THALES ISSA HALAH

O Conceito de Autoridade para Hannah Arendt como Fator de Legitimidade no Direito

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Associado Dr. Ari Marcelo Solon

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO – SP

2018

THALES ISSA HALAH

O Conceito de Autoridade para Hannah Arendt como Fator de Legitimidade no Direito

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Prof. Associado Dr. Ari Marcelo Solon.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

SÃO PAULO – SP

2018

Catalogação da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Halah, Thales Issa
O Conceito de Autoridade para Hannah Arendt como Fator de Legitimidade no Direito / Thales Issa Halah ; orientador Ari Marcelo Solon -- São Paulo, 2018.
225

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Legitimidade. 2. Direito. 3. Poder. 4. Autoridade. 5. Norma Fundamental. I. Solon, Ari Marcelo, orient. II. Título.

NOME: THALES ISSA HALAH

TÍTULO: O Conceito de Autoridade para Hannah Arendt como Fator de Legitimidade no Direito.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Prof. Associado Dr. Ari Marcelo Solon.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr.: _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

Prof. Dr.: _____ Instituição:_____

Julgamento:_____ Assinatura:_____

São Paulo, ____ de _____ de 2018.

AGRADECIMENTOS

Esta Dissertação de Mestrado só se tornou realidade porque no ano de 2014 um grande professor aceitou orientar-me pelos tortuosos caminhos que se apresentam a todos aqueles que ingressam na vida acadêmica. Agradeço imensamente ao Professor Ari Marcelo Solon pela oportunidade que me deu, pelas lições e conselhos que me foram passados e pela compreensão diante das minhas dificuldades. Não poderia encontrar um orientador mais culto e erudito que o senhor!

Também não poderia deixar de agradecer aos Professores Samuel Rodrigues Barbosa e Elza Antônia Pereira Cunha Boiteux pelos valiosos conselhos que me ofereceram durante o exame de qualificação e que possibilitaram não só o desenvolvimento desta Dissertação, como também o deste estudante.

Aos meus pais, André e Ivana, eu devo agradecer por tudo o que fazem diariamente por mim. Ambos são possuidores de um dom especial para educar, orientar, oferecer um ombro para desabafar, além de amarem-me incondicionalmente. Pai e mãe, eu também vos amo. Ensinaram-me reiteradamente que a única coisa que não se pode tomar do homem é o conhecimento e, com isso, fizeram com que eu me tornasse alguém que buscou e busca no conhecimento uma forma de libertação. Eu não seria nada sem vocês.

Aos meus irmãos, Lucas e Leonardo, eu tenho que agradecer pelo amor e pela amizade incondicionais que permeiam as nossas vidas. Exemplos de caráter e retidão, nunca pouparam esforços para me ajudar nas diversas intempéries da vida, dar conselhos, corrigir este trabalho e até mesmo dar nós de gravata. Choro só de pensar na sorte que tive de tê-los como irmãos. Jamais escolheria outros.

Tenho ainda que agradecer aos meus avós maternos, Ivone e Antoun, exemplos de perseverança e simplicidade. Ao meu avô, que há muito se foi, gostaria de ter com ele compartilhado um pouco mais de tempo para escutar suas inúmeras histórias de um imigrante libanês que veio ao Brasil em busca de esperança. À minha avó, eu só posso dizer que é a pessoa mais doce que eu pude conhecer.

Agradeço também aos meus avós paternos, Therezinha e Said, exemplos de reciprocidade, dedicação e superação. À minha avó, agradeço pelo imenso amor que tem por

mim e que se manifesta diariamente. Sobre o meu avô eu só posso falar que ele é a fonte de inspiração de tudo o que fiz e faço. Imbatível advogado, defensor daqueles que são diuturnamente oprimidos por essa sociedade que é feita especialmente para uns triunfarem através da desgraça de muitos, Dr. Said é, talvez, o último espécime de um tipo de advogado que busca incessantemente, através de sua profissão, transformar e melhorar o mundo à sua volta.

Faço também aqui um agradecimento mais do que especial à família Moleiro Franci, ao senhor Ivo, dona Lilian, André e Fábio, família que me acolheu como se fosse um filho quando eu precisei ir para São Paulo para cursar as matérias da Pós-Graduação. Ao Fabio, especialmente, que é um irmão que a faculdade me deu, ávido leitor, e que tem um coração do tamanho do mundo. Vocês estão no meu coração.

Aos outros irmãos que eu ganhei na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, Cesar, Matão, Ivo, Victor, Saulo, Luísa, agradeço pelas risadas e por encontrar em vocês bons corações.

Também não poderia me esquecer de outros dois irmãos que a faculdade me deu. Bruno Cicconi, inicialmente amigo de meu irmão mais velho, mas que se tornou um amigo de toda a família e que é detentor de um intelecto que poucas vezes vi em minha breve vida. Obrigado por ser um amigo tão presente. André Coletto, um irmão que ganhei quando entrou na faculdade junto com o meu irmão mais novo, homem de grande coração, amigo para todas as horas. Obrigado por nossa amizade fraternal.

Por fim, eu queria fazer um agradecimento especial aos meus queridos amigos Sidney Avelino dos Santos e Gustavo Bonugli, pessoas especiais e que, dentre outras tantas pessoas, me ajudaram a superar as minhas limitações físicas e fizeram eu perceber a força interior que eu tenho dentro de mim. Não tem um dia sequer que eu não lembre de vocês e não haverá. Vocês me deram autonomia e possibilitaram a minha liberdade. Não há palavras para expressar a minha gratidão a vocês dois.

RESUMO

HALAH, Thales Issa. **O Conceito de Autoridade para Hannah Arendt como Fator de Legitimidade no Direito**. 2018. 225 p. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Quem perquire sobre o tema da legitimidade na teoria jurídica depara-se inevitavelmente com a questão sobre a fundamentação do Direito. Vê-se, então, diante de um problema decorrente da inextinguível relação existente entre Direito e Poder. Neste diapasão, a presente Dissertação parte de um problema evidenciado com contornos mais expressivos na *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, qual seja, aquele decorrente da solução intentada com a postulação de uma Norma Fundamental, que busca afastar-se tanto de uma explicação metafísica para fundamentar o Direito quanto da crua identificação entre este e o puro Poder, e tenta, a partir do arcabouço teórico fornecido por Hannah Arendt com as discussões sobre o conceito de Autoridade e também sobre a capacidade humana para julgar, dar uma contribuição para a discussão sobre o tema da legitimidade na Teoria do Direito. Quer-se aqui, portanto, através dos escritos arendtianos, vislumbrar como a teoria da Norma Fundamental kelseniana, que, por um lado, foi atacada por não ser diferente de uma solução jusnaturalista e, por outro, acusada de não ter superado a armadilha positivista de derivar o Direito de um fato, poderia se esquivar de tais ataques e se afirmar como uma teoria que rejeitou a metafísica para explicar o Direito e recusou identificá-lo com o Poder, pois isso significaria relevar o problema da legitimidade. Com Hannah Arendt, autora que tentou de todas as formas restaurar a dignidade humana e alçar os homens, em toda a sua pluralidade, à condição de protagonistas neste mundo, entende-se ser possível pensar o tema da legitimidade superando a aporia na qual Kelsen se viu preso.

Palavras-chave: Legitimidade; Direito; Poder; Autoridade e Norma Fundamental.

ABSTRACT

HALAH, Thales Issa. **The Concept of Authority for Hannah Arendt as Factor of Legitimacy in Law**. 2018. 225 p. Master's Degree. Faculty of Law, University of São Paulo, 2018.

Those who inquire into the issue of legitimacy in Legal Theory will inevitably come across the problem of the grounding of Law, and will realize that they are facing a problem that arises from the inextinguishable relation between Law and Might. This is what this Dissertation seeks to address, departing from a problem drawn with more expressive lines in Hans Kelsen's *Pure Theory of Law* – i.e., the problem caused by Kelsen's proposed solution of assuming a Basic Norm (*Grundnorm*), in an attempt to move away both from a metaphysical grounding of Law as from the raw equalization of Law and pure Might. We will attempt, by using the theoretical resources provided by Hannah Arendt in her treatment of the concept of Authority and also of the human ability to judge, to contribute to the discussion regarding the matter of legitimacy in Legal Theory. Therefore, the purpose of this work is, through the Arendtian writings, to glimpse on how Kelsen's Basic Norm theory – which was attacked, from one side, for not being any different than a natural law solution, and from the other side, for not having successfully avoided the positivist trap of deriving Law from a fact – could dodge said criticisms and affirm itself as a theory that rejected metaphysics as an explanation of Law and also refused to identify Law with Might, as this would have implied the neglect of the legitimacy problem. With Hannah Arendt, a thinker who made every attempt to restore human dignity and raise men, in all their plurality, to the condition of protagonists in this world, we deem it possible to think the problem of legitimacy overcoming the dilemma that seems to have afflicted Kelsen.

Key words: Legitimacy; Law; Might; Power; Authority and Basic Norm.

ZUSAMMENFASSUNG

HALAH, Thales Issa. **Der Begriff von Autorität für Hannah Arendt als Legitimitätsfaktor im Recht**. 2018. 225 p. Dissertation. Rechtswissenschaftliche Fakultät, Universität von São Paulo, 2018.

Wer in der Rechtstheorie nach dem Thema der Legitimität fragt, sieht sich zwangsläufig der Frage der Rechtsgrundlage gegenübergestellt. Man sieht sich also vor einem Problem, das sich aus der unerschöpflichen Beziehung zwischen Recht und Macht ergibt. In diesem Sinn geht die vorliegende Dissertation von einem Problem aus, das in der *reinen Rechtslehre* von Hans Kelsen mit ausdrucksvolleren Konturen erscheint, das heißt, dieses, welches sich aus der Lösung ergibt, die mit der Postulierung einer Grundnorm vorgeschlagen wurde, die sich sowohl von einer metaphysischen Erklärung wegbewegt, um das Recht zu begründen, als auch von der grobe Identifikation zwischen ihm und der reinen Macht abzuweichen versucht, und aus dem Hannah Arendts theoretischer Rahmen bezüglich der Diskussionen über den Begriff von Autorität und auch über die menschliche Urteilskraft versucht, einen Beitrag zur Diskussion über das Legitimitätsthema in der Rechtstheorie zu liefern. Was hier beabsichtigt wird, ist, durch die Arendtischen Schriften zu erahnen, wie die Theorie der Kelsenschen Grundnorm, die einerseits angegriffen wurde, weil sie sich nicht von einer naturrechtlichen Lösung unterscheidet, und andererseits beschuldigt wurde, die positivistische Falle nicht überwunden zu haben, das Recht aus einer Tatsache abzuleiten, solchen Angriffen ausweichen und sich als eine Theorie durchsetzen könnte, welche die Metaphysik ablehnte, um das Recht zu erklären, und sich weigerte, es mit der Macht zu identifizieren, da dies das Problem der Legitimität entlasten würde. Mit Hannah Arendt, einer Schriftstellerin, die in jeder Hinsicht versucht hat, die Menschenwürde wiederherzustellen und die Menschen in ihrer ganzen Vielfaltigkeit zu den Hauptdarstellern dieser Welt zu erheben, wird geglaubt, dass es möglich sei, das Legitimitätsthema zu denken, um die Aporie, in der Kelsen sich eingebunden sah, zu überwinden.

Schlüsselwörter: Legitimität; Recht; Macht; Autorität und Grundnorm.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I - INTRODUÇÃO E ASPECTOS METODOLÓGICOS 15

1.1. A Colocação do Problema da Legitimidade.....16

1.2. O conceito de autoridade 24

1.3. Aspectos Metodológicos 28

1.4. O Caminho a ser percorrido nesta Dissertação.....30

CAPÍTULO II - O CONCEITO DE AUTORIDADE EM HANNAH ARENDT 34

2.1. A Origem Romana.....34

2.2. A Relação entre os Conceitos de Autoridade e de História 43

2.3. Os Pressupostos do Conceito.....46

2.3.1. O Desenvolvimento Platônico 49

2.3.2. A Inflexão Aristotélica.....56

2.4. A Igreja Católica como Herdeira de Roma.....59

2.5. As Consequências da Secularização 61

2.5.1. A Perda do Fundamento de Mundo.....61

2.5.2. Da Transcendência à Imanência 65

2.5.3. A Perda da Tradição 69

2.6. Algumas Conclusões.....81

CAPÍTULO III - A FACULDADE DE JULGAR E A BUSCA POR SENTIDO 89

3.1. Uma Recapitulação.....90

3.2. O Mundo das Aparências e a Vida do Espírito 96

3.2.1. O Mundo das Aparências.....96

3.2.2. A Vida do Espírito e o Pensar.....100

3.3. Pensar Criticamente e Julgar.....107

3.4. O Juízo Estético 114

3.5. A Operação da Faculdade de Julgar 122

3.6. Algumas Ponderações 127

3.7. Uma Palavra antes do Próximo Capítulo 133

CAPÍTULO IV - A LEGITIMIDADE NA TEORIA DO DIREITO 143

4.1. Uma introdução ao problema da legitimidade no Direito 143

4.1.1. Entre Absolutismo e Relativismo 143

4.1.2. O Fenômeno da Duplicação 146

4.1.3. A Superação do Fenômeno da Duplicação 155

4.2. A *Teoria Pura do Direito* e o problema da validade 158

4.2.1. Os pressupostos de uma teoria que se pretende pura 158

4.2.2. O Direito e a Questão da Validade na Teoria Pura do Direito 162

4.2.3. A Norma Fundamental 166

4.2.4. Os problemas com o fundamento de validade 169

4.2.5. A Norma Fundamental na *Teoria Geral das Normas* 173

4.3. A *Teoria Pura do Direito* como uma teoria democrática do Direito 174

4.3.1. Mais uma vez entre Absolutismo e Relativismo 175

4.3.2. Os Pressupostos de uma Democracia 177

4.3.3. A Adoção de uma Justiça Relativa 181

4.4. A questão da Legitimidade na teoria da Norma Fundamental 184

EPÍLOGO 198

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 217

“Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo.”[1]

"Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas."[2]

[1] ROSA, João Guimarães. “O Espelho”. In: ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.
[2] ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Edição Comemorativa dos 50 anos da obra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 378.

CAPÍTULO I - INTRODUÇÃO E ASPECTOS METODOLÓGICOS

Uma folha de papel e uma caneta nem sempre se prestam a elucidar e esclarecer aquilo que está em nossas mentes a nos atormentar e pedir constantemente para ver a luz do dia. Muitas vezes a folha de papel só serve mesmo para mostrar o quanto nós ainda temos que pensar, o quanto ainda somos ingênuos, ou ainda o quanto somos arrogantes em nossas afirmações, pois aquilo que parece claro e certo em nossas cabeças, em nossos pensamentos, ao se materializar em tinta no papel, pode se mostrar confuso e incompleto, quando não sem sentido.

No entanto, isso não significa que devemos deixar a folha de papel em branco. Significa apenas que não devemos confiar somente em nossos primeiros pensamentos e em nossas primeiras impressões. Devemos, pois, estressar cada palavra que vem às nossas cabeças, lendo incessantemente até a exaustão. Devemos, de fato, testar todas as ideias que surgem em nossas mentes como se fossem a solução de todos os problemas do mundo, contrapondo-as às ideias dos outros, às ideias daqueles que outrora pensaram sobre as mesmas questões que nos vêm à mente, buscando, com isso, um pouco de consistência em meio a tanta aparência e ilusão. Só assim poderemos ter um indício de que pensamos algo significativo e, com isso, transpor esses pensamentos para uma folha de papel, materializando-os.

E embora seja muito difícil traduzir em palavras aquilo que se pensa, pois, ao contrário da língua e das palavras, não existem barreiras para o pensamento, há maneiras de facilitar esta tarefa. E talvez o primeiro passo para podermos escrever, de fato, sobre um tema consiste, precisamente, na delimitação do assunto sobre o qual se pretende debruçar e estudar. Assim, em uma Dissertação de mestrado cujo título é “O Conceito de Autoridade para Hannah Arendt como Fator de Legitimidade no Direito”, percebemos logo de início que aqui será tratado do tema da legitimidade no Direito e, para tratar deste tema, buscaremos no conceito de autoridade analisado por Hannah Arendt inspiração e caminhos para pensar o problema da legitimidade na Teoria do Direito.

1.1. A Colocação do Problema da Legitimidade

Como o tema central desta Dissertação está na questão da legitimidade, a primeira pergunta que deve vir à tona é: mas por que estudar o tema da legitimidade no Direito? A justificativa para a escolha do tema desta Dissertação está vinculada a uma grande frustração surgida ainda no primeiro ano de faculdade, ano em que somos expostos à *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen e nos deparamos com o problema da validade da norma e do ordenamento jurídico.

Este problema é, como veremos no capítulo especialmente dedicado a este autor, em grande medida, um problema sobre a gênese do Direito enquanto organização social que regula as mais variadas condutas humanas e, portanto, sobre o poder que cria o Direito, pois levanta a questão sobre o que faz com que um ato de vontade humana, um ato de poder, que instaura um corpo jurídico-político, seja visto como uma ordem jurídica e não como uma relação de dominação entre aquele instaura tal ordem e aqueles que a ela se submetem.

Tal questão é especialmente levantada na *Teoria Pura do Direito*. Isso porque Kelsen, em primeiro lugar, rejeita toda e qualquer fundamentação metafísica do Direito, pois entende que a postulação de uma esfera supraterrena para fundamentar o Direito não pode ser racionalmente comprovada e, além disso, presta-se tão somente ao exercício da dominação. Em segundo lugar, Kelsen também rejeita a crua identificação entre o Direito e o Poder, buscando, destarte, afastar-se tanto de uma vertente jusnaturalista quanto de uma vertente do chamado Realismo jurídico.

A maneira como Kelsen nos coloca o problema da validade do Direito em sua teoria, buscando afastar tanto as fundamentações metafísicas, quanto a identificação crua entre Poder e Direito, leva-nos, então, a perquirir sobre o que torna um Direito válido, o que faz com que um determinado corpo de normas seja visto pelos seus destinatários como Direito. Isso porque se o Direito não pode ser fundamentado em bases metafísicas, ou seja, não pode ser fundamentado em uma instância sobre-humana, e não pode ser identificado com o Poder simplesmente, mas expressa, em linguagem jurídica, as relações de poder existentes em uma dada sociedade, o que faria com que os destinatários enxergassem uma ordem jurídica como propriamente Direito e não como a manifestação expressa das relações de poder e de dominação existentes em uma dada sociedade?

Ao entendermos, portanto, que o Direito expressa, de diversas maneiras, relações de poder e dominação existentes em uma sociedade, mas que não se confunde simplesmente com tais relações, somos levados a formular as perguntas que conduzirão este trabalho: o que leva os destinatários de uma ordem jurídica, os quais podem ter concepções diferentes e divergentes acerca do que seja o Direito, acerca do seu significado, a obedecerem-na e, além disso, reconhecerem-na como uma ordem jurídica válida? O que faz com que os destinatários aceitem sem demonstrar descontentamento uma ordem que regula as mais variadas condutas humanas, determinando quem pode e quem não pode fazer algo, quem deve e quem não deve fazer algo, determinando, assim, quais os significados jurídicos relevantes para solucionar as contendas que surgem dentro de um Estado e que devem ser por este resolvidas? Assim, deve-se perguntar quais seriam os pressupostos, então, a partir dos quais poderiam os destinatários de uma ordem jurídica reconhecerem-na como legítima.

Para que possamos tentar responder as perguntas acima colocadas, julgamos que o estudo do problema da legitimidade no Direito seria capaz de fornecer caminhos para que aqueles que se interessam pelos problemas atinentes à fundamentação de um corpo jurídico-político possam se engajar em uma atividade compreensiva acerca do tema. Bom, mas no que consistiria a noção de legitimidade?

De acordo com João Maurício Adeodato, a noção de legitimidade, tomada como um traço comum entre os mais variados enfoques dados pelo pensamento político e suas práticas da civilização ocidental, pareceria consistir em uma tentativa de justificação de um determinado tipo de ação política, estabelecendo uma ligação entre as expectativas dos destinatários e determinada orientação na condução de um corpo político. Ora, como quem exerce o poder de condução seria uma minoria em relação àqueles que obedecem aos comandos dos detentores do poder, seria preciso que estes fossem convencidos de que não haveria necessidade do constante uso da força como forma de manutenção da convivência. Destarte, a noção de legitimidade desempenharia um papel no sentido de fazer desnecessário o uso da força para se alcançar a obediência dos destinatários de uma ordem jurídico-política. Além disso, este papel mostrar-se-ia importante porque toda decisão em relação aos rumos a serem tomados na política seria, de certa forma, arbitrária, quer dizer, toda decisão tomada faria um corte entre diversas alternativas, escolhendo uma e excluindo todas as outras, fazendo com que muitos destinatários ficassem insatisfeitos com determinadas decisões, pois estas poderiam não representar as suas preferências e visões de mundo. Assim, entende Adeodato que a noção de legitimidade poderia ser encarada como um termômetro indicador

da adequação ou não entre o que os destinatários das normas jurídicas esperariam e desejariam e o que efetivamente seria decidido pelos detentores do poder político. Com isso, problematizar o tema da legitimidade teria o significado de examinar as bases sobre as quais o Direito e a Política sustentar-se-iam.[3]

Ora, o problema da legitimidade seria, pois, um problema decorrente da própria vida humana em sociedade, que é invariavelmente composta por uma pluralidade de homens, os quais, por se situarem em posições diversas no espaço e vivenciarem experiências de vida diferentes, podem apresentar visões e concepções de mundo diferentes e antagônicas.[4] Com isso, se partirmos do pressuposto de que as pessoas podem ter compreensões diversas e até mesmo contrárias sobre o que seja certo e errado, sobre o que seja justo e injusto, sobre o que seja, de fato, o Direito, como seria possível a convivência humana sem o uso da força e da violência para exercer a dominação de uns sobre os outros, isto é, como seria possível a convivência entre diversas concepções e visões de mundo sem que uma tente se afirmar como superior e busque suprimir as demais concepções?

Em artigo intitulado *Nomos and Narrative*, Robert Cover, brilhante jurista americano precocemente falecido na década de 1980, afirma que todos nós habitaríamos um universo normativo, denominado por este autor de *nomos*, no qual criaríamos e manteríamos constantemente um mundo acerca do que fosse certo e do que fosse errado, sobre o que seria direito e o que não seria, sobre o que seria válido e inválido, sendo que nenhum conjunto de instituições legais poderia ser separado das narrativas que as permeassem e a elas dessem o seu significado. Um universo normativo surgiria, assim, de um corpo de preceitos e narrativas, um modo comum e pessoal de ser educado dentro deste corpo e um sentido

[3] E o tema da legitimidade ganharia especial relevância a partir da chamada Idade Moderna e o declínio do Absolutismo, pois com a decadência de um tipo de governo que se baseava na autoridade fornecida pela Igreja Católica, assevera Adeodato, surgiriam questionamentos acerca da necessidade de um poder buscar um fundamento externo para tentar se sustentar, fosse este fundamento de natureza divina ou racional, por exemplo. Surgiriam, destarte, questionamentos sobre a possibilidade de se aferir e obter legitimidade sem se socorrer de uma fundamentação dotada de elementos exteriores à própria relação de poder. ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, pp. 1-3.

[4] É neste sentido que Hans Kelsen considera que o problema da sociedade tomado como um objeto do conhecimento científico seria, originalmente, o problema da determinação de uma ordem justa que regulasse os relacionamentos humanos. KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 391. Arendt afirma em *A Promessa da Política* que a política ocupar-se-ia, precisamente, da coexistência e da associação de homens diferentes. Assim, os homens organizar-se-iam politicamente segundo certos aspectos comuns essenciais que seriam descobertos em um caos absoluto de diferenças ou dele se abstrairiam. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 83.

normativo a partir dos significados compartilhados, criando um mundo de forte significado normativo.[5]

Contudo, o significado do Direito em um Estado nunca seria único. Diferenças no significado do Direito brotariam das diferenças existentes entre os credos, da identidade de cada comunidade, enfim, da própria pluralidade humana. No entanto, à medida que se desintegrasse o significado de um *nomos*, de um determinado universo normativo, criando novos significados, procuraríamos manter uma parcela de coerência em meio à proliferação de significados, afirma Cover. Assim, o fato de haver uma multiplicidade de significados levar-nos-ia a um modo imperial de manter o mundo, que poderia hoje ser representado pelo moderno Estado-Nação, por meio do qual exerceríamos um rígido controle social sobre os habitantes, buscando suprimir as diferenças de significados normativos existentes em cada comunidade. Haveria, então, uma diferenciação entre aquilo que poderíamos chamar de Direito enquanto significado e Direito enquanto organização social. Cover entende, com isso, que os preceitos que chamaríamos de Direito seriam marcados pelo controle social sobre sua proveniência, seu modo de articulação e seus efeitos. Desse modo, o Estado criaria uma hierarquia de normas e instituições visando o exercício do controle social, suprimindo muitas das características peculiares dos *nomoi* existentes no interior do Estado.[6]

Ora, ao percebermos que o Estado, símbolo do Direito enquanto organização social, buscaria exercer um controle dos diversos significados existentes em uma sociedade marcadamente plural, de modo a se sustentar e sobreviver, é mais do que válido voltarmos à pergunta que será o *leitmotiv* do presente trabalho: o que faria com que uma ordem jurídica

---

[5] Destarte, para este autor, a criação de um mundo normativo dar-se-ia através da combinação de um *corpus juris*, de uma narrativa que permeasse este *corpus* e desse-lhe significado, e os cometimentos interpessoais daqueles que habitassem a comunidade. O Direito deveria ser dotado de significado no sentido de que ele deveria permitir a aqueles que vivessem juntos expressarem-se através do Direito e com respeito ao Direito. COVER, Robert M., "The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative" (1983). **Faculty Scholarship Series**. Paper 2705, pp. 4-14. Disponível em: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705.

[6] Todavia, as narrativas que criam e revelam os padrões de compromisso, resistência e compreensão seriam radicalmente incontroláveis. Isso porque não estariam submetidas a nenhum tipo de hierarquia formal, centralizada, a nenhum padrão necessário de concordância. Um preceito dotado de autoridade poderia até ter um caráter nacional, mas o significado de qualquer texto legal seria sempre contestado, uma vez que ele seria condicionado pelas diversas e diferentes tradições narrativas presentes dentro do Estado. Por essa razão, Robert Cover irá nos dizer que haveria uma dicotomia radical entre aquilo que chamamos de organização social do Direito enquanto Poder e o Direito enquanto significado. Esta dicotomia, que se manifesta nas mais diversas ramificações populares, seria visível particularmente em uma sociedade liberal que se recusasse a exercer um controle sobre as narrativas das diversas comunidades normativas que a compõem. Destarte, o incontrolável caráter do significado do Direito exerceria uma influência que desestabilizaria o Direito enquanto Poder. COVER, Robert M., "The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative" (1983). **Faculty Scholarship Series**. Paper 2705, pp. 14-17. Disponível em: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705.

estatal, que buscasse constantemente suprimir as concepções e visões de mundo de muitos de seus destinatários, fosse reconhecida por estes como uma ordem jurídica válida? É esta pergunta que está no cerne da questão da legitimidade.

Neste diapasão, Adeodato situa a legitimidade como uma qualidade que se atribuiria ao poder, de modo que a realidade deste não seja constantemente posta em xeque pelos seus destinatários. No entanto, embora fosse possível dizer que a noção de legitimidade estaria entrelaçada à noção de poder, não seria possível confundi-las e nem dizer que o poder não existiria sem uma fonte de legitimidade, sendo perfeitamente possível a existência de um poder puro e simples, ilegítimo por assim dizer, ainda que a sua perenidade estivesse ameaçada. A legitimidade carregaria consigo, então, uma conotação de desejabilidade, isto é, seria positivamente valiosa em relação ao poder, mostrando-se preferível um poder legítimo a um ilegítimo.[7] E seria preferível porque, ao evitar que a realidade do poder seja colocada constantemente em xeque, colocando sua própria existência em dúvida, traria a esta realidade uma estabilidade e uma perenidade desejosa àqueles que exercessem o poder.

A noção de legitimidade agiria, deste modo, dentro do chamado modo imperial de manter o mundo, de sorte que os múltiplos significados normativos existentes dentro de um Estado não o levassem à completa desintegração, fazendo com que as mais diferentes visões e concepções de mundo habitassem um mesmo espaço. Mas se a noção de legitimidade levaria à convivência entre diversos credos e visões de mundo, isto implicaria no fato de que um poder legítimo não buscaria a sua manutenção através da supressão das vozes que lhe fossem contrárias, usando da força e violência para tanto. Pelo contrário, um poder legítimo buscaria mostrar às vozes divergentes que vivessem sob sua guarda que haveria uma justificativa plausível para a sua existência. Nesta esteira, diz Tercio Sampaio Ferraz Jr. que um poder que não fosse percebido por aqueles a quem ele se dirigiria seria, de todos, o mais perfeito.[8] Com isso, um poder dotado de legitimidade almejaria esta perfeição na medida em que tentasse passar desapercebido por entre os seus destinatários.

Consistindo ou assemelhando-se, então, a noção de legitimidade a um tipo de justificação do poder e da ação política, o estudo da legitimidade de um poder e, consequentemente, do Direito decorrente deste, poderia se dar, pois, através do estudo da

[7] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 19.
[8] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 3ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 2.

crença nas formas pelas quais o Poder e o Direito se expressam.[9] Não se trata, portanto, de perguntar nesta Dissertação quais deveriam ser os parâmetros corretos para uma decisão, ou o que seria a melhor decisão, ou até mesmo a decisão correta. Isso porque aquilo que se consideraria como a melhor decisão estaria intimamente relacionado à crença dos destinatários na legitimidade de um corpo jurídico-político. Estudar a crença, assim, não seria estudar qual o melhor Direito. Trata-se, por assim dizer, de estudar o reconhecimento das decisões de quem detém o Poder,[10] ou seja, estudar o que faz com que um determinado corpo jurídico-político seja reconhecido como legítimo e outro como ilegítimo pelos seus destinatários.

Como podemos ver até aqui, é entre estes dois complicados e complexos fenômenos, Poder e Direito, que vivem eternamente entrelaçados, que o tema da legitimidade se insere, e a sua relevância para o estudo do jurista torna-se evidente, por exemplo, na medida em que este lida diariamente com a análise de leis e decisões as quais, ao mesmo tempo em que podem conferir direitos a determinadas pessoas e grupos sociais, podem também oprimir e suprimir a vida de muitas outras. Ao mesmo tempo em que o Direito tem a capacidade de declarar que determinada pessoa tem direito a receber uma determinada soma em dinheiro de outrem, que outra tem direito à propriedade de determinada coisa, ou que alguém pode realizar um determinado ato em desfavor de outrem, este mesmo Direito é plenamente capaz de declarar que um determinado grupo de pessoas não pode ocupar um determinado espaço, pois este pertenceria a uma determinada pessoa que não faz nenhum uso dele, ou que determinada pessoa deve ser presa em razão de um delito cometido.

Essas características fazem com que nós enxerguemos, de maneira límpida, o Direito não como algo estranho e incompatível com o Poder. Pelo contrário, o Direito, reitera-se, através de suas estruturas, expressa o Poder de determinados sujeitos sobre os demais, o que não significa, pois, dizer que o Poder só se expressaria através do Direito e nem dizer que haja uma identificação entre um e outro. Significa apenas que, para o jurista, o que é relevante é a específica expressão do Poder através do Direito, e não quaisquer outras manifestações do fenômeno do Poder em uma dada sociedade.

---

[9] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013, p. 332.

[10] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 3ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 58.

Consequentemente, por entendermos que existe uma relação inextinguível entre Poder e Direito, sendo este um meio através do qual o Poder expressar-se-ia, será de preceito, portanto, a nossa rejeição daquelas teses jurídicas que encaram o Poder como um fato extrajurídico que atuaria na criação do Direito, mas que esgotaria a sua atuação tão logo surgisse o Direito. Não! Não é possível deixar de olhar para o fenômeno do Poder toda vez que olharmos para o fenômeno jurídico.

É neste sentido, por exemplo, que o mesmo Robert Cover, em outro artigo intitulado *Violence and the Word*, assevera que a interpretação do Direito ocorreria sempre em um campo de dor e morte, visto que o ato de interpretar sinalizaria e realizaria a imposição de violência aos outros. Destarte, diz que um juiz, ao articular sua compreensão de um texto legal, pode fazer com que alguém perca sua liberdade, sua propriedade, seus filhos e até sua vida. Ao terminarem seus trabalhos, diz que aqueles que proferiram uma determinada decisão ou promulgaram uma determinada lei muitas vezes deixam para trás vítimas cujas vidas foram destruídas por essas práticas sociais organizadas de violência. Assim, entende este autor que nem o Direito (o autor fala especificamente na interpretação legal, mas entendemos ser perfeitamente extensível a todo o Direito) nem a violência por ele realizada poderiam ser devidamente compreendidos separados um do outro.[11]

Ao percebermos que o fenômeno jurídico lida constantemente com questões que conferem direitos e poderes a determinados sujeitos e restringe e emascula outros, poderíamos falar que o Direito seria um fenômeno que não só serviria para regular a conduta daqueles a quem ele se dirigisse e permitir a convivência entre os homens, mas também prestar-se-ia a exercer dominação de uns sobre os demais, funcionando, dessa forma, como um instrumento de manutenção de um determinado *status quo* que privilegia uma determinada parcela de seus destinatários.[12]

---

[11] COVER, Robert M., "Violence and the Word" (1986). **Faculty Scholarship Series**. Paper 2708, p. 1.601. Disponível em: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2708.

[12] Para exemplificar e ressaltar as características citadas acima, vejamos, por exemplo, a grave e complexa crise pela qual a Espanha e a região da Catalunha passam. No momento em que escrevemos esta introdução, a Catalunha luta pelo direito de se declarar independente do Estado espanhol, submetendo à população catalã a um referendo perguntando sobre a vontade de declarar-se independente do resto da Espanha. Esta, que se diz um Estado democrático e afirma a igualdade e liberdade de todos os seus cidadãos, ao perceber o movimento separatista catalão, buscou e busca reprimir a população daquela região, de modo a impedir, de todas as maneiras, o eventual sucesso do movimento separatista, chegando a afirmar que não reconheceria qualquer declaração unilateral de independência da Catalunha do resto da Espanha. Percebemos, então, como um Estado dotado de uma constituição e de uma legislação democrática busca suprimir e calar as vozes que divergem da sua, usando da repressão policial para evitar a perda do domínio que possui sobre a região da Catalunha, sem sequer ouvir a vontade da população daquela Região. Neste exemplo, fica mais do que evidente como o simples

Se a noção de legitimidade consiste, pois, em um tipo de justificação e se o seu estudo pode se dar através do estudo da crença nas formas pelas quais o Poder e o Direito se expressam, o cerne da questão acerca da legitimidade no Direito estaria invariavelmente relacionado a um problema que existe desde tempos imemoriais e do qual não se tem notícia de que alguém o tenha solucionado. A questão da legitimidade no Direito está umbilicalmente vinculada ao chamado problema da justiça, embora não seja possível dizer que ambas se confundam. Talvez seria possível e prudente dizer, no máximo, que o tema da legitimidade relacionar-se-ia com uma justiça que fosse deste mundo e, por isso, humana, mas não com uma justiça dita absoluta, supraterrena, pois legítimo seria aquilo que fosse reconhecido como tal pelos destinatários de uma determinada ordem, o que não significaria dizer que os destinatários só reconheceriam uma ordem justa em termos absolutos.

Feita esta breve introdução, deve ficar claro para o leitor, de uma vez por todas, que nesta Dissertação partiremos do pressuposto de que o Direito, entendido este como ordenamento jurídico estatal e não como significado, seria uma das formas pelas quais o poder político manifestar-se-ia. Por expressar relações de poder, seria própria do Direito a existência de relações de dominação, estando o cerne da discussão acerca da legitimidade na pergunta sobre a razão de os destinatários de uma ordem jurídica reconhecerem-na como uma ordem jurídica legítima, quer dizer: o que faria com que os destinatários não vissem a ordem jurídica sob a qual vivessem como um simples feixe de relações de poder que deixariam claro a existência de uma relação dominação?

Ademais, se estamos partindo do pressuposto de que o Direito expressaria, através de suas estruturas, certas relações de poder, o estudo do tema da legitimidade no Direito deverá se dar, precisamente, no ponto de contato existente entre Direito e Poder, isto é, no local onde não seria mais possível falar em poder simplesmente e se passaria a falar em termos de ordenamento jurídico. Destarte, a discussão acerca do tema da legitimidade no Direito aqui, deverá se dar a partir do ponto em que seria criado um corpo jurídico-político.

Ora, se estudaremos o tema da legitimidade no Direito a partir da criação de um determinado corpo jurídico-político, a sua análise não poderia se restringir simplesmente aos

---

som das vozes que se levantam contra o Estado dominador faz com que o Leviatã desperte de seu eterno sono leve e mostre a todos os seus inimigos a sua ira. Não podemos ainda esquecer que a declaração de independência da região da Catalunha serviria de catalisador em movimentos separatistas existentes em outras regiões da Espanha, como por exemplo a região do País Basco. Além disso, até mesmo outros Estados não enxergam com bons olhos o movimento separatista catalão, pois temem pela sua própria integridade e unidade estatal.

seus aspectos jurídicos, sob pena de obtermos um resultado insuficiente para compreendermos um tema tão complexo como é o da legitimidade. Começaremos, então, estudando-o a partir de uma perspectiva da teoria política para, depois, podermos analisar o tema propriamente do ponto de vista da Teoria do Direito.

Dito isto, é importante esclarecer que como o tema desta Dissertação despertou para este estudante a partir da leitura da *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, e como este rejeitou tanto as fundamentações de cunho metafísico-religioso quanto a identificação crua entre Direito e Poder, mas se viu preso a esta dicotomia, pretendemos estudar o tema de modo a tentar superar esta dicotomia.

Ademais, se foi a *Teoria Pura do Direito* que levou este estudante à frustração, seria um tanto quanto contraditório abandonar o objeto de frustração para tentar compreender o tema aqui proposto. Por isso, não abandonaremos a teoria kelseniana. Ao invés disso, tentaremos encontrar nela pistas que permitiriam que ela própria superasse a dicotomia em que se viu presa, demonstrando, então, que se trataria de uma dicotomia apenas aparente aos nossos olhos.

No entanto, antes que analisemos o trabalho kelseniano para abordarmos o tema da legitimidade no Direito, será nosso mister voltar nossos olhos para o problema da legitimidade a partir de uma perspectiva política, para só depois analisarmos de um ponto de vista jurídico. Para tanto, utilizaremos do arcabouço teórico fornecido pela teórica política Hannah Arendt (era assim que ela gostava de ser chamada), e a escolha de utilizarmos esta autora não é completamente arbitrária, quer dizer, há uma boa justificativa por trás dela. Mas qual seria ela?

1.2. O conceito de autoridade

A justificativa na escolha de Arendt como referencial teórico para se estudar o tema da legitimidade encontra-se no fato de entendermos que ela abordou tal temática de um ponto de vista que buscaria, assim como Kelsen, a superação da dicotomia existente entre a fundamentação de um corpo jurídico-político em bases metafísicas e a identificação nua e crua entre Direito e Poder. Destarte, em Arendt entendemos que o caminho para a ação humana legítima no âmbito da política estaria localizado nos próprios seres humanos, e não

em alguma instância metafísica, tampouco em uma identificação do legítimo com aquilo que fosse efetivo.

Ademais, entendemos que a sua abordagem sobre o tema da legitimidade partiria da análise do fenômeno da autoridade, o qual, segundo Arendt, teria origem em Roma, consistindo em um fenômeno que surgiria com o próprio ato de fundação de um corpo político. Hannah Arendt enxergou, assim, que o fenômeno autoritário, que seria algo eminentemente humano, teria provido um modo legítimo ao agir dos homens sem se socorrer das falácias metafísicas e sem reduzir o problema da legitimidade a uma questão de eficácia. E o conceito de autoridade surgiria da própria necessidade de se estabelecer um fundamento para a vida pública para além da argumentação ou da força.

Para a autora, uma ordem autoritária basear-se-ia sempre em uma hierarquia, e a relação entre quem mandasse e quem obedecesse assentar-se-ia na própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconheceriam e na qual ambos teriam seu lugar estável predeterminado. Assim, diz Arendt que "sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias."[13]

Segundo Alexandre Kojève, o fenômeno da autoridade só seria possível onde houvesse movimento, mudança e ação. Só possuiria autoridade quem pudesse, efetivamente, realizar mudanças e não quem fosse sujeito a mudanças. Autoridade revelar-se-ia, assim, um fenômeno ativo e não passivo. Aquele realmente dotado de autoridade seria necessariamente um agente no sentido forte do termo, no sentido de que ele seria livre e consciente. O ato dotado de autoridade distinguir-se-ia de todos os demais atos pelo fato de não encontrar qualquer oposição daquele a quem fosse dirigido. Consequentemente, tal fenômeno manifestar-se-ia sempre em uma relação entre um agente e um paciente; ele seria, pois, a possibilidade que um agente teria de agir em direção a outros sem que estes a ele reagissem, apesar de serem capazes de reagir.[14]

---

[13]ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 62.

[14] Esta definição levará Kojève a dizer que o fenômeno da autoridade relacionar-se-ia com o fenômeno jurídico, pois alguém tem direito a algo quando este alguém pode realizar este direito sem encontrar qualquer oposição. Contudo, haveria uma diferença essencial entre estes dois fenômenos relacionados. No caso da autoridade, a reação ou oposição nunca excederia a esfera da pura possiblidade. A realização da oposição destruiria a autoridade. Em sentido oposto, no fenômeno jurídico, a reação poderia se realizar sem que, todavia, destruísse o direito, sendo necessário apenas que a reação se dirigisse contra uma pessoa diferente daquela que possuísse um direito (um juiz, por exemplo). O que se pode concluir é que, se em princípio, a autoridade excluiria a força, pressupõe-se que o fenômeno jurídico seja dotado de força, apesar de não se confundir com ela. Para além disso, diz Kojève, a relação entre autoridade e Direito explicaria a razão porque toda autoridade possui necessariamente um caráter legal ou legítimo. Uma ação legal ou legítima também poderia ser uma ação dotada

Além disso, autoridade ou *Autorictas*, como será visto no capítulo seguinte, seria uma derivação do verbo latino *augere*, cujo significado seria "aumentar", e o que a autoridade aumentaria seriam as bases da fundação de um determinado corpo político. Deste modo, o fenômeno autoritário estaria ligado ao início do agir em conjunto, à fundação, e, por ser a sua característica o reconhecimento inquestionável da hierarquia existente entre aquele que mandasse e aquele que obedecesse, conferindo estabilidade às relações hierárquicas, poderia ser equiparado este conceito a uma forma de legitimidade.

Neste diapasão, diz Celso Lafer que, apesar da dificuldade, este fundamento teria se mostrado indispensável porque, em certo momento, o processo político exigiria uma decisão. Este momento, chamado de poder, resultaria do agir em conjunto que, para ser estável, necessitaria de legitimidade. Esta, por sua vez, derivaria do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinalaria a existência de uma comunidade política. O início da ação conjunta – fundação – conferiria legitimidade ao poder.[15]

No entendimento de João Maurício Adeodato, como o Poder em Hannah Arendt proviria da própria ação em conjunto dos homens e não de uma instância metafísica, ele constituiria um *nós* que necessitaria de um começo estabelecido, um marco temporal que serviria de apoio. Assim, seria o ato de fundação, que instauraria o poder, que tornaria esse

---

de autoridade, necessitando-se apenas que a realização de reações possíveis sejam livre e conscientemente renunciadas. Neste caso, o Direito exerceria uma autoridade, permanecendo como Direito pelo fato de que, em caso de necessidade, haveria uma força capaz de realiza-lo. Resumidamente, o Direito possuiria autoridade apenas para aqueles que o reconhecessem, mas permaneceria Direito mesmo para aqueles que estivessem sujeitos a ele sem reconhece-lo. Uma ação dotada de autoridade seria, por definição, legal ou legítima, diz Kojève, pois onde a reação possível não se realizasse, não haveria qualquer reação contra o próprio agente. Por conseguinte, não haveria sentido falar de uma autoridade ilegal ou ilegítima. Quem reconhecesse uma autoridade, reconheceria pelo mesmo símbolo a sua legitimidade. Negar a legitimidade de uma autoridade seria não a reconhecer. A existência de uma autoridade poderia ser negada, mas não se poderia opor qualquer direito a uma autoridade reconhecida. KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, pp. 7-11.

[15] LAFER, Celso. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 2ª Ed., revisada e ampliada, São Paulo: Paz e Terra, 2003. Entende Arendt que a maneira como o iniciador começasse o que pretendesse fazer estabeleceria a lei da ação a partir de então, os princípios que regeriam o seu agir. Desse modo, enquanto os atos posteriores à fundação estivessem em consonância com o ato inicial, enquanto estivessem convergentes com o princípio da ação, estariam revestidos de legitimidade. Entende Arendt que o ato de iniciar seria salvo de sua própria arbitrariedade, pois traria dentro de si o seu princípio, isto é, início e princípio não são apenas relacionados entre si, seriam algo simultâneo, significariam a mesma coisa. O absoluto do qual derivaria o início a sua validade e que deveria salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca seria o princípio, que aparece no mundo junto com o início. ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 272.

nós uma realidade palpável com contornos próprios, fornecendo o princípio de legitimidade aos atos decorrentes dela.[16]

A autoridade de um ato fundacional, então, não seria produto da força ou da violência de seus autores, e nem produto da virtude ou da perfeição daquilo que fora criado. A autoridade estaria, de acordo com Jeremy Waldron, justamente na disposição por parte dos interessados de tratar o evento da fundação e a constituição, ao invés de quaisquer outros atos e propostas surgidos de tempos em tempos, como ponto de partida e referência para todos os atos políticos subsequentes. Entende Waldron que isso não deveria ser feito em razão de algo especial ou notável sobre o evento, mas simplesmente porque reconhecer-se-ia que deveria haver um ponto de referência, o qual estaria destinado a ser, em algum sentido, arbitrário e que determinaria que, de agora em diante, as pessoas devessem agir de acordo com este ponto de partida. Neste aspecto, o respeito ao ato fundacional corresponderia à resolução contingente da manutenção das promessas.[17]

Contudo, como Arendt entendeu que o fenômeno autoritário teria encontrado o seu ocaso na modernidade, além de ter entendido que a obnubilação de tal fenômeno equiparar-se-ia a uma perda de fundamento de mundo pelos homens, esforçou-se a autora para buscar, com a erosão de tal fenômeno, uma nova maneira para que o homem pudesse agir legitimamente sem se socorrer de artifícios metafísico-religiosos ou de sua violência.

E a maneira que Arendt encontrou para o homem agir com legitimidade no mundo moderno não seria, de forma alguma, uma maneira completamente diferente daquela fornecida pelo conceito de autoridade; seria apenas uma que resgataria as qualidades providas pelo referido conceito, mas que, por inúmeros motivos, foram se desgastando e acabaram por obnubilar o fenômeno autoritário. A saída encontrada por Arendt localizar-se-á, em nosso entendimento, na faculdade humana de julgar, sobre a qual a autora dedicaria o terceiro e último volume do livro *A Vida do Espírito*, mas que não foi escrito em razão de sua morte. Entretanto, embora Arendt não tenha escrito este último volume, as suas considerações sobre a faculdade humana de julgar podem ser vislumbradas ao longo de outros escritos e conferências.

---

[16] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 177.
[17] WALDRON, Jeremy. Arendt's Constitutional Politics. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 212-213.

Vê-se, portanto, que o conceito de autoridade será de fundamental importância para nos guiar pelo caminho percorrido por Hannah Arendt ao tratar do tema da legitimidade voltado especificamente para a teoria política. Tal conceito fornecer-nos-á, desse modo, os subsídios a partir dos quais poderemos discutir o tema da legitimidade em mundo carente de um fenômeno autoritário, a qual estará localizada, entendemos nós, justamente na faculdade humana para exarar juízos.

Quando então terminarmos de analisar a obra arendtiana que se relacionaria com o tema da legitimidade, poderemos refazer os passos que Hans Kelsen percorreu até chegar à *Teoria Pura do Direito* para, com isso, tentarmos vislumbrar como o mestre de Viena abordou o tema da legitimidade do ponto de vista da Teoria do Direito.

Feita esta primeira abordagem acerca do tema que se pretende analisar nesta Dissertação, cumpre-nos, agora, abordar os aspectos metodológicos a serem respeitados, de modo que esta Dissertação tenha um mínimo de valor científico requerido por um trabalho com pretensões acadêmicas.

1.3. Aspectos Metodológicos

Ao escrever uma Dissertação de mestrado, é importante, antes de entrar na discussão do problema proposto propriamente dito, debruçar-se sobre a questão do método a ser empregado e quais os possíveis problemas a serem enfrentados ao optar por determinado enfoque.

Inicialmente, devemos nos lembrar que a presente Dissertação consiste, basicamente, em analisar o tema da legitimidade na Teoria do Direito, precisamente na teoria kelseniana, tendo como marco teórico a imponente *Teoria Pura do Direito*. Para fazermos tal análise, contudo, entendemos ser necessário discutir o tema da legitimidade na teoria política para, a partir dela, podermos nos deter com mais profundidade no problema da legitimidade na Teoria do Direito.

Destarte, partiremos da análise arendtiana do conceito de autoridade, tendo em vista o nosso entendimento de que tal autora extrairia a sua noção de legitimidade a partir do conceito de autoridade, e, em seguida, buscaremos compreender como Arendt teria enxergado uma maneira de o homem agir legitimamente sem o auxílio de uma autoridade, vez que esta teria se erodido no mundo moderno. Uma vez feito isso, voltaremos nossa

análise para o modo como o tema da legitimidade surgiria nos escritos kelsenianos até chegarmos à *Teoria Pura do Direito*, onde, então, o problema da legitimidade ganharia contornos mais fortes e expressivos e localizar-se-ia precisamente na complicada questão da validade de um ordenamento jurídico, na questão da controversa Norma fundamental (*Grundnorm*). Por fim, analisado o tema da legitimidade tanto da perspectiva da teoria política quanto da Teoria do Direito, tentaremos aproximar a visão arendtiana da kelseniana a fim de mostrar quão semelhantes elas podem ser.

O grande problema metodológico desta abordagem reside no fato de que a *Teoria Pura do Direito*, para poder almejar a pureza metodológica indicada em seu título, buscou excluir de sua análise qualquer elemento que não fosse estritamente jurídico. Desse modo, se tentássemos fazer uma aproximação simples entre a teoria política arendtiana e a *Teoria Pura do Direito*, cairíamos em um erro metodológico crasso, pois não é que Kelsen desconsiderasse a inexorável relação existente entre Direito e Política; na verdade, ele considerava que para que o Direito fosse erigido à categoria de ciência, ele deveria ser explicados em seus próprios termos, sem se socorrer de conceitos provenientes de outras áreas do conhecimento humano, tais como a Sociologia, a Política, a Economia, por exemplo. Com isso, não poderíamos simplesmente inserir elementos da teoria política na *Teoria Pura do Direito* para tentar abordar o tema da legitimidade sem antes fazermos um movimento em direção às concepções políticas e filosóficas kelsenianas.

Portanto, de modo a conseguirmos aproximar o tema da legitimidade de um ponto de vista da teoria política àquele próprio da Teoria do Direito, julgamos ser necessário abordarmos o caminho percorrido por Kelsen até chegar ao postulado de uma teoria que pretendeu ser pura metodologicamente falando. Voltaremos nossos olhos, então, para uma pequena parte da extensa obra kelseniana, na qual o autor expôs as suas concepções filosóficas e políticas, isto é, suas visões de mundo.

Somente ao fazermos este movimento em direção aos escritos não estritamente jurídicos kelsenianos, será possível percebermos as motivações políticas que teriam levado o maior jurista do século XX a conceber uma teoria como a *Teoria Pura do Direito*. Percebendo suas motivações políticas, será possível, então, notar o quão impura e, por isso, o quão profunda filosófica e politicamente seria a *Teoria Pura do Direito*, pois no aparente tratamento estritamente jurídico presente em tal teoria seria possível entrever e vislumbrar a profunda consciência política do autor, que enxerga o quanto o homem pode ser perverso e

usar de um instrumental jurídico para dominar os seus semelhantes, tratando-os como se fossem a escória da humanidade.

Feito este movimento em direção às concepções político-filosóficas kelsenianas, entendemos ser possível fazer uma aproximação apropriada entre a teoria kelseniana e a teoria política arendtiana no que concerne ao tema da legitimidade, enxergando como as concepções arendtianas se encaixam às kelsenianas.

1.4. O Caminho a ser percorrido nesta Dissertação

Apresentado o tema da presente Dissertação de mestrado, tentando-se delimitar o objeto a ser estudado, e abordados os aspectos importantes da metodologia a ser adotada nesta Dissertação de mestrado, cumpre-nos agora fazer uma breve exposição do percurso que pretendemos percorrer ao longo deste trabalho.

O segundo capítulo desta Dissertação terá a função primordial de analisar minuciosamente o conceito de autoridade proposto por Hannah Arendt em seu artigo seminal intitulado "*Que é Autoridade*?". Nele, a autora faz um panorama geral sobre a chamada crise da autoridade e, em seguida, começa a analisar o conceito partindo de seus pressupostos políticos, os quais, na visão da autora, teriam origem grega, até chegar ao evento histórico que deu feição e corpo ao conceito de autoridade: a fundação de Roma.

A partir deste momento, a autora examina de que maneira foi possível o desenvolvimento da autoridade em Roma, trazendo à tona os conceitos fundamentais de "Tradição" e "Religião", sem os quais, segundo ela, o conceito de autoridade não teria se sustentado ao longo da história. Passado o evento histórico romano, volta os olhos para aquela que fora considerada a herdeira da tradição romana, a Igreja Católica, responsável por carregar e fornecer até o fim do Absolutismo a autoridade que deu legitimidade e fundamento ao mundo habitado pelo Ocidente.

Por fim, a conclusão do artigo sobre o que é autoridade, mas muito mais sobre a crise da autoridade, volta-se para o evento da revolução, pois enxergou Hannah Arendt que este evento seria capaz de repetir o ato que deu origem à autoridade romana, isto é, a revolução seria capaz de realizar novamente o ato de fundação, constituindo um novo corpo político dotado de legitimidade.

Contudo, no segundo capítulo desta Dissertação iremos reconstruir o argumento arendtiano acerca do conceito de autoridade de maneira um pouco diferente. Iremos diretamente ao evento que originou o conceito e, então, examinaremos como se desenvolveu a autoridade especificamente na história romana. Feito este exame, buscaremos apontar uma relação existente entre o conceito de autoridade e o antigo conceito de história. Em seguida, regressaremos à Antiguidade grega para analisarmos os pressupostos que possibilitaram o surgimento do fenômeno autoritário. Então, seguiremos o rumo tomado, observando de que maneira a Igreja Católica, herdeira da autoridade romana, manuseou-a ao longo da história até o seu declínio com o fim do Absolutismo.

Finalmente, discutiremos a crise e os caminhos abertos com a obliteração, na visão da autora, do conceito que um dia surgiu em Roma, para podermos compreender como Arendt enxergou o problema da legitimidade e suas vias após o esgotamento de uma tradição e o consequente fim do fenômeno autoritário, que serviu como fonte de legitimidade até o declínio dos governos absolutistas.

