que, não sendo afetado diretamente, bastaria ao indivíduo não aderir ao erro. Perdem-se, assim, os efeitos do vínculo que se forma entre o cidadão e as leis, sobretudo a base concreta da moralidade, entranhada nas ações e omissões de uma determinada comunidade.

“E Thoreau estava certo: a consciência individual não requer nada além” (id.Ibid.). De fato, a consciência é potência individual, nascendo e padecendo conforme as razões ou desrazões da intimidade. Basta-se e, por isso mesmo, não requer o outro e nem o mundo para que se efetive. Em suma, essa consciência é apolítica, pois:

“Não está primordialmente interessada no mundo onde o erro é cometido ou nas consequências que este terá no curso futuro do mundo, Ela não diz como Jefferson, ‘estremeço por meu país quando reflito que Deus é justo, que Sua justiça não pode dormir para sempre’, pois ela estremece pelo indivíduo em si e por sua integridade” (Id.p.58).

A diferença é a dualidade presente em Jefferson: de um lado, *“o dever oficial, de outro, o desejo pessoal”*. Novamente somos colocados diante dessa máscara que adere à pessoa na medida em que a cidadania, isto é, o cuidado com o mundo, torna-se ato. Arendt expressa esse conflito entre o “homem bom” e o “bom cidadão”, isto é, entre o indivíduo e a pessoa enquanto membro da comunidade política, segundo o adágio *“Fiat justitia et pereat mundus”*. Qual a medida do justo? Como esse elemento pode se fazer concreto nas relações, seja no plano horizontal, considerando as relações entre as pessoas, seja no plano vertical, ao observarmos a eficiência das instituições em perseguir esse propósito? Ocorre que o problema é um tanto mais gave, já que, para Arendt, a consciência não é apenas apolítica, como puramente subjetiva, de modo que o referencial da ação ou da omissão é sempre o sujeito descolado da tessitura social.

Nesse sentido, as afirmações de Sócrates, segundo as quais seria melhor *“sofrer o erro que cometê-lo”*, *“estar em desacordo com multidões do que, sendo um só, estar desacordo consigo mesmo”*. A referência, aqui, é sempre o sujeito. O que assoma é a consciência de si em um espaço e tempo determinados, de modo que a significação dos fatos vivenciados se esgota no ser que, enquanto indivíduo, precisa dar conta, para si mesmo, da sua “biografia”.

Para Arendt, do ponto de vista do mundo, o que conta é que o erro foi cometido. Refletindo a luz pública, o erro só pode ser apreendido como uma afronta à existência mesma da comunidade política. Como consequência, a concepção de um direito penal que pune o fato, não seu autor.

(...) para a lei é irrelevante quem resultou melhor com isso: o autor ou a vítima. Nossos códigos penais diferenciam entre crimes nos quais a acusação formal é obrigatória porque a comunidade como um todo foi atingida, e infrações nas quais somente autores e vítimas são envolvidos, que podem pretender ou não abrir processo. No primeiro caso o estado de espírito dos envolvidos é irrelevante, a não ser quando a premeditação é parte integrante do ato ou são levadas em conta

circunstâncias atenuantes; não faz diferença se a vítima está inclinada a perdoar ou se o autor tem completa certeza de que não tornará a fazê-lo” (C.R. p. 60).

A passagem da consciência para o mundo, do sujeito em relação ao outro, ocorre mediante um juízo completamente alheio ao que o indivíduo cogita. A lei passa a estabelecer critérios necessários para informar o juízo dos agentes públicos e, de quebra, dos cidadãos. Como se nota, o elemento volitivo não é recusado pelo Direito. De fato, em um crime, o grau de vontade que guia o autor de um delito, manifestando-se no modo como o realiza, é de suma importância para a aplicação da pena. O que Arendt diz, na verdade, é que a consciência não pode, por sua natureza apolítica, dar conta das ações e omissões que se externam em um espaço público. Ela está aquém ou além do juízo do cidadão, conforme a ideia que se tenha acerca do conflito entre indivíduo e a coletividade.

Apolítica, mas em que medida? Arendt observa que o diálogo silencioso que a pessoa estabelece consigo gera diretrizes para a convivência com os outros. No entanto, são regras negativas na medida em que “*não dizem o que fazer*”, mas o que “*não fazer*”. Delas “*não surgem princípios para a ação, colocam demarcações que as ações não devem transpor*”. (Id. p. 60). Ocorre que tais regras influenciam decisivamente o comportamento das pessoas, consideradas enquanto singularidades, e o das multidões. Transpostas para a esfera pública, acolhidas pelos ordenamentos jurídicos, exercem o controle social pelo medo.

A ideia de medo é essencial para se compreender a crítica de Arendt acerca das instituições políticas. O temor reverencial, o “temer e o tremer” suscitado por alguém que já nasce em débito com a divindade, cuja falta só se aprofunda na medida em que se desenvolve, colocando em evidência um conflito que se origina entre a parte pecadora e Deus, para se radicalizar na esfera pública mediante a generalização do crime, é elemento desconstitutivo da responsabilidade política. Assim, o medo abrange tanto a transcendência quanto a imanência, servindo de limite ao pensar e ao agir. Em um primeiro aspecto, a humanidade sempre estará aquém dos propósitos da divindade. Isto faz crer que Deus é dotado de volições que devem ser compreendidas e seguidas à risca pelos homens. Ocorre que esse querer faz de Deus um ser carente, que pode ser ofendido pelas ações e omissões humanas. Contudo, o que as religiões dizem acerca Dele é o oposto: trata-se de um Ser pleno, justo e misericordioso. O resultado é a quebra dessa essência: a plenitude é confrontada com um querer que revela Sua carência.

Do ponto de vista do mundo, isto é, das relações humanas, o medo atua no plano simbólico das instituições, com a espada da justiça sempre apontada para a cabeça dos possíveis desviantes, mas também no plano concreto, já que, cometida a ação ou a omissão que realiza o tipo penal, o Estado deverá retribuir o mal causado com vista à prevenção de que tal ato não volte a repetir-se, seja pelo próprio autor do delito, ou por qualquer indivíduo. Nesse aspecto, importante a ideia que se propalou modernamente acerca da necessidade de se educar a pessoa desviante. Se levarmos ao limite essa relação entre o medo e as instituições, seremos forçados a afirmar que os valores considerados os mais elevados, aos quais a vida humana deve perseguir realizar, têm uma origem negativa. Trata-se, portanto, de uma abstenção, de uma recusa que deve ser introjetada pelo próprio indivíduo, de acordo com os ditames da moralidade comum, ou pela intervenção do corpo político, que atua institucionalmente.

Assim, o que Arendt nos revela é o perigo que assalta a vida política: o que une as pessoas em um mesmo espaço é uma deliberação negativa, com amplo arsenal de controle e de submissão. O conflito entre o indivíduo e a coletividade não se resume à ideia de um bem comum que deve se elevar acima dos interesses particulares, justamente porque o bem comum também exprime esse elemento disjuntivo. Nesse sentido a crítica sempre presente de Arendt à psicanálise, como se tal procedimento, ao se dedicar à investigação dessa consciência que, em essência, exprime essa crise original, reforçasse ainda mais a ruptura entre a pessoa e o mundo. A superação desse quadro esquizofrênico demanda um duplo movimento: primeiro, a compreensão da pessoa enquanto singularidade dotada de capacidade para pensar, sentir e agir; em segundo, com a descoberta da responsabilidade em relação à comunidade política. A responsabilidade surge de uma deliberação positiva em relação ao destino do mundo; confronta-se, portanto, com o medo e com as instituições que o reforçam³².