Para tanto, a obra de Hannah Arendt será de grande valia, mas a análise do conceito de autoridade não se restringirá aos escritos desta autora. Faremos uso também de outros autores que trataram do fenômeno autoritário e de autores que buscaram compreender a importância do conceito de autoridade na obra arendtiana.

O capítulo subsequente prestar-se-á a analisar a faculdade humana de julgar, através da qual, segundo Arendt, seria possível ao homem recuperar a sua dimensão propriamente humana e agir novamente de maneira legítima sem o auxílio de uma tradição que se perdera e de uma autoridade que teria se erodido. Assim sendo, o terceiro capítulo iniciar-se-á retomando a análise feita no segundo capítulo acerca do problema da perda de uma tradição e do evanescimento do conceito de autoridade.

Uma vez retomada a análise acima, iremos nos voltar à análise arendtiana acerca da relação entre o chamado mundo das aparências e a vida do espírito para tentar compreender como o homem, na visão da autora, poderia, ao exercer suas atividades espirituais (que consistiriam nas faculdades de pensar, querer e julgar), distinguir-se dos demais seres vivos e adquirir novamente uma dimensão propriamente humana capaz de superar a mortalidade típica da vida biológica. De fundamental importância aqui serão os conceitos de pluralidade e intersubjetividade, pois, na visão arendtiana, a partir deles é que o mundo seria constituído.

Feito isso, deveremos voltar nossos esforços para duas das atividades espirituais trabalhadas por Hannah Arendt: o Pensar e o Julgar. Segundo a autora, através destas atividades seria possível ao homem transcender a sua mera vida biológica, dotando-a de significado, e habitar novamente este mundo carente de uma tradição. Após uma análise preliminar acerca destas duas faculdades do espírito humano, nossa atenção deverá se voltar à maneira como Arendt se apropriou da teoria kantiana do juízo estético, de forma a aplicá-la à Política, abordando-se aqui a diferença existente entre os chamados juízos determinantes e os juízos reflexivos, a noção de deleite desinteressado e a noção de mentalidade alargada.

Será nossa missão trazer à tona algumas ponderações feitas à teoria sobre o Julgar arendtiana, de modo a tentar elucidar os motivos que teriam levado a autora a pensar a faculdade humana de julgar nos termos em que pensou. Por fim, ao final do capítulo buscaremos, através de uma aproximação do Julgar com o conceito de autoridade, compreender como Arendt pôde enxergar no Julgar, uma maneira de o homem agir legitimamente em um mundo órfão de uma tradição e carente de uma fonte de autoridade.

Passada a análise do conceito de autoridade no segundo capítulo, e passada também a análise da faculdade de julgar no terceiro, caberá abordarmos, no capítulo quarto, o tema da legitimidade olhando especificamente para a Teoria do Direito.

Para tanto, utilizaremos como base a *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen, e tal escolha é justificada, em primeiro lugar, pelo fato de se tratar, possivelmente, da obra de maior importância deste autor, que simbolizaria, talvez, o ápice de seu desenvolvimento acadêmico. Além disso, a escolha da *Teoria Pura do Direito* permite-nos uma análise propriamente jurídica do tema, visto que, em tal obra, o autor busca eliminar de sua análise qualquer elemento que não fosse estritamente jurídico. Ainda, por se tratar de uma tentativa de análise estritamente jurídica, o problema da legitimidade aparece nela de maneira mais forte, pois a insuficiência da teoria kelseniana para explicar o Direito em termos estritamente jurídicos faz com que a relação entre Direito e Poder apareça de maneira mais pronunciada. Assim, é nas fraturas intrasistêmicas apresentadas pela teoria kelseniana, em que o Direito se torna insuficiente para explicar o próprio Direito, que será possível abordar o tema da legitimidade.

Contudo, salienta-se mais uma vez que tal capítulo não deverá se restringir apenas à análise da *Teoria Pura do Direito*. Assim, percorreremos também outros escritos de Kelsen, que extrapolam a análise puramente jurídica. E tal atitude é justificada, mais uma vez, pelo

fato de que só é possível compreender a postura metodológica adotada pelo autor na *Teoria Pura do Direito* e, consequentemente, como ele aborda o tema da legitimidade, se compreendermos as premissas por ele adotadas, as quais estão muito relacionadas à sua atitude política e à sua visão de mundo. Assim, passar pelos escritos nos campos da filosofia, da sociologia e da política de Kelsen é essencial para uma maior compreensão do tema da legitimidade.

Dito isto, é importante apontar qual será o rumo a ser tomado neste capítulo. Primeiramente, nosso mister estará voltado para uma introdução do problema da legitimidade no Direito, trazendo a lume a visão de Kelsen sobre como a necessidade do homem por explicação e justificação dos eventos que o cercam se desenvolve. A partir desta visão será possível entender as premissas metodológicas da *Teoria Pura do Direito*, que será objeto do tópico seguinte, no qual será analisada a questão da validade e da Norma Fundamental, vital para podermos entender a relação entre Direito e Poder e, com isso, analisar o tema da legitimidade na Teoria do Direito, especificamente na *Teoria Pura do Direito*.

Feita esta análise, devemos partir então para a *Teoria Geral das Normas*, na qual Kelsen abandonará certas posturas buscando dar maior coesão à sua visão sobre a Teoria do Direito, notadamente no que tange à questão da Norma Fundamental. Analisada a Norma Fundamental tanto na *Teoria Pura do Direito* quanto na *Teoria Geral das Normas*, será importante apontar uma possível tendência democrática que se esconde por trás de uma teoria que aspira a uma pureza metodológica.

Após todo este percurso, nosso trabalho deverá se focar em como seria possível fazer uma aproximação entre o problema da legitimidade da maneira como foi tratada por Kelsen e da maneira como foi tratada por Arendt nos dois capítulos anteriores.

Era o que nos cabia fazer até aqui. É hora, pois, de iniciarmos finalmente o presente trabalho. Comecemos, então, pelo conceito de autoridade.

CAPÍTULO II - O CONCEITO DE AUTORIDADE EM HANNAH ARENDT

„Schüler:
Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein.
Mephistopheles:
Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.“[18]

2.1. A Origem Romana

Do início da República até o fim da era imperial, percebe-se a convicção da sacralidade da fundação, de modo que, uma vez fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações subsequentes. Participar da política para os romanos significava, antes de tudo, preservar a fundação de Roma. Em razão disso, diz Arendt, os romanos não tiveram capacidade de repetir a fundação de sua primeira polis na instalação de colônias, mas ampliaram a fundação original até que todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma. Os romanos destinavam-se à localidade específica dessa única cidade e não podiam, como os gregos em épocas de superpopulação, sair para fundar uma nova cidade. Os romanos enraizavam-se ao solo. A fundação de um novo organismo político tornou-se, a este povo, o central, decisivo e irrepetível princípio de toda a sua história, um acontecimento único. Destarte, a fundação de Roma, que é tema da Eneida de Virgílio, essa

[18] GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma Tragédia – primeira parte**. Tradução Jenny Klabin Segall (bilíngue). 4ª Ed., São Paulo, Editora 34, 2010, pp. 192-193. A tradução é a seguinte: “ESTUDANTE: Deve haver, ainda assim, na palavra um conceito. MEFISTÓFELES: Bem! Mas sem que o levais a peito; / Onde do conceito há maior lacuna, / Palavras surgirão na hora oportuna. / Palavras solverão qualquer problema, / Palavras construíram qualquer sistema, / Influem palavras fé devota, / De uma palavra não se rouba nenhum jota.”

fundação e experiência não grega da santidade da casa e do coração, formaria o conteúdo político da religião romana, como se o espírito de Heitor houvesse sobrevivido à queda de Tróia e ressurgido em solo italiano, diz Arendt. Religião para os romanos significava *re-ligare*, ligar-se ao passado, obrigar-se com o enorme, quase sobre-humano e lendário esforço de lançar as fundações, de fundar para a eternidade. Religião e atividade política podiam ser consideradas idênticas; o poder coercitivo da fundação era religioso, pois a cidade oferecia também aos deuses do povo um lar permanente, ao contrário dos deuses gregos, que possuíam um lar próprio (Olimpo) e protegiam as cidades dos mortais.[19]

Fustel de Coulanges, em *A Cidade Antiga*, explica que o fundador da cidade era aquele que havia realizado o ato religioso sem o qual ela não poderia existir. Assim, era ele que acomodava o lar, onde deveria brilhar o fogo sagrado eternamente. Com suas preces e rituais, o fundador invocava os deuses, fixando-os para sempre na nova cidade. Os homens, enquanto existissem, viam nele o autor do culto e o pai da cidade. Ao morrer, o fundador tornava-se um antepassado comum para todas as gerações subsequentes, ele era para a cidade o que o primeiro antepassado era para a família. A sua recordação era perpetuada assim como o fogo do lar que fora aceso. Nada era mais valioso ao coração da cidade do que a rememoração do ato fundacional.[20]

Enéias, considerado o fundador de Roma, teria realizado o transporte dos deuses de Tróia para a Itália e sobre ele estabeleceu-se um conjunto de tradições e recordações presentes em diversas obras literárias.[21] Segundo Coulanges, Enéias seria o chefe de um culto sagrado, o fundador divino com a missão de salvar os deuses penates (deuses do lar) da cidade de Tróia após a perda da guerra. Ele seria o guardião e salvador desses deuses, a quem o próprio Heitor confiara a tarefa de procurar uma nova cidade para as divindades

[19] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 162-163. Maquiavel, em seus *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, diz que a religião estabelecida por Numa em Roma foi uma das principais causas da felicidade da cidade, pois introduziu em seu seio uma organização útil, que a seu turno conduziu a um destino feliz; e deste destino decorreu o êxito que coroou todos os empreendimentos posteriores. MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Tradução: Sérgio Barth. 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, p. 58.

[20] COULANGES, Numa Denis Fustel de. **The Ancient City: A Study on the Religion, Law and Institutions of Greece and Rome**. Ontario: Batoche Books, 2001, pp. 117-118.

[21] Em *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt pontua que a noção de fundação não se relaciona a um começo absoluto, a fundação de Roma seria o restabelecimento de Tróia derrotada na guerra a partir de Enéias. Com isso, o ato de fundação seria um ato estritamente humano que seria preservado a partir da memória humana. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 482.

troianas. Graças a Enéias, o espírito da cidade troiana pôde sobreviver em Roma com a fixação de uma nova morada dos deuses.[22]

É deste ato de fundação que surge a autoridade. *Auctoritas*, em latim, deriva do verbo *augere*, "aumentar", e o que a autoridade ou os que estão em sua posse aumentam é a fundação, diz Arendt. Os dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, que a obtinham por descendência e transmissão (tradição) dos que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores.*[23]

Em *The Notion of Authority*, Alexandre Kojève afirma existirem quatro tipos irredutíveis do fenômeno autoritário, os quais se manifestariam nas relações entre pai e filho, entre o líder e os seus seguidores, entre mestre e o escravo e entre o juiz e os que estão a ele submetidos.[24] Para além de discutir se Arendt aceita ou não esta classificação, é interessante notar que a autoridade do Senado romano reuniria algumas das qualidades presentes nestes quatro tipos apontados acima.

A autoridade do líder derivaria de sua capacidade para realizar o ato de fundação e de sua visão do futuro desejado para a comunidade que fundou. Por outro lado, a autoridade paterna seria simbolizada pela relação entre causa e efeito, na qual os filhos deveriam reconhecer a autoridade dos pais por terem sido eles que os geraram, e deveriam escutá-los, pois carregariam a tradição. Assim, o Senado receberia a autoridade do líder que anteviu o futuro e fundou a cidade de Roma. Possuiria também uma autoridade paterna, pois seria constituído por aqueles que estiveram mais próximo do ato fundacional e representaria a causa de tudo no que a cidade se transformou. Além disso, o Senado exerceria uma função próxima à do juiz, já que deveria aconselhar sobre o que deveria ser feito, olhando a situação presente e buscando a solução em exemplos do passado.

---

[22] COULANGES, Numa Denis Fustel de. **The Ancient City: A Study on the Religion, Law and Institutions of Greece and Rome**. Ontario: Batoche Books, 2001, pp. 118-121. Em *A Vida do Espírito*, Arendt diz que as narrativas lendárias, na tradição ocidental, serviram de auxílio às gerações passadas para aprender a lidar com os mistérios acerca do princípio de tudo. As lendas fundadoras referir-se-iam a um tempo anterior a qualquer forma de governo e a qualquer princípio particular que desse início a seu movimento. Mesmo assim, tratava-se de um tempo humano, e não havia nada de divino no começo que as lendas faziam referência. Tratava-se de um conjunto de ocorrências humanas que a memória, através de uma interpretação imaginativa das antigas narrativas, poderia alcançar. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 471-472.

[23] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 163-164. Theodor Mommsen, em seu livro *The History of Rome*, diz que os senadores, de um certo modo, eram considerados como representativos de uma das unidades elementares do Estado Romano, as *gens*. MOMMSEN, Theodor. **The History of Rome (1º Vol.)**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 71.

[24] KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, p. 14.

Desse modo, a autoridade dos vivos derivaria da autoridade dos fundadores, dos *maiores*, que já haviam morrido. Ao contrário do poder, a autoridade enraizar-se-ia no passado, que não era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos. À compreensão do que teria significado usufruir de autoridade, diz Arendt, bastaria que se observasse a diferença de significados entre as palavras *auctores* e *artifices*. Enquanto estes seriam considerados os construtores efetivos, a palavra *auctor*, por sua vez, quer dizer "autor", aquele que teria inspirado toda a empresa e cujo espírito estaria representado na própria construção.[25] Dessa maneira, a noção de inspiração e congruência com aqueles que fundaram Roma seria vital para o conceito de autoridade.

Contudo, a relação *auctor* e *artifex* não seria uma relação de mando e obediência à maneira de uma relação entre senhor e escravo. Isto é, não haveria dominação entre aqueles que inspiraram e aqueles que de fato fundaram a cidade. Quem detivesse autoridade não possuiria poder; "enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado". Haveria algo de intangível e evanescente no conceito de autoridade, pois ela se realizaria no acréscimo que o Senado, representante daqueles que estiveram mais próximos do ato de fundação no caso romano, aditaria às decisões políticas. O Senado nada decidiria, apenas daria a chancela às decisões. Seria algo maior que um conselho e menor que uma ordem, algo que não poderia ser ignorado sem riscos. Com efeito, a ausência de violência na relação autoritária seria imprescindível à sua perpetuação, vez que a violência introduziria um elemento de dominação que mancharia o puro reconhecimento entre a autoridade e o cidadão. O caráter autoritário do "acréscimo" dos anciãos repousaria em sua natureza de mero conselho, não necessitando de ordem, ou de coerção externa, para fazer-se escutado. A força coercitiva dessa autoridade ligar-se-ia à força religiosamente coercitiva dos *auspices*, que revelariam a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos homens, e cuja origem remontaria ao sinal pelo qual os deuses deram autoridade ao fundador para fundar a cidade.[26]

Em *A Vida do Espírito*, Arendt afirma que, para Cícero, os fundadores não seriam deuses, mas homens divinos cuja grandeza de seus feitos deveria estabelecer uma lei que se

[25] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 164. A noção de autoridade presente em Roma, na visão de Alexandre Kojève, seria a aquela existente na relação entre pai e filho, sendo o pai a causa de todos os efeitos. KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, p. 27.

[26] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 164-165. *Auspices* seriam aqueles que capazes de interpretar os sinais dos céus que revelavam a aprovação ou a desaprovação divina das decisões tomadas pelos homens.

tornasse a fonte de autoridade, um padrão de caráter imutável em relação ao qual todas as leis posteriores postas pelos homens poderiam ser comparadas e do qual obteriam sua legitimidade.[27]

Theodor Mommsen diz-nos que o caráter vitalício do Senado e o fato de sua existência basear-se sobre elementos essenciais do Estado romano teriam lhe assegurado um grau de importância diferente do de uma mera assembleia de pessoas em que o rei confiasse. Formalmente, o privilégio do Senado limitava-se a aconselhar quando era perguntado. O rei, ou quem detivesse o poder, convocava o Senado quando quisesse e apresentava suas questões. Nenhum senador deveria declarar a sua opinião sem que tivesse sido perguntado ou se não tivesse sido convocado para tal mister. O conselho oferecido não poderia ser considerado um comando. O rei poderia não seguir o conselho, uma vez que o Senado não disporia de nenhum meio para dar efeitos práticos à sua autoridade. Entretanto, para além de qualquer dúvida, considerava-se como flagrante abuso de poder quando não se consultava o Senado em questões importantes para a política.[28]

A autoridade derivaria dessa fundação. Cada ato remeteria ao início sagrado da história romana e somar-se-ia a cada momento singular todo o peso do passado. A capacidade de arcar com todo esse peso, *Gravitas*, tornar-se-ia traço proeminente do caráter romano. Da mesma maneira, o Senado, representando a autoridade romana, poderia funcionar como um peso central, mantendo as coisas no justo equilíbrio. Assim, os exemplos dos antepassados e o costume desenvolvido a partir deles seriam sempre coercitivos.[29]

Maquiavel diz que, em todas as circunstâncias, o Senado quis ser sempre senhor das decisões. Contudo, tal órgão nunca teria deixado de tomar uma resolução que fosse contrária à sua usual maneira de proceder, ou mesmo a uma determinação que já fosse sua, quando isto fosse necessário. Dessa forma, afirma que "os senadores guardaram sempre um julgamento equilibrado das coisas, tomando, em qualquer circunstância, a decisão menos ruim."[30]

---

[27] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 478.
[28] MOMMSEN, Theodor. **The History of Rome (1º Vol.)**. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 71-72.
[29] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 165-166.
[30] Maquiavel ainda diz que quem estudar a história contemporânea e antiga perceberá que os mesmos desejos e paixões persistem em todos os governos e povos. Desse modo, torna-se fácil, para quem estuda os acontecimentos pretéritos, prever o futuro reservado a cada Estado, propondo-se os remédios já utilizados pelos antepassados ou novos remédios baseados em experiências passadas semelhantes. Todavia, como tais

Para Carlos Otávio Bandeira Lins, ao homem moderno mostrar-se-ia inacessível o caráter do exemplo na experiência romana de autoridade, que seria o que possibilitaria, de fato, a compreensão do exercício da autoridade como uma ampliação da fundação romana. O passado que se buscaria ao se voltar para os detentores da autoridade não seria uma esfera que se encontra isolada do presente. Seria um tempo que fora perpassado pelo sobrenatural, e por meio dele seria possível regressar, na forma de um novo êxito daqueles que ocupam a posição que um dia foi dos *Patres originais*. A fundação que seria aumentada, portanto, não se trataria de um fenômeno do tempo histórico, diz o autor, mas da eternidade revelada pelo mito fundacional, e que se mostraria como tal a cada intersecção da vida humana no curso ordinário da vida.[31]

Ademais, o núcleo do conceito de autoridade não residiria em sinais externos de sua posse, mas em um estrato mais fundamental, para o qual o exemplo e o hábito dirigiriam a conduta dos romanos. O mito e o hábito prescreveriam um percurso a situações-limite, percurso este que mobilizaria a faculdade de julgar, cujo exercício levaria a um *augere*, a um aumento das fundações.[32] Tercio Sampaio Ferraz Jr. fala que quando houvesse um exercício de influência baseado na generalização temporal de motivos, poderíamos falar na existência de uma autoridade, cujos comandos expressariam expectativas normativas consolidadas pela tradição ou pela positivação.[33]

Neste diapasão, o grande jurista Carl Schmitt, em nota de rodapé de sua *Teoria da Constituição* (*Verfassungslehre*), diz que a noção de autoridade denotaria um perfil que se basearia essencialmente no elemento de continuidade e referir-se-ia à tradição e duração.

observações são negligenciadas, resulta disto que os mesmos problemas ressurgem em todas as épocas. MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Tradução: Sérgio Barth. 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, pp. 125-129.

[31] BANDEIRA LINS, Carlos Otávio. **Legislador Racional e *Autorictas***. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009, p. 40.

[32] BANDEIRA LINS, Carlos Otávio. **Legislador Racional e *Autorictas***. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009, pp. 41-42.

[33] Diz ainda que, para a influência com base na generalização temporal de motivos, tornar-se-ia fundamental a presença do esquematismo jurídico/antijurídico, tendo em vista que a relação de poder, baseando-se na tradição ou na positivação, seria uma relação normativa de autoridade, pois os destinatários poderiam confirmar ou negar o detentor da autoridade, mas não poderiam desconfirmá-lo enquanto emissor de normas. Com isso, embora a relação autoritária seja baseada na tradição ou na positivação, não seria preciso que elas fossem invocadas para justificar a relação de poder, visto que quem detivesse autoridade, ao contrário de seus subordinados, poderia desconfirmá-los diante de qualquer tentativa de ignorá-lo como detentor. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 3ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 71.

Destarte, tanto o poder como a autoridade seriam, ao amalgamarem-se, eficazes e vitais em todos os Estados que desejassem uma certa perenidade.[34]

Em *Principles of Roman Law*, Fritz Schulz, ao tentar delimitar o conceito de autoridade, diz que ela seria a qualidade de moldar regras (*rule-forming*). Daria direção e teria o poder de induzir aqueles que a reconhecessem a fazerem ou deixarem de fazer certas coisas. Por essa razão, a autoridade possuiria funções tanto educacionais quanto governamentais. As consequências dela seriam a obediência, ordem e disciplina, e as razões para tais consequências não seriam requeridas, e nem poderiam ser compreendidas e conferidas caso fossem fornecidas.[35]

A disciplina da assembleia popular romana, que respeitava e reconhecia a autoridade, teria sido fator decisivo para preservar os cidadãos romanos de uma eventual tirania da regra da maioria como seria possível na democracia grega. Isso porque a política na Antiguidade grega dar-se-ia através do vivo debate entre os cidadãos, de modo que diversas decisões eram tomadas sob o calor das emoções que o debate gerava. Por outro lado, a assembleia popular romana votava em silêncio, sem que qualquer discussão ou debate ocorresse, sob a orientação da autoridade. Dessa maneira, a disciplina gerada pela autoridade teria sido crucial para a liberdade em Roma e para a perenidade do corpo político.[36]

Na idade avançada, diferente da simples maturidade, estaria o clímax da vida para os romanos. Não tanto pelo acúmulo de sabedoria e experiência, mas em razão de o homem velho ter crescido mais próximo de seus antepassados e do passado, afirma Arendt.[37] Para os Romanos, o crescimento dirigia-se ao passado, e não ao futuro. Relacionando tal atitude com a ordem hierárquica estabelecida pela autoridade, utiliza-se, para o caso romano, da imagem da pirâmide, como se o cimo da pirâmide se estendesse para as profundezas de um

[34] SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Tradução: Jeffrey Seitzer. Durham: Duke University Press, 2008, pp. 458-459.
[35] SCHULZ, Fritz. **Principles of Roman Law**. Oxford: Oxford University Press, 1936, p. 164.
[36] SCHULZ, Fritz. **Principles of Roman Law**. Oxford: Oxford University Press, 1936, p. 172.
[37] Ao vincular a autoridade àqueles que estão mais próximos ao passado, faço aqui uma menção à estória contada por João Guimarães Rosa no conto "O Burrinho Pedrês". No momento em que os vaqueiros realizam a travessia do rio sob forte chuva, todos os cavalos demonstram bravura e tentam atravessar o rio de qualquer modo, sem dar a mínima atenção ao burrinho, sem dar préstimo aos mais velhos. Já o burrinho mostra a tranquilidade advinda da experiência, como no excerto: "Nenhuma pressa! Outra remada, vagarosa. No fim de tudo, tem o pátio, com os cochos, muito milho, na Fazenda; e depois o pasto: sombra, capim e sossego... Nenhuma pressa. Aqui, por ora, este poço doido, que barulha como um fogo, e faz medo não é novo: tudo é ruim e uma só coisa, no caminho: como os homens e os seus modos, costumeira confusão. É só fechar os olhos. Como sempre. Outra passada, na massa fria. E ir sem afã, à voga surda, amigo da água, bem com o escuro, filho do fundo, poupando forças para o fim. Nada mais, nada de graça; nem um arranco, fora de hora. Assim." ROSA, João Guimarães. **Sagarana**. 71ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 94.

passado terreno. O passado seria santificado através da tradição, que o preservaria legando às gerações posteriores o testemunho dos antepassados que teriam presenciado e criado a sacra fundação e, posteriormente, engrandecendo-a por sua autoridade no correr dos séculos.[38] A tradição ininterrupta manteria a autoridade intacta; agir sem autoridade e tradição, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, seria inconcebível. Agir sem autoridade seria agir sem legitimidade.[39]

Assim, no caso das leis, estas nasciam de questões propostas pelos chamados magistrados e eram votadas pela assembleia de cidadãos. Acima desta votação estava a eterna vigilância do Senado, que chancelava a decisão dos cidadãos. Este amálgama entre o poder do povo e a autoridade da chancela do Senado proveria legitimidade às leis romanas.[40]

De acordo com Bandeira Lins, a autoridade romana seria constituída tal como um idioma comum, no qual a forte coesão fornecida pelo vínculo aos antepassados seria estendida aos que os sucedessem, possibilitando a articulação de ideias antagônicas sobre um mesmo tema, acarretando a minimização da possibilidade de se excluir uma ideia em favor de outra. Destarte, este autor enxerga o pluralismo como uma das características da autoridade, citando Tercio Sampaio Ferraz Jr., que observa teria a plasticidade emprestada por este conceito ao direito romano permitido que ele se tornasse um saber ampliador da fundação romana.[41]

---

[38] Importante notar ainda que toda tradição, estritamente falando, seria necessariamente oral ou espetacular, isto é, direta, assevera Alexandre Kojève. Tudo o que fosse escrito seria, por natureza, separado de seu meio material, de seu autor que o fixou no tempo. Dessa maneira, o passado que seria apresentado apenas pela escrita não poderia ser considerado o meu passado, pois faltar-lhe-ia um sentimento de pertença. KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, p. 66.

[39] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 166. Mommsen conta-nos que se a comunidade romana fosse ferida por um vizinho e fosse recusada uma reparação, os *Fetialis* (sacerdotes romanos com funções diplomáticas) invocavam os deuses para serem testemunhas e proferiam as seguintes palavras: "mas nessas questões nós devemos consultar os anciãos em casa sobre como nós podemos obter nossos direitos". Em seguida, o rei, após ter consultado o Senado, reportava a questão à comunidade. Somente quando o Senado e a comunidade tivessem entrado em consenso sobre a matéria questionada era que a guerra era reconhecida como justa e a benção dos deuses poderia ser razoavelmente esperada. MOMMSEN, Theodor. **The History of Rome (1º Vol.)**. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 72. Diz Chaïm Perelman que *Autorictas*, em latim, é o que o tutor acrescenta à vontade do menor, validando-a; ele transformaria uma expressão de vontade, juridicamente sem efeito, em ato juridicamente válido. A autoridade apresentar-se-ia sempre com um aspecto normativo, como o que deve ser seguido ou obedecido, tal como a autoridade da coisa julgada, a autoridade da razão ou da experiência. Assim, quem possui o poder, mas não detém a autoridade, poderia forçar a submissão, mas jamais o respeito. PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 329-331.

[40] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, pp. 35-36. Ver também nota de rodapé anterior.

[41] BANDEIRA LINS, Carlos Otávio. **Legislador Racional e *Autorictas***. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009, pp. 52-53. Em Tese de Doutoramento

Arendt, em artigo intitulado *The Great Tradition II*, afirma que o poder do Império Romano seria expresso no estabelecimento de esferas públicas específicas entre Roma e seus vizinhos, que poderiam ser tanto inimigos quanto amigos, de modo a se estabelecer mundo comum, o qual não se identificaria com o próprio Império Romano e nem com o antigo status político daquele que fora conquistado. Teria sido somente no período do declínio do Império que Roma teria tentado se tornar algo como um "Mestre Universal", destruindo o mundo comum existente entre os diversos povos, de características étnicas diversas, que compunham o Império Romano.[42]

O caráter derivativo da autoridade e tradição em assuntos espirituais não impediu que elas se tornassem traços prevalentes no pensamento filosófico ocidental durante grande parte da história, embora a experiência de fundação da qual se originou a tríade romana de religião, autoridade e tradição tenha encontrado o ocaso. A força desta trindade, segundo Arendt, repousaria na eficácia coercitiva do início autoritário, que se daria com o ato de fundação, ao qual os liames "religiosos" reatariam os homens através da tradição. A trindade romana, além de atravessar todas as transformações de Roma, teria penetrado onde quer que a *Pax Romana* tivesse influenciado a civilização ocidental sobre alicerces romanos. E o vigor desse espírito romano teria sido testado decisivamente, de acordo com a Autora, quando a herança política e espiritual de Roma passou à Igreja Cristã. Esta teria se tornado tão "romana" e se adaptado ao pensamento romano em matéria de política, pois teria feito da morte e ressurreição de Cristo o início de uma nova fundação.[43]

Todavia, antes de adentrarmos na era cristã, é de vital importância voltarmos nossa atenção à relação existente entre o conceito de autoridade e o antigo conceito de história e, em seguida, voltarmos nosso olhos para um período em que se poderia, segundo Arendt, identificar os pressupostos políticos do conceito de autoridade: a Antiguidade grega. Só depois de realizarmos estes dois passos é que poderemos observar o uso do conceito de autoridade pela Igreja Católica.

---

submetida à Duke University, Jonathan Peter Schwartz pontua que a ação política romana preocupar-se-ia com o cuidado e preservação do mundo comum criado a partir do conceito de autoridade. Assim, afirma que os romanos teriam procurado a imortalidade ao participarem e levarem adiante o ato original de fundação do mundo romano. SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, p. 72.

[42] ARENDT, Hannah. The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled. In: **Social Research**, Vol. 74, No. 4, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part II (WINTER 2007), Published by: New School, pp. 941-954. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/40972035.

[43] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 167-168.

2.2. A Relação entre os Conceitos de Autoridade e de História

Tendo em vista a influência que a dimensão do passado exerceria sobre o conceito de autoridade, poder-se-ia falar que haveria uma íntima ligação entre este e o antigo conceito de história abordado por Arendt em seu artigo *O Conceito de História – Antigo e Moderno*. Nele, a Autora defende que a tarefa da história seria a de salvar os feitos humanos da futilidade que provém do esquecimento. E este entendimento estaria enraizado na concepção e experiência grega de natureza, a qual compreenderia todas as coisas que viessem a existir por si mesmas, sem a assistência de ninguém, e que seriam mortais. Como as coisas que compusessem a natureza estariam sempre presentes, o seu esquecimento seria improvável. Destarte, por existirem desde sempre e para sempre, não necessitariam da recordação humana para sua existência futura. Todas as criaturas vivas, até mesmo o homem, estariam compreendidas no âmbito do ser-para-sempre. Pelo ciclo reprodutivo da vida, a natureza asseguraria, para tudo o que nascesse e morresse, o mesmo tipo de eternidade daquelas coisas que são e não mudam jamais.[44] Imortalidade significaria continuidade no tempo, isto é, vida sem morte neste mundo, da mesma maneira como teria sido assegurada à natureza e aos deuses do Olimpo.[45]

Esta concepção de imortalidade, contudo, não estaria assegurada ao homem enquanto indivíduo, mas apenas enquanto gênero. Os homens, enquanto indivíduos, seriam os únicos mortais que existiriam, visto que os outros animais existiriam tão-somente enquanto membros de sua espécie. A mortalidade do homem repousaria no fato de que a vida individual, com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emergiria da vida biológica, que se distinguiria de todas as outras pelo curso retilíneo de seu movimento, seccionando transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. A mortalidade seria, com efeito, o movimento ao longo de uma linha retilínea em um universo no qual tudo se moveria, se de fato houvesse movimento, de maneira circular. Sempre que os seres

[44] ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 70-71. Em *A Condição Humana*, Arendt caracteriza a vida biológica como um processo que em toda parte consumisse a durabilidade, desgastando-a e fazendo-a desaparecer, até que a matéria morta, que é resultante de processos vitais pequenos, circulares e cíclicos, retornasse ao círculo global da natureza, no qual não existiria começo ou fim e para o qual tudo o que fosse natural voltaria em imutável e eterna repetição. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 118.

[45] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 22.

humanos fossem em busca de seus objetivos, eles seccionariam transversalmente um movimento desprovido de objetivo e sentido, e fechado dentro de si mesmo.[46] Assim, seria apenas dentro do mundo criado pelo homem que o movimento cíclico da natureza poderia se manifestar em termos de crescimento e declínio. Nascer e morrer não seriam ocorrências naturais propriamente ditas, pois não teriam espaço dentro do incessante e perpétuo ciclo biológico. Seria somente quando os processos naturais fossem dotados pelos homens de uma certa individualidade, retirando-os de seu ambiente natural, que seria possível falar em crescimento e declínio, e, portanto, nascimento e morte.[47]

Todas as coisas feitas pelos homens seriam perecíveis, desse modo, visto que contaminadas pela mortalidade de seus autores. Entretanto, caso os mortais conseguissem dotar as suas obras de alguma permanência e evitar a perecibilidade, então tais obras, ao menos em certa medida, entrariam no mundo do que fosse eterno, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde tudo seria imortal, exceto os próprios homens. A capacidade para evitar o perecimento das ações humanas seria a recordação.[48]

Arendt afirma, porém, que o louvor, do qual a glória e a fama eternas se originariam, só poderia ser outorgado às coisas que já fossem "grandes", que possuíssem uma qualidade emergente que as distinguisse de todas as outras e tornasse possível a glória. Grande, assim, seria o que fosse merecedor da imortalidade, o que deveria ser admitido ao lado de tudo o que perdurasse eternamente. Através da História, assevera a Autora, teria sido possível que os homens, enquanto indivíduos, se tornassem quase iguais à natureza, e apenas os eventos que se erguessem por si mesmos ao contínuo desafio do universo natural seriam os que chamaríamos de históricos. A história guardaria em sua memória, os mortais que, através de seus feitos e palavras, teriam provado serem dignos da natureza. Sua fama eterna teria o

[46] Diz Arendt que o que é de difícil percepção para nós é que os grandes feitos e obras de que seriam capazes os mortais, feitos que constituiriam o tema da narrativa histórica, não seriam vistos como parte, quer seja de um todo, quer seja de um processo mais abrangente. Pelo contrário, dar-se-ia ênfase sempre a situações únicas e rasgos isolados, que interromperiam o movimento cíclico da vida diária da mesma maneira que uma vida individual interromperia o movimento circular da vida biológica. O tema da história, por assim dizer, seriam essas interrupções, que representariam o extraordinário diante da vida cíclica biológica dos seres humanos. ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 71-72.

[47] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 120.

[48] ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 72.

significado de que, apesar da mortalidade, poderiam os mortais permanecer ao lado das coisas imperecíveis.[49]

O fato de o homem poder transcender a própria circularidade da vida biológica, fornecendo significação para os atos dos quais participasse, tornando-os perenes em relação àqueles que os praticaram, significaria que seria apenas através do homem que a entidade temporal poderia ganhar sentido e seria só através do homem que se poderia falar em passado, presente e futuro. O homem, em seu afã de sobreviver à inexorabilidade do fluxo temporal, que corrói tudo o que vê pela frente, reduzindo tudo à insignificância dos entes que habitam o mundo natural, buscaria imprimir a sua marca neste mundo, esperando que suas pegadas deixadas fossem somadas a um universo de significação compartilhados por outros homens.

Assevera Arendt que, tendo em vista a capacidade humana de realizar feitos imortais, deixando atrás de si vestígios perenes, os homens atingiriam a imortalidade que lhes seria própria, demonstrando, com isso, a sua natureza divina. Somente os melhores, que constantemente provassem serem os melhores, preferindo a fama imortal às coisas mortais, seriam propriamente humanos. Aqueles que se satisfizessem apenas com os prazeres oferecidos pela natureza viveriam e morreriam como animais, destituídos de uma vida individual que rompesse com a circularidade da vida biológica.[50]

Resta, assim, clara a ligação entre o conceito de autoridade trabalhado por Arendt e o antigo conceito de história. O ato de fundação significaria o seccionamento do movimento cíclico da vida, representando o extraordinário, que deveria ser rememorado caso almejasse a perenidade. Ao aumentarem as bases da fundação por meio da religião, da rememoração do ato inaugural, aqueles que fossem dotados de autoridade elevariam um ato humano, inicialmente maculado por sua mortalidade, à condição de imortalidade, que perduraria enquanto os homens sobrevivessem e lembrassem da extraordinariedade do ato inaugural.

[49] A preocupação com a grandeza relacionar-se-ia, segunda a Autora, na estreita relação entre natureza e história, cujo denominador comum seria a imortalidade, que seria o que a natureza possuiria sem o menor esforço e sem nenhuma ajuda, e imortalidade seria o que fosse necessário aos mortais se desejassem sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejassem sobreviver às coisas que os circundariam. Destarte, a ligação entre natureza e história não seria contraditória. ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 77-78.
[50] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 24.

Neste sentido, Kojève diz que o fenômeno da autoridade seria essencialmente humano, o que significaria tratar-se de um fenômeno que pressuporia uma sociedade (algo maior do que uma simples horda animal), a qual, por sua vez, pressuporia e implicaria uma história que não fosse uma mera vida biológica. Com efeito, autoridade só poderia se manifestar em um mundo com uma estrutura temporal, sendo que o seu fundamento metafísico seria uma modificação da entidade temporal.[51] É nesse sentido que Celso Lafer afirma que, através da memória, a ação perecível do homem teria a possibilidade de se recuperar pela lembrança, oferecendo a possibilidade ao homem de, ao inserir-se na história de uma comunidade política, transcender a sua própria mortalidade.[52]

Feita esta breve incursão na relação entre o conceito de autoridade e o antigo conceito de história para podermos compreender a razão pela qual o fenômeno autoritário teria como característica vital a noção de perenidade, é hora de analisarmos os pressupostos do fenômeno autoritário, isto é, quais seriam as condições sem as quais não seria possível surgir algo como uma autoridade, sendo que, segundo Arendt, tais pressupostos poderiam ser percebidos já na Antiguidade grega.

2.3. Os Pressupostos do Conceito

Apesar de possuir uma longa história, a autoridade, como fator único, senão decisivo, nas comunidades humanas, não teria existido sempre. Ademais, as experiências que dariam fundamento a este conceito não poderiam ser identificadas em todos os corpos políticos, diz Arendt. A palavra e o conceito teriam, pois, origem romana. A língua grega e as várias experiências políticas gregas não revelariam, segundo a autora, qualquer conhecimento da autoridade e do governo implicado por ela.[53]

Embora possa haver discordância quanto à existência ou não de um conceito de autoridade política já na Antiguidade grega, tal discussão, para o propósito desta Dissertação, é de menor relevância. Isso porque o nosso objetivo principal é extrair a essência e as condições de existência do conceito de autoridade para posteriormente relacioná-lo com o tema da legitimidade na Teoria do Direito. Assim, Arendt vislumbra na Antiguidade grega

[51] KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, p. 48.
[52] LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 207.
[53] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 142.

uma discussão preliminar acerca daquilo que, posteriormente, viria a ser chamada de autoridade pelos romanos.

No entender de Arendt, Platão e Aristóteles, diversamente, mas partindo das mesmas experiências políticas, teriam tentado a introdução de algo semelhante à autoridade na polis grega. Ambos poderiam recorrer a dois tipos de governo e dos quais derivaram sua filosofia política: um do âmbito público-político e o outro da esfera privada da administração doméstica. Para a polis, o governo absoluto era conhecido como tirania. O tirano governava por meio da violência, protegendo-se do povo, o qual deveria tratar de seus próprios negócios, deixando ao tirano os cuidados com a esfera pública, a qual era destruída, pois privava os cidadãos da faculdade política, essência de sua liberdade. A experiência da guerra também proporcionaria uma experiência política de necessidade, ordem e obediência, em que o perigo e a necessidade de tomar decisões pareceriam constituir uma razão para estabelecer uma autoridade. Tais modelos, contudo, não poderiam servir ao objetivo de buscar um conceito de autoridade, pois o tirano seria "lobo em figura humana", valendo-se sempre da violência, e o comandante militar estaria ligado a uma necessidade temporária.[54]

Ausentes de uma experiência política válida para basear a reivindicação de um governo fundado na autoridade, visto que esta se basearia em uma relação hierárquica na qual o hierarquicamente inferior reconheceria a superioridade do superior sem a necessidade de violência e sem qualquer relação de necessidade, ambos os autores, de maneira diversa, usaram de exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica. Nela, o chefe de família governaria como déspota, exercendo dominação de maneira indiscutível entre os membros de sua família e seus escravos. Entretanto, tal característica tornaria o déspota inapto para fins políticos, pois seu poder de coação seria incompatível tanto com a liberdade dos outros, como com a sua própria liberdade, vez que a dominação existente excluiria qualquer possibilidade de andar entre iguais.[55]

Em seu magistral livro *A Condição Humana*, Hannah Arendt nos conta que, ao contrário do homem moderno, que enxergaria a liberdade como não interferência do Estado na vida privada, a liberdade para os gregos era vista como liberdade política. A esfera privada seria marcada pelo império do reino das necessidades e carências vitais. Apenas aqueles que

[54] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 143.
[55] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 144.

conseguissem superar essas carências e necessidades é que poderiam se aventurar na esfera pública, no domínio da *Polis*, lugar onde a liberdade humana era possível e entendida como liberdade política. Somente na *Polis* poderia o homem se relacionar com os seus pares, homens igualmente livres das necessidades vitais.[56]

Com isso, o senhor não seria livre quando se movesse entre os escravos; sua liberdade consistiria na possibilidade de abandonar a esfera do lar e mover-se entre seus iguais, homens livres, na esfera pública. De outra banda, também ao tirano faltaria a liberdade, pois todos seriam seus subordinados, inexistindo igualdade e, em consequência, liberdade, porque não andaria entre seus iguais. Ademais, o uso da violência para perpetuar-se no poder suprimiria a possibilidade de criar um espaço público onde pudesse se dar a política. Dessa maneira, nem o déspota nem o tirano, um movendo-se entre escravos e o outro entre súditos, seriam livres. Para Arendt, a autoridade pressupõe uma obediência na qual os homens mantêm sua liberdade.[57]

Antes, porém, de discutirmos as contribuições ao conceito de autoridade que Platão e Aristóteles teriam dado na visão de Hannah Arendt, cumpre fazer um alerta. Bhikhu Parekh faz interessante crítica no sentido de que muitas das interpretações arendtianas de filósofos seriam quase caricaturescas, tendo em vista que a autora examinaria aspectos específicos do pensador isolando-os do todo de sua obra filosófica. Destarte, Parekh entende, por exemplo, que a visão arendtiana de que Platão teria desenvolvido a sua doutrina das formas ideais, fazendo uma oposição entre verdade e mera opinião (*doxa*), como resposta aos problemas surgidos com a morte de Sócrates, seria destituída de maiores evidências.[58]

Contudo, apesar de as interpretações arendtianas de filósofos como Platão e Aristóteles poderem ser vistas como caricaturas, para o propósito desta Dissertação e para o propósito de analisar os fundamentos do conceito de autoridade, o que é importante é ressaltar os pressupostos para se chegar ao conceito que aqui buscamos estudar. Dessa maneira, a análise arendtiana, por mais distorcida que possa ser, cumpre o papel de apontar

[56] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad.: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 34-46.
[57] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 144.
[58] PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, pp. 48-49.

as condições sob as quais seria possível surgir algo como a autoridade e, consequentemente, um governo legítimo.[59] Passemos à análise.

2.3.1. O Desenvolvimento Platônico

Segundo Arendt, seria a *República* de Platão a obra na qual teria ocorrido a primeira aproximação do pensamento grego com o conceito de autoridade, especificamente no momento em que há o confronto da realidade da polis com o governo utópico da razão na pessoa do rei-filósofo. Após a morte de Sócrates, entende a autora, Platão teria se mostrado cada vez mais descrente com a persuasão, que seria insuficiente para obter obediência e guiar os homens, e buscaria algo que os compelisse sem apelar ao uso de meios externos de violência. A coerção pela razão teria o problema de que apenas a minoria se sujeitaria a ela, e isso ficaria claro na *Apologia de Sócrates*, em que apesar do uso da razão para defender-se das acusações realizadas por Meleto, Sócrates acaba condenado à morte,[60] surgindo a questão de como assegurar que a maioria fosse submetida à mesma verdade, evitando-se a utilização da violência. Para encontrar um princípio legítimo para a coerção, Platão teria, então, se guiado por modelos baseados em relações existentes em que ou o conhecimento especializado acarretasse confiança, de modo que não seria necessária a força e nem a persuasão, pois o regente e o regido pertenceriam a duas categorias de seres diferentes, uma das quais já seria, por implicação, sujeita à outra. Todos os exemplos seriam tomados da esfera privada; todavia, a relação entre senhor e escravo possuiria um significado especial. Vejamos.[61]

O senhor sabe o que deve ser feito e dá as ordens, enquanto o escravo as executa e obedece, de modo que saber o que fazer e realmente fazer tornam-se funções separadas e exclusivas mutuamente. Em *A República*, diz Arendt, essas seriam as características presentes em duas diferentes classes de homens, e a plausibilidade dos exemplos repousaria na desigualdade natural entre o governante e governado. Embora mesmo Platão não se

[59] Com isso, como queremos estudar o conceito de autoridade rememorado pela autora, mostra-se mais importe a interpretação que ela faz dos autores gregos e não outra interpretação possivelmente mais fidedigna.
[60] PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: Platão. **Diálogos III (socráticos)**. Trad. Edson Bini. 1ª Ed. Bauru: EDIPRO, 2008, pp. 137-168. Em *A Promessa da Política*, Arendt expressa o entendimento de que Platão começou a duvidar da validade da persuasão após Sócrates não ter sido capaz de persuadir os juízes acerca de sua inocência e de suas virtudes, embora a evidência destes aos olhos dos melhores e mais jovens cidadãos atenienses. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 12.
[61] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 145-148.

satisfizesse com tais modelos, pois referir-se-iam à esfera privada da vida grega, para seu propósito, o estabelecimento da "autoridade" do filósofo sobre a polis, acabava retornando sempre a eles, pois somente nesses casos de evidente desigualdade o governo poderia ser exercido sem a tomada do poder e a posse dos meios de violência.[62]

Por conta da imprevisibilidade dos resultados da ação e da irreversibilidade do processo dela decorrente, Hannah Arendt diz-nos, em *A Condição Humana,* que o homem buscaria um substituto para a ação, de modo que a imprevisibilidade não afetasse o domínio dos assuntos humanos. Estas características da ação seriam resultantes da condição humana da pluralidade, que é aquela sem a qual o espaço público não seria possível. A tentativa de controlar a imprevisibilidade do agir humano dar-se-ia, dessa maneira, buscando suprimir a condição da pluralidade e a liberdade humana, eliminando o espaço público. Com isso, o homem buscaria uma atividade que não estivesse exposta às características da ação, uma atividade na qual ele permanecesse, do começo ao fim, senhor de todos os seus atos, vez que a ação estaria exposta à imprevisibilidade dos atos dos homens. Esta busca redundaria em uma substituição da ação pela fabricação.[63]

No governo em que a ação imprevisível dos homens desse lugar a algo em que uns pudessem controlar o curso dos eventos futuros, seria inerente o surgimento de uma relação hierárquica entre aqueles que governassem e aqueles que seriam governados, e a associação entre legitimidade e a existência dessa hierarquia, pois só ela permitiria previsibilidade do curso dos eventos humanos. No entender de Margaret Canovan, a maior desvantagem deste ponto de vista seria a implicação da perda da compreensão acerca da condição humana da pluralidade e da capacidade humana de iniciar uma ação. Mas essa não era uma preocupação platônica, pois teria sido justamente a liberdade de ação que levara Sócrates à morte.[64]

O que fica claro nesta substituição da ação pela fabricação é a separação platônica entre aqueles que sabem e aqueles que fazem, base de toda teoria da dominação que não se limitaria à simples justificação de uma vontade de poder. A identificação do conhecimento

[62] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 148.
[63] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 272-273. Segundo Arendt, ação corresponderia à condição humana da pluralidade, vez que o homem não vive em solidão, mas sim entre homens. Cf. Arendt, **A Condição Humana**, p. 9.
[64] CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 256.

com aquele que governasse, e da ação com aquele que obedecesse, teria se tornado, dessa maneira, extremamente comum na tradição do pensamento político ocidental.[65]

A divisão entre o saber e o executar seria uma experiência comum à fabricação, cujos processos ocorreriam em duas etapas: primeiramente, dar-se-ia a percepção da imagem ou forma (*eidos*) do produto que seria fabricado; em seguida, iniciar-se-ia a etapa em que se organizariam os meios necessários à fabricação e começar-se-ia a fabricar. Este processo não se daria na esfera da ação, em que a separação do pensamento e ação e sua hierarquização destituiriam a ação de validade e sentido, pois a capacidade de agir necessitaria de liberdade e igualdade, e não de desigualdade (hierarquia) e comando (daqueles que pensam sobre aqueles que agem).[66]

Platão buscava, na visão de Arendt, uma relação cujo elemento coercitivo repousasse na relação mesma e fosse anterior à efetiva emissão de ordens; o paciente, por exemplo, sujeitar-se-ia à autoridade do médico somente quando se sentisse doente. O poder coercitivo não repousaria na pessoa do filósofo ou na desigualdade como tais, mas nas ideias que seriam percebidas somente pelo filósofo. Ideias que poderiam ser utilizadas como normas de comportamento humano, pois transcenderiam a esfera dos assuntos humanos. Na interpretação arendtiana da parábola da caverna, o céu das ideias colocar-se-ia acima da caverna da existência humana e poderia se tornar padrão para ela. No entanto, o filósofo que deixasse a caverna pelo céu das ideias puras não o faria para adquirir aqueles padrões, mas sim para contemplar a verdadeira essência do ser. O elemento autoritário das ideias não seria algo de auto evidente; tornar-se-iam padrões de medidas apenas depois do retorno do filósofo à caverna da existência humana.[67]

O filósofo deixaria a caverna em busca da verdadeira essência do ser, sem pensar na aplicabilidade prática daquilo que encontrasse. Ao voltar à escuridão e à incerteza dos negócios humanos, deparando-se com a hostilidade de seus semelhantes, já que a visão adquirida com o contato do mundo exterior seria confrontada com a visão daqueles que só enxergariam as sombras presentes na caverna, o filósofo começaria a pensar, segundo a autora, nessa "verdade" e essência do ser encontrada ao sair da caverna como padrões

[65] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 278.
[66] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 279.
[67] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 148-149.

aplicáveis ao comportamento humano. Assim, a ideia de padrão a ser aplicado ou de medida para todas as coisas percorreria outras obras de Platão.[68]

Ao voltar para a caverna, o filósofo, agora rei-filósofo, poderia usar as ideias como padrões e regras que lhe permitiriam mensurar a ação humana, e a multiplicidade dos atos humanos poderia ser subsumida a estes padrões com a mesma certeza absoluta e objetiva com que o artesão orientar-se-ia na fabricação de um objeto. Essa transformação da doutrina das ideias e a sua consequente aplicação à política suprimiria o elemento pessoal na noção platônica de governo ideal. A construção do domínio público de modo semelhante à construção de um objeto fabricado implicaria apenas a noção de mestria, de experiência na arte política como em qualquer outra arte. O importante seria o objeto impessoal do ofício do artesão, a *techné*, e não o elemento pessoal deste. O rei-filósofo aplicaria as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões para construir uma obra, construindo a sua cidade.[69]

A função original das ideias não seria governar ou determinar de alguma maneira o caos dos assuntos humanos, mas irradiar brilho, iluminar a escuridão que permeasse a existência humana. As ideias não teriam qualquer relação com a política. Pertenceriam exclusivamente à filosofia, à experiência da contemplação e à busca do "ser verdadeiro das coisas".[70] A razão forneceria um princípio de coerção não violento, mas, para que a razão governasse, deveria ser demonstrado que os genuínos padrões da conduta humana transcenderiam o reino dos assuntos humanos, e tais padrões só estariam disponíveis àqueles capazes da contemplação, que seriam os filósofos. De acordo com Steve Buckler, a contemplação teria dado acesso a um mundo que se encontraria para além da contingência e das incertezas da vida humana, dando acesso, assim, a verdades últimas que se encontrariam acima da mera opinião.[71]

O desejo de transformar a ação em fabricação, buscando a permanência e durabilidade inerentes às obras fabricadas (pensemos na durabilidade de uma escultura

---

[68] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 152.
[69] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 280-281.
[70] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 153.
[71] BUCKLER, Steve. **Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 16. Em *A Promessa da Política*, Arendt afirma que a verdade platônica, mesmo quando não se fizesse menção à *doxa* (opinião), deveria ser sempre entendida em rigorosa oposição à opinião. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 13.

grega), evidenciar-se-ia quando o cerne da filosofia platônica fosse atingido: a doutrina das ideias. Enquanto não houvesse preocupação com a política, as ideias representariam a essência das coisas, estariam ligadas à noção de belo. A transformação da doutrina das ideias em uma doutrina política levaria à conversão da ideia como "belo" à compreensão da ideia como "bem" ou "adequado", ou seja, a ideia, ou a forma ideal, percebida pelo filósofo tornar-se-ia um padrão para a ação humana e ganharia uma conotação política.[72]

A utilidade (como utilidade política) da doutrina das ideias só poderia ser salva mediante a ideia do bem, pois "bem" significaria "bom para" ou "adequado" em grego. Como as ideias representariam a essência das coisas, o mais alto padrão, elas poderiam ser utilizadas na política de maneira comparativa. A ação para ter legitimidade deveria adequar-se ao padrão estabelecido pelas ideias. Assim, como o filósofo, que deixara a caverna em busca da essência do ser, seria versado em ideias, poderia ele convertê-las em regras e padrões aplicáveis à conduta humana.[73]

Neste sentido, o diálogo socrático *Críton*[74] deixa clara a tentativa de adequação da ação humana a regras e padrões que transcendem a esfera humana. Neste diálogo, o personagem Críton, após a condenação de Sócrates à morte, tenta convencer o condenado de todas as formas a fugir e escapar de sua pena, visto que seria injusta. Contudo, Sócrates esquiva-se de toda a argumentação, e, quando se vê sem mais alternativas para convencer Críton, apela às Leis, à superioridade e perfeição destas, para dizer que não se pode agir de maneira contrária ao que elas dizem, porque o discurso das Leis o impossibilitaria de ouvir qualquer outra coisa.

---

[72] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 279.

[73] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 153-154. Diz Serena Parekh que a verdade, incorporada à ideia das formas imutáveis, seria agora um padrão absoluto, algo que seria o mesmo para todos os homens. Entende esta autora que teria parecido a Platão que, sem um padrão absoluto para distinguir a verdade da falsidade, não haveria como distinguir as opiniões de Sócrates das opiniões de pessoas incapazes de reflexão. Em outras palavras, o critério para distinguir a opinião (*doxa*) verdadeira da falsa não seria suficientemente claro, fazendo, então, com que Platão introduzisse a ideia de uma verdade absoluta no espaço político. A verdade neste sentido absoluto, com isso, teria se tornado muito mais importante do que a opinião, excluindo qualquer possibilidade de haver uma opinião verdadeira. Com efeito, este padrão absoluto teria se tornado aquele pelo qual julgaríamos todas as coisas, incluindo as ações humanas. Por fim, o banimento da opinião no que tange aos assuntos públicos e a imposição de padrões absolutos significariam que a cidade não seria mais governada pela persuasão política, mas sim em termos de verdades eternas que não permitiriam a persuasão, apenas a aceitação ou a negação. Como resultado, a política não seria mais uma questão de persuasão e opinião, mas de verdade e compulsão. PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, p. 77.

[74] PLATÃO. Críton. In: Platão. **Diálogos III (socráticos)**. Trad. Edson Bini. 1ª Ed. Bauru: EDIPRO, 2008, pp. 169-185.

Politicamente, este apelo à razão implicaria a divisão entre o Pensamento e a Ação, criando uma hierarquia entre os dois. A racionalidade passaria ao monopólio da classe pensante e deixaria de ser uma capacidade opinativa do ator. Dana Villa, professor da Universidade de Notre Dame, entende que a razão para que a República de Platão tenha se tornado paradigmática para o conceito ocidental de autoridade seria o fato de que a classe pensante e a classe governante não se identificariam. O que governaria na República seriam os padrões transcendentes apreendidos pela classe pensante, que se encontrariam acima da esfera dos assuntos humanos.[75]

O apelo autoritário a uma racionalidade metafísica feito por Platão levaria a dois efeitos. Primeiro, haveria uma separação entre pensamento e ação, unindo a razão ao reino universal daquilo que não poderia ser visto. Em segundo lugar, por meio da ideia de padrões transcendentes, atribuir-se-ia um poder prescritivo ao pensamento que governasse a ação. Dessa forma, o socorro a padrões transcendentes estabeleceria o padrão familiar de onde a ação procederia e seria legitimada por um fundamento extra político, que seria revelado pela razão.[76] Mas qual seria o elemento coercitivo destas regras e padrões aos quais a conduta humana deveria sujeitar-se?

Aqui surge o impasse na busca pelo conceito de autoridade, pois a introdução de um elemento de violência excluiria qualquer tentativa de introdução de uma autoridade. Por outro lado, o apelo à razão nenhum efeito teria, pois apenas a minoria estaria sujeita à argumentação racional. Por isso, diz Arendt, Platão teria introduzido o mito sobre recompensas e punições em uma vida futura, e aqueles que não se sujeitassem às regras e padrões seriam punidos no futuro. Percebe-se, então, a introdução de um elemento de crença, algo que será utilizado posteriormente pela Igreja Católica. Neste sentido, o essencial é recordar que a origem do elemento autoritário de governo poderia ser encontrada em um conflito entre a filosofia e a política, mas não em experiências derivadas imediatamente da esfera dos assuntos humanos. Não seria possível entender Platão, diz Arendt, sem ter em

[75] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 160.

[76] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 160-161. Assevera Bhikhu Parekh que, na visão de Arendt, os homens preocupados com a faculdade de pensar, em geral, e a classe dos filósofos, em particular, tenderiam a preferir uma sociedade civil bem ordenada e privatizada, pois ela absolvê-los-ia de suas obrigações públicas e assegurá-los-ia a paz e quietude necessárias às suas atividades intelectuais. Assim sendo, tais homens buscariam, quase que invariavelmente, substituir a política por um modelo baseado em uma rígida estrutura hierárquica de regras, enfatizando-se a necessidade de um exercício firme de uma autoridade. PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 16.

mente concomitantemente sua insistência na irrelevância filosófica desse domínio, pois à filosofia interessaria a contemplação, e o fato de ele próprio ter levado ainda os assuntos humanos a sério a ponto de alterar o próprio centro de seu pensamento para aplicá-lo à política. Essa ambivalência constituiria o verdadeiro conteúdo da parábola da caverna, narrada em um contexto estritamente político que procuraria a melhor forma de governo (na verdade, o melhor governo para os filósofos), indo ao encontro da morte de Sócrates, que morreu mesmo estando ao lado da razão. Com efeito, Platão, no entender de Arendt, teria tentado estabelecer um governo em que os filósofos estivessem a salvo da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação humana.[77]

Tal governo deveria ser justificado se a verdade que o filósofo encontrara ao deixar a caverna fosse válida para aquela mesma esfera dos assuntos humanos que o filósofo tivera que abandonar para percebê-la. Enquanto o filósofo fosse apenas filósofo, sua procura acabaria com a contemplação da verdade. Enquanto homem entre homens, o filósofo deveria tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras para tornar-se governante. Toda a esfera dos assuntos humanos, segundo Arendt, seria observada de um ponto de vista de uma filosofia que pressuporia que mesmo aqueles que habitassem a caverna seriam humanos. Por serem também humanos, também quereriam ver, embora enganados por sombras e imagens projetadas na caverna. E o governo do rei-filósofo, ou seja, a dominação dos negócios humanos por algo externo à sua própria esfera, teria justificativa não só pela prevalência absoluta do "ver" sobre o "fazer" e da contemplação sobre o falar e o agir, mas pelo pressuposto de que o que traria humanidade aos homens seria o anseio por ver. Com isso, o interesse do filósofo e o interesse do homem enquanto homem convergiriam: exigiriam que os negócios humanos não devessem adquirir dignidade advinda de si próprios, haja vista a relatividade dos assuntos humanos, mas se sujeitassem ao domínio de algo exterior a seu âmbito.[78]

Com o mito da Caverna, Platão teria tentado inserir a necessidade de um governo fundado na autoridade do filósofo, concluirá a autora. Ora, seria o filósofo que apreenderia as ideias, as quais teriam o significado, no campo da política, de "bem para", ou seja, uma ideia de finalidade. A finalidade não importaria para a tarefa filosófica, que se contentaria

[77] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 147-154.
[78] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 155-156.

com a contemplação; importaria para a política, e, por isso, Platão sugeriria o governo do filósofo. Isso porque ele seria capaz de apreender as ideias e aplicá-las à sua finalidade. Como o homem teria anseio por ver, mas seria enganado pelas sombras, ele deveria confiar no que fosse visto pelo filósofo e deixá-lo governar. Fazendo-se uma aproximação com o caso romano, o filósofo, assim como o Senado, teria a capacidade de interpretar os sinais que se encontrassem para além da esfera dos assuntos humanos e aplicá-los à política.

2.3.2. A Inflexão Aristotélica

Sem aceitar a doutrina das ideias e mesmo repudiando o estado ideal platônico, segundo Arendt, Aristóteles o teria seguido no principal. Além de separar o modo de vida teórico de uma vida devotada aos negócios humanos, ele teria aceitado como algo evidente a ordem hierárquica aí implícita. Para o nosso contexto, não só o pensamento deveria imperar sobre a ação, em que aquele prescreveria princípios para esta; também, por meio da identificação de atividades como modos de vida, o princípio do governo estabelecer-se-ia igualmente entre os homens.[79]

Com Aristóteles, teríamos a segunda tentativa de estabelecer um conceito de autoridade em termos de governantes e governados. Para ele, na visão de Arendt, a razão não teria características ditatoriais ou tirânicas, e não haveria um rei-filósofo. Para sustentar que um corpo político compor-se-ia de governantes e governados, teria se utilizado do argumento da superioridade do perito sobre o leigo. Recorreria, com o fito de estabelecer o governo no trato dos assuntos humanos, à natureza, que diferenciara os velhos dos jovens, uns destinados a governar e outros a serem governados. Assim como Platão, diz Arendt, seria inquestionável a pretensão de Aristóteles de introduzir algo como a autoridade na vida da polis. Entretanto, teria recorrido ao improviso para tornar plausível a introdução de uma distinção, no campo político, entre governantes e governados. Extraiu exemplos de uma esfera pré-política, do âmbito privado, o que o teria conduzido a proposições contraditórias, pois superporia às ações e à vida da polis padrões que seriam válidos apenas para o âmbito doméstico.[80]

[79] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 156-157.
[80] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 157-160.

É o que ocorreria na diferenciação entre jovens e velhos da qual derivaria a diferenciação entre governantes e governados. A relação entre jovens e velhos seria educacional, seria o ensino dos futuros governantes pelos governantes atuais. Se algum governo se envolve aqui, seria diverso das formas políticas de governo, seria limitado no tempo e em seu desígnio e também se daria entre pessoas que são potencialmente iguais, mas não efetivamente iguais. No âmbito político tratar-se-ia unicamente com adultos que ultrapassaram a idade de educação propriamente dita. Já na educação lidar-se-ia com pessoas que ainda não poderiam ser admitidas na política e na igualdade, pois estariam sendo preparadas para elas. O exemplo de Aristóteles, contudo, não deixaria de ter relevância, diz Arendt, já que a autoridade seria uma necessidade na criação e na educação. Politicamente, a autoridade só poderia adquirir caráter educacional se fosse admitido, como nos romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representariam o exemplo de grandeza para as gerações futuras, que eles seriam os maiores, por definição. E esta noção para os gregos não seria possível. A política para os gregos dar-se-ia entre iguais. Na visão da autora, sempre que o modelo de educação através da autoridade foi sobreposto ao reino da política, teve o fito de obscurecer pretensões reais ou ambicionadas ao poder.[81]

Entende João Maurício Adeodato que o problema com os fundamentos do poder político no pensamento grego estaria na tentativa de inserção da desigualdade em um espaço público embasado na igualdade, descrente na persuasão e que recusa a violência. A realidade de onde teriam partido Platão e Aristóteles não lhes teria permitido superar a dicotomia igualdade/persuasão X desigualdade/governo, ou seja, situar a desigualdade sem descaracterizar a liberdade.[82] Assim, quando os gregos pensassem na noção de liberdade política, esta noção excluiria qualquer tipo de desigualdade. Quando pensassem em uma relação hierárquica e desigual, seriam incapazes vislumbrar a possibilidade de existir um espaço para a política.

A compreensão da legitimidade do poder político no pensamento grego estaria atrelada à noção de liberação das necessidades vitais e econômicas, isto é, todos aqueles que não tivessem condições de se libertarem das tarefas domésticas e necessidades vitais não poderiam participar da política. Além dessa liberação, a participação na política pressuporia

[81] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 160-161.
[82] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 35.

a existência de um espaço onde os iguais pudessem transitar. Por fim, em tal espaço deveria imperar a regra da persuasão, e não a imposição de uma vontade sobre as demais, pois a manutenção da igualdade seria vital à legitimidade do poder político para os gregos.[83] Talvez, assim, explique-se o insucesso grego percebido por Arendt de encontrar um fundamento para a política semelhante à autoridade.

Ao contrário dos gregos, que teriam descoberto que a liberdade política só poderia se dar entre iguais, os romanos teriam conseguido, com o conceito de autoridade, estabelecer uma hierarquia política sem que fosse eliminada a faculdade de agir dos cidadãos. Mesmo que não tenham chegado ao conceito de autoridade, tanto Platão quanto Aristóteles teriam buscado um fundamento para o poder político para além da violência e da persuasão, pois teriam entendido corretamente que a violência destruiria qualquer possibilidade de se instituir um espaço público, uma vez que a liberdade, condição para existência desse espaço, não sobreviveria onde houvesse violência.

Alguém que tentasse sustentar seu poder com a ajuda de suas armas seria visto por aqueles que se sujeitassem como alguém que usurparia o poder, já que, se houvesse reconhecimento genuíno do poder por parte dos dominados, a violência não seria necessária. Ademais, seria característica da violência a supressão da liberdade dos demais, visto que ela se alimentaria dessa liberdade tolhida. Por outro lado, os gregos também teriam percebido que a persuasão não bastaria para obter o reconhecimento por parte dos cidadãos daqueles que detêm o poder. Isso porque poucos submeter-se-iam a uma argumentação de cunho racional, sendo a morte de Sócrates a maior prova da insuficiência da persuasão. Se não é possível convencer todos através da racionalidade, a perenidade e estabilidade pretendida pelo poder que se instaura seria afetada por aqueles que não seriam capazes de compreender uma argumentação dita racional.

Por fim, os gregos, apesar de terem, na visão de Arendt, fracassado na conceituação da autoridade, conseguiram enxergar os dois pressupostos sem os quais não se poderia atingir a essência do conceito: i) teriam percebido a imprescindibilidade da liberdade de agir dos cidadãos; e ii) teriam percebido a necessidade de se estabelecer uma hierarquia, sem que esta, contudo, destruísse a liberdade. Sobre estes dois pontos, falaremos na conclusão do capítulo.

[83] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 31.

Feita esta digressão sobre como a Antiguidade grega buscou um fundamento para a política que não fosse a razão ou a violência, tendo tangenciado o conceito de autoridade, encontrando as suas bases, mas não o identificando, é hora de voltarmos para o ponto em que paramos antes de adentrar o pensamento grego: a passagem do Império Romano ao período cristão.

2.4. A Igreja Católica como Herdeira de Roma

Com a conciliação entre o Império Romano e a Igreja, esta teria superado as tendências antipolíticas e anti-institucionais do credo cristão que tantos problemas haviam causado até então com a perseguição de seus fiéis. A vitória do espírito romano seria um milagre, diz Arendt; ele, por si só, capacitava a Igreja a "oferecer aos homens, na situação de membros, o sentido de cidadania que nem Roma nem a municipalidade podiam mais proporcionar a eles". A politização da Igreja teria alterado a religião cristã; a base da Igreja como comunidade de crentes e instituição pública não seria mais a fé cristã na ressurreição, mas sim o testemunho da vida, do nascimento, morte e ressurreição de Cristo como um acontecimento histórico registrado. Os apóstolos, por esta razão, tornar-se-iam pais fundadores da Igreja, dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração a geração, tornando-se uma religião também no sentido romano. A Igreja teria sobrevivido à catástrofe do Império Romano porque seus maiores inimigos teriam descoberto em sua própria fé algo que poderia ser entendido como um evento terreno, capaz de transformar-se em um novo início mundano ao qual o mundo se encontrava reatado (*religare*) uma vez mais em uma curiosa combinação entre a antiga e a nova reverência religiosa.[84]

Em razão do fato de a fundação da cidade de Roma ter se repetido na fundação da Igreja Católica, mesmo que com conteúdo diverso, a tríade romana pôde ser assumida pela Era cristã. Sinal claro de tal continuidade, diz a Autora, talvez fosse o fato de a Igreja, ao adentrar a política no século V, ter adotado a distinção romana entre autoridade e poder, reclamando para si a antiga autoridade do Senado e deixando o poder aos príncipes do mundo. A continuidade desse espírito teria tido duplo resultado na história do ocidente. De um lado, teria se repetido outra vez o milagre de permanência. De outro lado, a separação

[84] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 168-169.

entre Igreja e Estado não teria significado a secularização da esfera política. Teria implicado, na realidade, ter o político perdido sua autoridade e, com ela, aquele elemento que dotara as estruturas políticas de durabilidade, continuidade e permanência.[85] Dessa maneira, com a Igreja tornando-se detentora da autoridade, haveria algo de uma transferência da autoridade a uma instância metafísica, pois já não pertenceria à política. Com isso, durante a era cristã, seria a lei divina que proveria o fundamento último de uma ordem jurídico-política, dando legitimidade às leis humanas.[86]

Com a Era cristã, diz Arendt, os invisíveis padrões de medidas espirituais de Platão, pelos quais os assuntos visíveis e concretos deveriam ser medidos e julgados, teriam se desdobrado em sua plena eficácia política. Aquelas partes da doutrina cristã que teriam problemas para adequar-se à estrutura política romana, quer dizer, mandamentos e verdades revelados por uma autoridade transcendente, poderiam integrar-se na lenda da fundação romana via Platão. A revelação divina poderia agora ser interpretada politicamente, de modo que os padrões para a conduta humana e os princípios de comunidades políticas tivessem sido diretamente revelados. Na medida em que a Igreja Católica teria incorporado a filosofia grega na estrutura de suas doutrinas e dogmas, ela teria fundido o conceito romano de autoridade, baseado em um início que deveria ser sempre rememorado e aumentado, à noção grega de medidas e regras transcendentes. Politicamente, a consequência do amálgama das instituições políticas romanas com as ideias filosóficas gregas teria sido a permissão para a Igreja interpretar as noções vagas e conflitantes do Cristianismo primitivo tangentes à vida futura à luz dos mitos políticos platônicos, elevando ao nível de certezas dogmáticas um complexo sistema de recompensas e castigos para ações e erros que não tivessem justa retribuição na Terra.[87]

---

[85] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 169-170.

[86] ADEODATO, João. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, pp. 38-39. Jonathan Peter Schwartz assevera que durante a Era cristã, o juízo político, através das leis divinas que serviriam de medidas valorativas para julgar os atos de poder, teria se tornado mais racionalizado do que aquela forma fundamental de juízo político que poderia ser encontrado em Roma, onde a prática de identificar ações políticas ditas individuais através de exemplos autoritativos dados pela tradição não retirariam de tais ações as suas características peculiares, mas, pelo contrário, fornecer-lhes-iam *Gravitas*. SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, p. 84.

[87] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 170-171. Diz Arendt que os mitos, através dos quais Platão concluiu a maioria de seus diálogos, não seriam nem verdades e muito menos simples opiniões. Seriam concebidos como fábulas que capazes de aterrorizar os cidadãos, prestando-se, dessa forma, a uma tentativa de limitar o uso da violência às palavras. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 17.

A doutrina do inferno, por toda a Antiguidade, teria sido usada para controlar política e moralmente o vulgo. O ponto em debate seria sempre o mesmo: a verdade é autoevidente naturalmente e, por isso, não pode ser demonstrada de maneira satisfatória. Como a minoria não poderia persuadir a massa da verdade, pois esta não seria objeto de persuasão, e esta seria a única maneira de lidar com a multidão, a crença tornar-se-ia necessária àqueles que carecessem de olhos para o que seria ao mesmo tempo autoevidente, invisível e indemonstrável, já que a multidão, através dos mitos, poderia ser levada a acreditar em qualquer coisa. Assim, Arendt entende que o convencimento dos cidadãos acerca da existência do inferno os levaria a se comportarem como se conhecessem, de fato, a verdade.[88]

Enquanto o Cristianismo não teve interesses seculares, não se importou com especulações acerca de uma vida futura. Porém, quando a Igreja se tornou consciente de suas responsabilidades políticas e decidiu assumi-las, deparou-se com perplexidade similar à que originou a filosofia política de Platão. O problema seria impor padrões absolutos a uma esfera composta de problemas e relações, cuja essência parecia ser o relativismo; a esse relativismo corresponderia que o que houvesse de pior seria matar outro homem. A autoridade religiosa, assim, teria se empoderado com a introdução do inferno como dogma, e ela poderia vencer qualquer contenda com o poder secular. Esse fortalecimento, entretanto, teria esvaziado o conceito romano de autoridade, pois permitiu-se a introdução de um elemento de violência na estrutura do pensamento religioso e na hierarquia eclesiástica.[89] Neste sentido, diz Tercio Sampaio Ferraz Jr. que "o poder, enquanto código, é reconhecido como legítimo à medida que é desconhecido como violência (simbólica)".[90] Assim, o poder deslegitimar-se-ia à medida que tentasse se sustentar em bases violentas.

2.5. As Consequências da Secularização

2.5.1. A Perda do Fundamento de Mundo

A introdução deste elemento de violência foi, paulatinamente, erodindo a autoridade da Igreja herdada dos romanos, levando a uma crescente secularização dos corpos políticos.

---

[88] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 176. No *Críton* de Platão já se pode notar um apelo a possíveis consequências maléficas para aqueles que, em vida, desrespeitassem as leis da cidade.

[89] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 176-177.

[90] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 3ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 62.

A contestação da legitimidade do governo absolutista francês talvez seja um marco dessa erosão do conceito e também o momento histórico em que os problemas com que o conceito de autoridade soube lidar ao longo dos séculos, os problemas referentes a como proceder na política, vieram à superfície novamente.

Até o Absolutismo, a autoridade da Igreja proveu um fundamento para os governos dos monarcas. Contudo, a perda da crença nos dogmas da Igreja, sobretudo a crença na existência de um inferno, a contestação da interpretação da palavra de Deus por meio da chamada Reforma Protestante e a afirmação e exaltação da racionalidade humana pelo movimento iluminista fizeram com que a autoridade que a Igreja fornecera até então aos monarcas absolutistas fosse progressivamente se esvaindo, já que um elemento de dúvida foi sendo introduzido, até que a fundamentação desses governos em uma vontade divina tornou-se insustentável.

Com a contestação da autoridade fornecida pela Igreja aos déspotas absolutistas, a medida mais comum foi utilizar-se da violência para forçar e reafirmar a relação existente entre governante e governado. Porém, além do fato de que a autoridade repousa no reconhecimento inquestionável da hierarquia existente entre aquele que manda e aquele que obedece, a relação autoritária rejeita qualquer violência para sustentar-se, pois o conceito de autoridade busca justamente situar a desigualdade sem descaracterizar a liberdade, e a violência é um instrumento que tolhe a liberdade.

O uso desesperado dos meios de violência para sustentar a relação entre governante e governado, que um dia se manteve pela autoridade fornecida pela Igreja Católica, acaba contaminando o conceito de autoridade, pois o reconhecimento e aceitação vão se transformando em dominação e descontentamento, até que todas as características essenciais deste conceito, o reconhecimento inquestionável e a ausência de violência como elemento de coerção, evanescem. Assim, poder-se-ia falar de uma relação proporcionalmente inversa entre o reconhecimento inquestionável da relação hierárquica e a violência. O maior uso desse recurso significa que já não há mais espaço para o reconhecimento.

Com a contestação de tal autoridade e declínio do Absolutismo, o que vem à tona é o problema de como fundar e constituir. Surge, então, a moderna questão do lançamento da lei fundamental, a Constituição[91], que, com o seu aparecimento, serviria de “lei superior” da

[91] Mantendo o sentido do verbo “constituir” e ganhando o sentido jurídico de “lei superior”.

qual todas as leis derivariam a sua autoridade. Trata-se da necessidade de um fundamento para dar permanência e durabilidade às leis terrenas. Emergiria aqui o problema sobre a fundamentação da constituição após o rompimento com a autoridade religiosa e afirmação do homem como senhor de si.[92]

Por conta de toda a herança e influência da Igreja Católica, que proveu durante séculos um fundamento do mundo para os homens do Ocidente, a solução para a questão da necessidade de um fundamento último para sustentar a política foi vista na busca por um fundamento absoluto e hierarquicamente superior, à maneira daquele que a Igreja provera até a queda do Absolutismo, afirma Arendt. O absoluto possuiria a função dentro da esfera política de quebrar dois círculos viciosos: um intrínseco à criação humana das leis e o outro relacionado a uma petição de princípio, à arbitrariedade inerente à tarefa da fundação. O primeiro círculo vicioso estaria na quebra do regresso ao infinito no que tange à validade das leis positivas. O absoluto quebraria o regresso ao infinito relacionado à validade das leis, colocando um ponto de partida. De outro lado, o absoluto teria a função de evitar que a fundação de um corpo político caísse em uma petição de princípio.

Contudo, com a necessidade de criar novas leis e fundar um novo corpo político, as soluções de outrora – o uso de costumes como lei superior, ou a crença na santidade do monarca, ou seja, absolutos – mostravam-se como subterfúgios e expedientes fáceis, assevera Arendt. O advento da revolução e a contestação da autoridade religiosa fizeram com que a tradição de até então perdesse a sua base.[93]

A perda deste conceito equipara-se, segundo Arendt, à perda do fundamento do mundo. Com ela, a busca por um fundamento acarreta a constante mudança dos alicerces que buscam dar sustentação e estabilidade ao mundo, levando-o, de fato, à instabilidade. Pode-se dizer que o conceito de autoridade, politicamente, forneceu a segurança e a noção de permanência necessárias ao mundo habitado pelos homens justamente por causa de sua mortalidade, pois o homem seria o ser mais fútil e instável de que se tem conhecimento. A perda da autoridade seria apenas a fase final, embora decisiva, de um processo que solapara a religião e a tradição, porque aquela teria demonstrado ser o elemento mais estável desse tripé. Esta perda fez com que a dúvida geral da época moderna invadisse o domínio político,

[92] ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 238-239.
[93] ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 212.

convertendo-se em investidas contra ele, ao contrário da religião e tradição, que possuiriam uma significação mais espiritual.[94]

A perda da tradição e da religião não acarretaria a perda de um passado. O que se perderia seria o fio que nos guiara com segurança pelos vastos domínios do passado; esse fio teria ligado também cada geração a um aspecto predeterminado do passado. Só com a perda da tradição o passado teria se revelado com inúmeras novidades; contudo, não se poderia negar que, sem uma forte tradição, toda a dimensão do passado teria sido posta em perigo. Estaríamos ameaçados de esquecimento, alerta Arendt, o que significaria que estaríamos privados da dimensão da profundidade ou memória na existência humana. E a profundidade só poderia ser alcançada através da recordação, por meio do fio da tradição.[95]

E para entendermos a questão da perda da tradição e o perigo da perda da dimensão do passado levantada por Arendt, valemo-nos aqui de uma análise do *Fausto* de Goethe feita por Marshall Berman, na qual há uma passagem extremamente interessante e altamente relevante para a questão. A análise refere-se ao final da segunda parte do *Fausto*, quando o personagem que dá nome ao livro toma a figura do empreendedor/fomentador que busca domar as forças da natureza em prol do desenvolvimento humano. À medida que Fausto supervisiona a transformação de tudo que está em seu redor, uma nova sociedade vai surgindo a partir do domínio das forças da natureza. Contudo, uma pequena porção de terra não se submete a transformação empreendida por Fausto, que é ocupada por um velhíssimo e simpático casal que se encontra lá desde tempos imemoriais, Filemo e Báucia. São hospitaleiros, possuem um chalé e uma capela com um jardim, representam fonte de vida e alegria na terra tomada pelo fomentador Fausto. Este torna-se obcecado pelo casal de velhos, pois representam um entrave ao empreendimento fáustico da modernização e devem ser afastados dali de uma vez por todas para que Fausto obtenha êxito. Após recusarem o dinheiro do personagem principal, este decide afastá-los de qualquer maneira e manda Mefisto providenciar algo para tanto, matando o casal. A atitude de expurgar aqueles que pertencem ao velho mundo é característica da época moderna, que buscaria uma homogeneização do espaço. Fausto nutre ódio pelo mundo gótico, fechado e repressivo, em

[94] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 130-132.
[95] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 130-131. A memória, diz Arendt, que seria apenas um dos modos de pensamento, seria completamente impotente fora de um quadro de referências preestabelecido por uma tradição. ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 31.

que a história do livro começa, e a morte do velho casal seria o golpe final a esse mundo. Todavia, ao matar o casal de velhos, Fausto pronuncia a sua própria sentença de morte, pois tendo eliminado todos os vestígios do velho mundo, o mundo em que nascera, não lhe restaria mais nada neste mundo a fazer.[96]

Observemos aqui o perigo que a perda do passado acarreta. O rompimento do fio da tradição pode levar-nos a perder todo um mundo de significados que o passado nos fornece, culminando na perda de significado de nossas próprias vidas. Talvez seja isso que a metáfora fáustica nos mostra, o rompimento com o velho mundo torna o próprio Fausto um ser obsoleto, destituído de significado e que, portanto, não tem mais sentido no novo mundo construído por ele mesmo. Fausto, assim, exemplificaria a ilusão moderna do homem de que tudo poderia ser construído do nada, que o passado pouco importa para a sua vida futura, que o que basta é a própria vontade humana e nada mais.

2.5.2. Da Transcendência à Imanência

Como o conceito de autoridade requereria que os assuntos humanos se sujeitassem à dominação de algo externo ao seu domínio, e somente com a pressuposição de uma força transcendente é que os regimes autoritários se tornariam possíveis, Dana Villa vê na metafísica a essência do conceito de autoridade. A perda deste conceito, consequentemente, estaria intimamente relacionada com a perda de uma racionalidade baseada na metafísica.[97]

A metafísica, entende Mark Antaki, ao esforçar-se para dar fundamento a este mundo, acabaria privando-o de suas características políticas e da mundanidade. Isso porque ela levaria o problema do mundo a um problema de fundamento, pois cobriria o compartilhamento de um mundo por uma pluralidade de seres humanos através da violência ou padrões fixos de verdade. Estes, cada um à sua maneira, compeliriam ou coagiriam os mais diferentes seres humanos a um acordo sem que que fosse levada em consideração a dimensão da pluralidade humana que estaria no mundo.[98]

É por essa razão que Orlando Villas Bôas Filho irá falar que em uma sociedade como a moderna, a influência de antigas semânticas, como o Direito natural, tornar-se-ia inócua,

---

[96] BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 77-90.
[97] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 159.
[98] ANTAKI, Mark. The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, pp. 253-254. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617

já que elas se tornariam inadequadas à compreensão do direito por se basearem em uma visão estática do mundo, fundadas em concepções cosmológicas hierárquicas, com a pretensão de expressar a verdade das coisas.[99] Assim, tais concepções não seriam aptas a captar a pluralidade do homem, característica que, segundo Arendt, o define.

Lafer é categórico ao afirmar que a crise da autoridade teria, neste sentido, grande contribuição no processo que abalou a concepção centrípeta de legitimidade, em que esta seria reconduzível a um único e último princípio. Esta crise levaria a um apego a particularismos, típicos de uma sociedade plural, e ao apelo a uma legitimidade centrífuga, gerando problemas de governabilidade.[100] Com isso, segundo Tercio Sampaio Ferraz Jr., o Direito deixaria de ser um fundamento em cujo nome seriam rechaçadas mudanças e transformações, absorvendo as demandas de grupos minoritários, funcionando como um instrumento de manutenção de um determinado *status quo*. Passar-se-ia, assim, a reconhecer a legitimidade difusa dos desejos de mudança e transformação.[101]

Nessa linha, Dana Villa pontua que, sem a crença em sanções extramundanas, os padrões transcendentes tornar-se-iam vazios. Padrões estes que continuariam sendo repetidos e respeitados, mas privados de qualquer poder efetivo. Com isso, a única coisa que teria sobrevivido a esta secularização teria sido o hábito de legitimar a ação apelando a tais padrões.[102] Em termos políticos, Hannah Arendt afirma que o secularismo significaria apenas que os credos e instituições religiosas não teriam uma autoridade pública e obrigatória e, de maneira inversa, a vida política não teria qualquer sanção religiosa, levantando-se a seríssima questão tangente à fonte da autoridade dos valores tradicionais, das leis e costumes e dos critérios de julgamento, os quais foram por tantos séculos santificados pela religião.[103]

Para Serena Parekh, a Modernidade seria marcada pelo fim da transcendência como a via dominante para justificar as nossas ações, explicar a realidade, e compreender o

---

[99] VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Da ilusão à fórmula de contingência: a justiça em Hans Kelsen e Niklas Luhmann. In: Maria Constança Peres Pissarra e Ricardo Nascimento Fabbrini. (Org.). **Direito e filosofia: a noção de justiça na história da filosofia**. 1 ed. São Paulo: Editora Atlas, 2007, v. 1, p. 130.
[100] LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 208.
[101] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Teoria da Norma Jurídica: ensaio da pragmática da comunicação normativa**. 5ª Edição. São Paulo: Atlas, 2016, p. 83.
[102] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 162.
[103] ARENDT, Hannah. Religião e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 392.

significado da vida humana. A tradição ocidental sustentara por muito tempo que haveria padrões ou medidas exteriores à mente humana segundo as quais nossas ações poderiam ser valoradas. Os padrões para o certo e o errado, o bom e o mau, o belo e o feio, teriam sua existência para além da mente humana e poderiam ser invocados, através da razão, para lançar luz sobre o nosso mundo. Sem um fundamento transcendente, os valores não seriam ancorados em uma fundação inquestionável.[104]

Seria consequência da secularização, deste modo, a crescente mudança de lugar do ponto em que a fundamentação de um corpo jurídico-político se situa. Em Roma, a transcendência deu-se em direção ao passado, em direção à fundação. Durante a era cristã, época em que o chamado Jusnaturalismo teológico prosperou, a transcendência do fundamento da ordem política deu-se em direção ao reino de Deus. Com a crise na crença religiosa, o homem vai trazendo para perto de si o fundamento para a política e elege a razão dada a ele mesmo como ponto de apoio de toda ação política, conforme se vê na passagem de um Jusnaturalismo de cunho teológico para um de cunho antropológico. Percebe-se, então, que o elemento transcendente vai ao encontro do homem até não se poder falar mais em um elemento externo que fundamente o domínio dos assuntos humanos, pois seria a própria razão humana que se tornaria esse fundamento.

Isso até o momento em que a razão também seria exposta aos paradoxos e contradições existentes entre ela e a vida em si, quando então o homem segurar-se-ia na sua própria vontade como porto seguro para iniciar a sua ação. Por fim, até mesmo a vontade do homem não seria mais necessária, pois o corpo jurídico-político ganharia autonomia e poderia então se autosustentar. O que se percebe, desta forma, seria o inevitável percurso até a chamada legitimação, em que deixaria de ser necessária a fundamentação em algo que transcendesse a esfera dos assuntos humanos e bastaria a manutenção perpétua da coerência interna da ordem jurídico-política para que a aparente normalidade dos assuntos humanos se mantivesse.[105]

---

[104] PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, p. 2.

[105] Nada é mais exemplificador do tormento em que vive o homem, que não sabe se há ou não um deus que o governe e que desconfia de sua própria capacidade humana de agir, do que o dilema vivido por Riobaldo, personagem principal de *Grande Sertão: Veredas*. A dúvida acerca da existência de deus e o diabo percorre o livro inteiro, temendo o personagem principal as consequências de suas ações em vida. Aliás, o próprio nome "Riobaldo" possui uma construção interessante e que revela a angústia de não saber quem verdadeiramente age. Isso porque este nome nasceria das palavras "rio" e "debalde", significando "Riobaldo", então, um rio que corre em vão. Contudo, no final do livro há uma declaração arrebatadora que expressa com exatidão a transição do homem crente em uma metafísica para o homem que exalta a proeminência e o protagonismo do próprio

O grande problema decorrente do conceito de autoridade apropriado pela Igreja católica seria que o *locus* da autoridade teria sido transferido a uma esfera inalcançável aos homens, ganhando um *status* sobrenatural quando, em verdade, o ato fundacional que originou a Era Cristã foi um ato eminentemente humano. A perda da noção de que o ato que iniciou uma Era foi simplesmente humano e o fato de os portadores da autoridade religiosa terem se restringido ao clero apenas possibilitou que houvesse o exercício de uma dominação de forma inquestionável pela Igreja.

De outro lado, esse afastamento da noção humana do ato inaugural teria feito com que se criasse nos homens uma dúvida quanto a sua própria capacidade de agir. Essa dúvida permitiria àqueles que exercessem a autoridade se reafirmarem ainda mais, podendo levar a uma distorção do próprio conceito de autoridade. Isso porque a crença de que uns seriam herdeiros de algo sobrenatural faria com que se criasse uma desigualdade tão grande que a própria percepção de que todos seriam humanos fosse impossibilitada. O conceito de autoridade que teria surgido em Roma seria um que o próprio ato humano seria exaltado pelos seus semelhantes e necessitaria de todos para que este ato fosse engrandecido. Talvez teria sido em razão dessa distorção que o conceito de autoridade sofreu ao ser herdado pela Igreja Católica que o levou à descrença na postulação de valores absolutos.

Por fim, a separação definitiva entre os poderes espiritual e secular e o consequente aumento do poder estatal redundaria no fenômeno moderno do monopólio estatal da produção de normas jurídicas, no qual o Estado escolhe entre diversas alternativas aquela que terá força de lei, positivando-a. Tal decisão é salvaguardada por normas jurídicas superiores, as quais teriam a sua legitimidade conferida por outras de hierarquia superior, até que se chegasse à primeira norma do ordenamento. A legitimidade desta última norma seria passada, com o tempo, a um segundo plano, pois o ordenamento jurídico já teria se desprendido, com a separação dos poderes espiritual e secular, de seus fundamentos últimos, e ganharia gradualmente autonomia. Uma vez que se estabelecessem as regras do jogo, o fundamento e o sentido ficariam em segundo plano. Dessa maneira, a legitimidade deixaria

homem diante de suas ações. Peço vênia para fazer esta transcrição, desculpando-me com aqueles que ainda não leram o romance (mas advertindo da importância de lerem este clássico universal): “Amável o senhor me ouviu, minha ideia confirmou: que o diabo não existe. Pois não? O senhor é um homem soberano, circunspecto. Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia". Após contar toda a sua vida ao seu interlocutor, Riobaldo, que durante todo o livro encontrou-se em dúvida sobre a existência de Deus e o Diabo e da influência destes sobre o curso de sua vida, acaba declarando que não há diabo algum e exalta o poder da vontade e capacidade humana para agir e guiar o curso da vida. ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Edição Comemorativa dos 50 anos da obra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 553.

de referir-se a um fundamento último e absoluto, não mais se reportando a conteúdos externos, e passaria a ser relativa, levando a uma autolegitimação através da coerência interna.[106]

2.5.3. A Perda da Tradição

Para Arendt, sem a tradição, que selecionaria e daria nome às coisas, que preservaria e transmitiria os tesouros do homem enquanto ser que habitasse o mundo, as dimensões do passado e do futuro, responsáveis por constituir o que tem de humano no homem, seriam ameaçadas. E essa perda do passado e do futuro também ameaçaria o presente, pois surgiria o risco de, sem aquilo que desse humanidade ao homem, reduzir-se este a um ser biológico, deixado somente com as mudanças sempiternas do mundo e o ciclo biológico das criaturas que aqui habitariam.[107] Com a quebra da tradição, o homem seria arremessado dentro deste

---

[106] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, pp. 54-55. À passagem da chamada legitimidade para a legitimação poderia ser relacionado com o moderno conceito de história. Isso porque na Época Moderna a história deixaria de narrar e rememorar os feitos e sofrimentos dos homens que romperiam o movimento circular e imortal da vida, afirma Arendt. A história tornar-se-ia um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência dever-se-ia exclusivamente à espécie humana. Destarte, diz a autora, embora não consigamos "fazer a natureza" no sentido da criação, seríamos mais do que capazes de iniciar novos processos naturais. Assim, de certa maneira, "faríamos natureza" na medida em que "faríamos História". O mundo em que vivemos nos dias de hoje seria predominantemente determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e direcionando-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, deixando de ser determinado pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente A ciência moderna, desse modo, nasceria quando sua atenção se deslocasse da busca pelo "que", pela essência das coisas, para a busca do "como", a busca pela compreensão de como se dão os processos iniciados pelos homens, entende Arendt. E esta mudança pareceria óbvia quando se pressupusesse que o homem só poderia conhecer aquilo que fosse feito por ele mesmo, na proporção em que esta hipótese implicasse que o homem conhecesse algo sempre que ele compreendesse como ela viesse a existir. Desse modo, a ênfase seria deslocada do interesse nas coisas para o interesse em processos, dos quais, segundo a Autora, as coisas tornar-se-iam brevemente subprodutos de maneira quase acidental. Diz Arendt que, ao deflagrarmos processos naturais, começaríamos a agir sobre a natureza e transportaríamos nossa própria imprevisibilidade para o domínio que pensaríamos ser regidos por leis inexoráveis. A conexão entre os conceitos de história e natureza na Época Moderna residiria, por isso, no conceito de processo. Passaríamos a não nos interessarmos mais pelos eventos singulares. Desse modo, assevera a Autora que, na moderna maneira de pensar, nada possuiria significado em si e por si mesmo, nem história, nem natureza e muito menos eventos históricos específicos. Processos invisíveis engolfariam tudo o que fosse tangível e todas as entidades individuais visíveis aos homens. O conceito de processo implicaria uma dissociação entre o concreto e o geral, a coisa ou eventos singulares e o significado universal. Por essa razão, o processo, que tornaria significativo qualquer coisa que carregasse consigo, adquiriria um monopólio de universalidade e significação. Para o cristão e para o romano, a importância de eventos seculares residiria no fato de estes possuiriam o caráter de exemplos que repetir-se-iam no tempo, de modo que a ação pudesse seguir certos padrões. Contudo, para nós, modernos, acredita Arendt, a história pressuporia que o processo, em sua própria secularidade, contar-nos-ia uma estória com direito próprio e sem a possibilidade de haver repetições. ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 88-100.

[107] ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 31. Em *A Promessa da Política*, Arendt expressa o entendimento de que a ausência dos tradicionais instrumentos para interpretar e julgar, tanto a religião quanto a autoridade começam a enfraquecer. E, ademais, seria um erro das correntes autoritários do pensamento político acreditarem que a autoridade

espaço entre passado e futuro, em direção ao nada, ao abismo. Na visão de Antaki, a crise da modernidade não seria definida apenas pela ascensão do totalitarismo, mas também pela incapacidade de o pensamento político distinguir a experiência da autoridade do terror do totalitarismo.[108] O que então revelar-se-ia seria o problema da incapacidade de fazer distinções e da tentativa de substituir uma ferramenta por outra similar.

Desse modo, em *A Condição Humana*, compreende Arendt que o homem moderno, secularizado, não teria ganhado este mundo ao perder aquele sustentado durante tanto tempo pelo fio da tradição. O homem moderno, em verdade, teria sido empurrado novamente à sua vida biológica e arremessado na interioridade enclausurada da introspecção, na qual não haveria nada mais do que as vazias experiências dos cálculos e jogos mentais. Assim, os únicos e últimos conteúdos que teriam restado a este homem seriam os apetites e os desejos próprios da vida animal, isto é, os anseios desprovidos de sentido de seu corpo. Com isso, perdida a capacidade de superar a mortalidade através de seus atos e perdida a fé na imortalidade e na vida eterna do homem, este seria reduzido à simples imortalidade do processo vital, perdendo a sua condição propriamente humana e transformando-se em um ser dotado apenas de sua vida biológica, vivendo tão somente enquanto gênero, perdendo a sua individualidade humana.[109]

A auto corrosão característica do apelo a valores transcendentes levaria, diz Villa, à destruição de um componente crucial dos alicerces da civilização ocidental. Seria criada uma situação em que as estruturas políticas seriam sustentadas apenas por costumes e pela tradição, revelando-se verdadeiramente ocas. O aumento das fundações vazias das sociedades políticas corresponderia a uma quebra moral e espiritual da cultura ocidental. Entretanto, essa quebra não seria algo para se lamentar, na visão de Villa, pois embora a perda de um fundamento metafísico, tanto para a política quanto para o Direito, pudesse ter levado à distorção dos padrões transmitidos pela tradição, esta ausência permitiria que o homem recuperasse a sua capacidade de agir e julgar sem a necessidade de fundamentos

---

poderia sobreviver ao declínio da religião institucional e à ruptura do fio da tradição. O tripé romano, autoridade, religião e tradição, estaria condenado à obliteração quando, no início dos tempos modernos, a antiga crença na sacralidade da fundação em um passado remoto teria cedido lugar à nova crença no progresso e no futuro como interminável progresso. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 48.

[108] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, pp. 259-261. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617

[109] ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 397-398.

últimos.[110] A pergunta que fica para nós nessa Dissertação seria a seguinte: Como legitimar a ação humana e, consequentemente, o Direito após a perda do conceito de autoridade?

Tércio Sampaio Ferraz Júnior, ao concluir o seu livro *Introdução ao Estudo do Direito,* até mesmo influenciado por Arendt, dirá que o Direito, privado de uma moralidade, perderia o seu sentido, embora conseguisse sobreviver por conta de seu império, validade e eficácia.[111] Quando se pensa um Direito baseado apenas em sua congruência interna, funcionando apenas a partir de sua força e eficácia, poderíamos imaginá-lo como uma planta parasita que cresceria sem qualquer rumo, até que acabasse por matar o seu hospedeiro (no caso o próprio homem) e, com isso, provocaria a sua própria morte, já que teria aniquilado sua fonte de sustentação. Por outro lado, seria possível pensar o Direito dotado de um fundamento e um sentido à semelhança de uma árvore frondosa, cujas raízes cresceriam em direção às profundezas para dar sustentação ao crescimento externo da árvore, esta que buscaria, de todas as maneiras, a luz do sol, como se procurasse atingir a claridade de uma verdade escondida acima das nuvens.[112]

---

[110] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 161-163.

[111] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013, p. 340.

[112] Com efeito, o movimento que vai da chamada legitimidade à legitimação seria aquele em que o homem deixasse de julgar a justeza e adequação de suas ações com base em exemplos passados decorrentes do ato de fundação, deixasse de basear a sua ação em um padrão hierarquicamente superior, buscando manter-se congruente com tais padrões pretéritos e engrandece-los, e passasse a basear-se no próprio funcionamento e congruência de um sistema, sem que se pergunte a sua origem, a quem ele serve e, por fim, qual seria o seu sentido. Com isso, legitimação seria apenas o exercício de congruência interna sem se socorrer de um fundamento último. Assim, legitimação seria o processo pelo qual as comparações, de modo a legitimar determinada ação, dar-se-iam de maneira circular, cujo amparo final residiria na questão da eficácia, vez que, sem um fundamento último, seria o próprio funcionamento do sistema que o legitimaria e permitiria a sua continuidade. Com isso, seria a funcionalidade que atestaria, em última instância, a pertinência de um determinado ordenamento jurídico, tendo em vista que seria o próprio funcionamento o teste que verificaria a existência do sistema. Neste sentido fica clara a preocupação de Arendt ao final de seu artigo sobre o conceito de história quando profere as seguintes palavras: "Em meus estudos do totalitarismo, tentei mostrar que o fenômeno totalitário, com seus berrantes traços anti-utilitários e seu estranho menosprezo pela fatualidade, se baseia, em última análise, na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido, moralmente ou de outra forma, como com o niilismo primitivo. Os sistemas totalitários tendem a demonstrar que a ação pode ser baseada sobre qualquer hipótese de que, no curso da ação coerentemente guiada, a hipótese particular se tornará verdadeira, se tornará realidade fatual e concreta. A hipótese que subjaz à ação coerente pode ser tão louca quanto se queira; ela sempre terminará por produzir fatos que são "objetivamente" verdadeiros. O que originalmente não era mais que uma hipótese, a ser comprovada ou refutada por fatos reais, no decurso da ação coerente se transformará sempre em um fato, jamais refutável. Em outras palavras, o axioma do qual partiu a dedução não precisa ser, como supunham a lógica e a metafísica tradicionais, uma verdade auto-evidente; ela não necessita sequer se harmonizar com os fatos dados no mundo objetivo no momento em que a ação começa; o processo da ação, se for coerente, passará a criar um mundo no qual as hipóteses se tornam axiomáticas e auto-evidentes". ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah**. Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 123-124.

A perda da autoridade no mundo moderno poderia significar, no entendimento de Arendt, que, a partir de então, uma responsabilidade pelo curso tomado pelo mundo seria requerida de todos, e não apenas daqueles que eram dotados de autoridade. Assim, embora a perda da tradição ameaçasse a humanidade com a possível perda do passado, também permitiria uma oportunidade para uma reapropriação mais original do passado.[113] O conceito de autoridade, apesar de ter fornecido padrões seguros para a ação humana, também teria levado a uma supressão da chamada pluralidade humana e a um atrofiamento da capacidade de pensar e julgar do homem, pois teria impedido o seu pleno pensar e julgar ao fornecer-lhe padrões de ação, livrando-o da necessidade de pensar qual o melhor caminho a ser tomado.

Segundo Steve Buckler, a liberação do "pensar" da camisa de força que seria a tradição, que estaria determinada a procurar uma verdade absoluta para além das aparências, permitir-nos-ia compreender a experiência do "pensar" de forma mais autêntica, orientada para a busca de sentido no mundo das aparências. Destarte, a geração de sentido neste contexto de liberdade para pensar estaria ligada à capacidade de agir dos homens.[114]

A condição moderna apresentar-se-ia, então, como aquela em que a ação fosse convidada a tornar-se essencialmente pensada, como se ela fosse privada da orientação do pensamento tradicional e deslocada para o espaço tradicionalmente ocupado pelo pensamento. Na modernidade, pensamento e ação deveriam reconciliar-se. Desse modo, embora fosse inegável a importância do conceito de autoridade para guiar os homens, a ponte existente ligando o passado ao futuro, quer dizer, o conceito de autoridade atrelado a uma tradição, também teria servido para obnubilar a relação essencial entre o pensar e o agir.[115]

Bom, mas se a ponte ligando o passado ao futuro deixou de existir, como o homem moderno relacionar-se-ia com essas duas entidades temporais? Para responder esta pergunta, Arendt, em *A Vida do Espírito*, introduz-nos uma parábola kafkiana na qual um sujeito se encontra em uma estrada entre dois antagonistas. O primeiro empurra o sujeito para frente; o segundo impede que o sujeito avance. O primeiro ajuda na luta contra o segundo, e este ajuda o homem na luta contra o primeiro. O homem sonha em escapar deste embate de

[113] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, pp. 262-263. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617
[114] BUCKLER, Steve. **Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 24.
[115] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, p. 264. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617

qualquer jeito, assumindo uma posição de julgador sobre estes dois antagonistas. Para Arendt, esta parábola descreveria a sensação temporal do ego pensante, pois poeticamente analisaria o estado interno do homem em relação ao tempo. O primeiro antagonista representaria o passado, o não-mais, enquanto o segundo antagonista representaria o futuro, o ainda-não. E como no cenário descrito por Kafka, as forças do passado e do futuro se chocam, estando entre elas o homem. Se este pretendesse manter a sua posição, sem que fosse engolido pela força do tempo, teria que enfrentar ambas as forças. Estas não seriam apenas opostas, mas antagonistas, e, por serem equivalentes, se não houvesse o homem no meio, anular-se-iam.[116]

O passado e o futuro só se antagonizariam sob a forma daquele não-mais e ainda-não em razão da presença do homem entre eles, homem este que teria uma "origem" (nascimento) e um fim (morte) e, portanto, em todos os momentos de sua existência encontrar-se-ia entre o passado e o futuro, aquilo que seria chamado presente. Dessa forma, diz Arendt, seria a inserção do homem que transformaria em tempo o fluxo eterno e constante de pura mudança. A inserção do homem, lutando tanto com o passado quanto com o futuro, produziria uma ruptura que abriria uma lacuna, o presente definido como um campo de batalha, que, para Kafka, seria uma metáfora do lar do homem na Terra.[117]

Alexandre Kojève entende que o fenômeno da autoridade, nos moldes em que Arendt formulou, estaria ancorado na ideia de vivência da duração do tempo, enquanto que uma experiência privada da noção autoritária atravessaria o tempo. Assim, a duração, a totalidade do tempo e não apenas o instante, necessariamente implicaria o passado. Seria no e pelo passado que o instante fugaz perduraria e poderia existir. De outro lado, o fluxo temporal seria provocado pela pressão exercida pelo futuro. Seria no seu estado de nascimento

[116] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 224-225.
[117] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 225-226. De outro lado, talvez descrente da capacidade do homem de lutar contra o seu destino e tornar-se verdadeiramente humano, William Faulkner, em *O Som e a Fúria*, apresenta-nos uma descrição pessimista da relação entre o homem e o tempo e da capacidade humana para traçar o seu destino. O pessimismo do autor é condizente com a época em que viveu e nos mostra um homem que desistiu de todas as suas capacidades humanas, inclusive a de lutar contra o passado e o futuro. Vale a pena transcrevermos um trecho: "Quando a sombra do caixilho apareceu na cortina era entre sete e oito horas, e portanto eu estava no tempo de novo, ouvindo o relógio. Era o relógio do meu avô, e quando o ganhei de meu pai ele disse Estou lhe dando o mausoléu de toda esperança e todo o desejo; é extremamente provável que você o use para lograr *o reducto absurdum* de toda experiência humana, que será tão pouco adaptado às suas necessidades individuais quanto foi às dele e às do pai dele. Dou-lhe este relógio não para que você se lembre do tempo, mas para que você possa esquecê-lo por um momento de vez em quando e não gaste todo seu fôlego tentando conquistá-lo. Porque jamais se ganha batalha alguma, ele disse. Nenhuma batalha sequer é lutada. O campo revela ao homem apenas sua própria loucura e desespero, e a vitória é uma ilusão de filósofos e néscios." FAULKNER, William. **O Som e a Fúria**. 2ª Ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, p. 73.

constante que o presente seria ativo, virulento e atual. A experiência privada da autoridade tenderia a esquecer o passado enquanto pensasse no futuro, que atualizaria o presente instantâneo e kairológico. Por outro lado, a experiência autoritária viveria a duração do presente, projetando-o para o passado.[118]

Segundo Kojève, não seria o passado como tal que possuiria autoridade, pois a natureza seria ainda mais antiga que o homem. O passado que exerceria autoridade sobre os seres humanos seria um passado histórico e comum, seria o passado humano, o que significaria dizer que seria o passado que fosse a "causa" do presente e a "base" do futuro. Seria o passado que determina o presente com o futuro em mente. Em resumo, o passado não adquiriria autoridade, exceto na medida em que se apresentasse na guisa de uma tradição. Poder-se-ia dizer, portanto, que o tempo manifestar-se-ia através da autoridade paterna, e este teria o seu fundamento metafísico na presença do passado no presente, quer dizer, em toda e qualquer realidade que seria parte do mundo temporal.[119]

Nós viveríamos neste intervalo entre passado e futuro, e o que chamaríamos de "presente" seria o constante embate contra o peso morto do passado, que nos impulsionaria com esperança, e contra o medo do futuro, que nos empurraria para trás, para a tranquilidade do passado, com a lembrança da única realidade de que nós poderíamos ter certeza. A parábola kafkiana, entretanto, não se aplicaria ao cotidiano do homem, mas sim ao ego pensante, na medida em que ele se retirasse de sua rotina. A lacuna entre passado e futuro abrir-se-ia apenas quando refletíssemos e nos tornássemos verdadeiramente homens. Seria apenas porque pensamos e, por isso, deixamos de ser levados pela continuidade das necessidades da vida cotidiana do *animal laborans* (aquele cujo trabalho teria a única função de manter o corpo humano vivo, equiparando-se o trabalho ao labor), que passado e futuro se manifestariam e poderíamos tomar consciência de um não-mais que nos empurrasse para frente e um ainda-não que nos empurrasse para trás. Diz Arendt que o que o ego pensante compreenderia com os dois antagonistas, isto é, passado e futuro, seriam o próprio tempo e a mudança que ele acarreta, o inexorável movimento transformador de todo Ser em Devir. Em vez de deixá-lo ser, destruiria incessantemente seu estar presente.[120]

---

[118] KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, pp. 66-67.

[119] KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, p. 53.