Para Arendt, essas regras negativas radicam-se no sujeito de acordo com o preceito que manda “evitar fazer tais coisas”. O resultado mais dramático é a impossibilidade do indivíduo conseguir conviver consigo mesmo. Tendo em vista que o convívio é da essência da política, tais critérios não podem ser transpostos para a esfera pública, na qual seriam generalizados. De sorte que:

“O problema legal e político com tal justificativa é duplo. Primeiro, não pode ser generalizado; para conservar sua validade tem que ser sempre subjetivo. Uma coisa com a

32 Ver Assy, Bethânia. “FACES PRIVADAS EM ESPAÇOS PÚBLICOS”. Por uma ética da responsabilidade. In: Arendt, H. responsabilidade e Julgamento. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, Pp.31-60.

qual eu não possa conviver não pode molestar a consciência de outro homem. O resultado é que a consciência ficará contra consciência (...). O segundo problema, e talvez o mais sério, é que a consciência, quando definida em termos seculares, pressupõe não somente que o homem possui a inata faculdade de discernir o certo do errado, mas também que o homem está interessado em si mesmo, pois o compromisso surge tão somente deste interesse. E esta espécie de autointeresse raramente pode ser corretamente considerada” (C.R. p. 61)

Arendt não se esquece da capacidade humana para pensar, no entanto, considera que tal atividade não pode ser considerada como um critério absoluto, já que o número de pessoas que se entregam ao pensamento, bem como o grau de dedicação dispensado à inspeção de suas ações e omissões, não pode ser aferido com segurança.

Disto se extrai a falta de identidade entre o homem bom e o bom cidadão. O primeiro apareceria em situações calamitosas, pertencendo a qualquer classe social. Findo o evento que demandou tal aparecimento, desapareceria da esfera pública. O segundo, ao contrário, é uma presença constante, já que o exercício da cidadania pressupõe a visibilidade. De acordo com Arendt, pertence a uma minoria que *“tende a ser instruída e pertencer às classes sociais mais altas”* (C.R. p. 61). Observe-se que Arendt retoma a tradição de pensamento político no que concerne à ideia de que o exercício da cidadania seria melhor realizado por pessoas liberadas das necessidades com os cuidados da vida. Liberadas, portanto, do labor. Ocorre que a ideia, neste caso, é um fato. A autora o afirma com o intuito de apontar esse interesse pela política por uma determinada classe, e a dificuldade em se fazer visível por aqueles que não conseguiram a independência em relação ao sustento diário.

O espaço no qual o bom cidadão se move é marcado pela desigualdade. Acentua-se não a pluralidade, mas a apropriação da política e, de quebra, das instituições, por uma classe. Em uma ordem na qual a política é exercida por representantes profissionais, essa preocupação com o destino da cidade por um pequeno número de indivíduos não acarretaria grandes problemas. Entretanto, a íntima relação que os representantes estabelecem com os “bons cidadãos” não pode ser desconsiderada. Assim, Arendt parece pensar a cidadania para além da representatividade política. O aspecto formal e legal da ação autorizada em uma comunidade política é contrabalançado por uma ação imanente ao corpo político, mas externa às instituições. Não se trata de atacar as instituições, mas de ampliar a noção restritiva de

cidadania que emerge das leis. Cidadão, por esse prisma restrito, seria a pessoa dotada de direitos políticos, de modo que seu exercício findaria após o voto depositado em um representante. Não é o caso. A cidadania continua a ser exercida, e esse comprometimento em relação ao destino do corpo político é responsável por tornar visíveis os princípios originários da esfera pública.

Arendt efetua uma abertura da experiência da cidadania, não esgotando tal ato entre os limites legais e formais. Tendo em vista que as instituições podem se afastar dos princípios originais da comunidade política, bem como silenciar o espírito que emana do encontro original das pessoas, a ação coletiva representa, de um lado, um freio ao poder estatal, e, de outro, a afirmação da pluralidade organizada politicamente.

O exercício da cidadania é pensado sob o ponto de vista da coletividade, de modo que a essência da política se revela na associação de pessoas que passam a se responsabilizar pelo destino do corpo político. Não há, portanto, a experiência solitária da cidadania. A ação só pode ser pensada e efetivada em um espaço comum e plural. Ocorre que essa compreensão pode suscitar a questão sobre o conceito de coletividade. Se o indivíduo é relegado a segundo plano, se a coletividade dá a tônica da ação, não seria o caso de entregar a política a uma multidão?

A ideia de multidão permeia a história do pensamento político. É notória a equiparação entre tal entidade e o povo considerado inculto, bruto, cuja ação seria inspirada pela violência e não pela razão. Enfim, tanto o poder instituído quanto boa parte da filosofia ocidental recusaram reconhecer aos grupos dedicados aos cuidados elementares com a própria sobrevivência o exercício da cidadania. O temor de que esses grupos, afastados da cultura oficial, dos postos institucionais, pudessem construir sua própria narrativa³³, não impediu que fossem utilizados nas disputas políticas.

Nesse sentido, a Revolução Francesa é exemplar. A multidão, concebida em termos de uma multiplicidade de indivíduos desorganizados, cujo aparecimento e desaparecimento da esfera pública se dá em razão dos anseios de uma classe, esta sim, organizada, cumpriu a função exata que de antemão já lhe haviam conferido. O terror suscitado pelos atos dos pobres e miseráveis, no auge da Revolução Francesa, nada revela sobre a essência desses indivíduos. A ideia de uma violência inata e imutável, que fará coro no

33 Sobre a narrativa em Arendt: Aguiar, Odílio Alves. Pensamento e Narração em Hannah Arendt; Starling, Heloísa Maria Murgel. A outra margem da narrativa. Hannah Arendt e João Guimarães Rosa. In: Moraes, Eduardo Jardim de; Bignotto, Milton. Org. Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001

século XIX, escamoteou a base real que produziu o terror. De fato, as condições econômicas e sociais do Antigo Regime, a opulência dos nobres em contraposição à carência dos pobres, poderiam ser consideradas como as promotoras da violência. Ocorre que o terror se atrela à manutenção da multidão como multiplicidade de indivíduos, de modo que à desorganização da maioria da população, sem vínculos sólidos capazes de fazer surgir uma identidade cidadã, isto é, unânime na defesa da pluralidade, contrapunha-se a organização da classe burguesa. A multidão permanece, para a história do pensamento político, como uma força incontrollável, cuja origem e fim se perdem no esquecimento, já que incompreensíveis, silenciando, consequentemente, sobre a base material que possibilita o aparecimento e a manutenção de indivíduos de “cidadania mínima”.

Arendt coloca em destaque algo diverso: o bom encontro entre pessoas que compartilham não desta ou daquela ideia, que isoladamente pudesse ser realizada, mas que aceitam o *pathos* da política, isto é, o cuidado em relação ao mundo e o compromisso com a pluralidade.

A política é pensada como um encadeamento de atos coletivos, que se inicia com a reunião, em certo espaço, de um número de pessoas que instituem uma nova qualificação à existência humana. Enquanto os interesses particulares designam o indivíduo, o interesse público corresponde a essa nova *persona*, sendo a cidadania seu adjetivo.

A reflexão de Arendt já nos coloca ante o problema da compreensão da cidadania para além dos limites legais. Havendo uma ordem política instituída, com normas que regulam a ação dos cidadãos no interior do corpo político, o que diferencia uma conduta criminosa do ato de cidadania? Em que medida uma coletividade, em especial aquela formada por minorias, coloca em risco a própria existência das instituições políticas ao agir? Há, de fato, esse risco? Neste momento, consideramos oportuno estabelecer um diálogo com as reflexões de Michel Foucault, sobretudo as compiladas em “*A Sociedade Punitiva*”.