[120] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 228-229. No prefácio ao livro *Entre Passado e Futuro*, Arendt expressa o entendimento que, do ponto de vista do homem, que viveria sempre entre passado e futuro, o tempo não seria um contínuo, seria partido ao meio, no

O tempo seria, assim, o maior inimigo do tempo pensante, porque regularia e interromperia a inquietude imóvel em que o espírito se encontra ativo, sem fazer nada. Esta conclusão ficaria clara, diz Arendt, quando, no final da parábola, o homem sonhasse com um momento de desatenção e que as forças dos antagonistas tivessem se exaurido para saltar para fora da linha de combate e promover-se à condição de árbitro externo ao jogo da vida. Contudo, segundo a Autora, o problema desta metáfora e parábola seria que, ao pular para fora da linha de combate, o homem saltaria para fora do mundo e o julgaria de fora, sem estar, necessariamente, do alto. Ademais, se é a presença do homem no tempo que interrompe o eterno fluxo de pura mudança, atribuindo a este fluxo um sentido, e se, por causa de sua presença, o curso indiferente do tempo é articulado com aquilo que é passado, futuro e com o próprio homem (que representa o presente em luta), então a presença do homem alteraria os rumos que o fluxo temporal contínuo tomaria sem a sua existência. Esta mudança de rumo seria inexorável, porque o homem não seria um objeto passivo, mas um ser que lutaria constantemente com o não-mais e o ainda-não, defendendo a sua própria presença, definindo aquilo que poderia ser-lhe indiferente como seus antagonistas: com a ajuda do futuro, o homem poderia enfrentar o seu passado; e o futuro poderia ser enfrentado com o suporte do passado.[121]

Durante o período em que o homem pôde se apoiar sobre uma autoridade, o passado, com a ajuda da religião e do fio da tradição, guiou-o com segurança pelo desconhecido que é o futuro. A autoridade, fornecendo ao homem os padrões que deveriam ser seguidos e aumentados, deu-lhe a estabilidade e permanência, além de um sentido, necessárias para enfrentar o seu futuro. Com efeito, a perda da autoridade significaria o enfraquecimento de um passado que era ligado ao homem por meio da tradição e que se fortaleceria enquanto fosse rememorado e exaltado pelos homens.

Assim, Arendt volta-se para a parábola de Kafka para descrever uma situação que seria comum ao homem moderno: a situação de ser confrontado com a incompletude da ação devido à falta de um passado e de uma história para pensar através do sentido da ação. Na parábola, o homem parece estar impotente diante desta situação, sonhando com uma fuga para fora da existência humana. Este sonho de fuga seria um dos modos sobre o qual o

ponto onde se encontraria o homem, cuja posição não poderia ser denominado como presente em sua acepção usual, mas antes como uma lacuna no tempo, cuja existência dar-se-ia apenas pela sua constante luta, pela sua tomada de posição contra passado e futuro. ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 37.

[121] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 229-230.

pensamento tradicional ainda não teria perdido o seu poder sobre as mentes humanas. A parábola descrita serviria para apontar para a falta de um lugar para o pensar. Ou o homem seria incapaz de pensar diante das extraordinárias forças do passado e do futuro, ou, caso o sonho da fuga se realizasse, ele encontraria um lugar acima do campo dos assuntos humanos e até mesmo fora da dimensão temporal da existência humana. Em todo caso, não haveria pensamento que pudesse encontrar lugar neste mundo e dentro do espaço entre passado e futuro, já que o pensamento não seria apenas abstração, mas também escapismo.[122]

De qualquer forma, para Mark Antaki, Hannah Arendt teria entendido a capacidade de pensar como a condição para a ação, unindo, desta forma, as chamadas *vita activa* e *vita contemplativa*. O que faltaria à parábola kafkiana, segundo Arendt, seria um lugar para um tipo de pensamento que permanecesse e fosse deste mundo, que estaria a serviço das atividades do julgar e do querer. Por fim, esta capacidade de pensar permitiria que o espaço entre passado e futuro se tornasse um lar, e não um campo de batalha. Se o homem se encontra em uma experiência de crise, de perda da tradição, não somente com a perda da linha que o conduziu com segurança até o presente, mas também com a liberação de uma cadeia que prende cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado, este homem deveria reaprender a pensar autonomamente, a tornar-se alguém que pensasse criticamente. Ele deveria tornar-se um pensador crítico caso pretendesse salvar o passado da perda da tradição, a fé da perda da religião, e o mundo da perda da autoridade. De acordo com Antaki, as palavras "crise" e "crítica" teriam as suas origens etimológicas na palavra grega *krinein*, que significa discriminar, julgar. Assim, se é a crise que constitui a condição moderna, então a crítica e o pensar criticamente seriam constitutivos do modernismo arendtiano, o qual seria baseado na pluralidade do homem e na capacidade humana de imaginar.[123]

Sem os prejulgamentos e os preconceitos transmitidos a nós pela trindade romana, seríamos levados a nos basear apenas em nossa capacidade de julgar. E o nosso próprio julgamento acerca de nosso passado deveria tomar o lugar da autoridade de uma tradição que foi quebrada. Para que fosse empregada essa capacidade de julgar devidamente, deveríamos, na visão de Antaki, voltar-nos a um pensar crítico, que deveria refazer os passos

[122] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, pp. 266-267. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617
[123] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, pp. 264-269. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617

da crise. Para aprendermos a nos situar no espaço entre passado e futuro, dever-se-ia destruir completamente uma tradição já esgotada.[124]

No entanto, o grande óbice ao exercício da capacidade de julgar pelo homem seria que o conceito de autoridade, o qual teria fornecido os padrões necessários ao seu caminhar pelo futuro baseando-se nas experiências dos antepassados, teria lhe atrofiado essa capacidade. Seria por esta razão que o homem, desde o evanescer do conceito de autoridade, teria se desorientado tantas vezes e, por diversas outras vezes, teria agido sem qualquer padrão de justiça, mesmo pensando que estivesse agindo justamente.

A destruição de uma tradição já esgotada deveria possibilitar ou ser consistente com a apropriação de um passado. O pensar criticamente sobre o passado seria necessariamente ligado ao pensar experimental sobre o futuro. Entretanto, Antaki questiona se o homem possuiria um lugar neste mundo de onde ele pudesse engajar-se no pensar crítico. Na parábola kafkiana acima exposta, Arendt faz uma modificação, de modo aos dois antagonistas chocarem-se diretamente. Na versão original, por causa da inserção do homem entre eles, as duas forças opostas desviam-se de seu curso linear produzindo uma terceira força, que possuiria um início, mas o seu eventual fim encontrar-se-ia no infinito, ao contrário das duas forças antagônicas, cujos finais se conheceriam, mas os inícios estariam no infinito. Assim, esta terceira força encontraria um lugar dentro da temporalidade, suficientemente distante do passado e futuro, oferecendo àquele que passa à condição de julgador das forças antagônicas um olhar imparcial, ao contrário do homem de Kafka, que sairia do espaço entre passado e futuro para encontrar um lugar quieto para pensar fora da temporalidade.[125]

Já na versão modificada, esta força que nasceria do embate entre os dois antagonistas não se encontraria fora da temporalidade. Citando Heidegger, Arendt diz que a "Eternidade é no Agora", pois seria no homem, que se encontraria no presente, que as forças do passado e do futuro (que seriam eternas) se chocariam; a eternidade, portanto, não se encontraria fora do tempo.[126] Os antagonistas, passado e futuro, não colidiriam com o homem no meio do caminho, não se neutralizariam um ao outro no presente; deles nasceria um novo vetor

[124] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, p. 269. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617
[125] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, p. 271. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617
[126] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 227.

existencial, um que transcenderia este mundo, mas que não seria, de forma alguma, uma fuga deste mundo, e sim um modo de ser neste mundo.

Aqui deve-se fazer uma crítica à exposição de Hannah Arendt. A imagem que a autora nos fornece para explicar a produção de uma terceira força é a imagem de um gráfico com um eixo x simbolizando o passado e o eixo y simbolizando o futuro (a autora apresenta-nos um gráfico no livro). O homem encontrar-se-ia na posição (0,0) e a terceira força nasceria do encontro entre passado e futuro no ponto onde se encontra o homem, formando um ângulo de 45 graus com cada eixo em direção ao infinito.

Entretanto, esta imagem parece equivocada, pois a parábola não permite situar o passado e o futuro em eixos diferentes, vez que a imagem fornecida por ela é de uma estrada. Dessa maneira, a terceira força, que surge porque o homem não é um objeto passivo e consegue realizar um desvio no fluxo temporal, é mais bem representada por um vetor perpendicular ao eixo em que o não-mais e o ainda-não se encontram, levando o homem ao agora, local onde ele pode refletir sobre as diversas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, assumindo a posição do julgador que não se deixa levar pelo contínuo do tempo, mas que é capaz de pensar criticamente sobre ele.

Esta segunda imagem não poderia ser acusada de situar-se fora da temporalidade da mesma maneira que Arendt acusa o sonho de fuga do homem na parábola kafkiana, que salta para fora da estrada, assumindo a posição de julgador na atemporalidade. A imagem por nós introduzida não colocaria o homem fora da temporalidade, pois a posição que ele alcançaria com o surgimento da terceira força, que seria resultado da luta que ele empreende contra as forças idênticas e antagônicas do passado e do futuro, ocasionando o desvio de ambas, seria sustentada apenas porque existiriam o passado e o futuro e porque eles encontrariam um homem disposto a lutar com ambas.

Por fim, este vetor perpendicular não se estenderia ao infinito como a imagem de Arendt pretende sugerir; o agora é delicado e fugaz demais para estender-se ao infinito, Na imagem do gráfico introduzida por Arendt temos a clara impressão de que o homem lutaria ininterruptamente contra o passado e o futuro. No entanto, como diz Faulkner em *O Som e a Fúria* (ver nota de rodapé 117), o pai dá o relógio ao filho para que ele esqueça do tempo por um momento e não gaste todo o fôlego tentando conquistá-lo; a força do tempo é tão extraordinária que pensar que podemos superá-lo é uma ilusão, mas isso não significa que devemos nos entregar às intempéries da vida.

O homem não pode pretender engajar-se neste vetor possibilitado pelo embate entre o não-mais e o ainda-não e manter-se *ad aeternum* na atividade pensante e julgadora. Por causa de sua condição animal, o homem transita eternamente entre as suas necessidades biológicas e as suas faculdades humanas. Também não pode lutar eternamente contra o não-mais e o ainda-não: deve sujeitar-se às suas necessidades animais vez ou outra para não enlouquecer e morrer de exaustão. Dessa maneira, o pensar criticamente a que o homem se dedica ao lutar contra o passado e o futuro não seria mais do que um momento fugaz, um piscar de olhos em que pudesse recuperar o seu fôlego e voltar para o campo de batalha onde está sujeito às suas necessidades biológicas. Seria neste momento breve que o homem poderia pensar a sua ação e julgar a sua justeza.

Em Arendt, diz Ronald Beiner, o significado deveria transcender o tempo, deveria ser protegido da destruição provocada pelo fluxo temporal. A menos que o passado pudesse ser recapturado (durante o ato de julgar), ou a menos que houvesse a promessa do seu eventual retorno, toda existência humana tornar-se-ia sem sentido e sem um objetivo. Sem o apoio ontológico para o momento contra o fluxo temporal, a vida humana seria como uma folha ao vento, um brinquedo sem sentido.[127]

O pensar criticamente devolveria ao homem a sua dimensão humana que teria se perdido com a passagem do antigo para o moderno conceito de história. Ao se sujeitar à vida cíclica biológica e compreender tudo como processo, deixaria o homem de enxergar a história como a rememoração daquilo que fosse extraordinário e que romperia com tudo que fosse perecível. Ao saltar para fora do campo de batalha e pensar o seu próprio agir, tornar-se-ia possível ao homem romper com o estado de eterna mudança que seria característica da natureza. Ao saltar do estado de eterna mudança, o homem poderia readquirir a noção de história como rememoração de um evento extraordinário que romperia a vida cíclica biológica, pois o salto deste estado sempiterno poderia significar a realização de um feito digno de ser rememorado pelos homens que o sucedessem, conferindo imortalidade a um feito humano. Ao readquirir a capacidade de pensar e julgar, o homem seria novamente capaz de dar ao tempo sentido e significado, redefinindo, assim, aquilo que chamaríamos de passado, presente e futuro, readquirindo, destarte, a sua característica humana de perceber a própria mortalidade, permitindo transcendê-la através da grandeza de seus atos.

[127] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 145.

O julgar não seria para Arendt, diz Ronald Beiner, uma capacidade apenas dos seres políticos; a capacidade para exarar juízos, em verdade, serviria a uma função ontológica. O ato de julgar teria o mister de ancorar o homem em um mundo que, de outra maneira, seria sem sentido e sem realidade existencial. Com efeito, um mundo sem estar submetido aos juízos humanos não teria qualquer importância para nós. O julgar seria aquilo que impediria os homens de serem esmagados pelas forças opostas do passado e futuro enquanto estivesse no momento presente. Sem a possibilidade de juízos retrospectivos, os seres humanos poderiam muito bem ser superados e derrotados por um senso de falta de sentido do presente e sucumbirem ao desespero pelo futuro que os aguarda. A faculdade de julgar sozinha, na visão de Arendt, seria capaz de prover, satisfatoriamente, sentido e, desse modo, permitir-nos-ia, ao menos potencialmente, afirmar nossa condição humana. Em última instância, o ato de julgar serviria como forma de reconciliar o tempo com a nossa mundanidade.[128]

Com a descoberta do lugar neste mundo de onde o homem pudesse engajar-se no pensar criticamente, Antaki busca identificar o que marcaria este pensar, qual seria a sua especificidade. Assim, diz que, ao contrário da validade geral verificável, que seria a marca das verdades científicas, a comunicabilidade, incluindo-se um apelo a um senso comum, seria a marca registrada do pensar criticamente, da faculdade de julgar, e até mesmo das verdades filosóficas. Dessa maneira, Antaki entende que Hannah Arendt fundamentaria sua filosofia política na sua compreensão da faculdade de julgar, tendo em vista a sua ênfase na pluralidade humana e no fato de que a faculdade de julgar seria uma forma de compartilhamento não compelida pela razão, mas pelo senso comum, que permitiria uma forma de sintonização com o outro e com o mundo.[129]

---

[128] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 152-155.

[129] ANTAKI, Mark**.** The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007, p. 274. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617. Arendt assevera que apenas os romanos desenvolveram o senso comum a ponto de o tornar o critério superior na gestão dos assuntos públicos e políticos. Com os romanos, recordar o passado transformou-se em uma questão de tradição, e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou o ápice de sua expressão em termos políticos. Os juízos atrelados à tradição do senso comum resgatavam do passado tudo aquilo que fora transformado em conceitos pela tradição e ainda possuía aplicação prática às condições presentes. Esse método prático de rememorar do senso comum seria recebido por nós como uma herança compartilhada. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, pp. 40-41.

2.6. Algumas Conclusões

Como bem diz o diálogo entre o estudante e Mefistófeles na epígrafe deste capítulo, deve haver na palavra um conceito. E realmente há. Autoridade deriva do verbo *augere*, que significa aumentar, e também guarda relação com a palavra *auctor*, palavra que designa aquele que inspirou uma construção, não o construtor de fato. Dessa maneira, o que o conceito de autoridade nos revelaria seria a noção de aumento daquilo que inspirou a construção de algo. Se estamos falando de política, o que a autoridade aumentaria seriam as fundações de Roma através do fio da tradição, que ligou os cidadãos romanos aos seus antepassados, conferindo legitimidade ao poder que a reconhecesse.

Além disso, se aqui se fala em aumento das fundações, não há porque falar em mera conservação, mas sim em crescimento, sem esquecer daquilo que inspirou o ato de fundação, que deveria ser o guia e o sentido para o aumento das fundações. Assim surgiu o conceito de autoridade em Roma. Por meio do respeito para com aqueles que estiveram mais próximos dos fundadores da cidade e que tinham a capacidade de interpretar os seus sinais, Roma pôde desenvolver-se enquanto o poder político respeitou a autoridade do Senado, que chancelava as decisões políticas se estas estivessem congruentes com o espírito fundacional. Assim, a estabilidade e durabilidade do corpo jurídico-político romano estava fortemente atrelada a este reconhecimento inquestionável da hierarquia existente entre aqueles que estiveram mais próximos ao passado e aos antepassados e os demais cidadãos. Com efeito, não é que o poder estivesse nas mãos do Senado; quem tinha o poder de decisão eram os cidadãos, mas este poder só teria legitimidade e estabilidade se tivesse a chancela daqueles que detinham a autoridade, pois só assim seria possível falar em congruência e sentido da política.

Destarte, agir politicamente sem respeitar aqueles que guardavam o espírito da fundação significaria uma quebra na estabilidade e permanência de um corpo político-jurídico, pois o que o respeito a uma autoridade traria seria a previsibilidade à ação política, funcionando como um porto seguro à aparente imprevisibilidade do futuro.

Celso Lafer enxerga na análise arendtiana do conceito de autoridade uma metafísica do inaugural, que derivaria da politização da questão referente à admissibilidade de um poder com capacidade de, independentemente de outros fatores, inaugurar uma nova série de eventos e estados sucessivos. O acesso ao ato fundador de uma nova série seria realçado pela ideia de um ponto de partida comum transparente e de uma história livre que poderia ser

modelada de acordo com os princípios contidos no próprio ato de iniciar. Poder-se-ia falar, desse modo, que, por meio do conceito de autoridade, Hannah Arendt inseriria a temporalidade no espaço político de uma comunidade. Desta noção temporal, a autoridade poderia ser encarada como memória, "como repertório compartilhado de significados que têm, para falar como Karl Deutsch, uma prioridade no conjunto de mensagens difundidas no âmbito de uma comunidade política e, por isso mesmo, relevância para a conduta dos seus membros".[130]

Os gregos, por outro lado, não teriam tido qualquer experiência política similar à noção de autoridade na visão de Arendt. Não obstante, todos os pressupostos necessários à concepção do conceito de autoridade poderiam, no entendimento arendtiano, já ser percebidos nas filosofias platônica e aristotélica. Teriam percebido os gregos que a violência não poderia servir como meio para legitimar o poder, pois, embora conseguisse estabelecer uma hierarquia entre governantes e governados, ela destruiria qualquer possibilidade de estabelecer um espaço público pautado na liberdade dos cidadãos, porque a hierarquia baseada na violência pressuporia a repressão e, com isso, a restrição da liberdade dos indivíduos.

Um governo que buscasse se sustentar utilizando-se da persuasão e de argumentação racional, por mais que conseguisse estabelecer a liberdade e a igualdade entre os indivíduos, não poderia ser baseado em uma hierarquia, inviabilizando o estabelecimento de uma autoridade. Isso porque uma ordem autoritária, como já vimos na introdução, seria sempre baseada em uma hierarquia, e a relação entre quem mandasse e quem obedecesse assentar-se-ia na própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconheceriam e na qual ambos teriam seu lugar estável predeterminado, sendo que a sua insígnia seria o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pedisse que obedecessem; nem a coerção nem a persuasão seriam necessárias.

Neste sentido, segundo Alexandre Kojève, o exercício da autoridade não seria algo apenas diferente do uso da força: os dois fenômenos seriam mutuamente exclusivos. O mero fato de que alguém fosse compelido a se utilizar da força provaria que nenhuma autoridade estaria presente.[131]

---

[130] LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 207.
[131] KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014, p. 10.

Contudo, apesar da herança inquestionável que o pensamento grego teria proporcionado para o desenvolvimento do conceito de autoridade, como os gregos teriam o entendimento de que a política deveria se dar entre pessoas livres e iguais em um espaço público, e como o conceito de autoridade pressuporia uma hierarquia e, portanto, uma desigualdade, embora preservasse a liberdade dos cidadãos, ele não teria como ser concebido em sua forma política durante a Antiguidade grega, nos moldes pensados por Arendt.

Após dar um passo para trás para entender as bases do conceito, saltamos para o momento em que o Império Romano entra em declínio, mas a Igreja Católica torna-se herdeira da autoridade romana, repetindo-se o ato de fundação na morte e ressureição de Cristo e tendo como fundadores os seus apóstolos. Reclamando para si a autoridade que um dia fora do Senado romano, a Igreja chancelou os governos dos príncipes do mundo ocidental, detentores do poder secular.

Neste ponto é importante ressaltarmos a capacidade da Igreja Católica, no entendimento arendtiano, de ter aliado o conceito de autoridade romano com a filosofia grega. Assim, a doutrina católica sobre uma vida futura teria ganho consistência ao amalgamar-se com os mitos políticos platônicos acerca das punições e recompensas após a vida. Porém, o fortalecimento da autoridade religiosa, com a introdução da doutrina do inferno e os castigos e punições, inseriria um elemento de violência, que daria força, mas que acarretaria a perda daquilo que teria de essencial no conceito de autoridade: o reconhecimento que prescindisse de qualquer instrumento violento.

Com a contestação do poder temporal da Igreja e o crescimento do poder secular, a autoridade, que fornecera até então o fundamento necessário à ação política, vai se perdendo, e a utilização cada vez maior da violência para suprir aquilo que a autoridade forneceu um dia, o reconhecimento inquestionável, seria o golpe final naquele que funcionou como fundamento e guia para a ação política. O ato de reconhecer precisa ser livre, senão se transforma em dominação, e a autoridade requer a liberdade.

Mas o que, então, se poderia dizer resumidamente sobre o conceito de autoridade? Quais são as suas características centrais para a identificação do conceito? Primeiramente, deve-se ressaltar a necessidade de uma hierarquia entre aquele que detém a autoridade e aquele que reconhece o outro como autoridade. Em segundo lugar, não pode haver violência por parte daquele que se diz autoridade para com aquele que a reconhece como tal. O ato de

reconhecer não pode ser uma reação em relação a um ato violento, deve ser uma ação livre diante da percepção genuína de que há um padrão transcendente.

O ato de violência representaria o tolhimento da liberdade de quem se situa no patamar inferior da hierarquia e o ato de reconhecer não seria possível de existir se não houver liberdade, pois a sua ausência representaria um não reconhecimento da capacidade humana do cidadão de reconhecer o outro. Se o hierarquicamente superior tratar o inferior como coisa ou animal, ele não o reconhece como alguém capaz de reconhecê-lo.

A dialética do senhor x escravo presente na *Phänomenologie des Geistes*[132] de Hegel é, nesta esteira, de grande ajuda para compreender a razão da necessidade do ato de reconhecer ser livre (além, é claro, da leitura de seu intérprete Alexandre Kojève). Por ajudar a compreender, resolvemos colocar nesta conclusão uma análise desta dialética para facilitar o ponto a que queremos chegar. Na teoria hegeliana, para que o homem fosse verdadeiramente humano, e se diferenciasse do animal, seria preciso que o desejo humano superasse o desejo animal, que, na visão de Hegel, seria o desejo de conservação da vida animal. O homem só se confirmaria como humano quando arriscasse a sua vida em função de seu desejo humano, que seria o desejo que busca outro desejo, significando colocar-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Em última análise, seria desejar que o meu valor fosse o valor desejado por outrem, seria querer que o outro reconhecesse o seu valor como o meu valor. Seria um desejo de reconhecimento.[133]

O homem, para tornar-se verdadeiramente homem, e saber que o é, deveria impor a ideia que teria de si mesmo aos outros: deveria fazer-se reconhecer pelos outros. Para a ideia subjetiva de que eu sou humano alcançasse o patamar de verdade (tornando-se objetiva), seria necessário que esta ideia revelasse uma realidade objetiva, que não existisse apenas para mim, mas também para os outros. Assim, a consciência-de-si existiria em e para si apenas na medida em que existisse para uma outra consciência-de-si. Ela só existiria enquanto entidade reconhecida. Os homens, movidos por esse desejo de reconhecimento, seriam obrigados a arriscarem suas vidas, travando uma batalha de vida ou morte por puro prestígio, pois seria a única maneira de elevar à categoria de verdade a certeza subjetiva que teriam de si enquanto homens. Como o homem que quisesse ser reconhecido por outro

[132] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Berlin: Akademie-Verlag, 1998, pp. 142-152.
[133] KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, pp. 13-14.

homem não quereria de forma alguma reconhecê-lo, pois isso significaria a sua derrota, ele estaria disposto a ir até o fim, arriscando a sua vida.[134] Caso o homem aceitasse a derrota, ele estaria colocando o seu desejo animal de conservação acima de seu desejo humano de reconhecimento enquanto ser humano.

Todavia, caso ele vencesse e subjugasse o outro, porque a morte do outro eliminaria a possibilidade de ser reconhecido (suprime a realidade objetiva), não seria possível o mútuo e recíproco reconhecimento, pois seria reconhecido por alguém que ele próprio não reconheceria, já que o homem subjugado teria preferido a conservação da vida a lutar até o fim pelo seu reconhecimento. O homem só seria humano na medida em que quisesse se impor a outro homem e fazer-se reconhecido, mas para que esse reconhecimento o satisfizesse, seria preciso que ele soubesse que o outro também seria um ser humano. A certeza do senhor quanto à sua qualidade humana seria objetivada e mediatizada pelo reconhecimento do escravo, mas este reconhecimento seria impróprio. O senhor considerar-se-ia como senhor e o escravo considerá-lo-ia como senhor, sem, contudo, que o senhor reconhecesse a dimensão humana do escravo. Logo, o senhor seria reconhecido por alguém que ele próprio não reconheceria. O reconhecimento do escravo não teria valor para o senhor, pois o senhor só poderia satisfazer-se com o reconhecimento de alguém digno de o reconhecer, que ele próprio reconhecesse. Como ele consideraria o escravo como animal ou coisa, ele só seria reconhecido por uma coisa ou um animal. Assim, a sua realidade objetiva não seria alcançada.[135]

Só o escravo que se tornasse livre seria reconhecido e, ao mesmo tempo, reconhecer-se-ia, atingindo a verdade, constituindo uma realidade objetiva, ou melhor, intersubjetiva. Mas, aqui, o escravo deixaria de ser escravo e o senhor deixaria de ser senhor, pois o senhor só seria senhor enquanto dominasse o escravo e não o reconhecesse. A liberdade atingida destruiria tanto a realidade escrava quanto a realidade senhorial. Ela destruiria a hierarquia baseada na dominação. Nas palavras do professor Ari Marcelo Solon:

> "O homem assim se faz (homem) mediante a luta pelo reconhecimento entre o Senhor e o Escravo, que somente se desenrola enquanto houver *história*. A síntese de ambos

[134] KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, pp. 16-17.
[135] KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, pp. 21-23.

resultará no cidadão do Estado ideal, ou seja, quando existir uma satisfação universal alcançada através do reconhecimento. ”[136]

Mas no que a dialética do reconhecimento assemelhar-se-ia à questão do reconhecimento no conceito de autoridade? Assim como na dialética do senhor x escravo, o reconhecimento daquele que detém a autoridade só seria possível e só se elevaria ao patamar de verdade objetiva na medida em que aquele que reconhecesse a autoridade também fosse reconhecido em sua dimensão humana livre. Enquanto a relação hierárquica baseia-se na dominação violenta do hierarquicamente inferior pelo superior, sem reconhecê-lo como cidadão, o reconhecimento do superior pelo dominado assemelhar-se-ia ao reconhecimento do senhor pelo escravo, que seria um reconhecimento impróprio, pois o senhor não veria valor no reconhecimento de alguém considerado como coisa. Apenas um reconhecimento mútuo entre autoridade e cidadão é que elevaria a noção de autoridade a uma dimensão de realidade objetiva, ou melhor, intersubjetiva, e não apenas subjetiva. Desse modo, a noção de legitimidade só seria possível quando autoridade e cidadão se reconhecessem. Neste diapasão, Jürgen Habermas diz que em Arendt, que iria contra toda uma tradição do pensamento político, as instituições políticas viveriam não de sua forma, mas do reconhecimento dos seres humanos.[137]

Explicada a necessidade da liberdade para haver reconhecimento, adentremos a noção de hierarquia na autoridade. Para que seja possível uma estrutura hierárquica, deve haver o reconhecimento de que uns possuem uma capacidade superior aos outros, e que tal capacidade permite dar estabilidade aos assuntos humanos. Com isso, a noção de que a autoridade deve se situar acima da esfera dos assuntos humanos é vital. É por esta razão que a essência do conceito de autoridade na política é metafísica. A autoridade do Senado Romano era derivada de seus antepassados fundadores da cidade, assim como a autoridade da Igreja Católica também se encontrava em um local acima do mundo dos homens. Para a política, seria a crença na sacralidade da fundação que a elevaria a um patamar superior, dando um fundamento para a ação, que não se resumiria a manter-se congruente com o

[136] SOLON, Ari Marcelo. **Os Caminhos da Filosofia e da Ciência do Direito: Conexão Alemã no Devir da Justiça**. 1ª Edição. Curitiba: Editora Prismas, 2015, p. 129.
[137] HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt’s Communications Concept of Power. In: **Social Research**, Spring, 1977, p. 18.

espírito da fundação, buscando também aumentar e melhorar as bases desta fundação, realizando a vontade do espírito da fundação.

Com efeito, esta noção de superioridade advinda da metafísica é o que permitiria falar em autoridade como legitimidade, vez que para declarar algo como legítimo ou ilegítimo seria necessário que houvesse um padrão de comparação, e o padrão, por sintetizar a perfeição, não pode se situar no mesmo patamar dos objetos a ele comparado. A hierarquia inerente ao conceito de autoridade surgiria da sacralização de um passado, o qual, julgam os homens, seria digno de superar a própria mortalidade dos seres humanos e poderia servir de parâmetro para as suas ações.

Portanto, o padrão de legitimidade para a ação humana não poderia estar entre os homens, que são mortais e instáveis: ele deveria se situar em um local onde a imortalidade e a perenidade fossem possíveis. Com efeito, o padrão deveria partir dos homens e alcançar a imortalidade através do reconhecimento da extraordinariedade da ação humana que seria digna da imortalidade. A noção de legitimidade atrelada ao fenômeno autoritário seria uma que decorreria da exaltação de um mundo comum existente entre os homens que superaria a individualidade de cada ser humano sem, contudo, suprimi-la através da manutenção de uma tradição.

Ao final da segunda parte do *Fausto* de Goethe, o *Chorus Mysticus* dirá:

"Alles Vergängliche

Ist nur ein Gleichnis;

Das Unzulängliche,

Hier wird's Ereignis;

Das Unbeschreibliche,

Hier ist's getan;

Das Ewig-Weibliche

Zieht uns hinan."[138]

Como bem capta Goethe, o que se passa entre os homens é apenas algo que se assemelha ao que está acima dele, aquilo que é humano é insuficiente. No céu é que está a essência das coisas, e aquilo que é indescritível na Terra é possível no céu. O homem só transcende a mortalidade e instabilidade quando aceita e se submete a um fundamento que o complete e consiga, de alguma forma, alçar a imortalidade e explicar o mistério da vida. Talvez seja o próprio gênero humano o padrão que o homem deve buscar, o respeito e reconhecimento do homem enquanto homem que deve servir de padrão à ação humana.

O que deveremos levar conosco deste capítulo, no que tange à discussão sobre a equiparação entre autoridade e legitimidade aplicada à Teoria do Direito, são as noções fundamentais de que a autoridade necessita para o seu pleno desenvolvimento. Em primeiro lugar, o conceito de autoridade necessita da noção de hierarquia, pois a verificação da legitimidade só pode se dar se estabelecido um padrão, o qual não pode se situar no mesmo patamar que o objeto a ele comparado; em segundo lugar, a noção de liberdade é vital para a autoridade, pois só o reconhecimento livre por homens reconhecidamente livres pode elevar o padrão ao patamar de verdade objetiva.

Lembra-se, contudo, que, para Hannah Arendt, o conceito de autoridade evanesceu da política e recuperá-lo não é mais possível. Descobrir como agir legitimamente sem se basear nos padrões fornecidos por uma autoridade é a tarefa de nosso tempo. No tópico anterior iniciamos a argumentação sobre a necessidade de o homem pensar novamente de forma crítica a sua ação, de modo a evitar a sua transformação em mero ser biológico. No próximo capítulo desta Dissertação procuraremos analisar a capacidade humana de pensar e julgar, visto que seria a partir de tais faculdades que o homem seria capaz de transcender a sua mortalidade e encontrar um fundamento para a sua ação em um mundo carente de uma fonte de autoridade.

[138] GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma Tragédia – segunda parte.** Tradução Jenny Klabin Segall (bilíngue). 4ª Ed., São Paulo, Editora 34, 2010, pp. 1059-1065. A tradução é a seguinte: "Tudo o que é efêmero é somente / Preexistência; / O Humano-Térreo-Insuficiente / Aqui é essência; / O Transcendente-Indefinível / É fato aqui; / O Feminil-Imperecível / Nos ala a si."

CAPÍTULO III - A FACULDADE DE JULGAR E A BUSCA POR SENTIDO

> "O senhor… Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão."[139]

> "Todos estão loucos, neste mundo? Porque a cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores diferentes, e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça, para o total. Todos os sucedidos acontecendo, o sentir forte da gente — o que produz os ventos. Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor."[140]

> "A opinião das outras pessoas vai se escorrendo delas, sorrateira, e se mescla aos tantos, mesmo sem a gente saber, com a maneira da ideia da gente!"[141]

[139] ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Edição Comemorativa dos 50 anos da obra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 19.
[140] ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Edição Comemorativa dos 50 anos da obra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 284.
[141] ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Edição Comemorativa dos 50 anos da obra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 422.

3.1. Uma Recapitulação

No ponto **2.5.3** desta Dissertação, no capítulo sobre o conceito de autoridade, buscamos compreender a situação do homem em um mundo carente de uma tradição e, com isso, carente de uma fonte de autoridade. Assim, vimos que sem o elemento tradicional, que teria possibilitado ao homem selecionar e dar nome às coisas, haveria uma ameaça às dimensões do passado e do futuro, o que significaria ameaçar a própria humanidade do homem. Com as perdas das dimensões temporais, surgiria o risco de que, sem aquilo que desse humanidade a todos nós, fôssemos reduzidos unicamente à nossa vida biológica. Sem a tradição seríamos arremessados dentro do espaço existente entre passado e futuro, em direção ao nada, ao abismo. Contudo, embora a quebra do fio da tradição pudesse levar ao homem a perder o que tivesse de humano em si mesmo, a ausência de padrões por meio dos quais o homem orientaria o seu agir poderia significar também a possibilidade de o homem recuperar a sua capacidade de agir e julgar sem apelar a padrões transcendentes de caráter absoluto. Levantamos, então, a seguinte pergunta: como legitimar a ação humana e, consequentemente, o Direito após a erosão do fenômeno autoritário?

Ao rememorarmos o conceito de autoridade, podemos perceber que a sua posse sempre esteve nas mãos de poucos, justamente porque os seus detentores eram aqueles que estiveram mais próximos do passado e que poderiam orientar a ação humana através da rememoração dos atos daqueles que haviam lançado as bases da fundação do corpo jurídico-político. Desta feita, vimos que o evanescimento do conceito de autoridade do mundo moderno poderia significar que, a partir deste momento, a responsabilidade pelo curso dos eventos mundanos recairia sobre todos os homens, e não mais apenas sobre aqueles que estiveram na posse de algum tipo de autoridade. Com isso, podemos compreender que tal conceito, embora tenha guiado a ação humana através de padrões providos de um passado cristalizado pela tradição, também teria feito com que a pluralidade humana fosse suprimida e as capacidades de pensar e julgar humanas restassem atrofiadas, pois bastaria socorrer-se dos exemplos pretéritos para avaliar qual o melhor caminho a ser tomado.[142]

[142] Ronald Beiner afirma que os objetos sujeitos aos nossos julgamentos seriam particulares que se abririam ao nosso alcance. Naturalmente, só poderíamos apreender estes particulares apenas na medida em que os classificássemos dentro de categorias universais. Entretanto, quando estas categorias universais tornassem-se hábitos fixos do nosso pensamento, haveria o perigo de nós não conseguirmos nos abrir completamente para a riqueza fenomenal das aparências que os tornariam disponíveis ao nosso julgamento. Seria nessa situação que a faculdade do juízo submeter-se-ia ao seu mais rigoroso teste e a sensibilidade ou a sua falta teriam consequências práticas reais. BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p.111.

Sem a camisa de força que seria a tradição, nas palavras de Steve Buckler, seria possível que nós compreendêssemos a experiência do pensar de forma mais autêntica, que seria orientada para a busca de um sentido no mundo das aparências. Vimos com Mark Antaki que, para Arendt, a condição moderna apresentar-se-ia como aquela em que a ação seria intimada a ser novamente pensada, já que estaria privada de uma orientação fornecida pela tradição. Assim, seria de preceito a reconciliação entre as faculdades de agir e de pensar na modernidade, cuja relação fora obscurecida pelo conceito de autoridade, de forma a fazer com que o homem reencontrasse o seu lugar neste mundo.

Para elucidar o que seria o abismo entre passado e futuro no qual o homem seria arremessado, vimos que Hannah Arendt se utilizou de uma metáfora presente em Kafka, na qual um homem encontrar-se-ia em uma estrada com duas forças antagônicas pressionando-o, sendo que uma representaria o passado, o não-mais, e a outra força representaria o futuro, o ainda-não. Nesta situação apresentada pela autora, para que o homem não fosse engolido pelas forças do tempo, teria então que lutar contra ambas as forças. Se não houvesse homem, não haveria a oposição entre passado e futuro, pois seria apenas pelo fato de que o homem seria capaz de ter uma vida individual que o fluxo eterno da vida cíclica biológica poderia ser compreendido como passado, presente e futuro. Com isso, seria a inserção do homem, lutando contra passado e futuro, buscando imortalizar-se ao lutar contra a própria mortalidade, que produziria uma ruptura no fluxo temporal, abrindo uma lacuna, que seria o tempo presente.

Compreendemos então que, na visão de Arendt, o homem viveria neste intervalo entre passado e futuro, e o que poderíamos chamar de presente seria a contenda entre o peso morto do passado, que empurraria o homem para frente, contra o medo do futuro, que o pressionaria para trás. Contudo, vimos também que a lacuna entre passado e futuro não se abriria ao homem movido apenas por suas necessidades vitais. A ruptura entre o não-mais e o ainda-não dar-se-ia apenas ao homem que parasse e refletisse a sua ação e o seu lugar no mundo, pois seria apenas pelo fato de pensarmos que passado e futuro poderiam se manifestar e seria somente quando pensássemos que tomaríamos consciência de um não-mais que buscaria nos empurrar para frente e um ainda-não que tentaria nos levar de volta

para a tranquilidade de um passado. O que o ser pensante, pois, compreenderia com as duas forças antagônicas seriam a própria entidade temporal e a mudança que ela acarretaria.[143]

O que o conceito de autoridade pôde fornecer ao homem antes de seu ocaso foi um caminho seguro fornecido pelos exemplos pretéritos através da religião e do fio da tradição, que deram segurança para enfrentar o desconhecido que é o tempo futuro. O fenômeno autoritário proveu estabilidade e permanência necessários ao homem, juntamente com um sentido, vitais para que se pudesse enfrentar o futuro. Desta feita, a erosão deste fenômeno significaria o enfraquecimento de um passado que sustentara a existência humana por meio do fio da tradição. Através da autoridade foi possível ao homem compreender-se enquanto ser humano, tendo a perfeita noção do seu lugar neste mundo. Mas o que significaria compreender-se?

Em artigo intitulado *Compreensão e Política*, Hannah Arendt diz-nos que compreensão seria uma atividade interminável através da qual, sofrendo constantes mutações e variações, chegaríamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, tentando fazer do mundo a nossa própria casa. Por ser infindável, seria uma atividade que não poderia gerar resultados definitivos, seria a maneira propriamente humana de viver neste mundo, visto que todo indivíduo precisaria sentir-se em acordo com o mundo em que nasce como um estranho e onde sempre permanecerá como tal, na medida de sua singularidade única. Assim, a compreensão acompanharia o homem durante toda a sua vida, revelando-se como uma atividade na qual ele buscaria se conciliar com o mundo em que habitasse, evidenciando-se claramente como um processo de autocompreensão. Consistiria em uma atividade necessária ao homem, mesmo que fosse uma atividade que nunca pudesse inspirar-lhe a lutar e oferecer outras metas a serem atingidas, pois seria o único ofício que poderia assegurar ao homem significado neste mundo, gestando, segundo a autora, uma desenvoltura para o espírito e o coração humano.[144]

---

[143] Um homem passivo, que não lutasse contra as forças do passado e do futuro buscando encontrar o seu lugar nesse mundo, não se distinguiria de qualquer outro animal, pois possuiria apenas uma vida dita biológica, na qual não teria sentido falar em passado, presente e futuro, pois a circularidade característica deste tipo de vida não nos permitiria falar em começo ou fim de uma vida individual, já que este homem passivo viveria apenas enquanto membro de sua espécie, sendo, portanto, imortal.

[144] ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 330-333. Algo de parecido está dito também no prefácio ao livro *Entre Passado e Futuro*, quando Arendt diz que a função da mente seria compreender aquilo que teria acontecido, sendo essa compreensão, consoante Hegel, o modo de reconciliação do homem com a realidade, e o seu verdadeiro fim seria estar em paz com o mundo. ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 34.

Todo compreender nasceria, primeiramente, de uma chamada compreensão preliminar, a qual decorreria do chamado senso comum, daquilo que fosse compartilhado pelos homens. Esta compreensão preliminar poderia ser entendida como um ponto de partida para os assim chamados conhecimentos científicos e técnicos, os quais teriam o mister de esclarecer a compreensão preliminar acrítica de onde partiriam, sem, contudo, prová-la ou refutá-la. Uma vez gerados tais conhecimentos, a genuína compreensão sempre retornaria aos juízos e pressupostos que precederam e guiaram a investigação estritamente científica buscando transcender o mero conhecimento, conferindo-lhe significado.[145]

O grande problema do mundo moderno seria que a perda do fio da tradição teria feito com que a compreensão preliminar e o senso comum, característico desta compreensão primeira, tivessem se perdido, dificultando que o homem buscasse o conhecimento e, a partir deste, buscasse a verdadeira compreensão de sua existência terrena. Desse modo, Hannah Arendt descreve a situação moderna como um paradoxo, pois sentiríamos necessidade de ir além da compreensão preliminar e do conhecimento científico, mas teríamos perdido os instrumentos que nos auxiliariam no processo de compreender. A busca do homem por significado seria então gestada e simultaneamente frustrada pela incapacidade humana de criá-lo.[146]

Com efeito, a metáfora do homem que luta contra duas forças antagônicas, passado e futuro, serviria, na visão de Arendt, para explicar a situação em que viveria o homem na modernidade, que se depararia com a falta de um passado cristalizado e de uma história, os quais se prestariam a orientar a ação humana. A parábola kafkiana mostrar-nos-ia um homem impotente com a situação que enfrenta, sonhando fugir um dia deste embate, tendo em vista

---

[145] ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 334-335. A ciência não seria mais do que um prolongamento do senso comum, afirma Arendt, no qual as ilusões dos sentidos seriam constantemente dissipadas, da mesma forma como seriam corrigidos os erros científicos. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p.72.

[146] ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 336. Arendt diz em *A Promessa da Política* que a falta de critérios firmes e reconhecidos por todos no mundo moderno, impossibilitando que os homens formassem novos juízos sobre o que aconteceu e acontece diuturnamente, subsumindo esses acontecimentos como casos de um certo princípio geral, foi descrita inúmeras vezes como uma paulatina desvalorização de valores, uma catástrofe que teria atingido a ordem moral do mundo. E todas essas interpretações supõem, de maneira tácita, que só poderíamos julgar no caso de dispormos de critérios que nos autorizem, o que significa que a faculdade de julgar não seria nada mais do que uma capacidade de subsumir o particular a um princípio geral. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 91.

que o lugar em que se encontraria não o permitiria exercer a sua faculdade de pensar, já que o fluxo temporal contínuo faria com que este homem apenas sobrevivesse.

Serena Parekh afirma, então, que o central para a Modernidade não seria a alienação do eu, mas a alienação do mundo entendido como um espaço comum no qual as pessoas apareceriam durante suas vidas. Sem um mundo comum, uma experiência compartilhada que erguesse um fundamento comum a todos, os indivíduos deixariam de ser livres e felizes, tornando-se sozinhos e insolentes.[147]

No mesmo sentido, Ronald Beiner assevera que as estruturas burocráticas, tecnocráticas e despolitizadas da vida moderna estimulariam a indiferença e levariam a um aumento de homens cada vez menos interessados e menos capazes de pensar criticamente, menos tendentes, portanto, a assumir responsabilidades. Neste diapasão, a teoria sobre o julgar de Arendt, que será objeto de estudo do presente capítulo, localizar-se-ia em um ambiente no qual os padrões tradicionais não possuiriam mais qualquer autoridade, os valores de cunho absoluto deixariam de ser vinculantes.[148]

---

[147] PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, pp. 3-4.

[148] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 113-114. Arendt identifica no mundo moderno, especialmente nos regimes totalitários, uma engenhosa substituição do senso comum pela lógica estrita, cuja principal distinção política seria a de que o senso comum pressuporia um mundo comum onde todos nós caberíamos, onde seria possível a convivência, pois seríamos possuidores de um senso que controlaria e ajustaria todos os dados sensoriais particulares aos dos demais. Por outro lado, a lógica, e toda a evidência com que procede o seu raciocínio, poderia alegar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas. Assim, toda vez que o senso comum deixasse de auxiliar-nos em nossa necessidade de compreensão, entende Arendt que seria mais do que provável aceitarmos a lógica como o seu substituto, pois o raciocínio lógico, assim como o senso comum, seria comum a todos os seres humanos. Todavia, Arendt afirma que igualar pensamento e compreensão com as operações decorrentes do raciocínio lógico significaria nivelar a capacidade de pensamento, que um dia teria sido considerada a mais alta capacidade humana, a seu mínimo denominador comum, quando então as diferenças na existência humana concreta não mais teriam qualquer importância. No entanto, essa capacidade humana comum que funciona mesmo apartada do mundo e da experiência, e que se encontra apenas dentro de nós mesmos, desvinculado de algo dado, seria incapaz de compreender qualquer coisa e seria absolutamente estéril. Assevera Arendt que teria sido apenas no momento em que o espaço comum entre os homens fora destruído que a capacidade lógica teria se tornado "produtiva", desenvolvendo suas próprias linhas de pensamento, sendo que sua principal característica política seria sempre trazer dentro de si um poder persuasivo compulsório. ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 340-341. Em *A Vida do Espírito*, Arendt diz que o surgimento da Era Moderna fez com que o pensamento se tornasse servo da ciência, do dito conhecimento organizado. E, embora tenha e mantido constantemente ativo, de acordo com a convicção primordial de que só seria possível conhecer aquilo que fosse produzido por mim mesmo, foi a matemática que passou a ser vista como a rainha das ciências, fornecendo as chaves para as leis universais escondidas pelas aparências, muito embora fosse uma ciência não empírica e lide apenas consigo mesma. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 21.

Para se libertar do abismo em que o homem moderno se encontraria, preso às suas necessidades biológicas e privado de um passado que o pudesse guiar pelo desconhecido que seria o futuro, vimos que Arendt percebeu na capacidade de pensar como uma condição para a ação humana na Terra, que permitiria que o seu abismo, o espaço entre passado e futuro, pudesse se tornar um lar para o homem na terra, e não um campo de batalha que exauriria todas as forças humanas. Assim sendo, vimos que com a ausência do fenômeno autoritário e do elemento tradicional, o homem deveria voltar-se para os fatos pretéritos e reaprender a pensar autonomamente, pensando de maneira crítica. Com isso, diferentemente do período em que uma autoridade esteve presente e forneceu uma linha interpretativa para os fatos do passado, o homem moderno deveria se voltar agora para os mesmos fatos do passado, reinterpretá-los autonomamente e pensar o seu lugar neste mundo.

Ao final do artigo *Compreensão e Política*, por mais que o mundo moderno pudesse ser caracterizado como aquele em que as categorias de pensamento e critérios de julgamento teriam se erodido, vez que haveria uma perda do senso comum, Arendt volta-se para a filosofia de Santo Agostinho para caracterizar o homem como um ser cuja essência seria a própria capacidade de iniciar processos. Destarte, ressalta a questão da natalidade, para dizer que um ser que fosse dotado desta capacidade poderia trazer dentro de si mesmo origens suficientes para buscar a compreensão sem o auxílio de categorias preconcebidas e julgar sem um arcabouço de regras habituais que consistiriam a moralidade. Com isso, se a essência de toda ação humana fosse iniciar novamente, a compreensão tornar-se-ia o outro lado da moeda da ação, qual seja, aquela forma de conhecer através da qual os homens ativos viriam a assentir o que tivesse acontecido de maneira irrevogável, reconciliando-se com o que existisse de modo inevitável.[149]

É neste ponto que a capacidade de julgar, tratada na última parte de seu livro *A Vida do Espírito*, seria importante para que o homem superasse o fluxo temporal contínuo e se

[149] Com efeito, a compreensão seria, em si, um empreendimento estranho, pois, ao final, poderia expressar apenas e confirmar aquilo que a compreensão preliminar sentiu como ponto inicial do agir, mesmo que de maneira inconsciente. Ademais, não seria possível à compreensão escapar desse círculo, porém, pelo contrário, estaria sempre ciente de que qualquer outro resultado distanciar-se-ia da ação, cuja outra face seria a compreensão, que não teria como ser verdadeiro. Neste aspecto, o processo de compreensão poderia assemelhar-se em termos à filosofia, afirma Arendt, na qual os grandes pensamentos seriam sempre circulares, fazendo com que o espírito humano se envolvesse em um infindável diálogo entre si e a essência de tudo o que existisse. ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 344-346. Ao ressaltar a capacidade humana de iniciar algo novo, Hannah Arendt busca a característica humana da natalidade, segundo a qual o próprio nascimento humano simbolizaria um novo começo e, por isso, seria intrínseco ao homem a sua capacidade de iniciar processos.

tornasse verdadeiramente humano novamente, dotando a entidade temporal de sentido, podendo-se novamente falar em passado, presente e futuro. No entanto, vimos que o fato de o homem ter se baseado durante tanto tempo nas experiências dos antepassados decorrentes de uma autoridade teria feito com que sua capacidade de julgar fosse atrofiada, já que a tarefa de interpretar as experiências do passado teria sido relegada a uns poucos que se encontrariam na posse da autoridade. Intimamente ligado à faculdade de julgar estaria o chamado pensar criticamente, que estaria relacionado a um pensar experimental sobre o futuro e que deveria ser exercido, uma vez ausente qualquer fonte de autoridade, por todos os seres humanos.

Ao buscar pensar e interpretar a sua própria ação, julgando-a, como vimos, seria possível ao homem romper com aquele estado de eterna mudança típico da natureza e da vida biológica, podendo recuperar a sua dimensão propriamente humana, dando sentido à sua própria ação e encontrando o seu lugar neste mundo, agindo nele de forma legítima. Ora, se através do pensar crítico e do julgar poderíamos recuperar a nossa dimensão humana, dando sentido à nossa existência, no que consistiriam, precisamente, estas faculdades, pensar e julgar, as quais permitiriam ao homem abandonar o abismo existente entre passado e futuro, entre o não-mais e o ainda-não?

3.2. O Mundo das Aparências e a Vida do Espírito

Para que possamos, à frente, analisar a faculdade de julgar, abordada por Hannah Arendt em diversas conferências ao final de sua vida e que teria como base a *Crítica do Juízo* kantiana, é interessante entendermos o ponto de partida do caminho arendtiano até a faculdade de julgar. Desse modo, faz-se necessário abordarmos rapidamente alguns pontos trazidos no primeiro volume do livro *A Vida do Espirito*, no qual a autora analisa a atividade humana do Pensar em relação ao chamado mundo das aparências.

3.2.1. O Mundo das Aparências

Inicialmente, Arendt entende que os homens nasceriam em um mundo permeado por diversas coisas, fossem elas naturais ou artificiais, vivas ou não, transitórias ou eternas. E o que haveria de comum a todas as coisas seria o fato de que todas elas apareceriam e, dessa maneira, seriam próprias para serem vistas, para serem percebidas por seres sensíveis, dotados de órgãos sensoriais. Assim, poder-se-ia falar em uma coincidência entre Ser e

Aparecer. Todo Ser teria como pressuposto um espectador, quer dizer, nada do que fosse, à medida que aparecesse, existiria no singular, pois tudo o que fosse seria para ser percebido por alguém. Com isso, o homem não habitaria a Terra de forma singular, mas uma pluralidade de homens a habitaria, sendo esta a lei da Terra.[150] Como os seres sensíveis seriam também aparência, estando tanto aptos para perceber como para serem percebidos, tais seres nunca seriam apenas sujeitos e nunca poderiam ser compreendidos apenas como tais. Os seres não seriam menos objetivos do que um lápis ou uma folha de papel. Afirma Arendt que a mundanidade das coisas vivas significaria que não haveria sujeito que não fosse ao mesmo tempo também objeto e que não aparecesse como tal para outrem que garantisse a sua realidade "objetiva". Todas as criaturas sensoriais teriam em comum a aparência como tal: em primeiro lugar, um mundo que lhes aparecesse; além disso, haveria o fato de que elas próprias seriam criaturas que apareceriam e desapareceriam em um mundo que existiria antes do seu aparecimento e continuaria a existir quando tais criaturas desaparecessem.[151]

Estar vivo, então, teria o significado de ser possuído por um impulso de autoexposição que responderia à própria qualidade de aparecer de cada um. Aquilo que fosse vivo apareceria em cena como atores apareceriam no palco de uma peça. Na compreensão da autora, aparecer teria sempre o significado de parecer para os outros, e esse parecer variaria a depender do ponto de vista e da perspectiva do espectador para o qual o Ser aparecesse. Tudo o que aparecesse adquiriria uma espécie de disfarce que poderia, de fato,

[150] Bhikhu Parekh entende que Arendt, ao dizer que a humanidade seria constituída por uma pluralidade de homens, teria a pretensão de dizer três coisas. Em primeiro lugar, que cada indivíduo seria fisicamente separado e separável de todos os demais, uma qualidade que seria compartilhada por todas as entidades do universo. Em segundo lugar, cada indivíduo, a não ser por uma outra forma ele seja incapacitado, seria um ser autônomo e capaz de preservar a sua integridade das intempéries advindas do mundo. Por fim, cada indivíduo seria único no sentido de que cada um seria dotado, além dos dons naturais e talentos específicos, de uma personalidade. PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 86.

[151] Estar vivo significaria viver em um mundo que seria anterior ao nascimento e que perduraria à morte do Ser. Nesse nível do estar meramente vivo, diz Arendt, aparecer e desaparecer seriam eventos essenciais que demarcariam o tempo, o intervalo temporal entre nascimento e morte. O intervalo vital de cada criatura determinaria não só a sua expectativa de vida, mas a sua própria experiência do tempo. Afirma a autora, que este intervalo forneceria o "protótipo secreto de todas as medidas temporais", não importando quanto essas mensurações transcenderiam o intervalo em direção ao passado ou ao futuro. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 35-37. Em *A Condição Humana*, Arendt afirma que o espaço da aparência passaria a existir toda vez que os homens se reunissem através do discurso e da ação. Por isso, seria um espaço que precederia toda e qualquer constituição dita formal do domínio público e os diversos tipos de governo, quer dizer, as várias formas possíveis de organização do domínio público. A peculiaridade deste espaço consistiria no fato de que, ao contrário de tudo o que fosse obra de nossas mãos, ele não sobreviveria a efetividade do movimento que lhe dera origem, desaparecendo assim que os homens se dispersassem e assim que as atividades próprias e constitutivas deste espaço desaparecessem ou fossem suspensas. Com isso, qualquer que seja o lugar em que os homens se reúnam, o espaço da aparência existiria apenas potencialmente, não necessariamente ou para sempre. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad.: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 247.

ocultar ou desfigurar. Parecer corresponderia à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, seria percebida por uma pluralidade de espectadores. Arendt julga ser de grande relevância a primazia da aparência para o estudo das atividades espirituais, dentre elas a faculdade de julgar, as quais nos distinguiriam das outras espécies animais, pois seriam atividades que ocorreriam através de uma retirada do mundo tal qual ele nos apareceria, indo em direção ao próprio Eu.[152]

Além do mencionado impulso de autoexposição, através do qual tudo o que fosse vivo acomodar-se-ia no mundo das aparências, os homens também apresentar-se-iam por meio de feitos e palavras (discurso), indicando, com isso, como quereriam aparecer, isto é, o que, na opinião de cada um, deveria e o que não deveria ser visto. Assim, essa autoapresentação pressuporia um certo grau de autoconsciência, distinguindo-se da autoexposição. Sendo que as aparências apresentar-se-iam sempre na forma do parecer, seria sempre possível que houvesse fraude por parte daquele que se apresentasse e que houvesse erro e ilusão por parte do espectador. Ademais, estando a escolha atrelada à noção de autoapresentação e, portanto, relacionada com as aparências, e tendo estas a dupla função de ocultar algum interior e revelar alguma superfície, haveria sempre a possibilidade de que aquilo que aparecesse, ao desaparecer, resultasse em mera semblância, isto é, em mero erro ou aparência ilusória. Com efeito, as semblâncias seriam indissociáveis de um mundo caracterizado pela lei da aparência para uma pluralidade de espectadores, no qual nada do que aparecesse manifestar-se-ia para um observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos. Destarte, o mundo seria percebido a partir das perspectivas de cada um de seus habitantes, perspectivas estas que seriam diferentes em razão da posição ocupada no espaço por cada um.[153]

A realidade em um mundo de aparências seria caracterizada, diz Arendt, por "ficar imóvel e permanecer" o mesmo por tempo suficiente para se tornar objeto passível de ser conhecido e reconhecido por um sujeito. Com isso, a objetividade seria construída na própria subjetividade da consciência em razão da própria intencionalidade. Nossa certeza de que o que seria percebido por nós existiria de forma independente do ato de perceber estaria

[152] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 37-38. Bhikhu Parekh possui o entendimento de que a maior parte da análise arendtiana restaria na sua premissa básica metafísica de que, como o homem seria uma parte integrante do mundo das aparências, tudo sobre ele deveria ser explicado nestes termos. PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 91.

[153] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 50-55.

atrelada ao fato de que o objeto percebido apareceria também para os outros, que também reconheceriam este objeto. Logo, sem o reconhecimento dos demais não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como apareceríamos para nós mesmos.[154] Bhikhu Parekh, em sua interpretação do pensamento de Arendt, diz que aquilo que um homem sozinho perceberia teria um inescapável elemento de dúvida e incerteza sobre ele. A realidade de nossas percepções seria estabelecida pela concordância e confirmação acerca das percepções de outros homens também independentes.[155]

Dessa forma, seria a intersubjetividade[156] do mundo, muito mais do que a similar aparência física, que convenceria os seres humanos do seu pertencimento à mesma espécie. Em um mundo de aparências, a realidade seria garantida por uma tríplice comunhão: os cinco sentidos humanos compartilhariam o mesmo objeto; os membros de uma mesma espécie teriam em comum o contexto que dotaria cada objeto único de seu significado específico; e todos os seres sensorialmente dotados, embora percebessem um determinado objeto a partir de pontos de vista diversos, estariam de acordo quanto a sua identidade. Desta tríplice comunhão surgiria a sensação de realidade, a qual seria, nas palavras de Hannah Arendt, a propriedade mundana correspondente ao sexto sentido, mas que não configuraria, estritamente falando, uma sensação. A sensação de realidade relacionar-se-ia ao contexto no qual objetos singulares apareceriam, assim como ao contexto em que nós, na medida em que seríamos aparência, existiríamos em meio a outras criaturas que também apareceriam. O que quer que o pensamento fosse capaz de atingir e conquistar, seria precisamente a realidade, tal como seria dada ao senso comum, que permaneceria eternamente para além de seu

---

[154] Entende Arendt que por mais que tudo o que apareça seja percebido pelos sujeitos na modalidade do "parece-me", sendo, por isso, passível de erro e ilusão, as aparências trariam consigo uma indicação preliminar daquilo que seria a realidade. As experiências sensoriais seriam acompanhadas por uma sensação adicional de realidade. De um lado, a realidade do que seria percebido por mim seria garantida por seu contexto mundano, que incluiriam outros seres que seriam capazes de perceber da mesma forma que eu; do outro lado, o trabalho em conjunto dos cinco sentidos humanos levaria à percepção da realidade. Com isso, afirma Arendt que a subjetividade do "parece-me" seria remediada pelo fato de que o mesmo objeto apareceria também para os outros, ainda que o seu modo de aparecer pudesse ser diferente. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 62-67.

[155] PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 87.

[156] Serena Parekh entende que dizer que o mundo seria criado a partir da intersubjetividade significaria expressar o entendimento de que ele não existiria simplesmente para nós enquanto sujeitos privados, mas também entre nossas subjetividades. Dessa forma, nós seríamos tanto parte deste mundo comum quanto separados dele pela nossa individualidade. O termo intersubjetividade também implicaria que a sua existência dependeria daqueles que o manteriam como algum em comum. Assim, haveria um elemento de atividade e dependência implícito nele. PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, p. 70.

alcance, de forma indissolúvel em série de pensamentos, o obstáculo que os alerta e diante do qual eles cedem em afirmação ou negação.[157]

Bhikhu Parekh entende que, na visão de Arendt, assim como o nosso senso de realidade, nossos juízos, fossem eles morais, filosóficos, literários, estéticos ou políticos, seriam também fundados na intersubjetividade e pressuporiam a pluralidade humana. Destarte, não haveria nenhuma outra garantia da validade dos nossos juízos além daquela provida pela confirmação exarada por seres humanos pensantes independentes. Quaisquer critérios de julgamento seriam plausíveis e persuasivos quando eles garantissem o apoio de uma pluralidade de homens pensantes. Tais critérios não poderiam ser derivados de fontes transcendentais e nem validados por estas fontes, visto que a existência destas e o que elas ditariam seriam elas mesmas questões sujeitas a julgamento e deitariam suas raízes em critérios derivados da intersubjetividade. Com efeito, até mesmos aqueles padrões religiosos pretensamente absolutos fundamentar-se-iam, em última instância, no consenso de seus crentes. Seria, assim, pelo acordo destes que se decidiria quem se aceitaria como "filho de Deus" e como se interpretaria a mensagem revelada, por exemplo.[158]

3.2.2. A Vida do Espírito e o Pensar

Como tudo o que aparecesse apresentar-se-ia sempre na forma de um parecer, sendo sempre possível a ocorrência de erros e ilusões, entende Arendt que teria sido o pensamento que possibilitou ao homem penetrar no mundo das aparências e desmascará-las como semblâncias (erros e ilusões), ainda que autênticas, sendo que o raciocínio do senso comum jamais teria se atrevido a duvidar radicalmente de todas as plausibilidades de nosso aparelho sensorial. A atividade pensante seria ativada quando duvidássemos da nossa própria percepção da realidade que nos circunscrevesse. As questões levantadas pelo pensamento, que poderiam ser denominadas como questões de significado, seriam, pois, todas elas irrespondíveis pelo senso comum e pela ciência, que seria a sua extensão sofisticada. A busca

[157] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 67-69. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos lembra que a experiência do mundo, que nos seria dado material e sensorialmente, dependeria do nosso constante contato com os demais seres humanos, do nosso senso comum que regularia e controlaria os demais sentidos, sem o qual cada um dos homens permaneceria preso em sua própria particularidade dos dados sensoriais, que nos trairiam constantemente, sendo indignos de fé. Desse modo, seria apenas por termos um senso comum, quer dizer, apenas porque a Terra seria habitada, não por um homem, mas por uma pluralidade deles, é que poderíamos confiar em nossa experiência sensorial imediata. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 528.

[158] PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 89.

do significado nada representaria para o senso comum, pois a sua função seria uma de adequar-nos ao mundo das aparências, transformando esse mundo dado por nossos cinco sentidos em nossa casa, no qual estamos e jamais o questionaríamos.[159]

Com isso, o pensamento, ao buscar o significado das coisas que nos circundassem e nos aparecessem, entraria em desacordo com tudo aquilo que fosse dado pelo senso comum, que poderia estar eivado de erro e ilusão, e, através de uma atividade reflexiva, buscaria compreender verdadeiramente o significado das coisas, transformando o mundo novamente na morada do Ser. Peter J. Steinberger, ao analisar as atividades da *vita contemplativa*, dirá que pensaríamos não para descobrir um fato ou provar alguma teoria, mas para unir um determinado conceito a uma experiência de modo a tornar esta experiência significativa e inteligível, possibilitando o surgimento de pensamentos ulteriores, dentre os quais, possivelmente, alguns poderiam ser compartilhados com os demais seres humanos. Segundo o autor, da mesma maneira que a ação política na teoria arendtiana criaria uma teia de relações públicas entre indivíduos de outra maneira desconectados, o pensamento prestar-se-ia a estabelecer ou a sustentar um tecido significativo, na base do qual indivíduos díspares poderiam nutrir entre si uma vida intelectual coerente.[160] Ao pensar, o ser humano buscaria, então, um sentido que completasse a sua existência terrena.

João Maurício Adeodato afirma que o pensamento buscaria apreender uma realidade caótica e, segundo determinadas categorias, tentaria ordená-la, trabalhando com o confronto de tais categorias mentais e a experiência concreta. Assim, a razão, que teria o pensamento como um de seus atributos, servir-nos-ia para conceber mentalmente e compreender as nossas experiências e percepções.[161]

Neste diapasão, Arendt diz que os seres humanos, embora condicionados existencialmente - já que seriam limitados temporalmente entre o nascer e morrer, submetidos às suas necessidades vitais -, poderiam, espiritualmente, transcender todas essas limitações. Os homens seriam capazes de julgar afirmativa ou negativamente as realidades

---

[159] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 71 e 76.
[160] STEINBERGER, PETER J. Hannah Arendt on Judgment. In: **American Journal of Political Science**, Midwest Political Science Association, Vol. 34, No. 3 (Aug., 1990), p. 812. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2111399.
[161] Por conseguinte, como todo pensar seria um repensar determinada experiência de um fenômeno, o pensamento seria algo individual. Entretanto, não há que se falar em incomunicabilidade do pensamento, nem em arbitrariedade em relação ao objeto. O que se poderia falar é que não haveria como provar o pensamento. ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, pp. 95-97.

em que nascessem e pelas quais seriam condicionados; seriam capazes de querer o impossível; e poderiam pensar significativamente sobre aquilo que fosse desconhecido e incognoscível. E embora fosse possível que tudo isso jamais alterasse diretamente a nossa realidade, os princípios que regeriam as nossas ações e os critérios que embasariam nossos julgamentos e pelos quais conduziríamos nossas vidas dependeriam, em última instância, da vida do espírito. Um ser humano que não se voltasse recorrentemente às suas atividades espirituais para poder pensar a sua própria existência e o seu lugar nesse mundo não poderia ser caracterizado como verdadeiramente humano. Na visão da autora, para a questão sobre o que nos faria pensar não haveria outra resposta a não ser aquilo que Kant uma vez chamara de "a necessidade da razão". O pensar sempre iria em busca do significado das coisas, o que significa dizer que o homem, ao se retirar do mundo das aparências para exercer a atividade pensante, buscaria refletir e compreender a sua própria existência no mundo.[162]

Embora vivamos, segundo Arendt, em um mundo de aparências, as faculdades de pensar e julgar, que seriam capazes de romper com o estado de eterna mudança típico de uma vida meramente biológica, não ocorreriam nesse chamado mundo das aparências. Juntamente com a faculdade da vontade, Pensar e Julgar poderiam ser caracterizados como atividades espirituais, atividades estas que ocorreriam com a retirada do homem do mundo das aparências, de cuja perspectiva seriam caracterizadas por sua invisibilidade, isto é, seriam atividades que jamais apareceriam aos outros. A única manifestação exterior do espírito seria o seu alheamento, uma desatenção em relação ao mundo circundante, algo que nem chegaria a sugerir o que estaria acontecendo no interior do ego pensante.[163]

Além da característica da invisibilidade, nenhum ato praticado pelo espírito contentar-se-ia com o seu objeto tal como lhe seria dado. Na visão da autora, ele sempre transcenderia a pura imediatez do que quer que tenha despertado a sua atenção, transformando isso em um experimento do Eu comigo mesmo. Assim, ao contrário da vida humana terrena, dentro da qual a pluralidade seria uma de suas mais básicas condições, estar sozinho e relacionar-se consigo mesmo seria a característica mais marcante da vida do espírito. Só poderíamos dizer que o espírito teria uma vida própria à medida que ele efetivasse esse relacionamento no qual, em termos existenciais, haveria uma redução da

[162] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 87-89.
[163] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 88-91.

pluralidade humana a uma dualidade já implícita na palavra consciência, que significaria conhecer consigo mesmo.[164]

Este estado existencial poderia ser chamado "estar só", que se distinguiria da chamada solidão, estado no qual o ser humano estaria privado não só da companhia humana, como também de sua própria companhia. Todas as atividades do espírito, afirma Arendt, testemunhariam, em razão de sua natureza reflexiva, uma dualidade inerente à consciência. O agente espiritual só poderia ser ativo na medida em que agisse, implícita ou explicitamente, sobre si mesmo. A vida do espírito na qual eu faria companhia a mim mesmo poderia até ser caracterizada como algo sem som, pois não haveria qualquer externalização de suas atividades ao mundo das aparências, mas nunca seria silenciosa, jamais se esquecendo de si, tendo em vista a própria natureza reflexiva de suas atividades. As atividades espirituais, notadamente o Pensar, que seria caracterizado como o diálogo sem som de mim comigo mesmo, poderiam ser compreendidas como a efetivação da cisão entre mim e o meu eu, intrínseca a toda consciência.[165]

Ora, o Pensar emergiria quando a dúvida acerca do mundo das aparências levasse o homem a se questionar sobre o significado daquilo que o permeia. Ao duvidar, o homem retirar-se-ia deste mundo para refletir sobre aquilo que fora dado aos seus cinco sentidos, cindindo-se entre um Eu que perceberia o objeto dado aos seus sentidos e um ego pensante que duvidaria acerca da aparência deste objeto.

Ademais, o ser humano só estaria consciente das faculdades do espírito e de sua reflexividade inerente no curso de sua atividade. Seria como se os órgãos das atividades espirituais só viessem a existir durante a própria atividade espiritual. Desse modo, o ego do pensamento, do qual os seres humanos teriam perfeita consciência durante o Pensar, desapareceria assim que o mundo palpável voltasse a se impor.[166] Considerando que as

---

[164] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 92. Diz Bhikhu Parekh que, para Arendt, o Pensar pressuporia que os homens seriam capazes de separar-se em dois, e esta capacidade não seria inerente ao homem, mas derivaria da intersubjetividade. Seria porque os homens seriam capazes de conduzir diálogos entre eles que eles seriam também capazes de conduzir um diálogo interno consigo mesmos. PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 90.

[165] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 92-93.

[166] Hannah Arendt assevera em *Origens do Totalitarismo* que todo ato de pensamento realizar-se-ia quando se estivesse a sós, e constituiria um diálogo entre eu e eu mesmo. Entretanto, este diálogo não perderia o contato com o mundo de meus semelhantes, pois estes estariam representados no meu próprio eu, com o qual eu estabeleceria o diálogo inerente ao pensamento. Entende a autora que o problema de estar a sós é que os diálogos do pensamento dependeriam dos outros para que os homens voltassem da dualidade do pensar para a sua unidade vivenciada no mundo das aparências. Com isso, a identidade dos homens no mundo das aparências

atividades espirituais, essencialmente não-aparentes, dar-se-iam em um mundo de aparências e em um ser participante deste mundo através tanto de seus órgãos sensoriais receptivos, como de sua capacidade e necessidade de aparecer aos outros, elas só teriam possibilidade de existir retirando-se deliberadamente da esfera das aparências. Contudo, não se trataria de uma retirada do mundo, mas de uma retirada de um mundo que estivesse presente aos sentidos.[167]

Todo ato espiritual repousaria então na faculdade do espírito de ter para si presente aquilo que estivesse ausente dos sentidos, fazendo uma representação, que seria um dom singular do espírito chamado de imaginação. Somente por meio desta capacidade é que poderíamos dizer "não mais", constituindo um passado para nós mesmos, ou dizer "ainda não", preparando-nos para o futuro. Todavia, isso só seria possível ao espírito com a sua retirada do tempo presente e das necessidades diárias. O pensar, embora incapaz de mover a vontade ou de prover os juízos com regras gerais, teria o mister de preparar os particulares dados aos sentidos, fazendo com que o espírito fosse capaz de lidar com eles em sua ausência. A imaginação, que transformaria um objeto visível em uma imagem invisível, seria a condição sem a qual não poderíamos fornecer ao espírito "objetos-de-pensamento" adequados, cuja existência dar-se-ia apenas no momento em que o espírito relembrasse, recordasse e selecionasse aquilo que estivesse em sua memória o que quer que viesse a atrair a sua atenção, levando-o a concentrar-se. Seriam nessas operações que o espírito aprenderia a lidar com aquilo que estivesse ausente e preparar-se-ia para transcender, em direção ao entendimento das coisas ausentes. Com efeito, o Pensar sempre iria em busca do significado das coisas. Além disso, como a atividade pensante dar-se-ia por meio de uma retirada do mundo, ela interromperia todas as atividades comuns ao mundo das aparências, exigindo, desse modo, um "pare-e-pense".[168]

Sem essa capacidade de tornar presente o que estivesse ausente em uma forma dessensorializada, não se processaria nenhum pensamento e seria impossível haver qualquer série de pensamentos. O Pensar, portanto, dar-se-ia de maneira desorganizada, pois não só interromperia todas as demais atividades necessárias à vida, como também inverteria todas as relações habituais, trazendo para perto o que estivesse distante e distanciando o que se

seria dependente dos outros habitantes deste mundo. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 528-529.

[167] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 93-94.

[168] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 94-97.

encontrasse perto. O Pensar anularia, de certa forma, as distâncias espaço-temporais, podendo o futuro ser antecipado, pensando-o como se presente já fosse, e o passado ser lembrado como se não tivesse desaparecido. Assim, não seria a percepção sensorial, mas a imaginação, que prepararia os objetos de nosso pensamento. Com efeito, antes de provocarmos questões sobre o que seria a felicidade, o que seria a justiça, seria preciso que tivéssemos visto alguém feliz e infeliz, atos justos e injustos. Ao repetirmos na imaginação, diz Arendt, nós dessensorializaríamos qualquer coisa que tivesse sido dada aos nossos sentidos. Somente nessa forma imaterial seria possível a faculdade de pensar começar a pensar com o que um dia lhe fora dado. Ademais, essa operação precederia todos os processos de pensamento. Todo pensamento seria derivado da experiência, mas nenhuma experiência seria capaz de produzir significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento.[169]

Apenas a imaginação permitiria que enxergássemos as coisas adequadamente, dando-nos força para afastar tudo aquilo que estivesse por demais próximo, permitindo-nos ver e compreender sem distorções e preconceitos, fornecendo-nos generosidade para transpor abismos, como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo aquilo que estivesse distante de nós. Esse distanciamento de algumas coisas e avizinhamento de outras faria parte do diálogo próprio da tarefa de compreensão, porque, para os seus misteres, a experiência direta envolveria um contato próximo demais e o mero conhecimento ergueria barreiras artificiais impedindo a verdadeira compreensão. Sem o auxílio deste tipo de imaginação, que seria de fato a compreensão, nós, seres humanos, não seríamos capazes de marcar nossas referências neste mundo, podendo-se dizer que seria a única bússola interna que teríamos a nosso dispor. Com isso, afirma Arendt que se quiséssemos romper a barreira do estranhamento, superando-a, e ter uma morada neste mundo, seria necessário embarcarmos neste diálogo que envolveria a tarefa da compreensão, a qual se daria por meio da atividade pensante.[170]

O pensamento, na visão da autora, acompanhar-nos-ia por toda a vida e seria ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. Ademais, considerando a vida como

[169] Em sentido contrário, o raciocínio lógico, o qual é defendido muitas vezes como sendo o raciocínio próprio para emitir juízos, seria privado de um vínculo com a experiência vivida. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 104-106.

[170] ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 346.

um processo, sua quintessência só poderia residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensar não seria impossível, mas fracassaria em fazer desabrochar a sua própria essência, pois o pensamento seria o que faria o ser humano compreender-se como tal. Uma vida sem pensamento não seria apenas sem sentido, afirma Arendt, não seria propriamente vida, pois os homens que não pensassem viveriam como sonâmbulos.[171]

Como forma de sintetizarmos o que seria a experiência do pensamento, poderíamos dizer que o pensamento surgiria de uma retirada do ego do mundo das aparências e, por isso, dar-se-ia sempre de maneira desordenada, interrompendo todas as atividades ordinárias e sendo por elas interrompido. Ademais, a intensidade da experiência do pensar manifestar-se-ia na facilidade com que a oposição entre pensamento e realidade pudesse ser invertida. Nessa inversão, teríamos a impressão de que aquilo que estivéssemos pensando seria palpável ao mesmo tempo que a realidade pareceria ser tão transitória, que seria como se nem ao menos existisse. Apesar dessa inversão possibilitada pela atividade pensante, a dúvida acerca da transitoriedade da realidade e da realidade do pensamento evanesceria no momento em que o "estar-só" do pensador fosse interrompido, fazendo com que a dualidade do ego pensante fosse dissolvida pelo mundo das aparências e pelos outros homens que o habitassem.[172]

Por fim, as curiosas características da atividade pensante surgiriam da retirada, que seriam inerentes a todas as atividades do espírito: o pensar sempre lidaria com ausências e abandonaria o que estivesse presente e ao alcance do homem. Durante o pensar, o que se tornaria significativo seriam os extratos, produtos da dessensorialização, sendo que tais extratos não seriam meras abstrações, seriam o que uma vez foram chamados de "essências". Estas não poderiam ser localizadas. Ao apossar-se delas, o pensamento humano deixaria o mundo dos particulares e iniciaria a busca de algo significativo de uma maneira geral, embora não universalmente válido, assevera Arendt. O pensamento, por assim dizer, realizaria uma tarefa de generalização, comprimindo ao extremo os diversos particulares de modo a encontrar o significado que pudessem ter.[173] Com efeito, por meio da atividade pensante seria possível ao homem compreender-se, dando nome às coisas que o cercassem, encontrando um significado para a sua existência.

---

[171] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 214.
[172] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 220-221.
[173] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 221.

Jonathan Peter Schwartz diz, então, que a capacidade de pensar indicaria que os seres humanos seriam existencialmente críticos: seríamos seres questionadores. Como resultado da natureza existencial de nossas faculdades críticas, seríamos levados ao pensamento especulativo para fazer perguntas finais. E essa capacidade de fazer perguntas finais levar-nos-ia à contemplação, quando então deparar-nos-íamos com a experiência do maravilhamento atônito (*speechless*).[174]

3.3. Pensar Criticamente e Julgar

Feita esta primeira incursão na chamada vida do espírito, expondo como, na visão de Arendt, o pensamento surgiria no homem a partir do mundo das aparências, como ele se daria e qual seria a sua função, seria interessante, agora, voltarmo-nos para o pensar em sua dimensão crítica, o qual poderia ser visto como uma atividade que precederia a atividade de julgar.

Em uma série de conferências que Hannah Arendt fez na *New School For Social Research* no ano de 1970 sobre a filosofia política de Kant[175], a autora disse que o pensar criticamente seria aquele que incendiaria o caminho do pensamento permeado de preconceitos, de crenças e opiniões não examinadas, e este tipo de pensar poderia ser ligado inicialmente ao exame socrático das opiniões de seus interlocutores.[176] Com isso, assevera

[174] SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, pp. 311-312.

[175] De acordo com Ronald Beiner, as conferências sobre a filosofia de Kant poderiam servir de base para a teoria sobre o julgar de Hannah Arendt, pois as considerações sobre esta faculdade nas conferências seriam consistentes com as passagens sobre o julgar no volume sobre o Pensar de *A Vida do Espírito*. Ademais, o esboço da teoria sobre o julgar presente no pós-escrito do volume sobre o Pensar possuiria uma correspondência com o quanto exposto nas conferências. BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 91.

[176] Segundo Arendt, como os preconceitos surgiriam em nossos próprios pensamentos, não sendo possível ignorá-los, e como eles fariam referência a realidades inegáveis e refletiriam fidedignamente a nossa situação atual nos seus aspectos políticos, não poderíamos reduzi-los ao silêncio com argumentos. Eles não seriam idiossincrasias pessoais, que, embora impossíveis de serem provados, teriam sempre uma base na experiência pessoal, em cujo conteúdo reivindicariam a evidência da percepção dos sentidos. E não poderíamos confundir também nossos preconceitos com os juízos. Os preconceitos indicariam nossos tropeços diante de situações em que não saberíamos o que fazer em termos políticos. Arendt entende, contudo, que o homem não poderia viver jamais sem preconceitos, e isso não se daria apenas pelo fato de que a inteligência ou a compreensão de nenhum ser humano ser suficiente a permitir-lhe formar um juízo original sobre tudo o que lhe fosse submetido à julgamento, mas também pelo fato de que a ausência de preconceitos exigiria um nível de atenção sobre-humano. Seria essa a razão pela qual a tarefa da política consistir-se-ia precisamente no lançar luz sobre os preconceitos e dissipá-los, o que seria bem diferente de dizer que a sua tarefa seria levar as pessoas a não terem preconceitos ou que aqueles que façam este trabalho de esclarecimento sejam livres de qualquer preconceito. ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, pp. 85-88.

Arendt que o pensamento crítico expor-se-ia ao teste do exame livre e público, o que significaria dizer que quanto mais pessoas participando deste teste, melhor. Sem este teste livre e público não seria possível a formação de opinião e o próprio pensar.[177] Ora, o que podemos extrair dessa primeira consideração é que o Pensar seria a atividade pela qual tentaria dissipar os erros e ilusões daquilo que aparecesse ao homem, inclusive as opiniões de seus semelhantes, em busca de compreender a realidade que o cercasse. Em sua dimensão crítica, o pensamento deveria se expor às opiniões dos interlocutores daquele que pensasse.[178]

Diz Beiner que, consoante Arendt, o pensar, em seu movimento crítico, desvencilhar-se-ia dos padrões e categorias universais, libertando o julgar para operar em um espaço aberto às discriminações e discernimentos de cunho moral ou estético. Destarte, o julgar funcionaria em um estado ótimo quando este espaço fosse limpo pelo pensar crítico, que assumiria uma relevância política em razão de sua relação com a faculdade de julgar. Ao se desvencilhar das amarras que os padrões universais imporiam aos particulares, o pensar liberaria toda o potencial político da faculdade de julgar, potencial este que seria inerente à sua capacidade de perceber as coisas como elas, de fato, fossem, isto é, como elas se manifestariam fenomenologicamente.[179] Assim, pelo Julgar, os seres humanos voltar-se-iam

[177] O pensamento seria caracterizado como o diálogo em silêncio de mim comigo mesmo, sendo, por isso, uma atividade solitária. Contudo, a menos que o homem pudesse comunicar e expor seu pensamento ao teste dos outros, tudo o que fosse pensado em solidão desapareceria imediatamente. Isso levará Arendt, baseada em Jaspers, a caracterizar a verdade, em termos filosóficos, como aquilo que seria possível de ser comunicado, diferentemente da verdade científica, cujo teste de validade seria a possibilidade de um experimento ser repetido por outras pessoas. ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 36-40.

[178] Entende Richard Bernstein que, para Arendt, as opiniões seriam a própria matéria prima da política. Os indivíduos não teriam opiniões, eles formariam suas opiniões, podendo até mesmo se falar em uma identidade entre a formação de opinião e o pensamento representativo. A formação de opinião não seria uma atividade privada realizada por um pensador solitário. As opiniões só poderiam ser testadas e ampliadas quando houvesse um encontro genuíno de diferentes opiniões. Não haveria um teste para a adequação de uma opinião, nenhuma autoridade para julgá-la, além da força daquilo que poderia ser considerado como o melhor argumento público. A formação de opiniões, portanto, exigiria uma comunidade política de iguais, a imaginação para representar outros pontos de vista e a coragem de expor as próprias opiniões em público. Contudo, enquanto buscássemos um acordo ao confrontar as mais diversas opiniões, não seria um defeito ou falha na formação de opinião se não conseguíssemos chegar a um acordo - pois a variabilidade das opiniões seria uma expressão da irredutível e inerradicável pluralidade humana. BERNSTEIN, Richard J. Judging – the Actor and the Spectator. In: BERNSTEIN, Richard J. **Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode**. Polity Press, 1986, pp. 227-228. David L. Marshall entende que o Julgar em Arendt não visaria elidir as diferenças de opinião existentes entre as pessoas. Em vez disso, o Julgar visaria uma melhora dos poderes da percepção prestando atenção, de forma constante, ao que distinguisse uma particularidade de um objeto de todos os outros particulares que compartilhassem predicados com este objeto. MARSHALL, David L. The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. In: **Political Theory**, vol. 38, no. 3, 2010, Sage Publications, p. 385. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/25704821.

[179] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 112.

para os significados obtidos com a atividade reflexiva do pensamento e tentariam aplicá-los ao mundo em que vivessem.

Arendt prossegue dizendo que se se está falando das implicações políticas do pensar criticamente e nesta noção está implícita a comunicabilidade, esta última noção pressuporia uma comunidade de homens capazes de ouvir e também serem ouvidos. Dessa maneira, o pensar criticamente seria possível apenas onde os pontos de vista de todos os outros estivessem abertos a serem inspecionados e este exame deveria pressupor que todos estariam predispostos e desejosos para relatar o que pensassem e dissessem. No entanto, este pensar criticamente não se aplicaria apenas às concepções que seriam recebidas por outros, aos preconceitos e tradições herdados por alguém. Seria precisamente ao aplicar padrões críticos ao próprio pensamento que se aprenderia a arte do pensar crítico. Entretanto, não seria possível aprender esta arte sem a presença de um público, sem os testes que emergiriam do contato com o pensamento de outros seres humanos. Ao se tomar os pontos de vista dos demais em consideração, chegar-se-ia a um tipo de imparcialidade, mas que não seria uma imparcialidade resultante de um ponto de vista superior que resolveria uma disputa por ser superior. Ao compararmos nossas considerações com as dos demais, alargaríamos a nossa mentalidade, que só seria possível através da chamada faculdade da imaginação.[180]

Afirma Beiner que quando a compreensão se encontrasse a serviço da tarefa de julgar, requerer-se-ia o livre exercício da imaginação, visto que o ato de julgar requereria um esforço nosso para compreender aqueles cujos pontos de vista nós não apenas não compartilharíamos, como poderíamos achar altamente detestáveis. Estar em desacordo não faria com que nos livrássemos da responsabilidade de compreender aquilo que rejeitássemos. Pelo contrário, aumentaria esta responsabilidade. Na atividade julgadora, como Beiner interpreta Arendt, haveria uma ponderação entre possíveis juízos de um outro imaginado, e não juízos reais de interlocutores também reais. Assim, esta atividade serviria para tornar humanamente inteligíveis eventos que de outra maneira não se tornariam. A faculdade de julgar estaria a serviço da inteligibilidade humana, sendo que conferir inteligibilidade seria o próprio significado da política.[181]

[180] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 40-43.
[181] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 92 e 100.

Destarte, a validade dos juízos emitidos pelos homens repousaria em uma concordância potencial com os outros, e o processo do pensamento que seria ativo no momento do julgamento não se assemelharia ao processo do Pensar do raciocínio puro, um diálogo de mim comigo mesmo, mas encontrar-se-ia sempre em uma comunicação antecipada com outros com quem se saberia que deveria chegar a algum acordo. A validade dos juízos surgiria deste acordo potencial, significando que tais juízos deveriam se libertar das idiossincrasias que determinariam o modo de ver de cada um em sua intimidade, e que seriam legítimas enquanto não fossem mais do que opiniões particulares, mas que não seriam adequadas a ingressar no mundo das aparências.[182]

Na visão de Richard J. Bernstein, o que Arendt estaria se esforçando para discriminar e isolar seria um modo de pensar que não deveria ser identificado com a expressão de sentimentos privados, nem ser confundido com o tipo de universalidade característica da razão cognitiva. Seria um modo de pensar capaz de lidar com o particular em sua particularidade, mas que faria uma reivindicação de um tipo de validade comunal. Pois seria precisamente esse modo de pensar que seria essencial à vida política, já que não se preocuparia com uma verdade que estivesse para além da vida terrena; seria um pensar preocupado justamente com os homens no âmbito de uma comunidade política.[183]

Além disso, o pensar criticamente, mesmo enquanto uma atividade solitária, não se separaria de todos os outros seres humanos, pois, pela força da imaginação, far-se-iam os

[182] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 274-275. Afirma Bhikhu Parekh que nós saberíamos, pelas nossas experiências no mundo das aparências, que o mundo apareceria diferentemente para cada uma das diferentes perspectivas existentes e que nós corrigiríamos nossas percepções, que seriam necessariamente parciais e limitadas, através da comparação e discussão com os nossos semelhantes. Assim, diz o autor que, no entender de Arendt, tais experiências modelariam e estruturariam o nosso mundo interior do pensamento. Nós saberíamos que as nossas visões não seriam estúpidas ou excêntricas quando os demais concordassem conosco. De fato, nós só teríamos as nossas visões esclarecidas e saberíamos quais seriam elas quando engajássemos em discussões reais ou imaginárias com os demais, respondendo às suas objeções reais ou hipotéticas, e vendo-nos a partir da perspectiva dos outros. Da mesma maneira como o nosso conhecimento do mundo, o nosso autoconhecimento derivar-se-ia da intersubjetividade. PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981, p. 90.

[183] BERNSTEIN, Richard J. Judging – the Actor and the Spectator. In: BERNSTEIN, Richard J. **Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode**. Polity Press, 1986, p. 229. Corroborando para essa visão, Dana Villa assevera que a teoria sobre o juízo estético kantiana abriria um espaço entre o falso objetivismo platônico (que veria o julgamento político como determinado, como um tipo de episteme) e o subjetivismo. Os julgamentos sobre o gosto seriam válidos, mas sua "validade específica" deveria ser entendida precisamente em oposição à chamada "validade universal objetiva" que marcaria julgamentos cognitivos ou práticos no sentido kantiano. Assim, Villa diz que seria possível resumir a realização alcançada pela teoria do julgamento kantiana ao dizer que ela removeria o espectro do subjetivismo dos juízos sem que fosse preciso se socorrer de bases de validação objetivas ou cognitivas. VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 106.

outros presentes, levando aquele que pensasse a um espaço que seria, ao menos potencialmente, público. Aqui estaria presente o conceito de mentalidade alargada. Pensar com uma mentalidade alargada significaria treinar nossa imaginação para visitar a mente dos outros. No entanto, o truque do pensar criticamente não consistiria em uma empatia enormemente alargada através da qual um ser humano saberia o que se passaria exatamente na mente das outras pessoas. Pensar, diz Arendt em sua interpretação de Kant, significaria pensar autonomamente (*Selbstdenken*), que seria a máxima de uma razão jamais passiva. O pensamento alargado seria, assim, o resultado, em primeiro lugar, da abstração das limitações que se amarrariam contingentemente ao nosso próprio julgamento, desconsiderando as condições subjetivas privadas, pelas quais os homens seriam limitados, e poderiam, pois, ser chamadas de autointeresse. Quanto maior o alcance deste pensamento, maior a sua generalidade, o que poderia ser visto como imparcialidade também. Este ponto de vista dotado de generalidade ou imparcialidade seria um ponto de vista de onde seria possível observar, formar julgamentos e refletir sobre as relações humanas. Contudo, seria um ponto de vista que não se manifestaria a respeito de como agir.[184]

[184] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 43-44. Em seu artigo *Verdade e Política*, Hannah Arendt afirma que o pensamento político seria representativo, pois a opinião de uma dada pessoa seria formada considerando um dado tema a partir de diferentes pontos de vista, tornando presentes na mente daquele que opinasse a opinião dos outros que se encontrariam ausentes, representando-os. Aponta Arendt que esse processo de representação não adotaria de maneira cega as concepções efetivas daqueles que estivessem ausentes e, por isso, estivessem em lugares diferentes, os quais, por conta de suas diferentes posições, contemplariam o mundo diversamente. Entende a autora que esse tipo de pensamento representativo não seria sequer uma questão de empatia, como se aquele que pensasse procurasse ser ou sentir como outrem sentir-se-ia. Seria, em verdade, uma questão de ser e pensar autonomamente, através de minha própria identidade, em um local onde efetivamente não me encontraria. Quanto mais posições de outros aquele que pensasse tivesse em sua mente ao ponderar uma dada questão, e quanto melhor pudesse ser a imaginação dos pontos de vistas diferentes daquele que estivesse pensando, mais forte seria a capacidade do ser pensante de pensar representativamente, tornando-se mais válidas as suas conclusões finais e, destarte, sua opinião. Com efeito, o próprio processo que formariam as opiniões determinar-se-ia através daqueles em cujo lugar alguém pensaria e utilizaria sua mente, sendo que a única condição para esse exercício imaginativo seria o desinteresse, ou seja, a liberação dos interesses individuais e privados. Em decorrência disto, mesmo se aquele que pensasse evitasse a companhia de seus pares ou mesmo que estivesse completamente isolado ao formar sua opinião, não estaria simplesmente junto apenas a si mesmo, em solidão. O ser pensante não chegaria a se desvincular deste mundo de interdependência universal, onde seria possível fazer-se representante de todos os demais. ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 299-300. Jonathan Peter Schwartz pontua que a mentalidade alargada não seria um procedimento de pensamento, mas um ponto de vista cultivado que seria extraído de nosso próprio ponto de vista privado, que levaria em consideração os pontos de vista dos outros, e seria desse ponto de vista mais amplo, o ponto de vista do senso comum, que nós exararíamos nossos juízos. SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, pp. 298-299. Ver também: KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment**. Tradução: Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 174.

O pensar crítico e alargado, que saberia, enquanto juízo, como transcender suas limitações individuais, não poderia, de outra banda, jamais funcionar isolada e solitariamente, pois haveria uma necessidade da presença de outros "em cujo lugar" cumpriria pensar, levando em consideração suas perspectivas, sendo que sem a presença dos outros, o pensar de modo alargado não chegaria sequer a operar. Dessa necessidade da presença de outros é que se poderia falar em uma validade específica dos juízos, mas não se poderia falar em uma validade de cunho universal, visto que as pretensões de validade de um juízo jamais poderiam ultrapassar para além dos outros em cujo lugar aquele que julgou colocou-se para efetuar o seu juízo.[185]

Em uma tentativa de resumir o que seria a chamada mentalidade alargada, George Kateb diz que o resultado da visão de Arendt sobre este conceito seria a de que eu saberia como outro julgaria quando eu soubesse como julgaria se eu ocupasse seu lugar. Seríamos, pois, suficientemente parecidos - pelo menos na medida em que participássemos de um mundo comum - para que não houvesse nenhum mistério impossível a ser resolvido. A imaginação deveria, então, fazer algum trabalho. Seria muito fácil recusar-se a imaginar de forma diferente, e a pensar que eu estaria apenas no meu lugar, que eu não poderia estar em outro lugar, e que, portanto, sempre poderia ser o que eu fosse agora no meu lugar atual. A imaginação deveria dissipar essa ilusão. Em um determinado lugar, qualquer pessoa faria o mesmo julgamento que uma pessoa que estivesse neste local realmente fez. A tentativa de possuir uma mentalidade alargada seria, com efeito, a tentativa de perceber o quão suscetível a julgar de forma diferente eu seria se eu fosse literalmente movido de um lugar para outro, e também quão compreensivamente parecidos seríamos uns com os outros, dependentes de nossos diferentes lugares ocupados por nós. Por fim, no trabalho de Arendt, pessoas da mesma sociedade seriam semelhantes o suficiente para que a mentalidade alargada fosse possível.[186]

Jonathan Peter Schwartz entende que o processo de alargamento de nossa mentalidade seria como ascender progressivamente uma montanha. Começaríamos no fundo com um entendimento inculto e grosseiro que estaria preso em nossas condições privadas individuais e nas compreensões prejudiciais irrefutáveis da nossa comunidade. Mas, à

[185] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 275.
[186] KATEB, George. The Judgment of Arendt. In: **Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 53, No. 208 (2), HANNAH ARENDT (JUIN 1999), Revue Internationale de Philosophie, pp. 151-152. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23955548.

medida que cultivássemos nosso julgamento, subiríamos esta montanha e, à medida que subíssemos cada vez mais, nossa perspectiva da paisagem sob a montanha seria cada vez maior e mais ampla, de modo a podermos assumir o ponto de vista de diferentes outras perspectivas, alargando a nossa mentalidade.[187]

Consequentemente, no entendimento de Peter J. Steinberger, a atividade julgadora decorrente do pensar criticamente não consistiria, de fato, em afirmar a reivindicação de uma verdade, mas em declarar algo dotado de significado que requereria a concordância dos demais seres humanos. Assim, afirma o autor que, da mesma maneira que o objetivo da atividade pensante seria a criação de estruturas de significado, o objetivo da atividade julgadora seria, em qualquer sociedade, o estabelecimento de um aparato conceitual comum, sobre o qual os atores sociais poderiam compartilhar suas visões de mundo e suas compreensões, permitindo que a ação humana fosse inteligível.[188]

Jonathan Peter Schwartz irá dizer que o Julgar permitiria que o pensador chegasse a uma conclusão em suas reflexões potencialmente infinitas que emanassem na narração e recontagem de histórias. O que o julgamento forneceria, em outras palavras, seria uma decisão - uma habilidade de decidir conclusivamente sobre qual narrativa captaria, de forma mais completa e autêntica, o significado dos atos que o Pensador, e agora Julgador, conseguiu observar.[189]

No entendimento de Ronald Beiner, a concepção do julgar em Arendt implicaria, assim como o pensar, uma retirada do homem do espaço da *vita activa*, de modo a refletir sobre o significado daquilo que fizesse. Por envolver essa retirada, o significado do todo só estaria disponível para aquele que visse e não para aquele que agisse; para o espectador, e não para o ator. O espectador que julgasse um evento histórico, por exemplo, seria capaz de

---

[187] SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, pp. 324-325.

[188] STEINBERGER, PETER J. Hannah Arendt on Judgment. In: **American Journal of Political Science**, Midwest Political Science Association, Vol. 34, No. 3 (Aug., 1990), pp. 812-813. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2111399.

[189] O pensamento daria profundidade ao Julgar, permitindo que ele tenha um significado histórico concreto específico para si mesmo. Sem a profundidade e o significado que o pensamento forneceria, Arendt acreditaria, diz Schwartz, que o julgamento kantiano permaneceria essencialmente "estético", isto é, permaneceria superficial e apenas prestaria atenção à superfície das coisas. SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, pp. 316 e 328.

resgatar episódios únicos do esquecimento da história, episódios estes que seriam negligenciados pelos partícipes destas causas perdidas.[190]

Por fim, dirá Arendt que a faculdade de julgar particulares, a capacidade de dizer se algo é errado ou não, se algo é justo ou injusto, isto é, a capacidade de fazer distinções, não seria idêntica à faculdade de pensar, pois esta lidaria com invisíveis, com representações de coisas que se encontram ausentes. O juízo sempre se ocuparia com particulares e coisas que estivessem ao alcance das mãos. Entretanto, haveria uma conexão entre as duas faculdades. Se o pensamento, o diálogo sem som de mim comigo mesmo, fosse aquilo que realizaria a diferença inerente à nossa identidade, então o juízo, que seria derivado do efeito liberador do pensamento, realizaria o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências.[191]

3.4. O Juízo Estético

A partir desta concepção do pensar criticamente emergiria a faculdade de julgar em Hannah Arendt, sendo de fundamental importância o pensamento kantiano acerca dos juízos estéticos.[192] Em Kant, assevera Arendt, haveria um distanciamento entre o que seria julgar e a chamada razão prática, a qual teria a função de dizer ao homem o que deveria e o que não deveria ser feito, estabelecendo a lei e identificando-se com a vontade. No pensamento kantiano, de outra banda, o julgar (estético) originar-se-ia do mero prazer contemplativo ou do prazer inativo, e não de uma necessidade do homem de dizer o que deveria e o que não

[190] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 124-127. Nesta esteira, em *A Vida do Espírito*, Arendt diz que o mundo sem espectadores seria imperfeito, pois aqueles que participassem, os atores, estariam absorvidos por coisas específicas e pressionados por afazeres urgentes, e, por isso, não seriam capazes de enxergar como todas as coisas particulares do mundo e como todos os feitos particulares ajustar-se-iam uns aos outros produzindo uma harmonia que não seria, ela mesma, perceptível sensorialmente. Aquilo que fosse invisível nas coisas visíveis permaneceria eternamente oculta se não houvesse espectadores dispostos a cuidar de tais invisíveis, admirá-los, organizá-los e expressá-los em palavras. Conceitualmente, assevera a autora, o significado daquilo que de fato acontecesse e aparecesse enquanto estivesse acontecendo só seria revelado quando desaparecesse. Através da lembrança, tornando presente ao nosso espírito aquilo que estivesse ausente e pertencente ao passado, revelar-se-ia o significado na forma de uma história. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 153.

[191] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 214-215.

[192] Segundo Jonathan Peter Schwartz, Hannah Arendt teria entendido que Kant havia formulado a sua verdadeira filosofia política na *Crítica do Juízo*, na qual ela acreditava oferecer uma forma única de juízo político que se distanciaria da característica da soberania das filosofias políticas da tradição do pensamento político e que poderia acomodar condições políticas fundamentais como a pluralidade, natalidade e mundanidade. SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, p. 275.

deveria ser feito. Este sentimento decorrente do prazer contemplativo seria o gosto, lembrando-se que a *Crítica do Juízo* kantiana fora originalmente chamada de *Crítica do Gosto*.[193]

Segundo Arendt, a capacidade para julgar seria uma faculdade especificamente política precisamente no sentido de ser uma faculdade de ver as coisas não somente do próprio ponto de vista, mas também dos pontos de vista de todos aqueles que estivessem presentes. Assim, a faculdade de julgar poderia ser uma das faculdades fundamentais do ser humano enquanto ser político na medida em que lhe fosse permitido orientar-se em um domínio público, no mundo comum. O Julgar seria talvez a mais importante atividade através da qual os homens compartilhariam o mundo.[194] Nesta esteira, David L. Marshall enxerga que, para Arendt, o julgamento estético kantiano teria se tornado um meio para argumentar que a presença de outros não seria corruptiva do processo de pensar por si mesmo, de forma autônoma, mas seria potencialmente constitutiva deste processo.[195]

De acordo com Beiner, o juízo estético kantiano seria puramente contemplativo e divorciado de qualquer interesse prático. Um juízo sobre o gosto deveria abstrair-se de todas as considerações sobre os fins. Todavia, poderia um juízo político abstrair-se de seus fins práticos e seria uma concepção estritamente não teleológica sobre o juízo político coerente? Arendt, expressa Beiner em *Hannah Arendt on Judging*, ao final de sua vida, não estaria preocupada com uma teoria específica sobre os juízos políticos, pois não seria possível falar em uma diferenciação da faculdade do juízo; haveria apenas uma faculdade do juízo, unitária e indivisível, que estaria presente nas mais diversas circunstâncias e essa variedade de circunstâncias não afetaria o caráter desta faculdade. Haveria a capacidade ordinária para julgar, que poderia ser endereçada tanto aos juízos estéticos quanto aos juízos políticos. De

---

[193] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 15. Na *Kritik der Urteilskraft*, Kant diz que o prazer no belo não seria nem o prazer decorrente da satisfação, nem o prazer decorrente de uma ação conforme a lei e muito menos uma forma de contemplação envolvendo um sutil raciocínio em conformidade com determinadas ideias. Seria uma prazer decorrente da mera reflexão. Carente de qualquer intenção ou princípio fundamental como guia, este prazer acompanharia a apreensão comum de um objeto da imaginação enquanto uma faculdade intuitiva. KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment**. Tradução: Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 172.

[194] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 275-276.

[195] MARSHALL, David L. The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. In: **Political Theory**, vol. 38, no. 3, 2010, Sage Publications, p. 381. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/25704821. No mesmo sentido, Dana Villa entende que a importância da teoria do juízo estético kantiana para a política estaria no fato de que ela mostraria como uma a teoria não-fundacionista sobre o julgar poderia, de fato, servir para fortalecer, em vez de minar, nosso senso de um mundo de aparências compartilhado. VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 105.

um lado, diz Beiner, Arendt estaria tentada a integrar a faculdade do juízo à *vita activa*, entendo-a como uma função do pensar representativo e da mentalidade alargada dos atores políticos. De outro lado, a autora teria buscado enfatizar a dimensão contemplativa e desinteressada dos juízos, os quais operariam retrospectivamente, da mesma maneira que os juízos estéticos. Assim, nesta última acepção, o julgar estaria localizado exclusivamente dentro da mente. Para solver esta tensão, Arendt teria optado pela segunda concepção, afirmando uma unidade da faculdade de julgar, dando maior consistência ao seu pensamento, embora tal consistência pagasse o preço de excluir tal faculdade da *vita activa*. Dentro desta concepção contemplativa da faculdade de julgar, a sua relevância prática apareceria apenas em tempos de crise ou emergência.[196] Mas por qual razão teria Arendt se valido do juízo estético kantiano para formular a sua teoria sobre o Julgar?

Arendt entendeu que Kant não chegara a escrever uma filosofia política (a autora, portanto, desconsidera a *Crítica da Razão Prática* como um escrito com pretensões político-filosóficas). Com isso, vislumbrou que a melhor maneira de identificar o seu pensamento a esse respeito dar-se-ia ao se voltar à sua *Crítica do Juízo*, na qual seria possível enxergar um problema análogo àquele concernente ao gosto em relação a uma obra de arte.[197] No entendimento de João Maurício Adeodato, a interpretação correta do pensamento arendtiano parece ser a de que estética e política seriam duas esferas intimamente relacionadas, mas que não se confundiriam. Não é que Arendt derivasse o político do estético ou o inverso. Entende Adeodato que ela teria considerado que a atividade de julgar transpareceria e seria descoberta em nossa tradição através da estética. Com efeito, o que teria de semelhante entre o estético

[196] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 135-139. Segundo Peter Trawny, o ultimo filosofar de Arendt não se situou entre a Contemplação e a Ação, buscando entre as duas uma ligação. Pelo contrário, ela estaria preocupada em ressaltar na Contemplação a possibilidade de uma hermenêutica ética. TRAWNY, Peter. "Verstehen Und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen 'Urteilskraft' Als Politisch-Ethische Hermeneutik." **Zeitschrift Für Philosophische Forschung**, vol. 60, no. 2, 2006, p. 288. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/20484620.

[197] Ronald Beiner, em uma releitura posterior das palestras de Arendt sobre filosofia política kantiana, asseverará que a autora estaria claramente errada quando declarara, em sua décima conferência, que a filosofia política kantiana deveria ser reconstruída a partir da terceira Crítica porque sua verdadeira filosofia política teria permanecido sem ser escrita. Kant seria, naturalmente, um expoente clássico do liberalismo, que Arendt repudiaria por causa da sua concepção deliberadamente estreita e deliberadamente não ambiciosa da esfera pública e, consequentemente, da exaltada primazia moral dada à inviolável esfera privada. Com isso, ao contrário do que Arendt teria sugerido, diz Beiner, a política de Kant seria moldada por sua visão moral. Para Kant, o fundamento da dignidade humana seria a nossa capacidade de, motivadamente, conduzirmo-nos moralmente dentro da esfera privada. Assim, a política seria governada pelo imperativo de respeitar essa capacidade de escolha moral, dando aos indivíduos a máxima liberdade privada compatível com a liberdade de outros indivíduos. BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1, p. 24.

e o político seria a publicidade inerente aos dois: ambos necessitariam de um público, o fato de que ambos não seriam absolutos, mas também não seriam arbitrários.[198] Bom, mas quais seriam as características do juízo estético que possibilitariam a sua transposição para o campo da política?

Ronald Beiner diz que para apreender como Arendt poderia enxergar no pensamento kantiano tangente à faculdade de julgar uma antecipação de sua concepção do que seria a política, nós deveríamos lembrar que, para a autora, a política seria uma questão de julgar as aparências, e não propósitos e objetivos. O ato de julgar deveria ser universal, e também público, quer dizer, deveria ser endereçado a todos os seres humanos e preocupar-se-ia com aquelas coisas públicas que apareceriam diante de todos e seriam visíveis a todos os homens.[199] Assim, tanto a arte como a política seriam fenômenos do mundo público.[200]

Com isso, em sua discussão acerca do juízo estético, conta-nos Arendt, Kant faria uma distinção entre gênio e gosto. Enquanto aquele seria imprescindível à produção de obras de arte, ao julgamento destes objetos, para o fim de afirmar se estes seriam belos ou não, não seria necessário nada mais do que o gosto. O gênio seria dotado de um espírito, uma faculdade que se diferenciaria da razão, intelecto e imaginação, que possibilitaria a ele expressar aquilo que certas representações despertariam em todos nós, mas que seriam ao mesmo tempo inefáveis, que não poderiam ser expressos em palavras. Com isso, o gênio poderia, através de sua obra, fazer com que o resto das pessoas pudessem se comunicar. Através do gosto, por meio dos juízos que afirmariam gostar ou não de uma obra de arte, chegar-se-ia à comunicabilidade, que seria a condição sem a qual não seria possível afirmar a beleza de um objeto. Assim, a própria qualidade e originalidade de um artista seria dependente da sua capacidade de se fazer compreendido por aqueles que não fossem artistas.[201]

Em um primeiro momento, o juízo estético seria proferido por quem observasse um objeto, e não por quem o fizesse. Esta característica levar-nos-ia a compreender que aqueles aptos a emitir juízos não seriam apenas aqueles que dissessem o que deveria e o que não

---

[198] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 148.
[199] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 123 e 141.
[200] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 272.
[201] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 61-63.

deveria ser feito. Dessa maneira, a faculdade de julgar não poderia ser caracterizada como uma que seria privilégio de uns poucos. Pelo contrário, todos estariam aptos a se engajar nesta atividade, pois todos poderiam ser considerados como espectadores. Além disso, um segundo aspecto que poderia ser extraído destas primeiras considerações seria o fato de que o julgar pressuporia a comunicabilidade dos juízos, pois o que quem julgasse faria seria exprimir um sentimento imortalizado em uma obra de arte que poderia ser compreendido por todos aqueles que se deparassem com essa mesma obra.