Preliminarmente, convém salientar que a relação entre determinados grupos e o poder reaparece constantemente na obra de Foucault. No entanto, em “*A sociedade Punitiva*”, o autor discorre com clareza sobre o lugar da guerra civil para a filosofia política. Esse conflito, pensado pela tradição como um momento no qual os laços políticos são dissolvidos, retornando a humanidade ao estado original da guerra de todos contra todos, é ampliado, de modo que se torna a tônica da relação que se tece entre os indivíduos e o poder instituído.

Além disso, o autor, como Arendt, afirma que essa movimentação só pode ser pensada em termos de coletividade.

Foucault inicia sua investigação com a imagem do fugitivo, daquele que tenta “escapar ao poder”. Se de um lado as instituições tentam regular, controlar e expulsar certos grupos, estes, por sua vez, não deixam de criar estratégias para transgredir, infringir ou evitar as leis. Há, portanto, um movimento que se forja no interior da sociedade de modo a expulsar, de seu corpo, “*delinquentes, minorias étnicas, religiosas e sexuais*”. Ocorre que tal exclusão não é definitiva, não ocorre em termos absolutos, como se tais grupos fossem exilados. Foucault observa que os “procedimentos de exclusão” não se opõem aos de assimilação. Complementam-se, interagem, criam novas representações.

Desse modo, a exclusão passa a ser entendida justamente como a impossibilidade, da parte dessas coletividades desviantes, de participar da criação das representações sociais. O campo da política e o da racionalidade se tocam e lançam as bases sobre as quais as imagens sociais serão criadas e comunicadas. A decisão política alia-se à técnica do conhecimento, e o resultado é um discurso competente que, a cada ato, a cada avanço em direção à sociedade, reforça o poder instituído. Nesse sentido:

“Assim, o hospital psiquiátrico é realmente o lugar institucional no qual e por meio do qual se dá a expulsão do louco; ao mesmo tempo e pela própria ação dessa expulsão, ele é um núcleo de constituição e reconstituição de uma racionalidade autoritariamente instaurada no âmbito das relações de poder no interior do hospital e que será reabsorvida no exterior como saber sobre a loucura, cuja condição de possibilidade de sua racionalidade precisa é o hospital”³⁴

Tendo em vista que essa representação social envolve o poder e o saber, o papel do cidadão se torna extremamente relevante, seja para corroborar tal discurso, seja para confrontá-lo. O cidadão é, sem dúvida, o “alvo e o objeto” desse saber/poder. As qualidades do bom cidadão devem ser não apenas compartilhadas, como internalizadas. Em uma ordem, como a liberal – pensemos que os estudos de Foucault têm por objeto os séculos XVIII e XIX, o que nos transporta para a “era dos direitos fundamentais de primeira geração”, individualistas em sua natureza e fim – os atributos ativos da cidadania devem ser afastados,

34 FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2015, p. 5.

repelidos e desacreditados. A imagem do cidadão comprometido, responsável pelo destino da comunidade política, perde espaço ante a administração dos negócios públicos por agentes autorizados. Tal passagem é fundamental para que o lugar do transgressor, em tal ordem, seja compreendida.

A linha que separa a mobilização popular da anarquia é tênue, e a ideia da transgressão social exprime bem essa situação. A transgressão é entendida como a atitude do criminoso em relação às leis, de modo que estas não são aceitas pelo agente como parâmetros seguros para sua ação ou omissão. Supera-se, com a conduta do transgressor, o estado de legalidade pela própria radicalização da conduta, o que conduz a uma concepção conflituosa do espaço público: palco de uma guerra cotidiana entre determinadas coletividades e o poder instituído, de sorte que *“falar de transgressão não é designar a passagem do lícito ao ilícito (para além do proibido): é designar a passagem ao limite, para além do limite, a passagem para aquilo que não tem regra e, por conseguinte, não tem representação”*³⁵

Foucault passa a analisar as táticas de exclusão tomando por base as sanções impostas ao criminoso. Assim, a exclusão, entendida como exílio, o afastamento do indivíduo de sua comunidade, impossibilitando que seja objeto da solidariedade e do cuidado; o ressarcimento, responsável pelo surgimento de dois grupos, o do culpado e o da vítima; a marca física, expressão visível da soberania; o encarceramento, estratégia sofisticada de reclusão de um grupo social e de promoção de um saber sobre o crime³⁶.

Foucault estabelece um paralelo entre as sanções penais e a cidadania, de modo que esta passa a ser objeto, direto ou indireto, da punição. A cidadania, como objeto desse saber/poder, é norteadada pela ideia de crime e castigo, de sorte que o bom cidadão é qualificado por atributos negativos, como a inação e o silêncio.

(...) se for verdade que o sistema das táticas penais pode ser visto como analisador das relações de poder, o elemento considerado central será o elemento da luta política em torno do poder, contra ele. Ai está todo o jogo de conflitos, de lutas existentes entre o poder tal como exercido numa sociedade e os indivíduos ou grupos que, de uma maneira ou outra, procuram escapar desse poder, que o contestam local ou

35 Id. p. 7.

36 Id. pp. 8-9.

globalmente, que contrariam suas ordens e suas regras³⁷”

Na análise dos sistemas penas, Foucault retoma a noção de guerra civil, compreendida como uma experiência permanente. Assim, o autor se distancia da tradição de pensamento político, notadamente de Hobbes e Rousseau. Teoria e prática política comungam da ideia de que a guerra civil é algo negativo, de modo que o poder, com o intuito de preservar o corpo político, deve operar a desqualificação e o encobrimento dessa experiência. Desse modo:

“Ou se fala da guerra de todos contra todos como algo que existe antes do pacto social, e, naquele momento, já não se trata de guerra civil, mas de guerra natural; e, a partir do momento em que há contrato, a guerra civil só pode ser o prolongamento monstruoso da guerra de todos contra todos numa estrutura social que deveria normalmente ser comandada pelo pacto. Ou, então, ao contrário, se concebe a guerra civil como nada mais além do efeito, de certo modo retroativo, de uma guerra exterior sobre a cidade, o refluxo da guerra para quem das fronteiras³⁸”

A guerra civil é o adjetivo das relações que se tecem entre determinados grupos e o poder político. Irradia-se, portanto, por todo corpo político, abrangendo a sociedade civil e as instituições políticas. Foucault retirará dessa noção a carga individualista presente na concepção da guerra de todos contra todos. Havendo o corpo político, o conflito não se efetivará em termos individualistas. Não se trata da recusa em servir fundada em uma liberdade primitiva, que se exprime motivada por paixões egoísticas.

Apesar de ter como elemento central de sua investigação a penalização das condutas ilícitas, Foucault deixa claro que a noção de guerra civil *“é a matriz de todas as lutas pelo poder, de todas as estratégias do poder e, por conseguinte, também a matriz de todas as lutas a propósito do poder e contra ele³⁹”*. A compreensão desse fenômeno deve abrir-se para abarcar as coletividades que se confrontam com o poder não para recusá-lo, mas para exercê-lo. Trata-se, portanto, de um movimento coletivo que objetiva o exercício da cidadania, como no caso de minorias étnicas, religiosas e afetivas. Esse o paralelo com a reivindicação de direitos.

37 Id. p. 13.

38 Id. ibid.

39 id. ibid.