O fato de ser pressuposta uma comunicabilidade dos juízos explicaria a razão pela qual o gosto deveria ser considerado o veículo da faculdade mental do juízo. Citando Kant, Arendt diz que nas questões de gosto, o egoísmo seria superado, pois nelas deveríamos superar nossas condições especialmente subjetivas em prol dos demais. Quer dizer, o elemento não subjetivo decorrente dos sentidos não objetivos seria a intersubjetividade. O juízo, especificamente em relação ao gosto, invariavelmente refletiria sobre os outros e os seus gostos, levando em consideração seus possíveis juízos. Isto seria necessário, diz Arendt, pois, pelo fato de sermos humanos, não poderíamos viver distante da companhia dos nossos semelhantes, haja vista que a pluralidade seria a lei reinante na Terra. Destarte, quando alguém fizesse um juízo, o faria como membro de uma comunidade, e não como um membro de uma comunidade suprassensível, que seria habitada por seres racionais e que não seriam dotados dos mesmos aparatos sensoriais dos demais seres humanos.[202]

Em seu artigo *A Crise na Cultura*, Arendt afirma que o critério para julgar as aparências seria o critério do belo. Isso porque se quiséssemos julgar um determinado objeto unicamente em razão de sua função e esquecêssemos de sua aparência, teríamos que arrancar os nossos olhos, pois não seria possível emitir qualquer juízo sobre um objeto sem avaliarmos também a sua aparência. Entretanto, para tornarmo-nos conscientes das aparências seria necessário sermos livres para estabelecer uma distância entre nós mesmos e o objeto. Quanto mais importante fosse a aparência para o juízo, maior distância seria necessária para uma apreciação adequada. E esta distância não poderia surgir caso não fôssemos capazes de esquecer nossas preocupações e anseios vitais, de modo a não usurpar aquilo que admirássemos, deixando o objeto ser tal como o seria em sua aparência. Esta

[202] Entende Arendt que como Kant planejara originalmente escrever uma crítica do gosto moral que nunca chegou a ser escrita, a análise do juízo sobre o belo poderia ser considerada como suas primeiras observações sobre o fenômeno da faculdade de julgar. ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 64-68.

atitude de deleite desinteressado só poderia ser vivenciada quando os seres humanos se libertassem de suas necessidades vitais, tornando-se livres para o mundo.[203]

Em termos políticos, assevera Serena Parekh que ser desinteressado, isto é, ser desinteressado naquilo em que se tem em comum entre os homens, pressuporia que tudo o que concernisse à vida privada estivesse sob cuidado, o que significaria dizer que ser capaz de emitir um juízo político pressuporia um nível básico de sustento material, visto que sem essa liberação das necessidades vitais nossos juízos seriam claramente influenciados por elas, tornando-os enviesados e destituídos de validade.[204] Dana Villa entende, nessa linha, que na atitude estética realizaríamos uma espécie de *epoche*, uma suspensão, pela qual a atitude natural dos seres humanos, com sua preocupação e interesse nas coisas, estaria (ou entraria) em suspensão, não interferindo no juízo a ser realizado.[205]

Por conseguinte, Beiner afirma que o juízo dito intersubjetivo surgiria daquilo que seria tido como comum entre os sujeitos, daquilo que estaria, literalmente, entre eles. Este "entre" (*in-between*) existente entre os sujeitos que julgassem seria o reino dos objetos que estariam aptos para serem julgados, e nós, ao julgá-los, demonstraríamos nosso gosto. Esta demonstração de gosto poderia ser caracterizada como as nossas relações sociais, para as quais estaríamos desde já comprometidos em alcançar o reconhecimento dos nossos semelhantes, para que estes reconhecessem a razoabilidade e a racionalidade de nossos juízos, confirmando, assim, o nosso bom gosto.[206]

Na visão de Arendt, o gosto, assim como qualquer outro juízo, na medida em que apelasse ao senso comum, seria exatamente o oposto dos sentimentos privados humanos. Isso porque nos juízos, fossem eles estéticos ou políticos, ao se tomar uma decisão, mesmo

---

[203] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 263. Dana Villa diz que a intenção de Arendt aqui seria bastante clara. Para que se fizesse justiça à ação política, para redimir o significado que seria potencialmente revelado por palavras e feitos no espaço público, o espectador, que seria o juiz, deveria ser capaz de assumir uma atitude semelhante ao deleite desinteressado (*uninteressiertes Wohlgefallen*) de Kant. Sem isso, a ação política não-soberana perderia sua capacidade reveladora, assevera Villa: a ação seria julgada unicamente em termos de interesses materiais ou morais, ou pior, poderia ser vista como a mera manifestação de poder de uns sobre os outros. VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 103.

[204] PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, p. 86. Ora, essa concepção de desinteresse estaria claramente conectada com a noção de liberdade para os gregos, segundo a qual só seria livre aquele que conseguisse se livrar de suas necessidades vitais privadas e pudesse andar entre os seus pares no espaço público.

[205] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 102.

[206] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 120.

que determinada por uma certa subjetividade daquele que julga, também decorreria, seja pelo fato de cada pessoa ocupar um determinado lugar, do qual observa e julga o mundo, seja pelo fato de o próprio mundo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes. O gosto decidiria como o mundo, independentemente de sua utilidade e dos nossos interesses vitais, deveria parecer e soar, o que os homens veriam e ouviriam nele. O gosto julgaria o mundo em sua aparência e temporalidade.[207] O seu interesse seria desinteressando, pois os interesses vitais do homem não estariam nele implicados. Para os juízos sobre o gosto, o mundo seria um objeto primário, não o homem, nem a vida do homem.[208]

Além disso, o juízo sobre o gosto, pontua Serena Parekh, não surgiria porque um determinado objeto estaria relacionado com a compreensão do que seria o belo e, dessa maneira, daria luz à cognição do que seria o belo. Dito de outra forma, não se trataria de um julgamento em termos lógicos. O juízo sobre o gosto seria possível porque o objeto sujeito a julgamento relacionar-se-ia com a imaginação, dando luz a um sentimento de prazer ou desprazer. Neste sentido, um juízo estético seria indeterminado na medida em que não poderia haver um conceito determinante sobre a nossa noção de belo. Com isso, o juízo estético não seria um juízo determinante, pois não haveria no juízo sobre o gosto um conceito determinante universal e abstrato sob o qual se subsumiria um particular, visto que não se poderia falar na existência de um conceito abstrato do belo. O juízo sobre o gosto seria reflexivo no sentido de que apenas o particular seria dado e, a partir dele, a partir da reflexão, encontrar-se-ia o universal.[209] Afirma Kant que o gosto seria a faculdade de Julgar de

[207] Assevera Serena Parekh que ser desinteressado significaria preocupar-se apenas com a contemplação de um objeto. PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, p. 81.

[208] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 276-277. Dana Villa diz que os juízos sobre o gosto seriam resgatados de forma deliberativa. Diz este autor que a concepção kantiana acerca dos juízos estéticos, que partiria da troca de pontos de vista necessários ao chamado pensamento representativo e culminaria no intercâmbio persuasivo que acompanharia a representação de cada juízo, seria, para Arendt, a própria essência da política. VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 106.

[209] PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, p. 81. Neste sentido, Steven DeCaroli afirma em seu artigo *A Capacity for Agreement* que os juízo reflexivos kantianos não teriam acesso a categorias ou regras dadas anteriormente. Pelo contrário, tais juízos deveriam inventar seus próprios arcabouços de regras durante o próprio processo pelo qual elas seriam implementadas. DECAROLI, Steven. A Capacity for Agreement: Hannah Arendt and the "Critique of Judgment". In: **Social Theory and Practice**, Vol. 33, No. 3 (July 2007), Florida State University Department of Philosophy, p. 364. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23558481. Beiner afirma que os seres humanos possuiriam duas faculdades: a da imaginação e a da compreensão. A faculdade da imaginação corresponderia ao senso de liberdade; a da compreensão corresponderia ao senso de conformidade com uma regra. Quando nós representássemos para nós mesmos a forma de um objeto estético,

maneira *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que estivessem ligados à representação do objeto sujeito ao juízo sem a mediação de um conceito.[210]

Fazendo aqui uma pequena digressão, é perfeitamente compreensível a razão pela qual os juízos estéticos seriam reflexivos e não determinantes. Ora, como é possível determinar categorias universais sobre o belo e o sublime sob as quais seriam subsumidas as obras de arte a julgamento? Aquilo que é belo ou sublime jamais seria percebido após as ponderações realizadas por um chamado crítico de arte. Não! O sublime seria percebido de forma arrebatadora, de forma inexplicável e indescritível em um primeiro momento, e as percepções dos demais espectadores apenas serviriam para confirmar o nosso sentimento de perplexidade e estarrecimento diante de uma verdadeira obra de arte. Os cânones criados pelos críticos e experts não seriam nada mais do que tentativas frustradas de explicar por que alguém que, por exemplo, se depara com o "Davi" de Michelangelo ou com "Grande Sertão: Veredas" de Guimarães Rosa, que não poderiam ser obras mais diferentes, fica maravilhado da mesma maneira diante da beleza dessas duas obras de arte.

De plano, seria possível observar que as considerações arendtianas acerca da faculdade de julgar distanciam-se enormemente das discussões existentes na maioria das faculdades de Direito, nas quais as análises tangentes ao ato interpretativo e à capacidade de julgar estão sempre relacionadas a uma capacidade de buscar aplicar às disputas determinados princípios que existiriam anteriormente à disputa em questão e que existiriam de forma apartada da realidade social, da mesma maneira como Arendt critica a ascensão do raciocínio lógico em detrimento da chamada atividade compreensiva, para qual sempre seria necessária a existência de um mundo comum a todos os seres humanos.

O modelo da faculdade de julgar que Hannah Arendt teria pensado a partir da análise kantiana dos juízos estéticos seria um que procuraria enxergar algo para além de uma capacidade para resolver conflitos baseados em uma lógica apartada da realidade existente. O uso de princípios e regras apartados de uma realidade serviriam justamente a manter um

---

que seria o ato de reflexão, certas características formais desta representação levariam a uma harmonia e união destas duas faculdades, gerando no sujeito uma sensação de prazer. Assim, o juízo sobre o gosto seria reflexivo, pois, enquanto se referisse ao sentimento de prazer ou desprazer invocado no sujeito, este prazer emergiria de uma representação de segunda ordem não limitada a experiência do objeto como prazeroso imediatamente. Pelo contrário, este prazer refletiria o objeto de nossa experiência. BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 132.

[210] KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment**. Tradução: Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000, p. 176.

determinado *status quo*, não prestando, portanto, a compreender a diversidade existente em uma comunidade política. Beiner diz que, para Arendt, o ato de julgar representaria a culminação da atividade tripartite da mente (pensar, querer e julgar), pois, por um lado, seria mantido o contato com o assim chamado mundo das aparências que seria característico do "querer"; por outro, preencheria a busca por sentido que inspiraria o "pensar".[211]

Dana Villa entende que, por meio da teoria do juízo estético, reafirmar-se-ia a natureza intersubjetiva de aparências e dos juízos, ao mesmo tempo em que separaria os laços entre o comum ou o público e o universal. Nossa capacidade para julgar dependeria do nosso sentimento pelo mundo, e isso não requereria qualquer fundamento transcendental para as aparências nem critérios universalmente válidos de racionalidade argumentativa. O juízo político visto como um tipo de juízo sobre o gosto ajudaria a limitar o conflito existente entre os homens, reintroduzindo a conexão entre pluralidade e deliberação, mostrando como a atividade de juízo poderia, potencialmente, revelar a um público o que eles teriam em comum no processo de articulação de suas diferenças. Destarte, a concepção kantiana do juízo sobre o gosto reabriria o espaço deliberativo ameaçado pela ação agonística (conflituosa), de uma forma que seria feito do consenso não a finalidade assumida do debate político, mas, na melhor das hipóteses, uma espécie de ideal regulador a ser perseguido.[212]

3.5. A Operação da Faculdade de Julgar

Feita esta primeira análise das características da faculdade de julgar que Arendt estava desenvolvendo antes de sua morte, é chegada a hora de nos determos na maneira pela qual se daria a operação desta faculdade humana.

A faculdade de julgar dar-se-ia, afirma Arendt, a partir de duas operações mentais. Primeiramente, haveria a operação da imaginação, na qual o homem julgaria um determinado objeto que não estaria mais diante de si, distante da percepção sensorial imediata e, por isso, não poderia afetá-lo diretamente, tornando-se um objeto dos sentidos interiores daquele que julgasse. Logo, a imaginação, que seria caracterizada como a aptidão para fazer presente aquilo que se encontrasse ausente, transformaria, segundo Arendt, os

[211] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 144.
[212] VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 106-107.

objetos dos sentidos objetivos em objetos sentidos, como se fossem objetos de um sentido interior. E isto ocorreria pela reflexão não sobre o objeto, mas sobre sua representação, que despertaria o prazer ou o desprazer naquele que imaginasse. Por conseguinte, apenas os objetos representados, que não se encontrassem próximos daquele que julgasse, poderiam ser julgados como justos ou injustos, importantes ou irrelevantes, belos ou feios. O distanciamento do objeto seria o que estabeleceria as condições para a imparcialidade do julgamento.[213]

Maurizio Passerin D'Entrèves assevera que a imaginação permitiria a criação de uma distância necessária ao julgamento imparcial e, ao mesmo tempo, permitiria uma proximidade que tornaria possível a tarefa da compreensão. Nesta esteira, afirma que a imaginação possibilitaria a nossa reconciliação com a realidade, até mesmo com uma trágica realidade como a do século XX.[214]

Esta primeira operação prepararia o objeto sob julgamento para a operação reflexiva, que seria a verdadeira atividade de julgar algo. E essas duas operações, a imaginação e a reflexão, prepariam a mais importante condição para todo tipo de julgamento: a condição da imparcialidade, daquilo que Kant chamaria de deleite desinteressado. Mas quais seriam os padrões da operação reflexiva para decidir? O ato de imaginar transformaria o objeto ausente sujeito a julgamento imediatamente presente ao sentido interior daquele que julgasse, e este sentido interior seria discriminatório por definição, dizendo se o objeto seria prazeroso ou não. Todavia, a escolha que um julgador fizesse sujeitar-se-ia também a um outro julgamento, à aprovação ou desaprovação dos demais e a operação reflexiva dar-se-ia exatamente pela consideração que alguém fizesse sobre a aprovação ou desaprovação de seus pares sobre o seu juízo. Assim, entende Arendt que o padrão da operação reflexiva seria o chamado senso comum, cujo critério seria o da comunicabilidade, pois seria pela reflexão sobre a aprovação ou desaprovação de um juízo sobre determinado objeto que o ato de julgar se autoexaminaria e ganharia uma dimensão crítica.[215]

Este senso comum, padrão da operação reflexiva, seria um senso de comunidade, distinguindo-se do chamado senso privado. Consistiria na direção para onde qualquer

[213] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 65-68.
[214] D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. Arendt's Theory of Judgment. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 248.
[215] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 68-69.

julgamento apelaria em todos os homens, e seria este possível apelo que daria aos julgamentos sua validade especialíssima, que não se encontraria na possibilidade de ser um experimento reproduzível por outros; sua validade decorreria da sua comunicabilidade.[216] Quando alguém julgasse, julgaria como membro de uma comunidade e estaria em sua própria natureza o senso comum. O senso de comunidade seria o que possibilitaria o alargamento da mentalidade humana, e a comunicabilidade seria dependente deste alargamento, pois só seria possível comunicar-se se a pessoa fosse capaz de pensar a partir do ponto de vista do outro. Caso fosse de outra maneira, um determinado ser humano jamais encontraria o outro, jamais falaria de uma determinada maneira que o outro entenderia. A dificuldade principal na capacidade de julgar estaria no fato de que julgar seria a faculdade de pensar o particular, mas pensar significaria generalizar, tornando-se, dessa forma, uma misteriosa faculdade que combinaria o particular e o geral.[217]

Seyla Benhabib, neste sentido, entende que, na teoria sobre o julgar desenvolvida por Arendt, quanto mais perspectivas humanas pudessem ser trazidas para compor a nossa compreensão de uma situação, tanto mais provável seria que reconhecêssemos sua relevância. Quanto mais perspectivas fossemos capazes de fazer presente para nós mesmos, mais provavelmente estaríamos dispostos a apreciar as possíveis descrições de um ato através das quais outros identificariam nossos feitos. Por fim, quanto mais pudéssemos pensar da perspectiva dos outros, mais poderíamos tornar vívidas as narrativas históricas dos outros envolvidos.[218]

Sempre que os seres humanos julgassem as coisas do mundo que lhes fossem comuns, existiria, de maneira implícita, mais do que essas mesmas coisas. Ao julgar, o ser humano revelaria também algo de si mesmo, quem ele seria, sendo que tal revelação, claramente involuntária, ganharia tanto mais em validade quanto mais tivesse se liberado de

---

[216] Ver também: KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment**. Tradução: Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 173-174.

[217] ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 72-76. Em *A Vida do Espírito*, Arendt fala deste senso comum como "realidade" (*realness*), que não seria, estritamente falando, uma sensação. A sensação de realidade relacionar-se-ia com o contexto no qual apareceriam objetos singulares, da mesma forma como ao contexto no qual nós, como aparências, existiríamos em meio a outros seres que apareceriam. ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 68.

[218] BENHABIB, Seyla. Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. In: **Political Theory**, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), Sage Publications, p. 43. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/191646.

suas idiossincrasias simplesmente individuais.[219] O juízo, fosse ele estético, jurídico ou moral, pressuporia uma retirada não-natural e deliberada do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos do modo como são estabelecidos pela posição do homem no mundo e pela participação que nele desempenha.[220]

Com efeito, Hannah Arendt enxergou o Julgar como uma faculdade peculiar, uma misteriosa capacidade do espírito pela qual seriam reunidos o geral, que seria uma construção espiritual, e o particular, que seria sempre dado à experiência sensível e independente do intelecto. Saber como aplicar o geral ao particular seria um dom natural. Essa natureza autônoma da faculdade de julgar evidenciar-se-ia de maneira mais marcante nos chamados juízos reflexivos, que não iriam do geral para o particular, mas do particular ao universal ao determinar, sem qualquer regra geral, que algo seria belo ou feio, que algo seria justo ou não. O julgar, por um princípio orientador, só poderia se dar como uma lei de si para si mesmo.[221]

Dessa maneira, diz Passerin D'Entrèves que o juízo reflexivo seria visto como a capacidade para ascender do particular ao universal sem que fosse preciso passar por uma mediação de determinados conceitos já dados antecipadamente. Seria raciocinar sobre o particular em busca do universal, ao invés de raciocinar partindo do universal para chegar ao particular. No caso do juízo estético isso significaria que seria possível compreender e aplicar o predicado universal do belo apenas a partir da experiência com um objeto particular exemplificador. Para Arendt, entende Passerin D'Entrèves, esta noção de validade a partir do exemplo não estaria restrita à estética, sendo extensível também aos eventos pretéritos que carregariam um significado para além de seu puro acontecimento, isto é, eventos que poderiam ser vistos como exemplos para aqueles que surgiriam posteriormente no tempo.[222]

Eventos desta natureza possuiriam o que Arendt chama de validade exemplar. Ao tratar o particular enquanto tal, na forma de um exemplo, o espectador que julgasse seria capaz de iluminar o universal sem reduzir o particular a ele. O exemplo seria capaz de assumir um significado universal ao mesmo tempo em que reteria sua particularidade,

---

[219] ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 278.
[220] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 95.
[221] ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 87-88.
[222] D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. Arendt's Theory of Judgment. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 250-251.

diferenciando-se da ideia de que o particular serviria apenas para indicar uma tendência histórica. Seria somente assim que a dignidade humana poderia ser salva, diz Beiner.[223]

Steven DeCaroli diz que os exemplos, no pensamento kantiano, seriam validados através dos precedentes históricos, e seria a esses precedentes que a faculdade de julgar se voltaria em busca de orientação. Por conseguinte, os exemplos existiriam tanto em relação a comunidades de pessoas que, em razão da repetição dos julgamentos, criariam os exemplos a serem seguidos, quanto em relação à história de tais julgamentos que teriam selecionado determinados objetos e indivíduos acima dos demais como modelos a serem seguidos. Ademais, como nunca se poderia estabelecer uma base estética *a priori* para julgar algo como melhor que outro, visto que não seria possível estabelecer uma regra possível de dar conta de todos os casos individuais, os exemplos sempre ocorreriam de maneira *a posteriori* como um subproduto da reflexão histórica. Por fim, os exemplos que serviriam de guia para a atividade de julgar seriam evidentemente dependentes de uma comunidade de pessoas, pois somente no interior de uma comunidade que os exemplos possuiriam e exerceriam força normativa. De fato, não seria possível falar de uma validade a partir de exemplos em isolamento, visto que exemplos só poderiam ser exemplos para outros.[224]

Arendt entende que o que tornaria o particular em algo comunicável seria, em primeiro lugar, que ao perceber algo particular, nós teríamos nas profundezas de nossas consciências um "esquema" cuja forma seria característica de muitos outros particulares. Em segundo lugar, e talvez o mais importante, estaria o fato de que esta forma esquemática estaria presente também nas profundezas das consciências de outras pessoas. Os julgamentos decorrentes da operação reflexiva, desse modo, derivariam a regra a ser aplicada do particular. Isto seria, na visão da autora, exatamente o contrário de subsumir um particular a um geral. Por meio do esquema seria possível perceber algo de universal em um particular.[225]

---

[223] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 127.

[224] DECAROLI, Steven. A Capacity for Agreement: Hannah Arendt and the "Critique of Judgment". In: **Social Theory and Practice**, Vol. 33, No. 3 (July 2007), Florida State University Department of Philosophy, pp. 378 e 384. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23558481.

[225] ARENDT, Hannah. Imagination. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 83. DeCaroli expressa o entendimento de que a capacidade de julgar, da maneira como aparece na *Crítica do Juízo*, seria mais do que a aplicação de um conceito na forma de uma regra. Seria mais do que uma facilitação cognitiva de conceitos esforçando-se para gerar apresentações legíveis à compreensão, vez que o ato de julgar dar-se-ia em um momento anterior ao surgimento dos conceitos, e seriam os conceitos que, em última instância, necessitariam dos juízos para funcionar adequadamente. DECAROLI, Steven. A Capacity for Agreement: Hannah Arendt and the "Critique of Judgment". In: **Social**

Beiner entende que os juízos reflexivos, como interpretados por Arendt, ofereceriam uma forma de contemplação que não estaria restrita à contemplação das necessidades e, simultaneamente, não se divorciaria dos fenômenos mundanos da ação humana. Esta concepção sobre o julgar seria altamente formal, assevera Beiner, pois não se preocuparia com as características deste ou daquele julgamento, mas com as condições universais para que os nossos juízos pudessem ser considerados válidos. Ademais, a ideia de aplicar esta concepção de julgamento à política seria curiosa, mas não ininteligível. Isso porque os eventos políticos seriam públicos, desvelar-se-iam à contemplação dos espectadores mais apreensivos e constituiriam um reino de aparências adequado à reflexão. A política, construída de maneira fenomenológica, invocaria, ao mesmo tempo, a liberdade da imaginação e a conformidade a regras própria da compreensão.[226]

3.6. Algumas Ponderações

Apresentada aos leitores como Arendt teria enxergado a faculdade humana de Julgar, reservamos a este tópico a tarefa de apresentar algumas ponderações à concepção arendtiana do julgar e, consequentemente, apresentar as respostas que as eventuais ponderações poderiam receber. Esta tarefa mostra-se, pois, de grande importância para podermos conectar a discussão acerca do Julgar com o tema mais amplo desta Dissertação, qual seja, o tema da legitimidade.

Ronald Beiner, em uma releitura posterior das conferências de Hannah Arendt sobre a filosofia política kantiana, entende que seria fácil perceber por que a *Crítica do Juízo* seria recebida por Arendt como uma espécie de epifania e por que esse trabalho teria um grande interesse por seu relacionamento com os escritos convencionalmente políticos de Kant. É que o que se obteria nesta Crítica seria a doutrina de que não haveria uma ciência do belo, e o julgamento reflexivo significaria atender às qualidades únicas do particular - do particular enquanto particular -, em vez de simplesmente subsumi-lo a alguma fórmula universal. Ou,

---

Theory and Practice, Vol. 33, No. 3 (July 2007), Florida State University Department of Philosophy, p. 381. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23558481.

[226] BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 119, 133 e 134. Assim, percebe-se que a faculdade de julgar guardaria muitas semelhanças com a atividade compreensiva discutida no início deste capítulo. A diferença seria a de que o ato de julgar, embora pudesse ser repetido inúmeras vezes, teria um ponto terminal. De outra banda, a atividade compreensiva seria única e irrepetível, pois seria uma atividade que só poderia conhecer o seu fim com o fim do homem.

como Arendt poderia dizer, o julgar envolveria cuidar do particular como um fim em si mesmo, quer dizer, como um *locus* singular de significado que não fosse redutível a causas universais ou consequências universais. Neste diapasão, julgar um determinado evento singular significaria apreciá-lo como um evento esplêndido, refletindo sobre ele de tal maneira que o espectador do julgamento pudesse derivar o prazer desinteressado da reflexão pertinente a este juízo. Repetindo mais uma vez, diz Beiner que, seguindo a ideia de Kant sobre o julgamento reflexivo, este envolveria atender ao particular como um acontecimento único, irredutível a universais que situariam o maravilhoso evento dentro de uma visão maior do processo histórico.[227]

Beiner considera que o que Arendt teria em mente seria que os conceitos básicos elaborados de comunicabilidade, mentalidade alargada, senso comum, imaginação e prazer desinteressado, prometeriam ser mais justos ao tecido intersubjetivo da vida moral do que a estreita visão moral da razão prática kantiana, que seria a concepção kantiana do sujeito moral, abstraída do padrão maior da vida social, enfrentando imperativos de dever que seriam completamente purificados de considerações não-deontológicas. Na visão de Beiner, Arendt não teria vislumbrado na *Crítica da Razão Prática* uma consideração plausível da ética, e, assim, diz compreender as razões que teriam levado a autora a ver como as categorias básicas da terceira Crítica pareceriam atraentes em relação aos horizontes truncados da filosofia moral kantiana. Para ele, todavia, Arendt teria feito uma interpretação equivocada da terceira Crítica kantiana, visto que ela não teria percebido como tanto a razão prática quanto os juízos estéticos seriam moldados a partir do mesmo ideal supremo, qual seja, o princípio da autonomia. Além disso, ela não teria percebido que todos os conceitos dos quais ela teria partido para construir a sua teoria sobre o julgar seriam categorias transcendentais, as quais não seriam capazes de conectar os juízos sobre o gosto a qualquer sociabilidade empírica. Seriam categorias que apenas especificariam as condições sob as quais seria possível falar em uma validade de caráter intersubjetivo que seriam presumidas quando um sujeito individual presumisse julgar algo belo refletindo sobre ele sem necessariamente consultar as opiniões e experiências de outros indivíduos dotados da faculdade de julgar.[228]

[227] BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1, p. 25.

[228] Na *Crítica do Juízo*, Kant estaria preocupado com quais faculdades humanas abstratas tornariam possível que um sujeito transcendental propusesse julgamentos válidos sobre o gosto e, para esse fim, a única comunidade relevante seria a comunidade de todos os seres humanos que possuíssem as faculdades universais

O autor afirma que seria possível dizer que Hannah Arendt teria querido fazer pela estética kantiana o que John Rawls teria feito pela filosofia moral de Kant: "destranscendentalizar" e extrair dela, da estética, uma filosofia política. E Arendt perseguiria sua estratégia de "destranscendentalização" da filosofia estética de Kant buscando uma continuidade entre o tema da terceira Crítica da comunicabilidade e o tema da sociabilidade, como seria possível encontrar em alguns dos escritos pré-críticos kantianos. A intenção básica da terceira Crítica seria superar as reivindicações da subjetividade e, nesse sentido, a *Crítica do Juízo* poderia ser uma celebração da sociabilidade humana. No entanto, Kant, na visão do autor, estaria muito distante de querer repousar o exercício do juízo estético sobre uma base social. E ele quereria evitar este repouso sobre uma base social pelo mesmo motivo que ele teria querido evitar repousar a razão prática em uma base social: pelo motivo de que ele acharia que o fazendo, em ambos os casos, seriam causados graves danos à chamada autonomia humana.[229]

A crítica de Beiner, assim, vai no sentido de que o julgar em Kant, como uma faculdade política, não estaria relacionado ao juízo estético como Arendt teria tentado demonstrar. Em Kant, a faculdade de julgar, politicamente falando, estaria atrelada a uma questão de razão prática, na qual não caberia falar em mentalidade alargada e juízos reflexivos. O modelo do julgar decorrente da razão prática seria aquele de subsunção do particular ao universal, o qual seria amplamente rejeitado por Arendt. Desse modo, no campo da política, os juízos seriam determinantes, e não reflexivos como os juízos estéticos. Arendt, desse modo, teria utilizado o arcabouço teórico presente na *Crítica do Juízo* para construir a sua própria teoria sobre a faculdade de julgar.[230]

---

que permitiriam um determinado ser humano apreender e refletir sobre as propriedades formais de uma obra de arte. Entende Beiner, assim, que a terceira Crítica, não menos do que a segunda, basear-se-ia na purificação do *a priori* daquilo que fosse *a posteriori*. A *Crítica do Juízo* como uma obra de filosofia transcendental preocupar-se-ia exclusivamente com a questão da possível validade de nossos julgamentos, e, para esse tipo de validade, a sociabilidade empírica em nada contribuiria. BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1, pp. 26-27.

[229] BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1, p. 27.

[230] No entendimento de Jonathan Peter Schwartz, em questões de juízo político, pensar em termos de respostas certas ou erradas não seria a maneira correta de abordá-las. Ao invés disso, as questões sobre juízo político seriam melhor abordadas se buscássemos enxergar quem tivesse uma compreensão mais iluminadora e perspicaz do nosso mundo comum e dos assuntos que estivéssemos examinando. Para Arendt, diz o autor, existiria um mundo objetivo que nos separaria e faria com que nos relacionássemos com nossos interlocutores: assumindo que eles seriam capazes de usar sua faculdade de julgar (algo que não seria garantido), poderíamos muito bem ter opiniões diferentes, embora todos, em tese, pudessem estar corretos. A verdadeira questão, então, seria tentar determinar quem estaria mais certo, quem teria um senso comum mais perspicaz e cultivado, que teria um sentimento mais profundo e rico pela realidade. SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014, p. 362.

Seyla Benhabib assevera que Arendt teria visto na doutrina kantiana acerca dos juízos estéticos algo diferente. Na concepção kantiana sobre os juízos reflexivos, restrito pelo próprio autor apenas ao reino da estética, Arendt teria descoberto um procedimento de verificação da validade intersubjetiva dentro do chamado espaço público. Tal espécie de validade transcenderia claramente a expressão de uma simples preferência subjetiva, embora não fosse o *a priori* e a validade das chamadas verdades científicas.[231]

Richard J. Bernstein possui o entendimento de que Arendt sabia muito bem que, mesmo invocando o nome de Kant para basear a sua teoria sobre o Julgar, estava radicalmente partindo de Kant para outra direção, distanciando-se dele. Não haveria nenhuma dúvida em Kant de que a capacidade de diferenciar o certo do errado seria uma questão de razão prática, e não da faculdade do julgamento reflexivo que ascenderia daquilo que fosse particular para o geral e o universal. Seria, diz o autor, como se Arendt sugerisse que, assim como a tradição da filosofia política teria distorcido e mal interpretado o fenômeno da política, o mesmo seria verdade para a tradição da filosofia moral quando se tratasse de compreender a quintessência do bem e do mal, do justo e do injusto.[232]

Já George Kateb defende que Hannah Arendt teria tentado transformar, no mais elevado grau possível, os fenômenos políticos em fenômenos estéticos. Com isso, o seu interesse na faculdade de julgar seria, em verdade, um interesse no juízo estético, ao invés de o que outros considerariam propriamente como juízo político. O seu interesse no chamado juízo estético derivaria de um desejo anterior de enxergar os fenômenos políticos como estéticos. Além disso, entende Kateb que, por mais que Arendt partisse de Kant em seu projeto sobre a faculdade de julgar, ele poderia ser considerado como não-kantiano e até mesmo anti-kantiano. O projeto arendtiano seria propriamente dela e, por isso, original, a despeito de suas influências.[233] Com isso, não é que Arendt tivesse feito uma interpretação

---

[231] BENHABIB, Seyla. Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. In: **Political Theory**, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), Sage Publications, p. 39. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/191646.

[232] BERNSTEIN, Richard J. Judging – the Actor and the Spectator. In: BERNSTEIN, Richard J. **Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode**. Polity Press, 1986, pp. 232-233. Peter Trawny afirma que como todo filósofo autêntico, Arendt não estava interessada em realizar uma pesquisa de cunho histórico acerca de filósofos pretéritos, como Kant. Diz que, ao invés disso, apropriou-se da crítica do juízo de Kant na medida em que a abordou como se tratasse da filosofia política de Kant, interpretando, assim, a terceira Crítica kantiana de uma maneira muito peculiar. TRAWNY, Peter. "Verstehen Und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen 'Urteilskraft' Als Politisch-Ethische Hermeneutik." **Zeitschrift Für Philosophische Forschung**, vol. 60, no. 2, 2006, p. 270. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/20484620.

[233] Arendt teria tentado manter a política nos padrões de julgamento estético, ao mesmo tempo que afirmaria que o julgamento estético, adequadamente ajustado aos fenômenos políticos, seria, de todos os tipos de julgamento, sozinho, atento às qualidades mais importantes e essencialmente políticas da política. A

errada da *Crítica do Juízo* kantiana. O que teria, de fato, acontecido seria uma apropriação original por parte de Arendt do juízo estético kantiano para que este fosse então aplicado à política.

De forma sumária, Kateb entende que a posição de Arendt seria a de que a política, em sua forma mais pura, que seria uma representação da liberdade do ser humano, como a arte, existiria para seu próprio bem: de maneira maravilhosa e memorável. Tanto a política quanto a arte seriam uma manifestação suprema da humanidade, que jamais precisariam de qualquer tipo de justificação. Pelo contrário, os dois, cada um a seu modo, ajudariam a justificar a vida ou, pelo menos, ajudariam a dar à vida um brilho de que ela precisaria desesperadamente e que somente arte e política poderiam dar. As obras de arte expressariam, interpreta Kateb, uma capacidade humana distinta: fariam algo novo, criativo, inesperado, eruptivo, interrompendo as percepções e as respostas rotineiras. Conquanto as regras e a disciplina fizessem parte na fabricação de uma obra de arte, esta transcenderia as regras ou a disciplina despendida em sua concretização. A arte representaria a própria liberdade do ser humano e Arendt conceituaria a ação política, em sua forma pura, da mesma maneira. Livre da chamada moralidade ou praticidade, irrelevantes para a verdade filosófica, a ação política, como a arte, significaria liberdade e buscaria expressá-la.[234]

A estatura humana seria, portanto, profundamente envolvida na arte e na política quando fosse feita corretamente e compreendida esteticamente. O esteticismo político de Arendt não seria ocioso ou autoindulgente, entende Kateb, mas dedicado a uma restauração da própria dignidade humana. Aqueles que praticassem a política no espírito certo não teriam

---

interpretação que Kateb faz de Arendt iria no sentido de que, para ela, a moral impediria a estetização, impedindo o desejo de assumir a política no espírito certo, que apareceria quando os atores políticos agissem no sentido de exemplificarem uma paixão ou demonstrarem suas habilidades políticas. A política estetizada seria política em sua forma pura, política em prol da política - política purificada, em grande medida, da ansiedade moral e dos objetivos morais, assim como outros fenômenos estéticos seriam mantidos idealmente. KATEB, George. The Judgment of Arendt. In: **Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 53, No. 208 (2), HANNAH ARENDT (JUIN 1999), Revue Internationale de Philosophie, pp. 133-134. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23955548. Na mesma esteira, Beiner entende que um leitor que lesse as Conferências arendtianas sobre a Filosofia Política de Kant sem ter lido nenhum dos outros livros de Arendt, e quem lesse o livro com a esperança de descobrir o que seria a filosofia política de Kant, estaria suscetível a ficar bastante intrigado e confuso. Um leitor que lesse tais conferências para obter uma exposição da *Crítica do Juízo* provavelmente formaria uma imagem bastante enganosa da estética kantiana. Entretanto, se alguém lesse as conferências como um desenvolvimento crucial do próprio projeto filosófico de Arendt, explorando um conjunto de preocupações políticas e intelectuais que seriam devidas mais a Karl Jaspers do que a Kant, descobriria que continuaria a ser uma expressão ricamente iluminante do pensamento arendtiano. BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1, p. 29.

[234] KATEB, George. The Judgment of Arendt. In: **Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 53, No. 208 (2), HANNAH ARENDT (JUIN 1999), Revue Internationale de Philosophie, pp. 136-138. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23955548.

que se preocupar em defender a dignidade humana. Com efeito, Arendt, ao longo de suas obras, identificou inúmeras ameaças à estatura humana, mas a pior delas teria sido a tendência de aprisionar o pensamento e o fazer em um instrumentalismo penetrante, fosse a produção, a fabricação ou a aliança de toda a política como um meio para fins que estivessem para além de si própria. Assevera o autor que, evidentemente, a vida humana seria inconcebível e não poderia ser vivida sem uma série de atividades instrumentais. Destarte, mesmo o trabalho (nos termos de *A Condição Humana*) mais meritório seria distintamente humano. Entretanto, para além deste instrumentalismo, existiria um reino de liberdade. E dentro e por causa desse reino – que poderia ser denominado como o reino da mundanidade – aquilo que distinguisse a vida humana do resto da natureza seria mais completa e mais esplendidamente realizado. Por conseguinte, quando perguntássemos por que Arendt estaria disposta a conceituar os fenômenos políticos como estéticos, deveríamos responder, afirma Kateb, que, para ela, quando a atividade humana fosse arte ou como arte e, portanto, fosse adequadamente passível de julgamento estético, mais a vida valeria a pena ser vivida. Isso faria com que a vida valesse a pena, pois ela se tornaria humana verdadeiramente, e em toda a sua potencialidade. Juntos, a beleza e a liberdade marcariam a existência humana com uma espécie de imortalidade.[235]

Ao final do artigo em que Ronald Beiner faz uma releitura das Conferências arendtianas sobre a filosofia política kantiana, este autor expressa o entendimento de que Arendt, ao longo de sua carreira como teórica, teria se oposto firmemente a qualquer ideologia política baseada em um determinado grupo – na verdade, teria se oposto a ideologias de qualquer tipo, fossem ideologias de esquerda, de direita ou de centro. E isso, aponta o autor, também seria crucial para a preocupação arendtiana na conceituação da capacidade humana para julgar, porque isso é o que o Julgar significaria: avaliar algo particular e único que se apresentasse perante um espectador, ao invés de tentar subsumir este particular sob algum esquema universal de interpretação ou um conjunto de categorias anteriormente dadas. A tarefa daquele que observasse os assuntos humanos que apareceriam no mundo, como alguém que refletisse sobre a política, seria julgar as discretas particularidades que se apresentassem na esfera pública sem se dobrar às demandas das ideologias de determinados grupos sociais ou submeter-se aos veredictos aprovados pelos

[235] KATEB, George. The Judgment of Arendt. In: **Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 53, No. 208 (2), HANNAH ARENDT (JUIN 1999), Revue Internationale de Philosophie, p. 138. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23955548.

demais na sociedade. E isso seria o que Arendt teria tentado fazer incessantemente ao longo de sua carreira como espectadora do drama humano: julgar em seu próprio nome, como alguém que pensasse autonomamente (*Selbstdenken*), sem submissão à pressão de conformidade exercida por qualquer grupo ou coletividade que fosse. Responder às autênticas exigências da faculdade humana para Julgar, pois, não requereria menos do que a preservação da irredutível independência dos juízos humanos.[236]

3.7. Uma Palavra antes do Próximo Capítulo

No início do capítulo anterior, vimos que o conceito de autoridade teria a sua raiz etimológica no verbo latino *augere*, que significaria aumentar, sendo que o que a autoridade aumentaria seriam as bases da fundação de um corpo político. Assim, vimos que o conceito de autoridade teria funcionado como um fator de legitimidade centrípeto, pois, para usar um termo utilizado por Carlos Otávio Bandeira Lins, funcionaria como um idioma comum, no qual haveria uma forte coesão decorrente do vínculo existente com os antepassados que seria estendida aos sucessores, possibilitando que ideias contrárias sobre uma mesma temática fossem constantemente articuladas, minimizando-se as chances de uma ideia ser excluída em favor de outra, expressando uma qualidade de moldar regras. Com isso, seria próprio do conceito de autoridade um pluralismo, pois por meio dele permitir-se-ia a convivência das mais diferentes ideias e pontos de vista existentes. Por outro lado, seria um conceito que também buscaria uma certa unidade, já que exerceria uma constante tarefa de harmonização dos mais diversos pontos de vista existentes dentro de uma sociedade.

Desse modo, por ser um conceito em que tanto a unidade (presente na noção de idioma comum) quanto a diversidade estariam presentes, a crise da autoridade teria tido grande contribuição em um processo que teria abalado a concepção centrípeta de legitimidade, na qual esta seria reconduzível a um único e último princípio. E, esta crise, por sua vez, levaria a um apego a particularismos, que surgiriam e seriam típicos em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo de visões de mundo, levando também a uma legitimidade de caráter centrífugo, acarretando, por isso, problemas de governabilidade.

[236] BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1, p. 30.

Assim, vimos que, segundo o Professor Tercio Sampaio Ferraz Jr., na modernidade, o Direito deixaria de funcionar como um fundamento em cujo nome poderiam ser rechaçados quaisquer tipos de mudança e transformações, absorvendo as demandas de grupos minoritários. Em uma legitimidade de caráter centrífugo, pois, reconhecer-se-ia os desejos de mudança e transformação. Ademais, desse caráter centrífugo surgiria, por parte do Estado, a necessidade de manutenção de sua unidade, utilizando-se, para tanto de sua força e violência.

Ainda no capítulo anterior, compreendemos que o conceito de autoridade, visto como uma forma de legitimidade, calcou-se na noção de hierarquia, vez que a verificação da legitimidade só poderia ocorrer se houvesse um padrão ao qual o agir humano fosse comparado. A hierarquia inerente ao conceito de autoridade surgiria, então, da sacralização de um passado comum, que seria visto pelos homens de uma comunidade como algo digno de superar a sua própria mortalidade. A partir da percepção de que algo seria digno de superar a mortalidade humana, seria possível falar no estabelecimento de padrões que serviriam de guia à ação humana.

De modo a fazermos uma primeira aproximação entre o presente capítulo e o capítulo anterior e se bem observarmos o exemplo romano, no qual o *locus* da autoridade estava localizado no Senado, poderíamos dizer que os conselhos emitidos por esse órgão poderiam ser muito bem caracterizados como juízos reflexivos que levariam em consideração os exemplos dos antepassados, fundadores da cidade romana, e as especificidades apresentadas nos casos que fossem apresentados ao Senado, de modo a preservar o mundo comum criado a partir do fenômeno autoritário sem deixar de buscar um aumento das bases da fundação.

Ora, o estabelecimento da hierarquia, a partir da qual funcionaria o conceito de autoridade, decorreria, pois, de um processo de cristalização dos chamados juízos reflexivos realizados por aqueles que um dia estiveram na posse da autoridade. Este processo seria fruto da chamada tradição e da religião (no sentido romano do termo), que permitiriam que os juízos reflexivos realizados pelos antepassados fossem constantemente reutilizados pelos herdeiros de uma tradição, transformando a capacidade humana para formular e exarar juízos reflexivos em uma capacidade para emitir juízos determinantes, visto que os exemplos do

passado fornecidos pela tradição seriam exatamente categorias pré-concebidas sob as quais seriam subsumidos os problemas que aparecessem no tempo presente.[237]

Neste ponto, é interessante notar que, se por um lado o processo de cristalização dos juízos reflexivos permitiria a criação daquele idioma comum que mencionamos acima, buscando uma harmonização de diferentes e até antagônicas visões de mundo, por outro lado, este processo acarretaria uma perda progressiva da plasticidade característica do fenômeno autoritário, impossibilitando que houvesse um aumento constante das bases da fundação de um determinado corpo político. Com isso, os juízos reflexivos, que um dia teriam servido a harmonizar ideias antagônicas, uma vez cristalizados e transformados em juízos determinantes, acabariam se prestando apenas à manutenção desse corpo político.

Assim, seria possível falar que enquanto um corpo político buscasse aumentar as bases de sua fundação a partir de constantes juízos reflexivos que levassem a pessoa do outro em consideração, de modo a buscar aquilo que fosse comum dentro de uma pluralidade, poder-se-ia falar em um corpo político legítimo. No entanto, tão logo tais juízos reflexivos se tornassem determinantes pelo processo de cristalização, seria possível afirmar uma perda progressiva de legitimidade desse corpo político, pois os juízos determinantes exarados por aqueles que um dia estiveram na posse da autoridade não serviriam mais para tentar encontrar uma unidade dentro da pluralidade, mas se prestariam unicamente a afirmar a proeminência de determinadas visões de mundo em detrimento de outras. É neste sentido que Arendt disse que Roma, enquanto tentou estabelecer com os seus vizinhos um mundo comum, prosperou e engrandeceu. Contudo, a partir do momento em que tentou se afirmar como um "Mestre Universal", destruindo aquele mundo comum e se impondo perante os povos conquistados, impondo a sua peculiar visão de mundo sobre os povos conquistados, Roma teria encontrado o seu declínio e sua ruina.

Se o enrijecimento, pois, dos juízos reflexivos leva apenas a uma manutenção de um corpo político, rechaçando as ideias que fossem antagônicas, sempre buscando reafirmar um

[237] David L. Marshall, analisando a origem da teoria sobre o Julgar de Arendt a partir de seus diários (*Denktagebuch*), diz que a autora teria chegado a argumentar que qualquer julgamento determinante exigiria um julgamento reflexivo prévio. A fim de decidir se um caso particular enquadrar-se-ia numa determinada regra, o caso deveria primeiro ser examinado e sua natureza extrapolada em uma regra, por meio de julgamento reflexivo. Se a regra extrapolada fosse a mesma que a regra dada original, um julgamento determinante subsequente poderia reivindicar o particular como uma instância ou aplicação do universal. Contudo, estritamente falando, este julgamento determinante subsequente seria redundante. MARSHALL, David L. The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. In: **Political Theory**, vol. 38, no. 3, 2010, Sage Publications, pp. 380-381. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/25704821.

posicionamento, somos levados a perceber uma carga de violência em tais juízos, a qual vai paulatinamente minando as qualidades do fenômeno autoritário, justamente porque a violência tolhe a liberdade humana e, ao tolhê-la, vai descaracterizando pouco a pouco uma autoridade que, um dia, serviu de fundamento a um determinado corpo político.

Com a erosão do conceito de autoridade, que se deu com o esgotamento de uma tradição e com o abalo sofrido pela religião, os padrões que guiaram os homens ao longo dos séculos teriam se tornado ocos, desprovidos de qualquer poder efetivo. Sem eles, o homem não teria mais como realizar juízos determinantes para averiguar a legitimidade de suas ações, pois não haveria mais padrões para serem utilizados na operação de subsunção. É neste diapasão que Hannah Arendt se volta para os chamados juízos reflexivos e para própria faculdade humana para realiza-los, pois seria apenas a partir deles que o homem poderia, exercitando a sua capacidade de julgar reflexivamente e levando em consideração a opinião dos demais, encontrar um sentido para a sua ação.

Através da faculdade de julgar trabalhada a partir da *Crítica do Juízo* kantiana, mas não se confundindo com ela, Arendt buscou ressaltar uma segunda noção imprescindível presente no conceito de autoridade e que está, em nosso entendimento, na própria essência do conceito de legitimidade: a noção de liberdade.

Com efeito, apesar da importância da noção de hierarquia para o conceito de autoridade, este não teria sobrevivido sem a ajuda da noção de liberdade, pois, como visto, seria apenas o reconhecimento livre por homens reconhecidamente livres que seria possível elevar o padrão de comparação ao patamar de uma verdade objetiva, ou melhor, intersubjetiva. Por essa razão, embora a noção de hierarquia se mostre relevante para apreendermos o conceito de autoridade como uma forma de legitimidade, a noção de liberdade mostra-se mais relevante para compreendermos o tema da legitimidade.

Isso porque é apenas através dela, da liberdade, que seria possível exercitar a faculdade de julgar e, reflexivamente, estabelecer padrões que poderiam servir de guia para a ação humana, mas que não se encontrariam em nenhum lugar fora deste mundo, criando um novo idioma comum para os homens que tentasse ressaltar, dentro da diversidade e da pluralidade humana, aquilo que fosse comum a todos, exatamente da mesma forma como se deu quando o conceito de autoridade, que nasceu em Roma e foi herdado pela Igreja Católica, funcionou como um fundamento da ação humana no mundo. Destarte, a própria

noção de hierarquia presente no fenômeno autoritário só seria possível através da liberdade dos homens.

É certo, pois, que o conceito de autoridade constitui-se inegavelmente a partir das noções de liberdade e hierarquia. No entanto, o caráter hierárquico não se mostra fundamental para que possamos encontrar um fundamento legítimo para ação humana. A noção de hierarquia, embora seja fundamental para podermos falar em um padrão a partir do qual a ação humana poderia se comparar, seria apenas um produto derivado dos juízos reflexivos que levassem em consideração a liberdade e a igualdade de todos, que levasse em consideração o mundo comum existente entre os homens de uma comunidade. Com isso, fundamental para o tema da legitimidade se mostrou não a noção de hierarquia, mas sim as noções de liberdade e igualdade, sendo apenas a partir delas que o homem poderia se tornar verdadeiramente humano, pois seria somente com elas que o homem poderia se reconhecer no outro.

O fenômeno autoritário nascido em Roma, em sua forma mais pura, destituído de todo e qualquer elemento de violência, não seria nada mais do que a própria manifestação da faculdade humana para exarar juízos reflexivos aplicados à política. O grande problema é que a sacralização do ato fundacional romano e a formação de uma tradição que deveria ser seguida por todos os cidadãos teriam feito com que aqueles que estivessem na posse da autoridade deixassem de exercitar as suas capacidades de exarar juízos reflexivos e começassem a usar os exemplos pretéritos para aplicar ao presente sem buscar alargar a mentalidade, sem buscar o ponto de vista do outro.

Assim, para o tema da presente Dissertação, o estudo do tema da legitimidade, o que é essencial rememorar no presente capítulo é o fato de Hannah Arendt ter entendido que a compreensão do homem enquanto ser humano não seria possível mais socorrendo-se de conceitos metafísicos inefáveis e, portanto, hierarquicamente superiores. O homem está no mundo e não há nada que se encontre acima dele e que possa lhe dizer qual o caminho a ser tomado. Em razão disso, a autora coloca todos em pé de igualdade, ressaltando a necessidade de todos serem levados em consideração ao se buscar um sentido para ação humana, pois só assim seria possível construir novamente um tecido significativo comum que foi corroído com a erosão do fenômeno autoritário.

No contexto do mundo contemporâneo, no qual o Estado representa o Direito enquanto organização social e, consequentemente, possui o monopólio da criação de normas

jurídicas, as concepções exaradas pelo Estado acerca do que seja justo ou não, certo ou errado, não devem possuir qualquer ascendência sobre as múltiplas concepções e visões de mundo particulares existentes em uma sociedade plural. Com isso, de modo a obter legitimidade, isto é, de modo aos destinatários reconhecerem um determinado ordenamento jurídico como legítimo, as concepções acerca do que seja certo e errado, sobre o que seja justo e injusto, existentes dentro da pluralidade humana devem ser levadas em consideração por aqueles que são responsáveis por julgar as mais variadas condutas humanas em um determinado Estado. Assim o fazendo, estarão reconhecendo o outro, e não o violentando, permitindo a convivência em um mesmo espaço dos mais diversos pontos de vista. Aqueles que julgam devem exercer o que Robert Cover[238] chamou de *jurisgenesis*, permitir a existência e a manifestação de diferentes significados, e não suprimir as diferentes visões em busca de uma unidade de significado. A unidade deve brotar daquilo que seja comum e não daquilo que uma determinada pessoa entenda ser o certo e a verdade.

Como vimos, a faculdade de julgar, da maneira como foi entendida por Arendt, só seria possível se reconhecêssemos os outros, e as opiniões destes, como relevantes, tentando compreendê-los, para podermos emitir um juízo sobre um determinado assunto da forma mais imparcial possível. Descartando-se a possiblidade de exarar uma verdade de cunho científico-objetiva, só poderíamos compreender a nossa realidade levando em consideração a visão dos demais, pois como os seres humanos ocupariam posições diferentes neste mundo e, por isso, cada um vê-lo-ia de uma maneira própria e peculiar, a realidade humana seria construída intersubjetivamente e a verdade que deveria reger nossas relações, que não poderia ser uma verdade externa à realidade humana e imutável, só poderia ser construída considerando as mais diversas visões de mundo. A verdade dos homens não poderia, pois, estar em nenhum outro lugar a não ser nos próprios homens.

Em um mundo marcado pela ausência de uma tradição, Arendt teria vislumbrado no exercício constante das faculdades humanas do Pensar e do Julgar, sempre levando em consideração o ponto de vista dos outros, uma maneira de se alcançar um modo legítimo para o agir humano, pois seria apenas por meio do constante exercício de tais faculdades que o homem se tornaria verdadeiramente humano, transcendendo a sua vida meramente biológica. Através do Julgar visto de uma perspectiva estética, possibilitar-se-ia ao homem encontrar um sentido para a sua ação que não estivesse escondido em algum tipo de

[238] COVER, Robert M., "The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative" (1983). **Faculty Scholarship Series**. Paper 2705. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705.

metafísica, mas que, pelo contrário, estaria no próprio homem e que seria iluminado sempre que alguém, ao agir, tentasse pensar a partir da perspectivas dos outros, considerasse o outro com a mesma dignidade com que teria por si mesmo.

A verdadeira capacidade de exarar juízos em Arendt não se identificaria com uma capacidade de aplicar determinados conceitos a uma determinada realidade. O Julgar em Arendt dar-se-ia, precisamente, através da reflexão sobre o que os demais pensariam a respeito de uma determinada realidade fática. Julgar, com isso, não seria, por exemplo, valer-se de um determinado conceito de liberdade ou igualdade e tentar aplica-lo a um certo caso concreto, pois isso significaria justamente tentar sobrepor uma determinada visão de mundo às demais. A faculdade de julgar em Arendt seria aquela que levaria em consideração as visões de mundo de todos em busca de compreender um fenômeno que se apresentasse para julgamento.

Os autênticos preconceitos, asseverará Arendt em *A Promessa da Política*, esconderiam sempre um juízo formulado anteriormente, que teve, em sua origem, sustentação em uma experiência legitimadora, e que foi transformado em preconceito pela simples razão de ter se mantido no tempo sem voltar a ser reexaminado ou revisado. Desse modo, entendeu a autora que o perigo do preconceito residiria no fato de enraizar-se sempre no passado, e de estar tão extraordinariamente enraizado que não somente se anteciparia ao juízo reflexivo, mas também tornaria impossível tanto esse juízo como a experiência autêntica do presente. Com isso, caso quiséssemos dissipar nossos preconceitos, teríamos que começar a descobrir os juízos pretéritos que estariam neles contidos, significando, então, que teríamos de averiguar que possíveis verdades tais preconceitos comportariam.[239]

Ao depararmo-nos com alguma disputa que exigisse o exercício de nosso juízo, deveríamos, com efeito, tentar dissolver temporariamente todas aquelas preconcepções que formariam as nossas visões de mundo. Ao sermos instigados a julgar determinada questão, deveríamos, então, suspender aquilo que até então pensamos a respeito da liberdade, da igualdade, do justo e do injusto, do belo e do feio, do certo e do errado. Deveríamos, pois, olhar para o fenômeno que se apresentasse diante de nós para ser julgado e tentar reformular repetidamente, a partir das particularidades do fenômeno, a nossa visão de mundo, não esquecendo aquilo que um dia pensamos a respeito da justiça e da injustiça, do certo e do

[239] ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007, p. 89.

errado, mas colocando o que um dia pensamos em pé de igualdade com aquilo que os outros homens pensariam, de modo a testar e verificar a validade de nossas concepções, para só então podermos exarar um juízo sobre aquilo que se dispôs aos nossos olhos.