A marca da individualidade presente na guerra de todos contra todos designa uma certa igualdade entre homens no que concerne à posse de certos bens, igualdade essa que abrange “os objetos e os objetivos” de cada um. Segundo Foucault, a raiz de tal conflito é a superfluidade dos homens, que podem substituir-se uns pelos outros. De fato, se o querer se torna o elemento definidor da pessoa humana, não há nada que freie o embate com o exterior, sempre percebido como ameaçador. O indivíduo é, nessa relação, substituível por outro tanto no querer quanto no poder, isto é, na administração das suas conquistas⁴⁰.

O segundo aspecto dessa luta se refere à rivalidade. Foucault, lendo Hobbes, afirma que a superação desse estado só pode ocorrer com o aumento de poder de um indivíduo em relação aos outros. Trata-se de calar essa igualdade original, diminuindo o espaço de ação dos rivais e de calar, ainda que momentaneamente, o querer⁴¹.

O próximo passo será a instituição de um sistema de signos que reforce essa desigualdade entre aquele que aumentou seu poder e os demais. Ocorre que a igualdade não é afastada totalmente nessa relação. O que acontece é a mudança de seu conteúdo. Aqueles que tiveram seu poder diminuído se igualam na medida mesma da impossibilidade de aumentar o poder. São iguais na derrota e na servidão. Os signos do poder revelarão a capacidade de perpetuação dessa desigualdade, dessa diferenciação de cada um em relação aos outros. Toda essa carga representativa demonstrará a imutabilidade do lugar ocupado pelo desigual, naturalizando, quando o corpo social for criado, esse aumento de poder. Na medida em que a criação e a difusão dos signos se atrelam ao poder, os perdedores são despojados da capacidade narrativa. O lugar que ocupam, enquanto indivíduos, é um lugar vazio.

Ocorre que essa concepção naturalística da guerra de todos contra todos não é responsável apenas pela perda do lastro histórico desses conflitos em torno do poder. Seguindo essa linha de pensamento, a guerra civil só poderia marcar o momento no qual a soberania é dissolvida⁴². Assim, as instituições políticas se prestariam a afastar o embate entre os cidadãos na exata medida em que a cidadania é despojada de toda sua capacidade transformadora. A analogia, aqui, pode ser estabelecida entre a pena de confisco, na qual os bens do condenado passam ao domínio do Estado, e o controle dos elementos transformadores da cidadania pelo domínio do espaço público e das instituições.

40 Id. p. 25.

41 Id. p. 26.

42 Id. p. 27.

Foucault vai mais longe e afirma que a guerra não pode ser concebida em termos individuais. De fato, se os indivíduos são supérfluos, se foram afastados da criação dos signos do poder, a luta não pode ser pensada de modo individualizante. Para que a guerra civil surja não é apenas necessária a existência de um corpo político, como a identificação entre aqueles que reivindicam uma parcela do poder. Deve haver, portanto, a superação dessa permuta, dessa possibilidade de se substituir um indivíduo por outro, mediante a compreensão desse vínculo entre partes desiguais. A pluralidade na unidade, como pensada por Arendt, reaparece. A unidade ocorre justamente em razão da condição das partes, o estado no qual se encontram, de onde falam, ao passo que a pluralidade indica que as partes não desaparecem no todo, mas mantêm sua diferença na exata medida em que colaboram com a narrativa da ação comum. Assim, “a guerra civil não só põe em cena elementos coletivos como também os constitui⁴³”. A esse respeito:

Assim, de que modo o campesinato como comunidade ideológica, de interesses, classe social, se constitui no fim da Idade Média, a não ser através desses processos de guerra civil, de levantes populares que, do século XV a meados do século XVIII, sacudiram a Europa e (formaram) essa classe camponesa cuja unidade foi adquirida pelo próprio processo da guerra civil? Do mesmo modo, a multiplicidade de uma parte, de outra, a evolução política e econômica dessas revoltas frumentárias que sacudiram o século XVIII – revoltas transformadas aos poucos em revoltas por salários e depois em sedições políticas -, tudo isso deu coesão a esse povo, fez aparecer como força unitária e coletiva esse povo que será um dos personagens essenciais da Revolução Francesa: os sans-culottes se constituíram efetivamente através dos processos de guerra civil⁴⁴”.

O essencial é essa identificação entre os membros do grupo ou classe, o que aproxima sobremaneira a noção de guerra civil, de acordo com Foucault, da de mobilização popular. Isto em razão da atração entre os agentes e o poder. Querem tomá-lo, transformá-lo, reativá-lo. O poder é compreendido como instrumento para a expressão do discurso e da ação em um espaço que se torna público mediante o conflito.

43 Id. ibid.

44 Id. p., 27-28.

Tanto Arendt quanto Foucault apontam para uma situação na qual as coletividades se formam por vínculos que demonstram a identificação de ideias e interesses entre as pessoas. Ocorre que, em ambos os casos, o ato de associação ocorre em um espaço comum, de modo que os agentes envolvidos compartilham da presença de cada associado. Esse solo comum, esse espaço até então realístico, que apontava meramente os acontecimentos que demandaram uma ação conjunta, recebe uma carga simbólica responsável por torná-lo um espaço de efetivação de certos princípios políticos, no caso de Arendt, e da expressão da “recusa em servir”, em Foucault.

Ao discorrer sobre os efeitos do totalitarismo, Arendt usa o termo “desenraizar” para compreender o que ocorreu com aqueles que foram enviados aos campos de concentração. Desenraizar tem um sentido amplo, já que aponta para a perda do vínculo com o espaço de socialização das pessoas, da expressão da linguagem, da manifestação do afeto, enfim, com os atributos da personalidade humana. O que o ato de associação demonstra é a capacidade humana para resistir – aspecto que pode ser meramente negativo, uma recusa silenciosa em agir conforme as regras emanadas do poder instituído – e de agir – conduta positiva que só se efetiva com a compreensão do outro como elemento essencial para o bem comum – e, conseqüentemente, há o inverso do que se operou sob o totalitarismo: o enraizamento, a criação de um espaço comum, mas, além disso, de uma *persona* coletiva cuja unidade se faz pela pluralidade, não contra, não às custas dela.

As experiências de reação ao poder, em especial na segunda década do século XXI, confrontam-nos com a dificuldade em se compreender e delimitar o alcance dessa associação entre os agentes. Tendo em vista que os atos de resistência surgem em um ambiente virtual, no qual as pessoas acordam em tomar parte na ação enquanto indivíduos, cabe perguntar se, de fato, ainda se trata de uma associação ou de um ato transitório.

Como vimos, a associação política se desenvolve em um espaço comum e se prolonga temporalmente. Há um vínculo de ação entre os membros e, se pensarmos em uma disputa entre uma dada coletividade e o poder instituído, tal vínculo pode se concretizar na derrocada da ordem estabelecida, com a conseqüente criação de outra, ou a reativação de valores e princípios originários da comunidade política. Em ambos os casos, o vínculo perdura e, de fato, deve perdurar, já que a efetivação dos princípios demanda esse compromisso com a coisa pública.

No que concerne aos encontros virtuais, o vínculo se tece entre indivíduos que compartilham de certos interesses, expressivos ou não de toda a comunidade. Ocorre que a ação é exercida em termos particulares: o indivíduo que reivindica certos direitos ao poder, que exige “mais” ao poder, age em nome próprio e, em último caso, o fim de sua ação objetiva uma melhora em sua condição de vida. Mesmo que reivindique transporte público gratuito, educação e saúde de qualidade, o indivíduo permanece como mero destinatário de prestações sociais. O objetivo não é a mudança do poder, isto é, das instituições políticas, de modo que possibilitassem o exercício da cidadania enquanto ato de participação efetiva. O lugar do poder, seu recipiente momentâneo, pode ser alterado – como o foi, com a saída de Dilma Rousseff. No entanto, as instituições permanecem reativando um estado de apoliticismo, de cidadania mínima, por outros agentes.

Os mobilizados tateiam no escuro, e o encontro momentâneo de outros indivíduos que compartilham dos mesmos interesses não deixa de ser percebida como uma muleta mal usada. O querer prepondera sobre a cidadania. Ataca-se o ocupante do poder, mantendo ilesas suas instituições.

Outro aspecto a ser considerado é a falta de liderança que permeia esses atos. O simples fato de não haver um líder, ou uma vanguarda, que, com sua ação, imprima um horizonte para a ação comum, não é um problema. De fato, se pensarmos em uma situação hipotética na qual a cidadania é exercida pelas pessoas em nome próprio, a falta de uma liderança indicaria, a um só tempo, a descoberta da capacidade humana para compreender e agir em conjunto. Ocorre que a situação brasileira demanda a mediação de agentes políticos, como os partidos, para que, de certo modo, a cidadania se legitime. Assim, a mera percepção da derrocada do sistema político, em conjunto com a perda da confiança nos representantes, pode levar à ruína das instituições, sem que ocorra a necessária criação de novos mecanismos que efetivem os princípios e os valores republicanos.

Essa falta de mediação é pensada, por Marilena Chaui, em termos de “relação mágica com a realidade⁴⁵”. O elemento preponderante é o desejo, e, como tal, denota justamente a manutenção do individualismo. O efeito mais desastroso é o aumento da despolitização na mesma medida em que as multidões decidem ir às ruas pleitear prestações sociais ao governo. Tendo em vista que o desejo, conforme Chaui, ou o querer, de acordo com Arendt, externa-se mediante a apropriação de um objeto percebido como necessário, a

45 Entrevista à revista Cult, em 2013.

movimentação dos indivíduos não oferece nenhuma base à multidão e, desse modo, a ação deve ser qualificada como expressiva de uma sociedade de massas.

Ponto fundamental é a compreensão da incapacidade dos partidos políticos para mobilizar a sociedade, de modo a politizar – ou seja, conferir a necessária publicidade – certos assuntos de interesse geral. No caso específico do Brasil, o governo passa a levar a cabo reformas legislativas abrangentes, que afetarão direta e decisivamente direitos referentes à seguridade social e aos vínculos empregatícios, sem que uma reação política se efetive mediante a mobilização partidária. Esse anonimato dos agentes oficiais pode indicar, como de fato o revela, a harmonização dos interesses de determinados partidos com os de determinadas classes; no entanto, do ponto de vista dos partidos tradicionalmente identificados com os direitos sociais, denota a identificação de suas estruturas com a delinquência. Assim, o crime praticado por alguns de seus membros se generaliza, tendendo a levar para o interior da organização partidária os elementos constitutivos do crime praticado. O que se perde é a fonte mediante a qual uma estratégia politizadora pudesse ser exercida, de modo a criar esse espaço de comunhão entre as coletividades.

Conclusão

Expusemos a crítica realizada por Arendt acerca das instituições políticas, sobretudo no que concerne ao reconhecimento da dignidade de minorias e o consequente exercício da cidadania. O critério para se pensar o acolhimento ou afastamento da diferença, em uma ordem instituída, deve ser encontrado no princípio da pluralidade. Assim, a diferença não deve apenas ser reconhecida, devendo desempenhar papel fundamental no interior do espaço público, de modo a contribuir para a abertura da noção de cidadania.

Entretanto, para identificar a organização de uma comunidade política, isto é, a estrutura sobre a qual se alicerça, bem como os meios de que se serve para governar, a tradição de pensamento político utilizou-se da expressão corpo político.

Trata-se de expressão que se presta a conferir segurança a quem se dedica a pensar a ação no interior de um ente político, pois torna apreensível ao entendimento uma realidade incorpórea. O corpo político não se confunde com os órgãos que o compõem, apesar de integrá-lo. Se assume uma dimensão material, ou seja, objetiva, é em razão de uma ficção, de uma invenção humana que tem por objetivo tornar visível o poder. O corpo do poder, esse lugar onde o poder habita, portanto, é obra que se deve à engenhosidade humana.

A analogia fundante de tal expressão pode ser estabelecida com o governo da família, ou, antes ainda, a partir da relação de Deus com Seu povo. O corpo político é a soma dos corpos individuais, a unidade que se forma mediante a aglutinação dos indivíduos, sendo que seu motor designa um elemento ao qual aderem, sem que com ele se confundam: o soberano.

O termo corpo abrange as funções orgânicas e mecânicas de uma singularidade, de modo que as pessoas, os objetos, os astros, são corpos que obedecem a certas leis. Trata-se, portanto, de um objeto que se oferece à percepção de um sujeito que vê, toca, tropeça, aquilo que se coloca entre, que ocupa um espaço, de modo que:

“existe parte extra partes e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função a variável⁴⁶”.

46 Merleau-Ponty, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 111.

Falta ao corpo profundidade e, para ocupar esse lugar vazio, o entendimento humano recorreu à alma ou ao espírito, de um lado, e às funções celulares e nervosas, de outro. Em todo caso, o elemento que o coloca em movimento, que o faz agir, não se confunde com sua propriedade: adere a ele, mas não é corpo.

A ideia de corpo político, por seu turno, designa uma multiplicidade de corpos que se unem, fundindo-se, regida por uma força que lhe é estranha, por um corpo maior, englobante. Ora, tal ficção quer significar que o exercício da cidadania é incorporada pelo soberano, que preside a ação e que passa a ocupar a esfera pública. O todo que se forma dessas partes não oferece alternativa para que a cidadania se cristalize em atos disjuntivos: se isso ocorrer, desfaz-se a ordem, mata-se o soberano.

Tendo em vista que as instituições políticas criam instrumentos para bem administrar esse corpo ideal, a cidadania passa a ser norteada por agentes autorizados que atuam nos limites das leis e dos interesses dominantes. Recorde-se que Arendt observava com certa reticência esse pendor pelo legalismo a qualquer custo, e a razão não nos parece outra senão a compreensão da legalidade enquanto radicada nos interesses dominantes. Em um ambiente no qual os princípios republicanos deixam de informar as instituições, o exercício da cidadania pode assumir um caráter ilegal, ainda que preliminarmente, para logo depois lançar as bases de uma nova legalidade.

Pensamento e ação, em Arendt, são atos, isto é, exprimem-se sem mediação e efetivam-se no momento mesmo de sua expressão. Assim, não nos parece que a autora, ainda quando utiliza a expressão corpo político, tenha aderido a essa tradição. Tendo em vista que a cidadania se atrela, primeiro, à deliberação de uma determinada coletividade no sentido de fundar uma comunidade política e, criada esta, aos princípios fundantes, as instituições políticas passam a ser compreendidas segundo o critério da correlação entre suas ações e tais princípios. Nesse sentido, a cidadania pode externar-se contra a ordem institucional, de modo a fundar uma outra, ou, de modo crítico, agir para que tais princípios sejam reativados. Se a expressão corpo político não abarca a compreensão de Arendt acerca da política e da cidadania, já que possui uma carga mecânica ou fisiológica, pensamos que uma analogia pode ser estabelecida com a carne. Desse modo, a cidadania não é aquilo que se corporifica em uma dada estrutura política, mas o que se encarna para conferir a unidade em meio à pluralidade.