Os conceitos de comunicabilidade, mentalidade alargada e imparcialidade, assim, presentes nas considerações arendtianas sobre a faculdade de Julgar iriam justamente no sentido de fazer com que os homens, ao refletirem sobre suas ações, buscassem em seus semelhantes os princípios para agirem legitimamente em um mundo carente de uma tradição.

Desse modo, as investigações arendtianas sobre a faculdade de julgar confirmariam a suspeita levantada ao final do capítulo anterior sobre qual seria o padrão que deveria servir para aferirmos a legitimidade da ação humana em mundo carente de uma fonte de autoridade. Suspeitamos que seria o próprio gênero humano o padrão que o homem deveria buscar, o respeito e o reconhecimento do homem enquanto tal. Ao afirmarmos que seria o gênero humano o padrão a ser buscado pelo homem para orientar o seu agir, queremos dizer que o homem, ao olhar para outro, não pode diminuí-lo em razão de suas diferenças, mas deve buscar ressaltar aquilo que os assemelham sem que essas semelhanças os levem à descaracterização de suas particularidades.[240]

Ao final deste capítulo podemos agora concluir que Arendt teria visto na faculdade humana de julgar uma maneira de exaltar a liberdade e a igualdade humanas, vez que somente através do reconhecimento do outro, levando-o em consideração ao exercitar o Julgar, seria possível agirmos legitimamente. Não caberia, pois, a emissão de quaisquer juízos que desconsiderassem a posição ocupada pelo outro.[241]

---

[240] De acordo com Tercio Sampaio Ferraz Jr., a igualdade deve pressupor uma identidade parcial, pois parte da diversidade em busca de semelhanças, significando, pois, enxergar semelhanças na diversidade, a partir de um ponto de vista. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **O direito, entre futuro e passado**. São Paulo: Noeses, 2014, p.109.

[241] Nesta esteira, Serena Parekh enxerga que no pensamento arendtiano os Direitos Humanos surgiriam da própria condição humana da pluralidade, sendo que a sua existência dar-se-ia através de nosso reconhecimento intersubjetivo e nossa determinação para garanti-los. Com isso, afirma que os Direitos Humanos existiriam em razão de nossa capacidade de assegurá-los por meio da força de nossas decisões. A visão arendtiana sobre este tema, que poderia ser considerada como heterodoxa - já que decorreria das condições da pluralidade - só poderia ser compreendida se levarmos em consideração sua compreensão do mundo comum como radicalmente intersubjetiva. Entretanto, como nós teríamos perdido, na Era Moderna, o chamado senso comum que nos ajustaria à realidade, a intersubjetividade do mundo comum a todos não seria algo dado como certo. Entende então Serena Parekh que a natureza intersubjetiva do mundo comum seria de extrema importância para os Direitos Humanos como compreendidos por Arendt, porque o declínio daquilo que fosse comum levaria à destruição da dignidade humana. Porque os Direitos Humanos seriam mantidos por meio de nosso compromisso para com eles, sem um senso do comum, um senso de que o mundo existente entre nossas subjetividades seria dependente de nossa ação, não haveria possibilidade de sustentar os assim chamados Direitos Humanos. Entre os indivíduos isolados e preocupados apenas com suas vidas privadas, a afirmação

Exercitando a faculdade de julgar, talvez, seria possível ao homem novamente transcender a sua mortalidade, pois os juízos que levassem o outro em consideração estariam aptos a alcançar a perenidade requerida pela imortalidade. Dignos da imortalidade seriam as ações humanas que levassem a pessoa do outro em consideração.

Como forma de ressaltar a necessidade de os homens buscarem enxergar no outro tanto as suas semelhanças quanto as suas diferenças, gostaria aqui de fazer referência a um belíssimo artigo do professor Ari Marcelo Solon intitulado *Amor de Pai*, no qual o autor analisa a parábola bíblica do retorno do filho pródigo, para fazer um paralelo com a convivência sempre tão cheia de tensão e animosidade entre Judeus e Cristãos. Solon diz que a parábola seria uma mensagem de tolerância entre as religiões, pois a oposição entre irmãos deveria desaparecer, já que ambos são representantes da humanidade. Iguais, portanto, devendo coexistir, mas também diferentes, pois cada um vive a sua respectiva verdade.[242] Desse modo, transpondo a lição de convivência entre judeus e cristãos presente no artigo para o problema da convivência humana como um todo, deve haver tolerância entre os homens para que seja possível a convivência entre eles, pois, embora diferentes, são homens, devendo cada um reconhecer a humanidade no outro. Assim, o reconhecimento do outro seria um constante exercício de tolerância.

Chegando quase ao final deste capítulo, gostaria de voltar a uma das epígrafes deste capítulo, uma passagem belíssima de uma obra prima chamada *Grande Sertão: Veredas*, para fazer um breve comentário. É muito provável, quase certo talvez, que Hannah Arendt jamais tenha ouvido falar de João Guimarães Rosa. No entanto, não se pode negar a afinidade existente entre a compreensão arendtiana sobre a condição humana e o pequeno excerto que colocamos na epígrafe. Riobaldo, o personagem principal e narrador do livro de Guimarães Rosa, talvez tenha expressado tudo aquilo que tentamos expor ao longo deste capítulo. Devemos abrir nossas cabeças para o total e compreender que só podemos viver ao lado de

---

de tais direitos tornar-se-ia algo impossível. Consequentemente, um dos principais objetivos da Arendt ao longo de sua vida teria sido mostrar como uma realidade compartilhada comum seria possível dentro da modernidade; como poderia existir um senso de que haveria algo em comum entre os homens sem negar as condições específicas da modernidade. Portanto, deveríamos ler o seu trabalho, afirma Parekh, como uma tentativa de reabilitar o significado ontológico do espaço comum, trazendo à luz a natureza intersubjetiva da política. PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008, pp. 67-68. Ao final do magistral livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt diz que a falta de um mundo comum levaria o homem a ser considerado como supérfluo, o que teria o significado de não pertencer de forma alguma ao mundo. ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 528.

[242] SOLON, Ari Marcelo. Amor de Pai. In: SOLON, Ari Marcelo. **Direito e Tradição: o legado grego, romano e bíblico**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, pp.135-163.

outros homens (e o homem só pode viver uma vida verdadeiramente humana ao lado de outros homens) e conhecê-los se nutrirmos um amor pelo outro. E "amor", diz Guimarães Rosa através de Riobaldo em outra passagem do livro, "é a gente querendo achar o que é da gente".

Em uma carta a Oskar Pollak no ano de 1903, o genial escritor Franz Kafka expressou ao seu amigo de ginásio algo que diz muito a respeito da existência humana e sobre o presente capítulo. Disse Kafka ao amigo que seríamos abandonados como crianças perdidas em uma floresta. Quando alguém ficasse frente à frente com outrem, questiona Kafka, o que um saberia sobre as dores que acometessem o outro e o que o outro saberia das dores do um. Pergunta Kafka, ainda, que, se ele se prostrasse diante do amigo, chorando e contando algo, o que mais seria possível o amigo saber dele do que seria possível saber do inferno, se alguém lhe dissesse que este seria quente e terrível. Destarte, Kafka diz que nós homens deveríamos nos colocar diante dos outros e permanecer assustados, pensativos e amorosos, como se estivéssemos diante das portas do inferno.[243]

Feitas estas considerações acerca da faculdade de Julgar da maneira como foi pensada por Arendt, de modo a buscar um fundamento legítimo e um sentido para a ação humana após a erosão do fenômeno autoritário, é hora, pois, de voltarmo-nos para o problema da legitimidade na Teoria do Direito para, então, tentarmos estabelecer uma conexão com o pensamento arendtiano nestes capítulos.

[243] No original diz Kafka a Pollak: „Verlassen sind wir doch wie verirrte Kinder im Walde. Wenn Du vor mir stehst und mich ansiehst, was weißt Du von den Schmerzen, die in mir sind und was weiß ich von den Deinen. Und wenn ich mich vor Dir niederwerfen würde und weinen und erzählen, was wüßtest Du von mir mehr als von der Hölle, wenn Dir jemand erzählt, sie ist heiß und fürchterlich. Schon darum sollten wir Menschen vor einander so ehrfürchtig, so nachdenklich, so liebend stehn wie vor dem Eingang zur Hölle." KAFKA, Franz. **Briefe 1902-1924**. Disponível em: https://www.odaha.com/sites/default/files/Breife1902-1924.pdf

CAPÍTULO IV - A LEGITIMIDADE NA TEORIA DO DIREITO

„**Schüler:**
Zur Rechtsgelehrsamkeit kann ich mich nicht bequemen.
Mephistopheles:
Ich kann es Euch so sehr nicht übel nehmen,
Ich weiß, wie es um diese Lehre steht.
Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte,
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;
Weh dir, daß du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist, leider! nie die Frage.“[244]

4.1. Uma introdução ao problema da legitimidade no Direito

4.1.1. Entre Absolutismo e Relativismo

O caminho percorrido até o presente capítulo iniciou-se com a discussão sobre o conceito arendtiano de autoridade e culminou com uma análise sobre a faculdade humana de julgar, e teve o condão de analisar o problema da legitimidade visto de uma perspectiva da teoria política a partir do fenômeno autoritário. Uma vez feito isso, cumpre-nos agora voltar nossas atenções especificamente para a Teoria do Direito e, utilizando-se do arcabouço teórico fornecido por Hans Kelsen, discutir o problema da legitimidade da perspectiva da teoria jurídica.

[244] GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma Tragédia – primeira parte**. Tradução Jenny Klabin Segall (bilíngue). 4ª Ed., São Paulo, Editora 34, 2010, pp. 190-191. A tradução é a seguinte: “ESTUDANTE: Não me conformo com a jurisprudência. MEFISTÓFELES: Tampouco vo-lo levo a mal. Eu sei / O que se dá com essa ciência. / As leis transmitem-se, e o direito, como uma doença sem fim e sem descanso, / De uma a outra geração, a eito, / E de um a outro ponto, de manso. / Passa o absurdo a razão, o benefício a praga; / És neto? Ai! Fado ingrato, o teu! / Do direito, porém, que conosco nasceu, / É que jamais ninguém indaga.”

Assim, para podermos iniciar o presente capítulo, mostra-se de vital importância voltarmos nossos olhos para a necessidade humana de buscar explicar os eventos ao seu redor e justificar as suas ações, pois só é possível compreender como os homens reconhecem outros como detentores legítimos do poder quando entendemos como estes enxergam e compreendem o mundo à sua volta. Assim sendo, devemos começar nossa jornada com a visão que Kelsen possui sobre como os homens percebem o mundo ao seu redor.

Inicialmente, ressalta-se que Kelsen entende que todo sistema positivo de valores concebido pelos seres humanos não seria fruto do arbítrio de um indivíduo isolado. Resultaria, em verdade, de uma influência exercida por determinados indivíduos sobre os outros no âmbito de um determinado grupo. Desse modo, todo sistema de valores seria um fenômeno social e, por isso, distinto conforme a natureza da sociedade em que tivera origem. Ademais, assevera que a unanimidade sobre um juízo de valor não provaria, de maneira alguma, que este fosse objetivamente válido. Na história da civilização humana, juízos de valor de grande aceitação foram suplantados por outros, até mesmo opostos, mas de igual aceitação.[245]

Assim, embora a questão sobre o que seria o valor maior e absoluto não possa ser racionalmente respondida, Kelsen diz que o juízo subjetivo/relativo com que essa questão é respondida constituiria muitas vezes a afirmação de um valor objetivo, isto é, de uma norma de valor absoluto. Por essa razão, o autor entende que seria uma singularidade do ser humano a sua profunda necessidade de justificação, diferenciando-se assim dos animais, que não buscariam justificar as suas condutas. Por se afirmar racional, o homem procuraria justificar o seu comportamento racionalmente. Todavia, na visão do autor austríaco, tal justificação só seria possível de forma restrita, pois só poderíamos justificar um determinado comportamento em relação a determinado meio. O problema da justiça, portanto, mesmo que limitado à questão da adequação de um meio para atingir determinado fim pressuposto, nem sempre seria solucionado de forma racional, porquanto mesmo em casos em que a questão pudesse ter uma resposta exata, ela não poderia fornecer uma justificação cabal para a conduta humana, que seria exigida por nossa consciência. Seria justamente a justificação

[245] KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 8.

do fim último, que não seria mais meio para um fim superior, que constituiria a justificação definitiva do comportamento humano.[246]

Com efeito, quando um comportamento fosse justificável como meio para determinado fim, a pergunta sobre a justificação deste fim tornar-se-ia inevitável. Seríamos, dessa maneira, levados a questionar sobre a suposição de um fim último, que seria o efetivo problema da moral e da justiça, segundo Kelsen, pois a justificação de um comportamento como meio para um determinado fim estaria condicionada à pressuposição de o fim último ser justificável, vez que este não seria passível de ser justificado de forma absoluta. O problema, diz Kelsen, estaria no fato de que nossa consciência poderia não se contentar com esta justificação condicionada, podendo exigir uma justificação dita absoluta. Entretanto, toda justificação seria uma justificação como meio adequado, e um fim último não seria, e não poderia ser, mais meio para um outro fim. Por conseguinte, caso nossa consciência exigisse uma justificação absoluta, postulando valores absolutos, a razão humana não teria condições de cumprir esta exigência. Deste modo, o absoluto encontrar-se-ia para além da razão humana, para a qual só seria possível uma solução condicionada, relativa no que tange ao problema da justiça.[247]

Embora estivesse fora do alcance da razão, segundo Kelsen, a necessidade de uma justificação absoluta pareceria ser mais forte do que qualquer reflexão racional. Por este motivo, o ser humano buscaria na religião e na metafísica a justiça absoluta, o que significaria dizer que a justiça deste mundo seria deslocada para fora dele. A concretização desta justiça absoluta tornar-se-ia, então, função essencial de uma autoridade sobre-humana, cujas características e funções não poderiam ser apreendidas pelo homem. Para tanto, Kelsen afirma que o ser humano deveria acreditar na existência de Deus, em uma justiça absoluta, mas não seria capaz de compreendê-la, isto é, não seria capaz de defini-la em termos abstratos.[248] A metafísica e a religião possuiriam, destarte, a missão de satisfazer a necessidade de fornecer uma explicação última como uma justificação suprema do mundo. Com a noção de Deus, o ser humano buscaria a razão suprema sobre o conhecimento daquilo

[246] KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 9-10.
[247] KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 10-11.
[248] KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 11.

que fosse a verdade e daquilo que fosse o bem, buscando a lei que regesse a natureza e o espírito, o Direito e a Moral.[249]

Por isso, Kelsen defende que a cognição humana, toda vez que seguisse os seus impulsos primitivos de forma ingênua e acrítica, teria a tendência de duplicar o seu próprio objeto. E a razão disso se encontraria no fato de o homem não se satisfazer completamente com aquilo que os seus sentidos proporcionar-lhe-iam e com aquilo que a sua razão compreenderia. Haveria, dessa maneira, um desejo de alcançar as coisas, movendo-o ao questionamento acerca do que se encontraria por detrás de todas as coisas. E em razão de não conseguir encontrar a resposta a essa questão no âmbito de sua experiência, o homem pressuporia uma esfera que se encontraria para além da sua razão e experiência, na qual estariam as causas e os fundamentos daquilo que ele procurasse, mas que, por ser inacessível aos sentidos humanos, dele estaria ao mesmo tempo eternamente escondida.[250]

4.1.2. O Fenômeno da Duplicação

Nesta esteira, o conceito de Deus, essencial para uma justificação absoluta de cunho metafísico, preencheria duas funções que são completamente diferentes uma da outra. Deus seria, ao mesmo tempo, a expressão do mais alto propósito, o valor supremo, o bem absoluto e também a causa última. Serviria igualmente, portanto, para justificar tudo o que devesse ser e explicar tudo o que fosse. Sua vontade seria, ao mesmo tempo, a norma ética e a lei da natureza.[251]

Todavia, do ponto de vista de uma crítica do conhecimento, dirá Kelsen, o conceito de Deus apresentar-se-ia como uma personificação da ordem do mundo. Na tentativa de apreender o mundo, pressupô-los-íamos como um todo significativo, ou seja, como uma ordem unitária de todos os eventos. Nesse sentido, não faria diferença se esta ordem seria concebida como um sistema de normas, ou de leis causais, ou como ambas. A única coisa

[249] KELSEN, Hans. El alma y el derecho. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989, p. 323.
[250] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 419. Diz Gabriel Nogueira Dias que a obra científica de Kelsen seria permeada por uma desconfiança frente à suposição de que seria possível reconhecer cientificamente um conjunto de valores universal e absoluto. Destarte, crê em uma influência platônica clara em Kelsen, já que este uniria a possibilidade de conhecimento de valores absolutos às crenças religiosas, que não seriam cientificamente dedutíveis. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 146.
[251] KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 63.

que importaria seria o fato de que a ideia abstrata da unidade dessa ordem buscaria uma expressão intuitiva para si mesma no auxílio mental antropomórfico da personificação.[252]

O dualismo metafísico criado entre o mundo da experiência humana e aquilo que a transcendesse levaria necessariamente, diz o Autor, à doutrina epistemológica amplamente aceita da Teoria das Formas presente desde a *República* de Platão, na qual o mundo da experiência humana seria apenas uma aparência daquilo que se encontrasse para além da sua cognição. Entretanto, Kelsen entende que nada seria mais contraditório e incompreensível do que a assunção de que a cognição do homem refletiria um mundo que a ela fosse inacessível.[253]

Além disso, o Autor expressa o entendimento de que o fenômeno da duplicação do objeto não se encontraria apenas no processo de conhecimento da realidade, mas também na função intelectual da valoração, na cognição de valores ou normas na medida em que seriam expressas declarações de "dever-ser" (*Sollen*), nas quais não haveria a preocupação com a explicação da realidade, mas com a justificação de valores adotados. Haveria uma tendência clara de valorar um objeto, de justificar um conteúdo, relacionando-o ao valor de um segundo objeto, que se encontraria em uma esfera superior. Assim seria a doutrina do Direito natural, que surgiria por trás do Direito positivo estatal, que seria uma mera cópia imperfeita de um "Direito em si mesmo", uma cópia de uma forma perfeita.[254]

Entretanto, o fenômeno da duplicação, seja em relação ao conhecimento de uma realidade, seja em relação à justificação de determinados valores, sofreria com o fato de que os arquétipos que forneceriam a explicação ou a justificação última seriam inacessíveis ao homem, não sendo passíveis de serem explicados ou justificados. Dessa forma, haveria não só uma ameaça constante de uma contradição insolúvel entre um ideal aceito e uma realidade que não se conformasse a este ideal, como também uma tendência imanente de superar este

[252] O que seria apenas uma ferramenta para apreender o objeto seria visto como um objeto real, levando-se a uma duplicação do objeto de conhecimento, criando-se, portanto, um pseudoproblema de relação entre duas entidades, na qual apenas a unidade de um e mesmo objeto deveria ser expressa. Decorrente de uma confusão comum ao pensamento primitivo, entre um meio e um objeto de cognição, hipostasiar-se-ia o ente personificado. KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 69.

[253] Desta feita, aos olhos do Autor, esta hipótese, que lhe soa estranha, pela qual o homem criaria a ilusão de crescer além dele mesmo, assemelhando-se à tentativa do Barão de Munchausen de subir sobre seus próprios ombros, formaria núcleo elementar de toda a metafísica e religião. E, segundo Kelsen, a raiz desta ilusão estaria em uma curiosa autodesconfiança que o espírito humano possuiria. KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, pp. 419-420.

[254] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 421.

dualismo indo em direção ao postulado da unidade do conhecimento. Seria neste esforço rumo a uma ciência livre da metafísica que a ciência natural desprender-se-ia da teologia e o Direito positivo emancipar-se-ia do Direito natural. A visão dualista do mundo e da vida poderia se manifestar em diferentes estágios e graus de intensidade, afirma Kelsen, a depender do grau em que o dualismo tivesse sido realizado. Para tanto, o Autor sugere um desenvolvimento dos estágios em que o dualismo apareceria, não devendo, entretanto, ser entendido como uma descrição histórico-genética de estágios evolucionários, que se sucederiam de acordo com uma regra fixa.[255]

Ao dissertar sobre a consciência do homem primitivo em seu livro *Society and Nature*, Kelsen expressa o entendimento de que o desejo racional do homem primitivo seria pouco desenvolvido, estando mais fortemente ligado a uma tendência emocional. A ideia, por exemplo, de que eventos naturais seriam determinados por leis da natureza (princípio da causalidade) estaria para além da compreensão do homem primitivo. A resposta imediata deste a um evento extraordinário que atrairia o seu interesse dar-se-ia em forma de uma reação emocional, e não em forma de uma explicação racional. O desejo por uma explicação, que seria secundário, satisfar-se-ia plenamente quando este homem fosse capaz de interpretar o evento em questão de acordo com a ordem social, a qual englobaria também a natureza. Desse modo, os fatos que formariam, de acordo com a cognição científica do homem civilizado, o sistema da natureza, seriam interpretados pelo homem primitivo em consonância com os mesmos princípios que determinariam a sua sociedade.[256]

Atrelada à predominância da tendência emocional sobre a racional na alma deste homem, notar-se-ia também a falta da consciência individual. Kelsen nos conta que haveria um consenso entre os etnólogos de que, ao contrário do homem dito civilizado, o homem primitivo não se consideraria como senhor de toda a criação, superior aos outros animais e demais componentes do mundo natural, mas sim como igual, ou até mesmo inferior, tratando os outros seres e objetos com respeito. Esta atitude, segundo Kelsen, relacionar-se-ia com o fato de que este homem ainda estaria procurando dominar a natureza, estando constantemente exposto aos seus perigos, enxergando forças sobre-humanas em um mundo

[255] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 421.
[256] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, pp. 3-6. O primitivo não realizaria uma distinção entre os aspectos ético-normativos e os aspectos naturais e causais em sua divindade. Em razão disso, convergir-se-iam suas necessidades de explicação e justificação dos eventos. KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 63.

que o ameaça constantemente. Em razão disso, seria compreensível a falta de consciência do eu individual, que culminaria, de acordo com o autor, com a falta de autoconfiança manifesta de maneira clara no papel central que a magia ocuparia entre os chamados povos primitivos.[257]

Por causa de sua razão pouco desenvolvida, seria possível que o homem primitivo interpretasse o seu ambiente analogamente com sua primeira e mais impressionante experiência de vida, o seu relacionamento com seus companheiros, podendo considerar-se igual a outros seres e objetos inanimados. Todavia, afirma Kelsen, ao desenvolver suas capacidades racionais, o ser humano primitivo descobriria a diferença entre ele e os outros seres, especialmente os objetos inanimados, e a permanência de uma percepção personalista da natureza relacionar-se-ia a uma poderosa ideologia direcionando-o a este tipo de percepção.[258]

Com efeito, o homem primitivo, na visão kelseniana, não buscaria uma investigação para além da pessoa, real ou imaginária, a quem o evento a ser explicado fosse atribuído, imputando-se a esta as mesmas motivações que determinariam o seu próprio comportamento e atribuindo-lhe poderes sobre-humanos. Consequentemente, o homem primitivo consideraria a pessoa a quem atribuísse o evento como autoridade em relação a quem ele deveria se comportar respeitosamente, da mesma maneira como se comportaria em relação aos indivíduos nos quais residiria a autoridade do grupo.[259] Este primeiro homem possuiria uma visão antropomórfica de mundo, na qual o comportamento de todas as coisas seria interpretado como se fosse um comportamento humano, já que todas as coisas seriam vistas como similares aos homens, como seres animados.[260]

Este comportamento, aponta o Autor, seria determinado pelo fato de que as sanções decorrentes da não observância dos costumes seriam instituídas por autoridades sobre-humanas, garantindo a ordem social e estabelecendo os deveres de cada indivíduo. Dessa maneira, os seres personificados imaginados no decorrer dos eventos naturais

[257] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, pp. 6-11.
[258] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 40.
[259] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 44.
[260] KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 63.

representariam, de fato, a autoridade social. Em conclusão, haveria uma identidade entre as ordens natural e social, e, se a última fosse violada, a primeira também seria abalada.[261]

A identidade estabelecida entre as ordens social e natural não poderia, contudo, levar à costumeira caracterização do homem primitivo como o "homem em um estado de natureza" ou como o "homem natural". Isso porque, aos olhos do homem primitivo, nada se apresentaria a ele como "natural". Tudo apresentar-se-ia, na tentativa de explicação dos eventos, como "artificial", "feito por alguém", podendo ser ele, seus companheiros, ou até seres sobre-humanos. Assim sendo, o homem primitivo seria um "homem social" no sentido mais estrito do termo. Ele não conheceria qualquer natureza e nem conseguiria imaginar nada sobrenatural. O dualismo entre o "natural" e o "sobrenatural", o "físico" e o "metafísico", não seria possível enquanto não houvesse o dualismo que, sozinho, diz Kelsen, constituísse o conceito de "natureza", isto é, o dualismo entre natureza e sociedade.[262]

No campo do Direito, o homem primitivo não acreditaria na existência de um Direito natural acima de um Direito positivo, visto que ele nem chegaria a vivenciar um Direito positivo como tal, mas diretamente como algo natural ou divino. Não haveria propriamente um dualismo na Teoria do Direito, da mesma maneira como não haveria em sua filosofia natural. O ser humano primitivo não conseguiria imaginar, na visão kelseniana, nenhuma esfera acima de seu próprio mundo. Haveria apenas a duplicação das coisas por ele vivenciadas, personificando o mundo por meio de divindades.[263]

A concepção da natureza divina do Direito que cria e mantém uma sociedade unir-se-ia à noção de que o Direito positivo não seria obra humana, manifestando-se no mito de que uma ordem jurídica seria criada por uma divindade mediada por um líder adorado. Kelsen aponta para o significado político desta mitologia, que, como filosofia natural, procuraria explicar a natureza, e, como ideologia do Direito e do Estado, procuraria justificá-

[261] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 44. A regra básica da ordem social primitiva seria o princípio da retribuição, segundo o qual um homem retribuiria um bem com um bem e um mal com outro. Além disso, este princípio não estaria restringido à conduta do homem em relação aos outros membros de seu grupo, mas abrangeria também a sua conduta em relação ao que o homem civilizado chamaria de natureza, tendo em vista que a natureza reagiria à conduta dos homens da mesma maneira que o homem reagiria à conduta de seus pares. KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 302.

[262] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 48.

[263] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, pp. 422-423.

los, criando-se uma obediência incondicional baseada no medo de uma deidade onipotente, reforçando o senso de inferioridade do homem primitivo.[264]

Neste diapasão, a divindade de todas as religiões, desde as mais primitivas até as mais sofisticadas, seria venerada sob o nome de pai. Isso porque toda autoridade religiosa e social teria sua raiz em uma experiência psíquica elementar, qual seja, a relação da criança com seu pai, que invadiria a sua mente como um gigante, uma força esmagadora, e se tornaria para a criança a autoridade como tal. Todas as autoridades depois disso também seriam experimentadas na figura paterna. O Deus adorado, o herói admirado, o príncipe amado com respeito, apareceriam como substitutos do pai, e somente como representantes deste poderiam essas autoridades liberar para si todos aqueles afetos psíquicos que tornariam os homens em filhos sem vontade ou opiniões próprias.[265]

Prosseguindo a análise, ao tornar-se consciente de que a natureza seria um todo de alguma forma coerente, o ser humano pararia de duplicar todas as coisas ao seu redor e, em vez disso, começaria a duplicar a natureza como um todo. Ao começar a reconhecer a mudança na natureza e, através dessa mudança, a conexão entre coisas, o homem deixaria de ver o divino individualmente em cada coisa e transferi-lo-ia para fora de seu próprio

[264] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 423.

[265] Kelsen entende que seria precisamente a partir dessa relação com o pai amado que se poderia apreender como a sujeição, que só poderia ser sofrida com prejuízo à autoconsciência, poderia ainda ser agradável, como poderia haver praticamente um impulso a essa sujeição sob uma autoridade experimentada - conscientemente ou não - como pai. Todavia, dirá o autor que esta conclusão seria incompleta, pois, se observássemos a manifestação histórica do fenômeno religioso, aqueles que acreditassem em alguma divindade nunca se contentariam com a experiência isolada entre o crente e o seu deus. De acordo com o autor, a submissão a um deus teria sempre intuito de submeter outros a esse deus. Entende, portanto, que este comportamento estaria relacionado à psicologia do ser humano que vivesse em sociedade. Sujeitar-se à autoridade do grupo social seria uma maneira para que os outros pudessem ser igualmente sujeitados, vez que aquele que buscasse sujeitar os outros diante de uma autoridade não poderia sujeitá-los diretamente, fazendo então pela via indireta. Kelsen afirma que se tomássemos os atores que representariam o drama religioso ou social no palco político e tirássemos as máscaras de seus rostos, então não teríamos mais Deus recompensando e punindo. Ou o Estado condenando e declarando guerra, mas homens coagindo e dominando seus semelhantes. Em decorrência disto, uma vez caídas as máscaras, a encenação perderia o seu significado próprio. Ao renunciar às máscaras, renunciaríamos justamente àquela interpretação específica, que seria no que consistiria a religião e a sociedade, aponta o autor. A renúncia das máscaras, olhando-se através delas para os movimentos naturalmente necessários, determinados pela causalidade, seria o ponto de vista adotado por uma psicologia cientificamente orientada e pela biologia. Não se veria, então, religião, nação e nem mesmo Estado, afirma Kelsen, pois estas seriam simplesmente "máscaras", ideologias específicas que surgiriam na fundação dos fatos reais; sistemas ideais de relações de valor ou normas que seriam criadas pela mente humana para si mesma, e em cujos esquemas imanentes de direito se deveria entrar e se instalar, a fim de ser favorecido qualquer um desses objetos que seriam referidos como, por exemplo, a religião, a nação, o Estado. Quem observasse apenas os atos físicos e mentais, perguntando por suas causas e efeitos, veria apenas natureza e nada mais, diz Kelsen. Somente do ponto de vista de uma ideologia regida por suas próprias leis, que operassem de maneira diferente daquelas do ponto de vista científico, é que seria possível interpretar socialmente o sentido de um ato humano. KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 65-67.

mundo, amalgamando-o em um mundo sobrenatural, transcendente, para além dos sentidos e da razão humana. Seria neste momento que o dualismo metafísico aperfeiçoar-se-ia, estabelecendo-se uma esfera do além, onde se encontraria a verdade absoluta, e o mundo da experiência humana.[266]

De igual modo, Kelsen visualiza a mesma transformação ocorrendo no âmbito do Direito positivo, que, ao revelar-se cada vez mais como um sistema mutável e sempre sujeito a mudanças, criado por diversos legisladores em tempos e lugares diferentes, seria percebido pelo homem como um trabalho fruto de seu próprio esforço. Dissolver-se-ia, assim, o elo entre a ordem jurídica e a sua divindade criadora específica de uma comunidade, formando-se, ao revés, a concepção de uma ordem divina de caráter permanente e imutável, de uma justiça absoluta reinante acima de toda e qualquer ordem jurídica positiva, não importando o tempo e o lugar. A concepção primitiva da natureza divina do Direito desenvolver-se-ia e desembocaria, então, segundo o Autor, em um dualismo entre Direito natural e positivo. No entanto, para Kelsen, a mente humana não seria capaz de suportar o contraste irreconciliável entre o tangível e o inefável, entre o que fosse humano e o que fosse divino, entre o Direito e a Justiça, nascendo, em decorrência do desenvolvimento desta oposição, um desejo insaciável de superá-lo.[267]

A necessidade de explicação requerida pelo homem primitivo limitar-se-ia, pois, aos fatos que o afetassem individualmente, fatos que ele, com sua consciência orientada para a coletividade, consideraria úteis ou danosos ao seu grupo. Como este indivíduo interpretaria tais fatos como punição ou recompensa, através dos quais a vontade inviolável da autoridade sobre-humana reagiria ao comportamento humano aprovando-o ou não, este primeiro homem acreditaria em uma rigidez que governaria os eventos, evidenciando-se o assim chamado princípio da retribuição.[268]

Com o desenvolvimento da consciência individual em direção a uma racionalidade em detrimento do componente emocional, entende Kelsen que o homem buscaria interpretar

---

[266] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 423. Dessa maneira, a experiência religiosa seria cristalizada em torno da crença em uma autoridade que se encontraria acima do indivíduo e que condicionaria e determinaria o seu comportamento, por quem e a quem o indivíduo sentir-se-ia obrigado e totalmente dependente. KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 61.

[267] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 424.

[268] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 263.

todos os fatos, até mesmo aqueles que não exercessem influência direta a ele e aos seus companheiros. Com efeito, haveria um aumento da curiosidade humana, que desejaria interpretar o mundo que o cercasse, procurando uma ordem imanente no aparente caos que regesse todas as coisas. Surgiria assim o gosto pela investigação e, consequentemente, a ciência como atividade humana independente. Em razão disso, os fatos não poderiam mais ser considerados como punição ou recompensa em seus sentidos mais estritos, tornando-se efeitos de uma causa, que não poderiam mais ser ligados ao que fosse errado e ao que fosse certo. Como, entretanto, causa e efeito ainda estariam ligados da mesma maneira como o mau comportamento e o mérito estariam ligados à punição e à recompensa, a ligação entre causa e efeito manteria uma característica de necessidade absoluta entre um e outro.[269]

Quando a natureza fosse interpretada em consonância com o princípio da retribuição, os fenômenos naturais, no que tange à necessidade por explicação, seriam conectados sempre ao indivíduo ou ao seu grupo, visto ser este responsável coletivamente. Assim, uma praga na plantação seria vista como punição a um comportamento indesejado de um certo indivíduo, por exemplo. Quando, contudo, o princípio da retribuição fosse generalizado e assumisse o significado da lei da causalidade, fatos considerados como efeitos seriam ligados a outros fatos considerados como causas. Porém, a lei da causalidade não conectaria nenhum evento natural ao indivíduo membro do grupo, como faria o princípio da retribuição. Ao invés disso, ligaria os fatos dentro da natureza, separando o sujeito cognoscente de seu objeto de cognição, separando-se causalidade e retribuição.[270]

O conceito de causalidade desprender-se-ia do de retribuição ao se eliminarem os elementos teológicos da interpretação da natureza. Enquanto a ordem do mundo fosse pensada como a expressão de uma vontade de cunho pessoal, racional, e que possuiria um propósito, a lei da natureza deveria ter o aspecto de uma norma que, à semelhança de uma norma jurídica, garantiria o estado de normalidade das coisas através de sanções, fazendo com que a lei universal fosse vista como expressão do princípio da retribuição. Separada

[269] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 263.
[270] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 264.

deste princípio, a causalidade deixaria de ser vista como a expressão de uma vontade divina e seria concebida como a manifestação de uma necessidade objetiva impessoal.[271]

Assim, juntamente com a emancipação da lei da causalidade do princípio da retribuição, ocorreria, na visão kelseniana, a separação entre as noções de natureza e sociedade, vez que aquela apareceria como parte da sociedade quando era interpretada segundo o princípio da retribuição. Ao estender este princípio à lei universal, a natureza aparentaria ser a sociedade ideal, já que seria considerada uma ordem absolutamente justa, contrastando-se com a sociedade humana, que aparentaria ser mera cópia imperfeita daquela. Neste sentido, a ideia de natureza como sociedade ideal, unindo a ideia de retribuição e causalidade, seria sugerida especialmente na teologia cristã, na qual a onipotência divina excluiria qualquer desobediência e faria com que toda sanção se tornasse supérflua, fazendo da natureza a perfeita sociedade obediente.[272]

Entretanto, a ideia de que os comandos divinos não poderiam ser desobedecidos só poderia ser sustentada pela teologia cristã no que dissesse respeito à natureza, mas não no que dissesse respeito à sociedade e ao comportamento humano, tendo em vista que a possibilidade de o homem violar a lei divina, pecar e a existência do mal, seriam por demais evidentes, contradizendo a lei da causalidade que regeria todos os eventos, pontua Kelsen. Seria o problema da teodiceia que surgiria e obrigaria a teologia a impor um limite à onipotência divina. Por isso, com a finalidade de explicar a existência do mal, a teologia estabeleceria a ideia de livre arbítrio, que só poderia ser possuído pelo homem que vivesse em sociedade. Com a visão teológica do mundo, nasceria um dualismo entre sociedade e natureza, pois o livre arbítrio não significaria apenas um limite à onipotência divina, mas também uma restrição ao princípio da causalidade, que seria enfatizado pela teologia. A posição concedida ao homem, que poderia querer livremente, dotado do livre arbítrio, exporia uma tremenda contradição no sistema teológico, porque a ideia de "lei natural" como ordem jurídica natural seria fortemente ligada à ideia de que a natureza seria uma criação divina, que suas leis seriam expressões da vontade divina e, portanto, normas. Em

[271] KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 310.
[272] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 264.

decorrência disto, tais leis assimilar-se-iam ao social, à ordem jurídica, cujo conteúdo verdadeiro seria resultado da ordem natural.[273]

4.1.3. A Superação do Fenômeno da Duplicação

Kelsen possui o entendimento de que com a emancipação da causalidade do princípio da retribuição e com a separação da lei da natureza em relação às normas sociais, sociedade e natureza provariam ser dois sistemas completamente diferentes. A concepção de um sistema de normas que regulasse o comportamento humano, constituindo uma sociedade como uma ordem diferente da ordem natural, tornar-se-ia possível livrando-se da ficção do livre arbítrio, e, consequentemente, da contradição com o princípio da causalidade.[274] Ao separar o conceito de sociedade do conceito de natureza, o conceito de livre arbítrio perderia a sua função de explicar como o homem, que fazia parte da natureza, um sistema regido pelo princípio da causalidade, poderia contradizê-la, infringindo a vontade de Deus.

Do ponto de vista da separação entre sociedade e natureza, estes se tornariam dois sistemas distintos, cuja diferença residiria no fato de que os fenômenos naturais e o comportamento humano seriam interpretados de acordo com dois tipos de leis diferentes em sua essência. Em razão disso, a ideia de uma ordem jurídica natural tornar-se-ia impossível, pois seria incompatível com a pressuposição do dualismo entre sociedade e natureza. Emancipando-se a causalidade da interpretação normativa da natureza (como criação de Deus e sob a regra da vontade dele), Hans Kelsen assevera que o antagonismo entre o empírico e o transcendental desapareceria da esfera da ciência, não deixando qualquer espaço para uma ordem natural por detrás ou acima de uma ordem jurídica positiva influenciando-a.[275]

Em uma visão mitológica do mundo, a natureza seria vista como um sistema universal de normas que teriam como conteúdo o comportamento de todas as coisas e, portanto, transformariam todas as coisas em "homens", isto é, em homens no sentido ético-normativo de "pessoas" ou destinatários de normas. À medida que esta visão fosse superada pelo avanço científico, os questionamentos tangentes ao porquê de as coisas se comportarem

[273] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 265.
[274] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 265.
[275] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, pp. 265-266.

de determinada maneira seriam superados por uma explicação causal das mesmas. Entretanto, ao estendermos esta visão científica baseada na causalidade aos homens, igualando-os às coisas, a sociedade, considerada como um agregado de homens cujo comportamento seria causalmente determinado, transformar-se-ia em um ramo da natureza, indistinguível das outras coisas regidas pelas leis da causalidade.[276]

Observando-se cuidadosamente o desenvolvimento histórico, Kelsen enxerga que até o final da era Cristã a ideia de causalidade seria vista meramente como uma norma, expressando a vontade de Deus, que não só seria a autoridade moral absoluta que determinaria pela sua vontade as normas sociais, como seria também o criador de tudo e a causa primeira, sendo que tudo seria a manifestação de sua vontade onipotente.[277] Assim, seria apenas na medida em que se voltasse para o aspecto social dos homens a partir de um ponto de vista ético-normativo e afastasse a visão de que o comportamento humano seria causalmente determinado, que seria possível distinguir a sociedade como um objeto distinto da natureza.[278]

Na visão de Orlando Villas Bôas Filho, seria na descrença em uma visão metafísica do mundo que ascenderia na Teoria do Direito o chamado Positivismo jurídico. Este, enquanto teoria que buscaria ser neutra axiologicamente e cientificamente rigorosa, constituiria, por assim dizer, um ponto de inflexão no modo pelo qual seria feita a descrição da unidade do Direito e, segundo o Autor, relacionar-se-ia com as mudanças estruturais no percurso à sociedade moderna. Em uma sociedade como a moderna, como já dito no capítulo sobre o conceito de autoridade, a influência de antigas semânticas, como o Direito natural, revelar-se-ia inócua, pois tornar-se-iam inadequadas à compreensão do Direito, pois basear-se-iam em uma visão estática do mundo, fundadas em concepções cosmológicas hierárquicas, com a pretensão de expressar a verdade das coisas.[279]

Para Kelsen, o dualismo metafísico-religioso seria superado no momento em que o homem, notadamente por meio do avanço na ciência empírica, descartasse o reino

[276] KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, pp. 63-64.
[277] KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 260.
[278] KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 64.
[279] VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Da ilusão à fórmula de contingência: a justiça em Hans Kelsen e Niklas Luhmann. In: Maria Constança Peres Pissarra e Ricardo Nascimento Fabbrini. (Org.). **Direito e filosofia: a noção de justiça na história da filosofia**. 1 ed. São Paulo: Editora Atlas, 2007, v. 1, pp. 129-130.

transcendente inefável, visto não ser passível de conhecê-lo, demonstrando-se incontrolável e, consequentemente, uma hipótese cientificamente inútil. Todavia, a rejeição de uma esfera que se encontrasse para além da experiência não significaria que a tendência metafísica fosse completamente desprovida de fundamentos. Isso porque, segundo Kelsen, mesmo uma filosofia livre de qualquer metafísica e calcada apenas na experiência científica deveria manter-se consciente acerca do mistério eterno que cerca o mundo humano. Seria somente esta atitude que mereceria ser denominada de "científica", pois pararia diante do derradeiro enigma que ela mesmo honestamente reconheceria, consciente das limitações do conhecimento humano.[280]

Como decorrência da erosão das fundamentações cosmológicas que teriam sustentado as teorias de Direito Natural, o Positivismo jurídico ganharia impulso e importância. Por conta de seu caráter estatuído, o Direito Positivo passaria a ser posto e viger em função de decisões, revelando o seu aspecto contingente, o que estaria em consonância com as mudanças estruturais provocadas pela passagem à dita sociedade moderna. Assim, a lei estatuída por decisão passaria a ser a fonte primordial do Direito, eliminando a possibilidade de submeter à análise do Direito o aspecto Mutável/Imutável, recorrente nas teorias do Direito Natural. A positivação, segundo Villas Bôas Filho, ressaltando o caráter contingente e mutável do Direito, deixaria claro que a base para seu estabelecimento e vigência estaria nas decisões tomadas. Haveria, dessa maneira, uma mudança estrutural que acarretaria a impossibilidade de basear a fundamentação do Direito remetendo-se a premissas morais pretensamente naturais e imutáveis.[281]

Junto com o dualismo metafísico desmoronaria também a chamada teoria das formas ideais. Ao deixar de acreditar que todas as coisas seriam meras reproduções imperfeitas de formas perfeitas existentes em uma esfera transcendente, independente do conhecimento humano, a cognição humana deveria assumir uma postura ativa em relação ao seu objeto, criando-o a partir dos materiais providos por nossos sentidos e de acordo com as leis imanentes, cuja conformidade garantiria a validade objetiva dos resultados do processo de conhecimento. A partir deste ponto, diz Kelsen, nenhum juízo ontológico poderia reivindicar a verdade absoluta, já que não seria mais possível sustentar-se em relação a um absoluto

[280] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, pp. 433-434.
[281] VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Da ilusão à fórmula de contingência: a justiça em Hans Kelsen e Niklas Luhmann. In: Maria Constança Peres Pissarra e Ricardo Nascimento Fabbrini. (Org.). **Direito e filosofia: a noção de justiça na história da filosofia**. 1 ed. São Paulo: Editora Atlas, 2007, v. 1, pp. 132-133.

transcendente, mas apenas verdades relativas, que levariam a pensar que a cognição que criaria o seu próprio objeto poderia apenas pretender uma validade subjetiva de seus juízos.[282]

Com isso, partindo deste relativismo de valores, chegamos à *Teoria Pura do Direito*, que empregará um esforço descomunal para estudar o Direito a partir de um ponto de vista estritamente jurídico, revelando-se, assim, uma teoria formal, que busca apenas descrever a estrutura do sistema jurídico sem tentar justificá-la. Contudo, ainda nela será possível enxergar o problema da justificação e, portanto, da legitimidade do Direito, problema este que se encontrará no ponto mais alto do sistema kelseniano, aquele no qual Direito e Poder se tocam.

4.2. A *Teoria Pura do Direito* e o problema da validade

4.2.1. Os pressupostos de uma teoria que se pretende pura

O caminho até aqui percorrido é a base filosófica e psicológica de uma Teoria do Direito que rejeita o chamado Direito natural e denomina-se Positivismo jurídico, considerando o Direito positivo unicamente como produto do homem, e uma ordem natural inacessível à cognição humana não seria considerada como necessária à sua justificação. Ao mesmo tempo, não se reivindicaria nenhum valor absoluto a este Direito, cuja validade seria apenas relativo-hipotética, o que não impediria, segundo Kelsen, que alguém concebesse o Direito positivo como um sistema válido de normas que expressassem um "dever-ser" (*Sollen*). Dessa maneira, do ponto de vista do Positivismo jurídico, o Direito natural seria visto apenas como uma ideologia.[283]

---

[282] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 434. Matthias Jestaedt, em artigo intitulado *Das Postulat einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis des Rechts*, faz uma interessante comparação entre a Teoria do Direito desenvolvida por Kelsen e a teoria científica desenvolvida por Albert Einstein, afirmando que Kelsen também teria desenvolvido uma forma de teoria da relatividade. Desse modo, assim como, após a teoria de Einstein, Espaço e Tempo teriam se tornado relativos, dependentes do ponto de vista do observador, as categorias jurídicas kelsenianas mostrar-se-iam como conceitos relacionais, que dependeriam do sistema de referência dentro do qual eles seriam utilizados. JESTAEDT, Matthias. Das Postulat einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis des Rechts. In: ALIPRANTIS, Nikitas und OLECHOWSKI, Thomas (Hrsg). **Hans Kelsen: Die Aktualität eines großen Rechtswissenschafters und Soziologen des 20. Jahrhunderts**. Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 2014, pp. 3-12.

[283] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, pp. 435-436.

No lugar da especulação metafísica, em uma teoria do Direito preocupada em se livrar dos resquícios do dualismo, especular-se-ia sobre as condições objetivas sob as quais o processo de cognição ocorreria. Uma teoria crítica do conhecimento tomaria o lugar da metafísica, e o transcendental, no sentido kantiano de condição *a priori*, de possibilidade da coisa, tomaria o lugar do transcendente, daquilo que fosse inefável. Com isso, uma filosofia crítica de cunho científico seria primariamente caracterizada pelo esforço por deixar o conhecimento livre de influências facilmente resultantes de desejos subjetivos e interesses. A ideia de um absoluto, declarará Hans Kelsen, possuiria suas origens psicológicas mais no campo volitivo do que no cognitivo.[284]

Com efeito, a *Teoria Pura do Direito*, na visão de Kelsen, teria como uma de suas principais funções a libertação da ciência do Direito dos resquícios de animismo e do pensamento personificador, limitando-se a uma análise estrutural do Direito positivo. Destarte, o problema da origem do Direito, das causas da existência do Direito, ultrapassaria o escopo desta teoria.[285] A noção de pureza, no entendimento de Stanley Paulson, significaria a libertação de uma combinação ou fusão ilegítima de diferentes métodos de cognição.[286]

Gabriel Nogueira Dias assevera que não se encontraria, em qualquer fragmento da obra kelseniana, nenhuma tentativa de purificar o Direito, pois isto iria contra o seu próprio ponto de vista, na medida em que Kelsen professaria a sua fé em uma origem da norma

---

[284] Kelsen, ao substituir a metafísica por uma teoria crítica do conhecimento, acusaria também a existência de um dualismo, não de caráter metafísico, mas sim epistemológico. KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 434. Stefan Hammer afirma que aos neokantianos a filosofia teorética kantiana foi vista como a resposta à questão acerca da possibilidade da cognição científica como tal. Posta de outra forma, a investigação transcendental kantiana em direção às condições de possibilidade do conhecimento empírico foi estendida a campos exteriores ao reino da cognição das ciências naturais. HAMMER, Stefan. A Neo-Kantian Theory of Knowledge in Kelsen? In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 179.

[285] KELSEN, Hans. Direito, Estado e justiça na Teoria Pura do Direito. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 285. Gabriel Nogueira Dias diz que depois de ter feito uma crítica devastadora aos pilares metodológicos da teoria jusnaturalista, Kelsen teria que provar como seria possível a concepção de uma teoria jurídica que apreendesse o Direito em sua totalidade e de forma concludente sem se socorrer à unidade entre Direito e Moral ou à defesa de um tipo de método causal empírico no âmbito da construção jurídica. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 164.

[286] PAULSON, Stanley L. Hans Kelsen's Earliest Legal Theory: Critical Constructivism. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 28. Gabriel Nogueira Dias afirma que Kelsen assume o papel de advogado do diabo do pensamento jurídico ao tentar provar, de maneira reiterada, que os argumentos das teorias dominantes do Direito seriam metodologicamente inaceitáveis para se apreender o Direito. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 134.

jurídica comprovável de maneira empírica. Além disso, o próprio Kelsen admite que a religião, a psicologia, as ideologias, influenciariam e motivariam o ato de vontade do legislador. Com isso, o objeto da pureza seria exclusivamente o conhecimento do Direito, quer dizer, o trabalho de conhecimento jurídico-científico em relação às normas jurídicas produzidas pelos homens em uma dada ordem jurídica.[287]

Stefan Hammer, por sua vez, assevera que uma investigação científica sobre normas jurídicas não se resumiria a justificá-las como imperativos vinculantes. Pelo contrário, tal investigação teria o papel de analisá-las enquanto objetos de cognição. Assim, ao estabelecer condições transcendentais, o neokantiano procuraria tanto evitar a mais crua identificação de todas as disciplinas empíricas com a ciência natural do positivismo científico, quanto estabelecer a autonomia específica das disciplinas normativas enquanto ciências empíricas epistemologicamente fundamentadas.[288]

Em razão disso, o sistema jurídico pensado por Kelsen descartaria a tentativa de deduzir da natureza ou da razão normas que, estando além do Direito positivo, pudessem servir como modelo ou padrão, tentativa esta que seria sempre aparentemente bem-sucedida e terminaria, de acordo com Kelsen, em fórmulas vazias com a pretensão de expressar algum conteúdo. Em sentido oposto, a *Teoria Pura do Direito* buscaria examinar as pretensões hipotéticas de toda e qualquer ordem jurídica positiva, quer dizer, apenas as suas condições formais de existência. Assim sendo, seria uma Norma Fundamental (*Grundnorm*) que, do ponto de vista da teoria positiva, constituiria a base hipotética de qualquer ordem jurídica positiva e a autoridade normativa suprema.[289]

A característica essencial do positivismo, contrastando-o com a doutrina do Direito natural, poderia ser encontrada, assim, na complicada renúncia de uma justificação absoluta, restringindo-se a um mero fundamento formal e hipotético da Norma Fundamental. Qualquer tentativa de ir além desse fundamento relativo-hipotético do Direito positivo, indo

[287] DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 156.
[288] HAMMER, Stefan. A Neo-Kantian Theory of Knowledge in Kelsen? In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 180. Gabriel Nogueira Dias entende que, Segundo Kelsen, a ciência do Direito geraria o seu objeto à medida que o compreendesse como unidade ordenada. Apenas através do conhecimento ordenador da ciência, a pluralidade de normas jurídicas, fossem elas individuais ou gerais, tornar-se-iam um sistema homogêneo isento de contradições. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 251.
[289] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 436.

em direção a uma Norma Fundamental de validade absoluta, significaria claramente o abandono da distinção entre Direito natural e positivo. E isso denotaria a intromissão da teoria jusnaturalista na abordagem científica do Direito positivo.[290]

Por descartar a tentativa de justificar uma ordem que regulasse a conduta humana a partir de normas da natureza[291], e por entender que as normas que regulassem a conduta humana expressariam proposições de "dever-ser", a *Teoria Pura do Direito* expressaria uma visão dualista[292] do mundo, dividindo-o entre o mundo do ser (*Sein*) e o mundo do dever-ser (*Sollen*), não havendo qualquer relação entre esses dois mundos.[293] O Direito estaria no mundo do *Sollen* e o objeto de estudo da *Teoria Pura do Direito*, de uma ciência do Direito, seria o Direito enquanto norma jurídica, o que não significaria dizer que Kelsen resumisse o fenômeno jurídico à norma jurídica, não significando também que o fenômeno jurídico não pudesse ser analisado a partir de outros pontos de partida.[294] O Autor é consciente dos diversos elementos (como por exemplo a moral, a política, a religião e a economia) que influenciariam a criação do Direito, mas buscaria afastá-los de uma análise estritamente

---

[290] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 396.

[291] As normas, especialmente as jurídicas, não seriam declarações acerca de eventos futuros e nem mesmo declarações sobre a realidade, observa o Autor. Não poderiam, portanto, ser consideradas verdadeiras ou falsas como as leis da natureza. Seriam normas que apontariam para o que deveria acontecer. KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 259.

[292] O dualismo entre natureza e sociedade não seria, contudo, na visão de Kelsen, o último passo no desenvolvimento da ciência. Isso porque, na análise crítica acerca da natureza da norma jurídica, este dualismo também revelar-se-ia problemático, pois a reivindicação de que aquilo que "devesse ser" possuiria um significado totalmente diferente daquilo que "fosse" seria caracterizada por alguns teóricos como mera ideologia, escondendo-se por trás desta o interesse de certos indivíduos em dominar os outros, que, chegando ao poder, representariam seus interesses como "normas" jurídicas, substituindo o dualismo entre sociedade e natureza pelo dualismo entre realidade e ideologia. KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 266.

[293] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 52-53. Sobre o dualismo entre "ser" e "dever-ser", diz Kelsen que a distinção seria um dado imediato de nossa consciência. Não seria possível negar que falar que algo "é" seria completamente diferente de falar que algo "deve ser". Ademais, da circunstância de algo ser não se seguiria que algo deveria ser, da mesma maneira que da circunstância de que alguma coisa devesse ser não se seguiria que algo seria. KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 5. No prefácio à segunda impressão do livro *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (Problemas Capitais da Teoria do Direito Público), em 1923, Kelsen diz que a distinção entre "ser" e "dever ser" basear-se-ia na interpretação de Wilhelm Windelband e Georg Simmel da doutrina de Kant. KELSEN, Hans. "Foreword" to the second printing of Main Problems in the Theory of Public Law. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 4.