Vale recordar que Arendt pensa a política em termos de padecimento, ou seja,

nesse espaço criado e recriado continuamente pelas pessoas, o *pathos* se efetiva na medida em que os cidadãos se comprometem com o destino da cidade. Ora, se a estrutura política é a forma pela qual tal espaço se organiza, sem se confundir, no entanto, com o exercício da cidadania, que pode cristalizar-se para além das instituições, contra elas ou a favor da liberdade, esse *pathos* deve se enraizar na carne dessa coletividade.

Vale, desde já, distinguir o corpo da carne, e, para tanto, utilizaremos a reflexão de Michel Henry, para quem o corpo inerte, ou aquele que pode ser construído, “*não sente nem experimenta nada*”⁴⁷.

“*Ele não se sente nem se experimenta a si mesmo, não se ama nem se deseja. Nem, menos ainda, sente ou experimenta, ama ou deseja*”⁴⁸. Retomando Heidegger, o autor afirma que “*a mesa não ‘toca’ a parede contra a qual está colocada*”⁴⁹. Desse modo, a percepção de si e do outro é um atributo da carne, fonte do amor, do cuidado e, deslocando o foco para as relações políticas, do vínculo entre os cidadãos.

Mas terá a carne apenas um sentido positivo? A tradição judaico-cristã pensou-a como o elemento responsável, a um só tempo, pela dor e pelo prazer libidinal. Assim, em Gálatas encontramos a seguinte exortação:

“*Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade. Não abuseis, porém, da liberdade como pretexto para prazeres carnavais. Pelo contrário, fazei-vos servos uns dos outros pela caridade, porque toda a lei se encerra num só preceito: Amarás o teu próximo como a ti mesmo (Lev 19,18). Mas, se vos mordeis e vos devorais, vede que não acabeis por vos destruídes uns aos outros*”⁵⁰

A carne passa a ser concebida como um empecilho à liberdade, entendida como um estado no qual o espírito, não os prazeres, as necessidades vitais, governa a vida do fiel. O amor, portanto, contrapõe-se à aproximação da carne, de modo que amar significa elevar-se a certa condição supramundana - “*não ameis o mundo nem as coisas do mundo*”, diz João⁵¹ - o que, em Arendt, não seria possível manter. O *amor mundi* externa o vínculo das pessoas com sua morada terrestre e, assim, carnal. Amar o mundo significa cuidar dessa morada, responsabilizar-se por seu destino, mas, paralelamente, demanda uma compreensão daquele que ama de modo a abarcar a maneira como se relaciona consigo mesmo e com os outros.

47 HENRY, Michel. **Encarnação: Uma filosofia da Carne**. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 12.

48 Id.Ibid.

49 Id.Ibid.

50 GÁLATAS, 5:13-15. **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Editora Ave Maria, 2001, p. 1497.

51 Id. p. 1550.

Ainda em Gálatas vemos a coroação de uma certa concepção depreciativa sobre a carne: “*Ora, as obras da carne são estas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, superstição, inimizades, brigas, ciúmes, ódio, ambição, discórdias, partidos, invejas, bebedeiras, orgias e outras coisas semelhantes*”⁵². A carne assume o lugar da desigualdade entre as pessoas, de sorte que toda a rivalidade passa a ser entendida como um atributo da natureza humana. No que concerne ao prazer, o encontro da “abelha com a flor”, para lembrar Proust, possui uma carga que nega ao sexo o elemento da autonomia, tornando-o bestializado na medida em que submetido aos caprichos do desejo.

O que é encontrado nessa nervura que se eleva a partir do encontro entre o vidente e o visível, é a pergunta feita por Merleau-Ponty⁵³.

Vemos as coisas mesmas, diz o filósofo. Mas que é esse ver? Há, por acaso, um duplo aspecto da visão, de modo que, ao percorrer uma dada superfície, aquele que vê se perceberia vidente e visível? O paradoxo é tratado a partir da metáfora de dois espelhos,

“(…) de sorte que o vidente, estando preso no que vê, continua a ver-se a si mesmo: há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas”⁵⁴

Merleau-Ponty diz que essa visão estranha ao vidente, que o assalta, caracteriza o narcisismo: entregar-se, passivamente, como superfície a ser decifrada, penetrada e investida por uma visão completamente estranha, desautorizada.

O ponto fundamental, aqui, é a compreensão segundo a qual “*vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto*”⁵⁵. Essa reciprocidade é importante, se pensarmos a ação e o discurso dos cidadãos. Arendt compreende esse encontro de modo a evidenciar aquele que diz e age, a conferir publicidade ao cuidado com a esfera pública. Ocorre que, em Merleau-Ponty, o anonimato abarca o vidente e o visível, não sendo mais relevante saber o lugar de cada qual nesse jogo. Não nos parece contraditório pensar que, na medida em que a cidadania é exercida, o anonimato também se faz presente. Não se trata de subsumir o agente nas malhas do poder, haja vista que tal confusão não tem lugar na reflexão de Arendt, mas de ligar a ação e o discurso ao bem comum. Sendo este o

52 Id.Ibid.

53 Ver, a esse respeito, ALVIM, Monica Botelho. A ontologia da carne em Merleau-Ponty e a situação clínica na Gestalt-terapia: entrelaçamentos. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 143-151, dez. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 dez. 2017.

54 MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 135.

55 Id.Ibid.

efeito direto do exercício da cidadania, por assim dizer instantâneo, o anonimato passa a designar o exercício mesmo da liberdade na esfera pública, de sorte que à pergunta *quem fala*, recebe-se a resposta *a cidadania*. Esse jogo de espelhos também se presentifica na ação política, e o cuidado com a esfera pública tende a colocar em evidência a ação mesma, não o agente, assim como o espectador de uma dança deve ver o bailado como a essência do movimento, e não o bailarino.

A essa Visibilidade Merleau-Ponty dá o nome de carne, “*que não é matéria, no sentido de crepúsculos de ser em que se adicionariam ou se continuariam para formar os seres*⁵⁶”. A carne não é matéria, mas também não é espírito nem substância. Para conceituá-la, o filósofo recorre à noção de elemento, no sentido de “coisa geral”, daquilo que se forma a partir da interação entre o visível e o invisível, entre o de dentro e o de fora. Trata-se de um “princípio encarnado”, responsável por recolocar a parte no todo, por restituir ao Ser a aderência ao espaço e ao tempo no qual os fatos se tecem, conferindo-lhes o sentido necessário para a própria compreensão.

O passo a ser dado, aqui, vai no encalço da cidadania. Trata-se de atividade que se efetiva em termos coletivos: discurso e ação trazem e exprimem o signo da pluralidade. Tendo em que vista que, em Arendt, a República é a forma de governo mais apta a salvaguardar a diferença, encontrando para ela um espaço no qual possa ser comunicada, os princípios que presidem sua fundação devem ser encarnados e, assim, a cidadania, exercida em um espaço e tempo comuns, será a expressão mesma do bem comum.

A cidadania encarnada qualifica-se pela ação e pelo discurso, efetivando-se na esfera pública mediante o encontro das pessoas, tendo como fundamento a salvaguarda da liberdade política.

A ação é ato e, desse modo, externa-se em um espaço e tempo que denotam o enraizamento dos agentes em solo plural. Assim, o ato de reivindicar direitos, em especial aquele pelo qual as minorias, certas de sua dignidade, constroem um discurso comum, traduz-se em uma narrativa coletiva, responsável por recolocar entre as pessoas o inaudito, por recuperar do esquecimento estratégias de luta e resistência.

Hannah Arendt desenvolveu um modo peculiar de compreender esse embate entre a cidadania e o poder instituído. Demonstrou que nem sempre o cuidado com o destino da cidade – espaço de fruição dos princípios fundantes da política – pode realizar-se sob o

56 Id.Ibdi, p. 136.

império da ordem, devendo, inclusive, dar-se para além dos limites da legalidade e até contra ela.

A inclusão da pessoa negra em uma ordem republicana demonstrou esse conflito. Ao escrevermos inclusão corremos o risco de supor que as instituições, de fato e de direito, buscaram recepcioná-las. Contudo, isso não ocorreu. A movimentação popular, a narrativa aberta à colaboração de todos quanto possuísem vivas na memória pessoal as experiências do desenraizamento, da ruptura operada em relação ao grupo, e, além disso, em relação à própria pessoa, foi logo desqualificada. O Direito Penal, e não a Constituição, foi utilizado para equiparar os agentes aos criminosos comuns. A estratégia revelou que as instituições políticas podem reservar uma zona legalizada na qual a cidadania pode ser combatida, retirada da competência de certos indivíduos ou grupos. Criminosos e contestadores civis, as minorias despojadas do discurso e da ação, passam a ser compreendidos como uma só e mesma coisa: a carne eivada de vícios que se choca contra o corpo estável e sadio da cidade. À ficção do corpo político contrapõem-se a ameaça aos valores da propriedade, da segurança e da liberdade consagrada como conformismo. O corpo fictício não impede que as instituições coloquem em circulação estratégias reais de desqualificação. Assim o uso da força policial para tentar silenciar e dissolver o encontro dos contestadores; assim o discurso oficial e a recusa em aceitar a narrativa encarnada.

Arendt colocou em evidência a fragilidade da separação dos poderes tendo como critério o acolhimento de demandas que contrariavam os interesses dominantes. A Suprema Corte dos Estados Unidos preferiu omitir-se no caso da Guerra do Vietnã e, quanto à reivindicação das pessoas negras, posicionou-se, primeiramente, no sentido de recusar-lhes a plenitude da cidadania.

A defesa cega da legalidade demonstra uma atitude em relação à cidadania expressa, por Arendt, da seguinte forma:

“O estar-sujeito-às-leis também não muda coisa alguma nessa onipotência. Isto diferencia apenas rei e tirano. O fazer lei sem agir e sem exercer não é uma ação política e, por conseguinte, não confere poder algum (?) O rei também é visto como alguém que obedece – ele obedece às leis (...)”⁵⁷

57 ARENDT, H. O que é Política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2ª Edição, p. 190.

As leis devem ser compreendidas enquanto autorizadoras da ação, sendo a roupa com a qual o espírito se apresenta ao público. A legalidade sem essa autorização, sem esse vínculo com o exercício da cidadania, é a negação da política. Desse modo, as instituições políticas podem se tornar instrumentos de despolitização da sociedade. O Estado-Nação consegue, segundo a análise de Arendt, manter-se coeso ainda que governado por políticos profissionais. A República, ao contrário, degenera, torna-se algo diverso de sua própria essência. O fundamento desse governo é a pluralidade, o exercício coletivo da cidadania, sendo seu objetivo a realização do bem comum que, por seu turno, identifica-se com essa mesma base plural, de modo que, mesmo paradoxal, pode-se afirmar que a finalidade da República é a expressão da diferença e, assim, o fim perseguido não é o outro senão seu próprio início.

No que concerne à palavra crítica, presente em nosso título, convém elucidar o sentido que lhe conferimos. Ao escrever um projeto de pesquisa, Arendt utiliza-o antes como uma atitude frente aos conceitos legados pela tradição de pensamento político e em vista dos acontecimentos, do que como um “desmascaramento”.

“Com crítica não estou querendo dizer ‘desmascaramento’. Tentarei descobrir de onde esses conceitos vieram antes de se tornarem moedas gastas e generalizações abstratas. Por conseguinte, examinarei as experiências históricas concretas e políticas em geral, que originalmente ocasionaram conceitos políticos⁵⁸”

Posicionamento ante as ideias e os fatos, de sorte que a imagem que melhor traduz tal atitude é aquela cunhada por Benjamin. O anjo da história, enraizado em um solo que traduz as lutas de um presente absurdo, volta-se para o passado para inspecionar os lastros desse real que se quer intransponível, avançando em direção a um futuro que demanda o esforço da criação. É, sem dúvida, imagem que norteou o pensamento de Arendt, fazendo-se presente, inclusive, no título de *“Entre o Passado e o Futuro”*.

As ideias cristalizam-se no mundo comum, os conceitos transpõem os limites do pensamento, invadindo o campo da ação; este, por sua vez, não culmina apenas em fatos, dando, também, origem a novos conceitos. É na nervura entre os conceitos e os fatos que a

58 Id. p. 198.

crítica de Arendt se assenta.

A crítica de Arendt possui dupla função: primeiro, revela as origens e o desenvolvimento das ideias e das estratégias de poder; em segundo, promove a compreensão da política fundada em base principiológica, de modo a evidenciar que a pluralidade não é elemento ocasional em uma comunidade política, mas estruturante de uma ordem na qual a cidadania se encarna.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. On Violence. Harcourt: 1970. Tradução: André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. The life oh the mind. New York: Harcourt, 1981. Trad. Cesar Augusto de Almeida; Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. The Human Condition. Chicago: Chicago University Press, 1998. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. Crises da República. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. Between Past and Future. New York: Penguin, 2006. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. On Revolution. Penguin Classics, 2006. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UNB.

_____. The promise of politics. Random House, 2007. Trad. Pedro Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

_____. The origins of Totalitarianism. Nova Iorque: Harcourt, 2008. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. Reflections on literature and culture. Stanford: Stanford University Press, 2007.

_____. The Jewish Writings. NY: schoken Books, 2007.

_____. Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Responsibility and judgment. New York: Schocken, 2003. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. Journal de pensée. Paris: Seuil, 2005.

Correspondência

Hannah Arendt and Karl Jaspers: 1926-1969. New York: Harvest Book, 1993.

Hannah Arendt-Martin Heidegger: 1925-1975. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001

*

ADORNO, Theodor W. Educação e Emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. and Horckheimer. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ADVERSE, Helton. *Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade*.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris: Rivage, 2003.

_____. *Stato di eccezione*. Turim: Bollati Boringhieri, 2003.

AGUIAR, Odílio Alves. Org. Origens do Totalitarismo: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. Natureza, beleza e política segundo Arendt. In: O que nos faz pensar, No. 29, pp. 179-194, 2011.

_____. Pensamento e Narração em Hannah Arendt. In: Moraes, Eduardo Jardim de; Bignotto, Milton. Org. Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

ALVIM, Monica Botelho. A ontologia da carne em Merleau-Ponty e a situação clínica na Gestalt-terapia: entrelaçamentos. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 143-151, dez. 2011. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 dez. 2017.

AMIEL, Annie. Le vocabulaire de Hannah Arendt. Paris: Ellipses, 2007.

ARON, Raymond. Pensar a Guerra. Brasília: Unb, 1986

_____. Machiavel et les tyrannies modernes. Paris: Éditions de Fallois, 1993

_____. Lecciones sobre la historia. México: FCE, 1996.

_____. Démocratie et totalitarisme. Paris: Gallimard, 2003.

ASCHHEIM, Steven E. Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and de Discourse of Evil. New German Critique, No. 70, pp.117-139.

BAKAN, M. "Hannah Arendt's concepts of labor and work". In: Hill, Melvyn A. (org.). NY: St. Martin's Press, 1979.

BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BENJAMIN, Walter. Passagens. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.

_____. Obras Escolhidas. Ed. Braziliense, 2004.

_____. Oeuvres I. Paris: Folio, 2000.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

_____. "The pariah and her shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen". In: *Political Theory*, Vol. 23, No 1, pp. 5-24.

_____. .. Arendt's Eichmann in Jerusalem. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press: 2000.

BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Unb, 1981

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and The Jewish Question*. Cambridge: Polity.

Bíblia Sagrada. São Paulo: Editora Ave Maria, 2001.

BIGNOTTO, Newton. Org. *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: wmf martins fontes.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

CANDIOTTO, César. Subjetividade e verdade no último Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, SP, 31(1), 87-103, 2008.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1979.

CANOVAN, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Dent, 1974.

_____. *A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CASTORIADES, C. *Os destinos do Totalitarismo e outros escritos*. Trad. Zilá Bernd e Élcio Funk. Porto Alegre: L&PM, 1985.

CHAUI, Marilena. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte: autêntica, 2014.

_____. *Cultura e Democracia*. São Paulo: Cortês. 2011.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. Org. *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: EFJF, 2008.

_____. Org. *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. RJ: Forense, 2002.

_____. *A vitória da vida sobre a política*. In: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-vitoria-da-vida-sobre-a-politica/>

_____. *O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo*. In: Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias. Moraes, Eduardo Jardim de.; Bignotto, Newton. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CURTINE-DENAMY, Sylvie. O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. Hannah Arendt. Lisboa: Piaget, 1999.

Darwin, C. A origem das espécies e a seleção natural. São Paulo: Madras, 2009.

DELEUZE, Gilles. “Qu'est-ce qu'un dispositif?” In: Michel Foucault Philosophe. Rencontre internationale. Paris: Seuil, 1989.

_____. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DIETZ, M. G. “Arendt and the holocaust”. In: Dana Villa (org.). “The Cambridge Companion to Hannah Arendt”. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 109.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: WMF, 2010.

DUARTE, André. Org. A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. RJ: Forense Universitária, 2010.

_____. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”. In: Trans/Form/Ação, 2001, vol.24, No1, pp.249-272.

_____. Singularisation et subjectivation éthico-politique: Arendt et Foucault autor de la question: qui est le nouvel acteur politique? In: http://works.bepress.com/andre_duarte/41

_____. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade, SP, v. 21, n. 3, p. 13-27.

d'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. “The political philosophy of Hannah Arendt”. London/New York: Routledge, 1994.

DWORKIN, R. *A raposa e o porco espinho: justiça e valor*. São Paulo: wmf martins fontes, 2014.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Org. Hannah Arendt: Luz e Sombra. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FOUCAULT, Michel. História da Loucura. 8 ed. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. “Em Defesa da Sociedade”. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. “História da Sexualidade”. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque/J.A. Guilhaon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Vigiar e punir*. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001, 2V.

_____. *A sociedade punitiva*. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2016.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. Ética, técnica, educação. In: MORAES, E.J. de; BIGNOTTO, N. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

_____. Foucault. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. .

GRABOIS, Pedro Fornaciari. *Práticas éticas de subjetivação e resistência política em Michel Foucault*. In: Ecos, Vol. 3, no. 1, pp. 72-82.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma Outra História*. In: Comum, v. 9, No. 22, 2004, pp. 56-75.

HANSEN, Phillip. *Hannah Arendt: Politics, History and Citezenship*. Stanford University Press, 1993.

HEGEL, G.W.F. *Estética*. Buenos Aires: Lorada, 2008.

_____. *A Razão na História: Uma introdução à filosofia da história*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Ed. 70, 2010.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Enildo Stein. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *A questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. In: Cadernos de Tradução. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.

_____. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HELLER, Agnes. *Teoria da História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

_____. *Biopolítica: La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península, 1995.

_____. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HENRY, Michel. *Encarnação: Uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HOBSBAWN, Eric J. *A Era das Revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. *A Era dos Impérios*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

KATEB, G., 1984,*Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson, 1984.

JASPERS, Karl. *The question of german guilt*. Fordham University Press, 2001.

KJELLÉN, Rudolf. *Grundriß zu einem System der politik*. Leipzig: Hirzel Verlag, 1920.

_____. *Der Staat als Lebensform*. Berlim: Verlag, 1924.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEFORT, Claude. “*Éléments d'une critique de la burocratie*”. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *Invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

KING, R.H. *On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries*. In: “Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt”. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

KUPIEC, Anne. Org. *Hannah Arendt: crises de L'État-Nation*. Paris: Sens&Tonka, 2007.

MAGALHÃES, Simone Maria. *Poder e violência: Hannah Arendt e a nova esquerda*. Marília: Unesp, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOYSÉS, Júlio César Soriano. *Hannah Arendt: O labirinto da compreensão e o fenômeno totalitário*. São Paulo: USP, 2013.

NEGRI, Antonio.; HARDT, M. *Multitude: War and Democracy in the age of Empire*. NY: Penguin, 2005.

_____. *Glob(al): Biopoder e luta em uma América globalizada*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: 2005.

_____. *De volta: abecedário biopolítico*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2004.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Vontade de Poder*. Contraponto Editorial, 2008.

_____. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORTEGA, Francisco. “Racismo e Biopolítica. In: *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, 71-85.

ORTEGA y GASSET, José. *A desumanização da arte*. São Paulo: Cortez, 2008.

PÉLBART, P. P. *Vida Capital. Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PEREIRA, Newton Gomes. *A destruição e a reconstrução da política em Hannah Arendt*. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

PIRES, M. J. *Hannah Arendt: Luz e Sombra*. Lisboa: Centro de Filosofia da Univ. De Lisboa, 2007

PITKIN, H., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. 1 ed. Paris: Gallimard, 1999. Trad. Ed. Globo, 7v.

QUINTANA, Laura. *Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt*. Revista de Ciencia Política, V. 29, No 1, pp. 185-200.

RAFFENSOE, Sverre. *Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault*. In. Simposium, Vol. 12.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- RUIZ**, Castor M. M. Bartolomé. *O trabalho e a biopolítica na perspectiva de Hannah Arendt*.
http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4457&secao=393
- SILVA, José Afonso da**. *Teoria do conhecimento constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2014.
- SCHAAP**, Andrew. *Political Reconciliation*. London/New York: Routledge, 2005
- SCHMITT, Carl**. *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
 _____. *Legalidad y legitimidad*. Granada (Espanha): Connares, 2006.
 _____. *O conceito do político*. Del Rey, 2009.
- SOUKI, Nádia**. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Humanitas, 2006.
- STARLING**, Heloísa Maria Murgel. A outra margem da narrativa. Hannah Arendt e João Guimarães Rosa. In: Moraes, Eduardo Jardim de; Bignotto, Milton. Org. Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- SWIFT, Simon**. *Hannah Arendt*. Londres: Routledge, 2009.
- TAYLOR**, Dianna. *Normativity and Normalization*. In. Foucault Studies, No. 7, pp. 45-63.
- TELES, Edson Luís de Almeida**. *Pensar e agir: narrativa e política na filosofia de Hannah Arendt*. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.
- VILLA, Dana R.** org. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.
 _____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- VOEGELIN**, Eric. *Hitler e os Alemães*. São Paulo: É realizações, 2008.
- WAGNER**, Maria Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.
 _____. *Hannah Arendt et Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- WEBER**, Max. *Economia e Sociedade*. São Paulo: Imprensa Oficial/UNB, 2004.
 _____. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.