[294] Em artigo sobre a sociologia do Direito, Kelsen aponta as diferenças metodológicas existentes entre as chamadas sociologia do Direito e a ciência do Direito. O objeto de conhecimento desta seria as normas, e a pergunta que guiaria a sua pesquisa seria o que deve ou o que deveria acontecer (*was geschehen soll*). O objeto da sociologia seria a realidade de acontecimentos sociais (*Wirklichkeit eines tatsächlichen sozialen Geschehens*) e a pergunta que conduziria a pesquisa sociológica seria "o que acontece?" (*"was geschieht?"*). A fusão destes dois métodos levaria à destruição e falsificação das duas ciências. KELSEN, Hans. Zur soziologie des Rechtes: Kritische Betrachtungen (1912). In: JESTAEDT, Matthias (Hrsg.). **Hans Kelsen Werke (Band 3)**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 78.

jurídica. Em verdade, o Autor construiria o seu objeto de estudo, o que seria típico de alguém que fosse adepto de um relativismo filosófico.[295]

Além da visão dualista, por tentar erigir o Direito à categoria de uma ciência, Kelsen buscaria a unidade do objeto estudado pela *Teoria Pura do Direito*. Assim, toda a construção kelseniana sobre o Direito deveria ser reconduzida a um único princípio, todas as normas jurídicas deveriam ser reconduzidas a uma única norma jurídica: a chamada Norma Fundamental.[296]

4.2.2. O Direito e a Questão da Validade na Teoria Pura do Direito

Feita esta digressão sobre os pontos de partida da teoria kelseniana, que pretenderia criar as bases para uma verdadeira ciência do Direito, a pergunta que caberia agora fazer seria a seguinte: como se daria a aproximação entre o tema da legitimidade no Direito e a *Teoria Pura do Direito*, a qual, lembra-se, buscaria apenas fazer uma descrição de seu próprio objeto de conhecimento? Para podermos adentrar neste tema e responder à pergunta, devemos estabelecer, antes de tudo, um ponto de partida. Desse modo, cumpre primeiramente esclarecer o que Kelsen entenderia por Direito nos termos de sua *Teoria Pura do Direito*.

O Autor diz que, quando fossem confrontados os objetos que em diferentes povos e épocas seriam denominados como Direito, obteríamos o resultado de que todos esses objetos seriam apresentados como ordens que regulassem a conduta humana. Com isso, ao definir o Direito nestes termos, Kelsen estaria falando claramente em termos de Direito enquanto organização social e não enquanto significado. E uma "ordem" seria um sistema de normas cuja unidade seria constituída pelo fato de todas elas possuírem o mesmo fundamento de validade, denominada como Norma Fundamental.[297]

---

[295] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 4. Como Kelsen não faria qualquer juízo de valor sobre o seu objeto de estudo, o Direito enquanto norma, Carrino afirma que estaríamos diante da mais completa laicização do fenômeno jurídico. A eliminação dos chamados elementos transcendentes pelo chamado elemento transcendental teria se transformado não somente o tema verdadeiro e propriamente filosófico de Kelsen, mas também o próprio centro de sua filosofia política e epistemologia. CARRINO, Agostino. Reflections on Legal Science, Law, and Power. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 514.

[296] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 53-54.

[297] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 31.

Uma norma jurídica funcionaria, nos dizeres de Kelsen, como um esquema de interpretação, isto é, o juízo que enunciaria que um ato de conduta humana constituiria um ato jurídico seria decorrente de uma interpretação específica de cunho normativo. A norma doaria uma significação especificamente jurídica a um ato praticado por alguém. Entretanto, a significação especificamente jurídica de um ato não poderia ser simplesmente percebida por meio dos sentidos humanos. Quando um sujeito praticasse um ato, ligar-se-ia a este um sentido que seria compreendido por outros indivíduos. Fala-se assim do sentido subjetivo que um ato possuiria. Quando este ato dotado de sentido subjetivo correspondesse ao significado doado por uma norma jurídica, poderíamos falar que este ato possuiria também um sentido objetivo. O termo "norma", por assim dizer, significaria que algo "devesse ser" ou acontecer, notadamente que um homem devesse conduzir-se de determinado modo.[298]

Dessa forma, o que diferenciaria a ordem de um grupo rebelde que mandasse matar um inimigo capturado de uma sentença de um juiz que condenasse um criminoso à pena de morte seria que, embora ambos os atos possuíssem o mesmo sentido subjetivo, o dever de matar alguém, o ato praticado pelo grupo rebelde seria um homicídio, enquanto o outro seria uma sentença de morte.[299] Apenas a ordem emanada do juiz possuiria sentido objetivo de Direito, pois apenas ela seria calcada em uma série de disposições legais, reconduzíveis à constituição vigente de um Estado, a qual se fundamentaria em uma Norma Fundamental, caracterizando-se como uma norma válida.[300]

---

[298] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 2-4.

[299] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 2.

[300] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 58. Alf Ross diz que o conceito de validade em seu sentido normativo não possuiria qualquer função em descrever e explicar a realidade jurídica. Sua função seria reforçar o sistema jurídico afirmando que as obrigações jurídicas do sistema não seriam apenas obrigações apoiadas por sanções, mas também deveres morais. Afirma o autor escandinavo que a noção normativa de validade seria um aparato ideológico em favor da autoridade estatal. Quando esta noção fosse utilizada por quase-positivistas, este apoio seria incondicional. Dessa maneira, Ross ataca a *Teoria Pura do Direito* de ser uma continuação do pensamento quase-positivista, uma vez que Kelsen nunca teria superado a ideia de que um sistema jurídico estabelecido, como o pensado por ele, possuiria validade em seu sentido normativo. Alf Ross diz que a explicação de que uma norma possuiria um sentido objetivo seria o mesmo que dizer que uma norma expressaria uma obrigação verdadeira. A ideia de uma norma verdadeira, de um dever objetivo, seria exatamente a mesma ideia que operaria na filosofia jusnaturalista, uma ideia que teria significado somente se se assumisse princípios morais objetivos e *a priori* dos quais deveres verdadeiros seriam derivados. ROSS, Alf. Validity and the Conflict between Legal Positivism and Natural Law. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 159-160. O Professor da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo Ari Marcelo Solon afirma que o que teria feito do conceito de validade normativa kelseniano o alvo privilegiado da crítica do realismo jurídico escandinavo não teria sido o seu significado denotando a existência de uma norma, mas a utilização deste conceito, nos mesmos moldes da tradição do Direito natural, com o intuito de expressar o dever de obediência à norma, isto é, o seu sentido objetivo. Todavia, Solon entende que Ross não teria levado em consideração ao formular a sua crítica algumas premissas teóricas relevantes. Com efeito, a resposta ao fundamento de validade

Com efeito, uma norma seria válida quando ela fosse vinculativa, ou seja, quando o indivíduo tivesse o dever de obedecer ao quanto prescrito pela norma, e o fundamento de validade desta seria sempre a validade de uma norma superior a ela. Consequentemente, apenas alguém dotado de competência poderia estabelecer normas válidas, e esta competência deveria apoiar-se sobre uma norma que conferisse poderes para estabelecer normas. O fundamento de validade seria sempre dado pela norma superior àquela cuja validade se questionasse.[301]

A validade, diz o Autor, seria a existência específica de uma norma, ou seja, seria a participação da norma no mundo do *Sollen* (dever-ser). Assim, quando se descrevesse o sentido de um ato normativo, diríamos que determinada conduta humana seria prescrita ou proibida, isto é, poderíamos exprimir a validade de uma norma dizendo que algo devesse ou não devesse ser feito. Ao vinculá-la ao plano do *Sollen*, porém, não se poderia confundi-la com a eficácia de uma norma, com o fato de ser efetivamente observada e aplicada.[302]

Apesar de não podermos confundir a eficácia de uma norma com a sua validade, não se poderia falar que não haveria qualquer conexão entre os dois conceitos, pois uma norma só poderia ser considerada válida se tivesse um mínimo de eficácia, devendo haver a possibilidade de uma conduta não corresponder à norma. Seria absurdo uma norma prescrever uma conduta que já se soubesse de antemão que ocorreria, da mesma maneira que

---

não seria categórica, mas hipotética, condicionada, o que significaria que a pressuposição da Norma Fundamental não seria necessária: caso fosse pressuposta, poderiam as normas serem interpretadas como objetivamente válidas. Destarte, a Norma Fundamental não se prestaria a induzir os indivíduos a se comportarem de acordo com uma norma verdadeira. SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, pp. 137-138. Em *O Problema da Justiça*, Kelsen reconhece que a Norma Fundamental não seria uma norma do Direito positivo, assemelhando-se nisso às teorias jusnaturalistas. Contudo, rechaça que existiriam outras semelhanças com o Direito natural. A Norma Fundamental não poderia ser considerada, segundo Kelsen, um critério de apreciação do Direito positivo e também não teria a função de justificação ético-política que o Direito natural teria em face do Direito positivo. KELSEN, Hans. **O Problema da Justiça**. Tradução: João Baptista Machado. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011, pp. 115-117. Segundo Joseph Raz, haveria dois conceitos de normatividade, um dito social e outro chamado de justificado. O social seria aquele decorrente do conceito de eficácia, enquanto o justificado seria aquele segundo o qual os padrões de conduta só seriam considerados como normas somente se, e apenas na medida em que, fossem justificados. Raz diz que Kelsen seria um adepto do conceito justificado de normatividade, pois pelo conceito social não haveria como distinguir o Direito dos comandos emanados de um grupo armado. Por ser adepto do conceito justificado de normatividade, Raz afirma que Kelsen consideraria o Direito como uma ideologia. RAZ, Joseph. Kelsen's Theory of the Basic Norm. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 57-59.

[301] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 196-197. Tercio Sampaio Ferraz Jr. enxerga na validade em Kelsen uma qualidade sintática da norma jurídica, visto que com ela se designaria uma propriedade das relações intranormativas, que independeria de seu usuário ou de sua relação a um comportamento exigido pela norma. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Teoria da Norma Jurídica: ensaio da pragmática da comunicação normativa**. 5ª Edição. São Paulo: Atlas, 2016, p. 90.

[302] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 9-10.

seria absurda uma norma que prescrevesse uma conduta que não possuísse a menor condição de ocorrer.[303] Com isso, um mínimo de eficácia seria condição de validade de uma norma, embora não fosse seu fundamento.[304] A validade seria o que conferiria o sentido objetivo a uma norma, mas seria impossível falar que um ato possuiria sentido objetivo sem que este ato também possuísse um sentido subjetivo, ou melhor, intersubjetivo, isto é, toda conduta humana que tivesse a pretensão de ser regulada por uma norma jurídica deveria possuir um significado socialmente compartilhado, ela deveria ter sentido socialmente. É por essa razão que o conceito de eficácia mostrar-se-ia tão importante.

Ao conceituar a validade como a específica existência da norma e afirmar que o fundamento de validade de uma norma seria sempre a validade de uma norma superior à primeira norma, a *Teoria Pura do Direito* conceberia uma ordem jurídica como uma estrutura escalonada de normas positivas. Nos termos da *Teoria Pura do Direito*, só se consideraria Direito o Direito positivo. Assim, ao se indagar sobre o fundamento de validade de uma norma, dever-se-ia remeter à validade de uma norma imediatamente superior a esta.

Entretanto, não se poderia regressar esta indagação ao infinito, perguntando-se sobre o fundamento de validade de cada norma superior que fundamenta a validade de uma norma inferior a ela. Kelsen afirma que deveríamos pressupor uma norma como se ela fosse a última do sistema. Ela deveria ser pressuposta, pois seria a norma mais elevada do sistema, e não

[303] Para que a coerência interna da Teoria Pura do Direito se mantivesse intacta, o conceito de eficácia deveria ser suprimido desta, pois seria um elemento do mundo do ser (*Sein*), o que afetaria a almejada pureza metodológica. Contudo, como a teoria kelseniana pretenderia descrever a realidade jurídica, a exclusão do conceito de eficácia afetaria tal descrição, pois não se poderia negar a participação da eficácia na realidade do Direito. Caso o conceito de validade não fosse condicionado por um mínimo de eficácia, não teria respaldo na realidade. LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 102. Entretanto, o reconhecimento da importância do conceito de eficácia não significaria a inclusão do método causal na ciência do Direito, equiparando-se o "ser" ao "dever-ser". Assim, em Kelsen, a eficácia desempenharia um papel que não colocaria em xeque a estrutura argumentativa da normatividade baseada no Norma Fundamental. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 284.

[304] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 10. Qualquer ordem jurídica, por conseguinte, para ser positiva, deveria coincidir, em grande medida, com a conduta humana que ela buscasse regular. Não se poderia excluir a possibilidade de atos violadores desta ordem, pois sempre ocorreriam de alguma forma. Uma ordem isenta de conflitos entre a conduta prescrita e a conduta real só seria possível se se restringisse a normas que prescrevessem condutas que teriam cem por cento de chance de ocorrer. Porém, esta ordem, como ordem normativa, não teria nenhum sentido. A tensão entre norma e existência, entre o "dever-ser" (Sollen) e o que "é" (Sein) deveria, portanto, manter-se entre um certo mínimo e um máximo. KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, pp. 436-437.

poderia ser posta por qualquer autoridade, cuja competência teria que derivar de uma norma superior a ela. Esta norma seria designada como Norma Fundamental (*Grundnorm*).[305]

4.2.3. A Norma Fundamental

Em sua *General Theory of Law and State*, Kelsen diz que, em razão de os princípios lógico-transcendentais da cognição (no sentido kantiano) não serem leis empíricas, mas apenas condições para toda experiência, a Norma Fundamental não seria positiva, porque não seria feita, seria simplesmente pressuposta como condição de toda norma jurídica positiva. Dessa maneira, o conteúdo da Norma Fundamental dependeria inteiramente daquilo que fosse considerado como Direito positivo, que, objetivamente falando, só seria considerado válido em virtude de sua relação com o ato fundacional que, graças a Norma Fundamental, seria pressuposto como o ato legislativo inaugural.[306]

Assim, as normas pertencentes a um sistema seriam aquelas que pudessem reconduzir sua validade a uma e mesma Norma Fundamental, de tal sorte que a unidade de uma pluralidade de normas, uma ordem normativa, seria constituída pelo fato de que todas as normas de um sistema seriam reconduzíveis a uma mesma Norma Fundamental.[307]

---

[305] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 197. É interessante perceber que mesmo pressupondo uma última norma como se ela fosse a última do sistema, Kelsen não escaparia ao chamado trilema de Münchhausen, segundo o qual toda teoria, na busca por uma fundamentação suficiente, cairia ou em um regresso ao infinito, ou em uma escolha arbitrária ou em uma tautologia. Assim, Kelsen, ao pressupor uma Norma Fundamental como se fosse a última do sistema, evitaria um regresso ao infinito, mas acabaria fazendo uma escolha arbitrária. Sobre este assunto, ver: HELFER, Inácio; STEIN, Leandro Konzen. Kelsen e o trilema de Münchhausen. **Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, pp. 47-72, set. 2010. ISSN 2177-7055. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2009v30n58p47>. Acesso em: 10 fev. 2017. doi:http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2009v30n58p47.

[306] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 436.

[307] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 197. Aqui surgiria um problema na teoria kelseniana, pois, ao tentar explicar por que alguém deveria se comportar do modo prescrito por uma norma, isto é, por que a norma seria válida, surgiria no discurso kelseniano um ponto de inflexão. Isso porque deixaria de descrever o objeto da ciência do Direito, objetivo de uma teoria que pretende ser pura, e passaria a prescrevê-lo. Assim, diz que somente a validade de uma norma superior poderia ser o fundamento de validade de uma norma inferior, e a justificativa dessa prescrição estaria no fundamento da própria Teoria Pura, na separação entre Ser (*Sein*) e Dever-ser (*Sollen*), calcado no dualismo neokantiano, que imporia tal separação. LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 99-100. De acordo com Gabriel Nogueira Dias, por causa da forte influência do neokantismo na *Teoria Pura do Direito*, o ordenamento jurídico em Kelsen só surgiria com o conhecimento jurídico-científico. Como este processo cognitivo implicaria invariavelmente a Norma Fundamental como pressuposto lógico-transcendental, entende Nogueira Dias que Kelsen veria nela o fundamento da normatividade forte do Direito, fazendo com que essa Norma Fundamental se deslocasse da ciência do Direito para o Direito propriamente dito. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 343.

Ao analisarmos a natureza do fundamento de validade dos sistemas normativos, poderíamos fazer uma distinção entre dois tipos de sistemas de normas: um estático e outro dinâmico. O primeiro seria aquele cuja validade de suas normas poderia ser reconduzida a uma norma cujo conteúdo fosse compatível com todas as normas do sistema. Como exemplo de um sistema estático de normas poder-se-ia citar um sistema de Direito natural, no qual todas as normas do sistema seriam reconduzidas a uma norma que forneceria tanto o conteúdo básico quanto a forma pela qual todas as normas deveriam ser produzidas. Já o sistema dinâmico teria como característica o fato de a Norma Fundamental não ter qualquer conteúdo, ou seja, seria uma norma que determinaria apenas o modo de criação de normas gerais e individuais do sistema. A Norma Fundamental não forneceria o conteúdo, apenas a forma pela qual deveriam ser criadas as demais normas.[308] Desse modo, ela poderia apenas estabelecer a autoridade legisladora suprema cujas normas seriam observadas em geral, de tal maneira que a vida social se conformasse à ordem jurídica baseada na norma hipotética.[309] Haveria, dessa forma, um esvaziamento da Norma Fundamental "plena de conteúdo" da concepção estática da validade.[310]

Tendo em vista o seu esforço gigantesco para extirpar qualquer pretensão de fornecer uma justificação de um poder exercido através de uma ordem jurídica, Kelsen afirma que o sistema de normas que se apresentaria como uma ordem jurídica teria um caráter dinâmico, quer dizer, uma norma jurídica não valeria por conta de seu conteúdo, mas sim porque seria criada de determinada forma, que em última análise seria fixada pela Norma Fundamental.[311] Daí surgiria a afirmação de que qualquer conteúdo pode ser Direito.[312] A Norma

---

[308] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 198-200.

[309] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 437.

[310] DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 252.

[311] Entende Gabriel Nogueira Dias que seria possível deduzir da apresentação da estrutura de validade na *Teoria Pura do Direito* que o *locus* da aceitação da obrigatoriedade estaria na Norma Fundamental, podendo-se até mesmo dizer que Kelsen faria uso do modelo estático de validade. Para fundamentar a validade de um ordenamento jurídico, a Norma Fundamental encarnaria a ideia de um núcleo de normatividade que transmitiria a obrigatoriedade a todo ordenamento. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 276. Na *General Theory of Law and State*, Kelsen assumiria que a validade da Norma Fundamental não se daria através do princípio dinâmico, vez que este princípio seria introduzido pela Norma Fundamental. Dessa maneira, esta primeira norma não seria válida por ser criada de determinada forma, mas seria pressuposta como válida por conta de seu conteúdo. Ou seja, seria válida da mesma forma que uma norma de Direito natural seria válida. Parece, dessa maneira, que a crítica de Ross à teoria kelseniana é procedente. KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 401.

[312] Tal afirmação não implicaria dizer que a *Teoria Pura do Direito* serviria de justificação aos regimes totalitários. Isto porque a teoria kelseniana não prescreveria qualquer conteúdo e, por esse motivo, não

Fundamental seria aquela pressuposta como válida, que daria ao ato constituinte o sentido objetivo de uma norma jurídica. "Ela é a instauração do fato fundamental da criação jurídica e pode, nestes termos, ser designada como constituição no sentido lógico-jurídico".[313]

A Norma Fundamental funcionaria, para usar a terminologia de John R. Searle, como uma regra constitutiva da ordem jurídica, pois seria uma norma que não apenas regularia o comportamento humano, mas também criaria ou definiria novas formas de comportamento, cuja própria existência seria logicamente dependente de regras.[314] Dessa maneira, ao depararmo-nos com fenômenos intencionais, encontraríamos critérios normativos de avaliação que seriam internos ou que constituiriam o fenômeno em questão.[315]

A pressuposição da Norma Fundamental seria condição sem a qual seria impossível interpretar o sentido subjetivo do fato constituinte e de seus fatos subsequentes com o seu sentido objetivo, isto é, como normas objetivamente válidas. Com efeito, ela seria a condição lógico-transcendental desta interpretação.[316] Kelsen então indaga:

> „Wie ist eine nicht auf meta-rechtliche Autoritäten wie Gott oder Natur zurückgreifende Deutung des subjektiven Sinns gewisser Tatbestände als ein System in Rechtssätzen beschreibbarer objektiv gültiger Rechtsnormen möglich?" ("Como é possível uma interpretação, não reconduzível a autoridades metajurídicas, como

justificaria qualquer Direito. A *Teoria Pura do Direito* seria uma teoria formal, buscaria, pois, descrever a forma e a estrutura do Direito.

[313] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 201-202. No prefácio à segunda impressão do livro *Problemas Capitais da Teoria do Direito Público*, em 1923, diz Kelsen que, se o Direito tivesse a possibilidade e a capacidade de regular a sua própria criação, não deveria, mesmo assim, ser negligenciado o fato de a primeira norma, em termos lógicos, não poder se localizar abaixo de uma norma de nível superior que regulasse a sua própria criação. A Norma Fundamental, como a mais alta norma da criação jurídica, que estabeleceria a unidade de todo o sistema, seria aquela que permitiria a criação de outras normas jurídicas, mas deveria ela ser assumida como pressuposta como uma norma jurídica e não posta de acordo com outras normas jurídicas. Sua criação deveria ser vista, portanto, como um fato material externo ao sistema jurídico. KELSEN, Hans. 'Foreword' to the second printing of Main Problems in the Theory of Public Law. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 13.

[314] SEARLE, JOHN R. How to derive "Ought" from "Is". **The Philosophical Review**, Vol. 73, No. 1 (Jan., 1964), p. 55. http://www.jstor.org/stable/2183201

[315] SEARLE, JOHN R. Fact and Value, 'Is' and 'Ought,' and Reasons for Action. Chapter. In: **Philosophy in a New Century: Selected Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 174.

[316] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 204-205.

Deus ou a natureza, do sentido subjetivo de certos fatos como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas descritíveis em proposições jurídicas?")[317]

O autor responderá que deveríamos pressupor a Norma Fundamental como fundamento de validade.[318]

Segundo Mario Losano, a escolha da Norma Fundamental como solução do problema da validade pressuporia dois posicionamentos extrajurídicos: 1) o juízo de valor que antepusesse uma metodologia juspositivista às demais metodologias jurídicas; e 2) a escolha da epistemologia neokantiana para edificar a teoria. Destes pressupostos surgiria a exigência de dar ao Direito uma única origem, que seria a Norma Fundamental. Esta se prestaria, deste modo, a encerrar o sistema kelseniano do Direito sem sair do Direito, ou seja, sem buscar fundamentos extrajurídicos.[319]

4.2.4. Os problemas com o fundamento de validade

Se cada norma da ordem jurídica extrai sua validade de uma norma superior e o ato constituinte extrai seu sentido objetivo, qual seja, o seu sentido propriamente jurídico, da pressuposição de uma Norma Fundamental, surge a questão, da maior importância, de onde a Norma Fundamental extrairia a autoridade para tornar válidas as normas de todo o ordenamento. O máximo que a *Teoria Pura do Direito* chega a dizer sobre esta questão é

[317] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, p. 205. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 225.

[318] Desta passagem surge uma dúvida sobre a natureza desta Norma Fundamental: se ela é um elemento da ciência do direito ou um elemento do Direito positivo. Isso porque primeiramente Kelsen dirá que ela seria apenas o pressuposto lógico-transcendental da interpretação em sentido objetivo pressuposta pela ciência jurídica. Em um segundo momento, porém, afirmará que a Norma Fundamental seria o que transformaria uma série de preceitos subjetivos em normas jurídicas válidas, pertencendo, portanto, ao Direito positivo. Por fim, ao dizer que a Norma Fundamental seria o fundamento de validade, Kelsen deslocá-la-ia da ciência do Direito para o Direito propriamente dito. A Norma Fundamental deixaria de ser apenas o pressuposto epistemológico e passaria a fundamentar a validade do ordenamento, localizando-se no topo da estrutura escalonada. Assim, ora situar-se-ia no âmbito da ciência jurídica, ora no âmbito do direito positivo. LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 92-95. Carlos Santiago Nino afirma que a Norma Fundamental não seria uma norma pertencente à cadeia de derivação normativa, mas funcionaria como um juízo de validade, o juízo de validade fundamental, que serviria como base de todos os outros juízos sobre a validade das normas cuja criação seria direta ou indiretamente autorizada pela constituição. NINO, Carlos Santiago. Some confusions surrounding Kelsen's Concept of validity. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 257-258.

[319] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 94-95. Deve-se notar também que a adoção da norma fundamental como pressuposto epistemológico introduziria um elemento da teoria do conhecimento, portanto extrajurídico, no topo do ordenamento jurídico, afetando a metodologia kelseniana.

que uma ordem jurídica seria considerada válida quando suas normas, de maneira geral, fossem eficazes, buscando tentar resolver o problema da validade com o conceito de eficácia.[320] Desse modo, após toda a tentativa de não derivar um dever-ser (*Sollen*) de um ser (*Sein*), Kelsen acabaria fincando a sua teoria em um elemento da realidade.

O recurso à efetividade para resolver o problema da validade levará o professor Tercio Sampaio Ferraz Jr. a dizer que o caminho positivista conduzir-nos-ia a um momento de irracionalidade no sentido de repousar a imperatividade do sistema normativo não em um "conhecimento" (*Erkenntnis*) ou em um "reconhecimento" (*Anerkennung*), mas sim em um ato de crença (*Bekenntnis*).[321]

Entende Agostino Carrino que o Direito, para Kelsen, apresentar-se-ia apenas como um instrumento, uma técnica específica para a coexistência social e controle da conduta humana por aqueles que detivessem o poder político efetivamente. O fato de Kelsen fundar o Direito inteiramente na esfera do *Sollen*, da validade, e não na esfera do *Sein*, não significaria dizer, porém, que entre essas duas esferas não haveria um ponto de contato. Aliás, sem a existência de um ponto de contato, Carrino afirma que não seria nem mesmo possível colocar-se o "problema" do Direito.[322]

A *Teoria Pura do Direito*, diz Mario Losano, não forneceria nenhuma explicação sobre o modo como um dever-ser (*Sollen*) tornar-se-ia o sentido objetivo de um ato de vontade. Afirma este autor que o recurso a uma Norma Fundamental seria, em verdade, recusar fornecer qualquer explicação. Remetendo-se o problema do sentido objetivo de uma norma jurídica de um grau a outro no ordenamento, afastar-se-ia o problema do núcleo central do Direito positivo, levando-se às margens da ordem jurídico-positiva até de lá expulsá-lo, concentrando-o em uma norma que não seria jurídica, mas fundamental.[323]

Kelsen, contudo, antes mesmo de publicar a *Teoria Pura do Direito*, havia dado uma resposta à questão sobre o fundamento de validade da Norma Fundamental. Disse que quem se perguntasse sobre isso e levantasse o véu para ver o que estivesse por trás do Direito

[320] KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960, pp. 218-219.
[321] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Teoria da Norma Jurídica: ensaio da pragmática da comunicação normativa**. 5ª Edição. São Paulo: Atlas, 2016, p. 118.
[322] CARRINO, Agostino. Reflections on Legal Science, Law, and Power. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 509.
[323] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 60-61.

positivo, e não fechasse os olhos, seria ofuscado pela "Górgona do Poder", ou seja, um elemento da realidade.[324] Com isso, o professor Ari Marcelo Solon entende que não se poderia afirmar que Kelsen desconhecesse o problema do poder por trás da Norma Fundamental. Somente entendeu que não seria possível pensá-lo em termos estritamente jurídicos.[325]

Em verdade, o conceito de validade kelseniano funcionaria perfeitamente até o momento em que se atingisse a chamada Norma Fundamental. Neste ponto, a teoria da validade sofreria pelo fato de que a Norma Fundamental não seria posta por um ato de vontade, mas meramente pressuposta como válida. Assim, a construção kelseniana, ao buscar a unitariedade do sistema por meio do conceito de validade, criaria uma ficção que apenas mascararia a pureza metodológica almejada. O que ocorre é que Kelsen tentaria explicar em termos jurídicos o que não seria propriamente jurídico.[326]

Na visão de Carrino, existiria para Kelsen, até mesmo mais do que para outros autores, algo por trás do Direito positivo, algo que o próprio Direito positivo, ao final, manifestaria. E este algo metajurídico não seria a questão do Direito natural, ou Deus, ou a razão, ou nem mesmo um ideal absoluto de justiça. Seria simplesmente poder, dominação. Dessa maneira, a ênfase kelseniana colocada na impossibilidade de considerar o poder do ponto de vista do Direito natural teria o sentido de preservar, de alguma forma, a liberdade e autonomia dos destinatários das normas da tendência inexorável em direção ao domínio absoluto do poder.[327]

Norberto Bobbio, por outro lado, ao fazer um escrutínio da Norma Fundamental, diz não entender por qual razão, senão por pura coerência formal, seria necessário que o ordenamento jurídico fosse fechado por uma norma última, ao invés de um poder último, pois, no fim das contas, o que permitiria identificar um ordenamento como jurídico não seria a validade das normas, mas a sua eficácia. Por esse motivo, o que fecharia o sistema kelseniano não seria uma norma, mas sim um poder. Ao chegar à norma das normas,

---

[324] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 121.
[325] SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 203.
[326] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.91.
[327] CARRINO, Agostino. Reflections on Legal Science, Law, and Power. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 509.

seríamos remetidos ao poder dos poderes, isto é, um ordenamento só seria considerado jurídico se fosse mais eficaz que o grupo armado que tentasse tomar o poder e não conseguisse. Assim, Bobbio afirma que seria preciso reconhecer que o que fecharia o sistema de Kelsen seria o poder, e não uma norma. A crítica de Bobbio vai além e diz que a Norma Fundamental teria tido a sua função reconhecida caso conseguisse evitar a armadilha de toda teoria positivista, que residiria na derivação do Direito de um fato. Ao resolver a validade do ordenamento jurídico em sua efetividade, Kelsen não evitaria esta armadilha, mas utilizar-se-ia dela para ancorar-se em um porto seguro.[328]

Bobbio conclui, então, afirmando que a teoria normativa do Direito seria, uma vez descartadas as soluções jusnaturalistas, a reiteração histórica que mais convenceria de que não existiria outra solução a não ser a de que o Direito seria aquilo que fosse de fato comumente observado. A Norma Fundamental teria a função de transformar Poder em Direito, como Kelsen já havia falado em sua *General Theory of Law and State*. Mas, indaga o autor italiano, haveria um Direito sem Poder? Consequentemente, se não existisse um sem o outro, o que transformaria, em última análise, Poder em Direito seria a Norma Fundamental ou o Poder efetivo?[329]

Perante esta crítica devemos tecer um comentário crítico à observação feita por Bobbio. Kelsen seria mais do que consciente da fragilidade da Norma Fundamental e da existência indissociável entre Poder e Direito. No entanto, a teoria da Norma Fundamental não buscaria afirmar a existência de um Direito dissociado de um Poder criador. Em verdade, Kelsen vai em sentido totalmente contrário, tentando mostrar que, apesar da impossibilidade de um Direito sem um Poder, não seria qualquer Poder que se transformaria em Direito, pois não seria qualquer Poder digno de ser reconhecido por seus destinatários como Direito, apesar de um determinado sistema de poder ser capaz de ser eficaz. Assim, a validade de uma norma não decorreria apenas do ato de vontade, decorreria também do reconhecimento de seus destinatários. Aliás, a estrutura criada por Kelsen na *Teoria Pura do Direito*, por

[328] BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008, pp. 165-166.

[329] BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008, pp. 166-167. Nogueira Dias argumenta que se Kelsen admitisse que todo Direito seria Direito positivo, trazendo, com isso, o ser humano e o ato de vontade ao núcleo da produção jurídica, isso não significaria dizer que ele teria aceitado a tese de uma causalidade entre a realidade e validade da norma propagada por um pseudo-positivismo criticado diuturnamente por ele. Na visão de Nogueira Dias, Kelsen rejeitaria esse caminho metodológico, pois o fato de as normas necessitarem dos atos de vontade humana significaria apenas que tais atos seriam condições necessárias para a produção normativa, mas não significaria dizer que a validade dessa norma seria determinada causalmente pelos atos de vontade. DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 144.

uma via indireta, acabaria podendo até mesmo ser interpretada como uma defesa de um Estado democrático, o que iria de encontro à tese de que a *Teoria Pura do Direito* prestar-se-ia a justificar ordenamento criado a partir de um ato de vontade fundante.[330]

4.2.5. A Norma Fundamental na *Teoria Geral das Normas*

Diante da debilidade do conceito de Norma Fundamental fornecido pela *Teoria Pura do Direito*, Kelsen irá reconhecer a incompatibilidade com os pressupostos adotados por uma teoria que teria a pretensão de ser pura e afirmará, na *Teoria Geral das Normas*, que a Norma Fundamental seria uma norma fictícia, meramente pensada, uma ficção no sentido da filosofia de Hans Vaihinger do "Como-se" (*Als-ob*), uma ficção no sentido de que ela não só contradiria a realidade, mas também contradiria a si mesma.[331]

A Norma Fundamental, na *Teoria Geral das Normas*, contradiria a realidade, pois não existiria como sentido de um ato real de vontade. Também contradiria a si mesma, já que descreveria a conferição de poder de uma autoridade última e, dessa maneira, parte de uma autoridade (fictícia) que se encontraria acima dessa autoridade.[332]

Em conclusão, a finalidade da Norma Fundamental, asseverará o último Kelsen, seria fundamentar a validade de normas formadoras de uma ordem jurídica positiva,

---

[330] Norberto Bobbio, ao final, entende que a Norma Fundamental satisfaria não apenas uma exigência formal, mas espelharia também uma preferência prática do mestre de Viena. Embora Kelsen fizesse um apelo para reiterar o caráter científico de sua *Teoria Pura do Direito* e rejeitasse toda e qualquer interpretação ideológica dela, entende Bobbio que não seria possível renunciar por completo à tentativa de apreender o sentido de sua construção e de entender a razão de certas teses através das opções políticas kelsenianas. Assim sendo, por trás da tese da primazia do Direito sobre o Poder, que se expressaria na pressuposição da Norma Fundamental, existiria, ainda que inconscientemente, e mesmo expressamente desmentido por Kelsen, o ideal do Estado de Direito. BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 167.

[331] KELSEN, Hans. **Teoria Geral das Normas**. Tradução: José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986, p. 328. Afirma Kelsen que, nos termos da filosofia de Vaihinger, a ficção caracterizar-se-ia tanto pelo seu objetivo, como pelo meio através do qual este seria alcançado. O objetivo seria o conhecimento de um objeto. O meio seria a falsificação, uma contradição do pensamento. Estaríamos diante de uma ficção quando o conhecimento, em nosso caso o conhecimento jurídico, esforçando-se para apreender o seu objeto, a ciência do Direito, realizasse um desvio por meio do qual entraria conscientemente em contradição com seu objeto, ainda que somente com a finalidade de melhor apreendê-lo. KELSEN, Hans. Reflexiones em torno de la Teoría de las Ficciones Jurídicas. In: MENDOÇA, Daniel e SCHMILL, Ulises (Comp.). **Ficciones Jurídicas: Kelsen, Fuller, Ross**. 1ª Edição. México, D.F.: Fontamara, 2003, pp. 25-27.

[332] KELSEN, Hans. **Teoria Geral das Normas**. Tradução: José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986, p. 329. Stanley Paulson diz que, por meio da Norma Fundamental, agora considerada como uma ficção, proceder-se-ia como se o material do Direito fosse irredutivelmente normativo, constituindo uma grande concessão feita por Kelsen: a tese da normatividade, que reclamaria a irredutibilidade do caráter normativo do Direito, não poderia ser defensável. PAULSON, Stanley. Introduction. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. xlv.

possibilitando a interpretação do sentido subjetivo dos atos que positivassem estas normas com o seu sentido objetivo. Esta finalidade só seria possível através de uma ficção. Nos termos da filosofia de Vaihinger, a Norma Fundamental não seria uma hipótese, como está na *Teoria Pura do Direito*, mas uma ficção, pois seria ou deveria ser acompanhada pela consciência, visto que não corresponderia à realidade.[333]

Diferentemente da Norma Fundamental como pressuposto lógico-transcendental, a Norma Fundamental fictícia da *Teoria Geral das Normas* comportar-se-ia, assevera Gabriel Nogueira Dias, epistemologicamente de modo passivo em relação ao seu objeto de conhecimento. Com isso, este autor afirma que uma Norma Fundamental nestes termos faria com que uma justificativa séria de uma normatividade forte do Direito parecesse duvidosa, levando a crer que Kelsen teria admitido, ao menos de forma implícita, a inutilidade ou a impossibilidade de uma explicação de cunho científico da obrigatoriedade das normas jurídicas em relação aos seus destinatários sem que o seu projeto juspositivista fosse comprometido.[334]

4.3. A *Teoria Pura do Direito* como uma teoria democrática do Direito

Embora não haja nenhuma passagem na *Teoria Pura do Direito* em que Kelsen faça uma defesa explícita da democracia, chegando até mesmo no prefácio à segunda edição a negar a existência de qualquer ideologia por trás de sua teoria, os pressupostos dos quais ele parte para construí-la levariam a cogitar a idealização da *Teoria Pura do Direito* como uma teoria democrática do Direito.

Segundo Óscar Correas, em artigo intitulado *El otro Kelsen*, o mestre de Viena seria claramente um defensor da ideia de que inexistiriam poderes que estivessem acima dos homens, tais como Deus, a sociedade ou o Estado, tendo em vista que tais conceitos seriam apenas criações humanas muito bem manipuladas por aqueles que exercem dominação, e essa posição seria refletida de maneira límpida na *Teoria Pura do Direito*. Destarte, o motivo

[333] KELSEN, Hans. **Teoria Geral das Normas**. Tradução: José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986, p. 329.
[334] DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, pp. 301 e 345. Ari Marcelo Solon, em seu livro *Dever Jurídico e Teoria Realista do Direito*, diz não lamentar, ao contrário dos chamados puristas, que a identificação entre a eficácia e a validade só pudesse ser evitada por uma norma fictícia. Enxerga que a *Teoria Geral das Normas* terminaria como uma doutrina de validade fática que uniria elementos imperativistas, coacionistas e até mesmo da teoria do reconhecimento. SOLON, Ari Marcelo. **Dever Jurídico e Teoria Realista do Direito**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2000, p. 80.

para se fundar uma ciência pura do Direito não consistiria, de maneira alguma, em justificar o poder, mas, em sentido contrário, em despojar de toda justificação dita científica qualquer poder.[335]

Mario Losano, no segundo volume de *Sistema e Estrutura no Direito*, entende que, na *Teoria Pura do Direito*, Kelsen evitaria, de maneira consciente, explicar alguns problemas centrais do Direito, problemas centrais pela importância a ele transmitida por outras teorias, mas que estariam às margens da construção kelseniana, vez que buscaria adotar a pureza metodológica, quer dizer, afastar de sua teoria todo e qualquer elemento que não fosse estritamente jurídico. Para o Losano, haveria uma explicação político-psicológica: o poder gerador do Direito seria um fato não modificável, o poder político existente na sociedade em que o jurista vive não seria discutido.[336]

Contudo, o entendimento exarado pelo autor italiano não levaria em conta todo o caminho que Kelsen teria percorrido até chegar à *Teoria Pura do Direito*, o que significaria dizer que o fato de não discutir poder nesta obra kelseniana iria justamente no sentido de evitar justificar qualquer tipo de poder, tendo em vista a sua posição contrária à possibilidade de justificá-lo.

4.3.1. Mais uma vez entre Absolutismo e Relativismo

Em artigo denominado *State-Form and World-Outlook*, Kelsen expressa o entendimento de que a crença em um absoluto, profundamente enraizada no sentimento, criaria a pressuposição de uma visão metafísica do mundo. A negação desse pressuposto, a visão de que só existiriam valores relativos e, portanto, apenas verdades relativas, de modo que todo valor e toda verdade, como o homem que os descobre, deveriam sempre estar prontos para se aposentar e abrir espaço para os outros, levaria a uma visão de mundo crítica, positivista e empirista. Esse contraste de visões de mundo corresponderia, consequentemente, ao contraste de atitudes políticas básicas. A visão metafísica e absolutista estaria mais próxima a um ponto de vista autocrático; uma visão crítico-relativista, ou científica, a um democrático.[337]

---

[335] CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989, pp. 28-48.
[336] LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp.121-122.
[337] KELSEN, Hans. State-Form and World-Outlook. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, p. 109.

O absolutismo filosófico seria a visão metafísica de que existiria uma realidade absoluta, uma realidade existente independentemente da cognição humana. Portanto, sua existência estaria para além do espaço e do tempo, à qual a cognição humana encontrar-se-ia restrita. Por outro lado, o relativismo filosófico defenderia a tese de que a realidade existiria apenas dentro da cognição humana e que, como objeto de cognição, a realidade seria relativa ao sujeito cognoscente. Um relativismo filosófico, como um empirismo antimetafísico, defenderia a separação entre realidade e valor, distinguindo entre aquilo que seriam proposições sobre a realidade e aquilo que poderia ser denominado como valoração, a qual, em última instância, não se basearia em qualquer conhecimento racional da realidade, mas em fatores emocionais da consciência humana, nos medos e desejos do homem. Dessa maneira, uma filosofia baseada no relativismo teria uma forte inclinação ao ceticismo, já que defenderia a impossibilidade de afirmar a primazia absoluta de um valor sobre outro. A hipótese do absolutismo filosófico de que haveria uma existência absoluta independente do conhecimento humano levaria à suposição de que a função do conhecimento seria a de meramente refletir os objetos existentes em si mesmos. De outra banda, uma teoria do conhecimento relativista enxergaria o processo de cognição como a criação de seu próprio objeto, o que não significaria que o processo cognitivo tivesse um caráter arbitrário.[338]

A constituição do objeto pelo processo de cognição não significaria que o sujeito o criasse como Deus teria criado o mundo, assevera Kelsen, pois existiriam normas que determinariam esse processo. Como as normas determinantes da cognição racional teriam origem na mente humana, o sujeito cognoscente teria autonomia na criação de seu objeto. Em razão disso, uma teoria relativista do conhecimento teria como pressuposto essencial a liberdade do sujeito, significando esta liberdade como capacidade de autodeterminação, que não estaria sujeita a uma vontade externa. Entretanto, tal liberdade não seria o único pré-requisito de um relativismo, pois, partindo-se da ideia de que todos os sujeitos cognoscentes estariam sujeitos às mesmas leis que determinariam o processo de cognição, deveríamos pressupor a igualdade entre todos esses sujeitos, embora estes não estivessem submetidos às mesmas reações emocionais. Levando-se em consideração esta igualdade, não seria possível afirmar a superioridade de uma visão de mundo em relação às demais. A adoção de um relativismo filosófico, desse modo, implicaria a pressuposição de que todos os homens seriam livres e iguais, pois como sujeitos cognoscentes os seres humanos seriam livres sob

[338] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 16-17, www.jstor.org/stable/2378551

as condições impostas pelas leis da cognição racional, e não por uma norma exterior à razão humana, e iguais, na medida em todos fossem sujeitos cognoscentes submetidos às mesmas leis. Diz Kelsen que se liberdade e igualdade seriam elementos essenciais para uma filosofia relativista, haveria uma óbvia analogia com a democracia, visto que tais elementos também se mostrariam fundamentais em um regime democrático.[339]

4.3.2. Os Pressupostos de uma Democracia

Assim, ao buscar os fundamentos para a democracia, Kelsen diz que a própria natureza humana exigiria liberdade e, então, rebelar-se-ia contra a sociedade que tentasse restringi-la. Quanto mais o sentimento primário de autoestima de um homem dependesse da preponderância do valor superior de outro homem, mais ele perceberia a vontade externa, que a ordem social lhe imporia, como um fardo. Ao se fazer a suposição de que fossem iguais em princípio, poderia parecer implicar que nenhum homem teria o direito de governar outro. Contudo, a experiência ensinar-nos-ia, afirma Kelsen, que, se quiséssemos permanecer iguais na realidade, deveríamos nos permitir ser governados, transformando-se o conceito natural de liberdade em uma categoria social. Para a convivência dos conceitos de liberdade e igualdade, portanto, dever-se-ia aceitar a transformação do conceito de liberdade.[340]

Com isso, de modo a se tornar uma categoria social, o símbolo da liberdade deveria sofrer uma mudança fundamental de significado. Precisaria deixar de significar a negação de qualquer ordem social, um estado de natureza caracterizado pela ausência de qualquer tipo de governo, e assumir o significado de um método específico de estabelecimento da ordem social, de um tipo específico de governo. Para que a sociedade e o Estado fossem possíveis, portanto, deveria haver uma ordem normativa válida que regulasse o comportamento dos homens, ou seja, deveria haver normas aceitas pelos homens que regulassem a conduta humana. Mas se devemos ser governados, então só quereríamos ser governados por nós mesmos. A liberdade natural seria transformada em liberdade social ou política. Ser politicamente livre significaria estar sujeito a uma vontade, que não seria, no

[339] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 17-18, www.jstor.org/stable/2378551

[340] KELSEN, Hans. **The Essence and Value of Democracy**. Tradução: Brian Graf. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2013, p. 27.

entanto, uma vontade externa, mas sim a própria vontade. Significaria, acima de tudo, ser livre sob um regramento social.[341]

De acordo com Correas, Kelsen, seguindo a mesma linha de Freud, teria pensado o homem como um ser cuja natureza mais elementar incluísse pulsações egoístas, violentas e anticomunitárias. De outra banda, este mesmo homem poderia ser reprimido para não expressar os elementos antissociais de sua natureza, sendo que o Direito desempenharia um papel fundamental neste controle da conduta humana. Ao mesmo tempo em que a conduta humana deveria ser controlada, a liberdade seria para Kelsen um valor supremo. De modo a equalizar o controle social e a liberdade humana, a única saída na visão do mestre vienense seria a tolerância democrática.[342]

Entretanto, apesar da defesa de uma liberdade social, Kelsen jamais faria uma apologia do Estado. Pelo contrário, segundo Correas, o Autor da *Teoria Pura do Direito* seria um crítico ferrenho de todo poder, mas não seria ingênuo. Como forma de combater a violência e as tendências egoístas do homem, Kelsen defenderia a ideia da normatividade limitando a liberdade natural do homem; como forma de combater o poder daquele que editasse as normas frente aos demais seres humanos, defenderia a democracia, na qual a tolerância exerceria papel essencial.[343] Seria, pois, apenas através dessa metamorfose que a ideia de liberdade poderia se transformar em um critério decisivo no antagonismo entre democracia e autocracia e se tornar tema central nas discussões acerca da sistematização das formas de organização da sociedade.[344]

Entende Agostino Carrino que, para Kelsen, a liberdade, que sempre foi determinante para a ideia de diferentes formas de Estado, seria apenas uma legalidade específica oposta a outra legalidade específica, isto é, legalidade normativa em oposição a uma legalidade natural. Liberdade, entendida em seu sentido normativo, seria para Kelsen um princípio objetivo de valor e, destarte, a única autêntica e possível forma de liberdade em um sentido não naturalístico. O processo que levaria a liberdade dita natural para uma de cunho normativo seria precisamente o processo do "*Weltgeist*", do espírito objetivo, que levaria a

[341] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 18-19, www.jstor.org/stable/2378551
[342] CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989, pp. 30-31.
[343] CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989, p. 31.
[344] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, p. 19, www.jstor.org/stable/2378551

uma razão universal do mundo, manifestando-se na própria juridicização do mundo, na formação de um Estado universal, o qual seria a realização possível da liberdade como ideia e como espírito.[345]

Com isso, a transição da liberdade natural para a social, fundamental para a ideia de democracia, implicaria o dualismo da natureza e da sociedade já discutido no começo deste capítulo, dualismo este que se relacionaria intimamente com a distinção entre realidade e valor do chamado relativismo filosófico. Seria com este dualismo que se tornaria possível despojar o poder de um Estado de toda justificação, pois não seria mais possível afirmar a existência de uma ordem superior metafísica que justificasse a ordem social existente. Para Kelsen, do ponto de vista da psicologia, a síntese entre liberdade e igualdade, características essenciais para uma democracia, significaria que o indivíduo quereria liberdade não apenas para ele próprio, mas também para os outros, e isso só seria possível, diz o autor, se o *ego* não se enxergasse como algo único e incomparável, mas sim igual aos demais pelo menos em princípio. Desse modo, aquele cujo desejo por liberdade fosse regulado pelo seu sentimento de igualdade reconheceria ele próprio no outro.[346]

De outro lado, quanto maior a vontade por poder, menor seria a apreciação pelo valor da liberdade. A negação total desse valor, a maximização dessa dominação, estaria ligada à ideia de um absolutismo, que seria caracterizado pelo fato de todo o poder do Estado estar concentrado em um único indivíduo. De modo a justificar seu poder ilimitado e a submissão incondicional de todos os demais, aquele que governasse deveria apresentar-se, direta ou indiretamente, como autoridade. Do ponto de vista psicológico, o absolutismo seria caracterizado pela incapacidade do indivíduo de reconhecer o outro como seu semelhante, impossibilitando a igualdade como ideal social. Da mesma maneira, a vontade por poder impediria que liberdade e paz social afirmassem-se como valores políticos dominantes.[347]

O governante, do ponto de vista de uma autocracia, representaria um valor absoluto, tendo uma origem divina ou dotado de poderes sobrenaturais. Seria visto, portanto, como

---

[345] Carrino afirma que aqueles que enxergassem a sombra de Hegel em tudo isso não estariam enganados, pois seria apenas como um "hegelianismo oculto", estivesse Kelsen consciente ou não, que o seu normativismo adquiriria seu sentido completo, significado histórico e densidade como um projeto teorético, ético e político. CARRINO, Agostino. Reflections on Legal Science, Law, and Power. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 519.

[346] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 19-26, www.jstor.org/stable/2378551

[347] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 26-27, www.jstor.org/stable/2378551

uma autoridade que transcenderia a comunidade que governa. Já em uma ideologia democrática, aquele que governasse não seria percebido como um absoluto. Ele seria imanente à comunidade e governaria apenas por um curto período de tempo. Dessa maneira, segundo Kelsen, uma democracia seria uma forma de governo pouco propícia ao desenvolvimento do princípio da autoridade, no qual o princípio da subordinação mostrar-se-ia deveras relevante, pois o arquétipo de toda autoridade seria a relação entre pai e filho. Uma democracia teria a pretensão de desenvolver-se entre iguais, tornando-se uma sociedade sem pai. Assim, o princípio que regeria a forma democrática seria o da coordenação. Poder-se-ia dizer então que a democracia seria uma forma de organização materna, na qual os homens viveriam juntos como irmãos, filhos de uma mesma mãe.[348]

Se é pressuposto um viés democrático na *Teoria Pura do Direito*, poder-se-ia, *a priori*, rejeitar a aproximação entre o conceito de autoridade arendtiano, que pressuporia uma hierarquia, e a Norma Fundamental. Contudo, a noção de igualdade e liberdade na democracia idealizada por Kelsen seria muito tênue, já que, segundo o professor Ari Marcelo Solon, a postulação de que em um regime democrático os homens estariam sujeitos apenas à própria vontade não eliminaria a antítese entre o ideal de uma vontade individual autônoma e a resiliência de uma vontade estranha no Direito positivo. Isso porque, apesar da pretensa liberdade e igualdade de todos, apenas parte do povo interviria no processo de formação do poder e elaboração das normas jurídicas.[349]

Por isso, embora não seja possível dar nomes a quem dominasse e a quem fosse dominado, até mesmo uma democracia manteria uma estrutura hierárquica de representação, na qual uns governariam os outros de forma temporária. Mesmo pensando a *Teoria Pura do Direito* como uma teoria democrática, não seria possível dissociar a noção de hierarquia e subordinação, estando a Norma Fundamental no topo desta hierarquia, funcionando como uma regra constitutiva que atribuiria qualidade jurídica a uma determinada realidade política.[350] A hierarquia aqui presente seria uma que decorreria da própria noção de liberdade e igualdade dos sujeitos.

---

[348] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 30-31, www.jstor.org/stable/2378551

[349] SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 205.

[350] SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, pp. 203-204.

Em razão do fato de liberdade e igualdade revelarem uma tendência em direção a uma minimização da dominação, a democracia não poderia, de maneira alguma, significar uma dominação absoluta, nem mesmo uma dominação pela maioria. Democracia seria essencialmente discussão, na visão de Kelsen. Por conseguinte, a vontade do Estado, o conteúdo da ordem jurídica deveria resultar de um compromisso, garantindo uma certa paz interna.[351]

Diz Óscar Correas que, em se tratando do homem, a dominação de sua natureza mais recôndita não poderia ser violenta; deveria ser consentida, com a adesão daquele que fosse dominado. A quem exercesse o poder, Correas entende que Kelsen pretendeu retirar qualquer justificação científica que pudesse ser usada para exercê-lo. Quem o exercesse deveria confessar que o sentido dado às condutas através de seus atos de vontade que constituíssem as normas não possuiriam qualquer justificativa natural. Quem desse o sentido normativo não deveria buscar a sua justificação, mas o convencimento do dominado. Assim, o detentor do poder deveria confessar a sua arbitrariedade e buscar sua legitimação no consenso, no reconhecimento, nunca na ciência ou na natureza.[352]

4.3.3. A Adoção de uma Justiça Relativa

Na visão de Kelsen, a história do conhecimento humano mostrar-nos-ia que o esforço para encontrar, de modo racional, uma norma absolutamente válida de justiça seria vão. Isso significaria que um juízo que declarasse que algo seria justo nunca poderia ser usado para reivindicar a exclusão da possibilidade de um juízo de valor contrário. Neste sentido, a justiça absoluta seria um ideal irracional para o Autor, porquanto, do ponto de vista do conhecimento racional, existiriam apenas interesses humanos e conflito de interesses. Para solucioná-los, o Autor teria enxergado dois caminhos: ou satisfazer um interesse em detrimento do outro, ou promover um compromisso entre todos. Assim, Kelsen entende que só poderíamos falar de uma justiça relativa. Se não é possível comprovar qual caminho é justo e se é pressuposta a paz social como valor maior, defende que a promoção de um

[351] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 27-28, www.jstor.org/stable/2378551

[352] CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989, p. 31.

compromisso que garanta essa paz poderia ser vista como justa. Contudo, mesmo a justiça da paz seria uma justiça relativa.[353]

Diante da adoção de uma justiça relativa, Kelsen faz uma indagação sobre a questão moral desta justiça, entendendo que o princípio moral que fundamentaria um relativismo de valores seria o princípio da tolerância, o qual exigiria que compreendêssemos a liberdade política e religiosa dos demais, pois reconhecer-se-ia a impossibilidade de conhecer um valor de caráter absoluto. O Autor enxerga na democracia, então, quando ela significasse liberdade e tolerância, uma forma de governo justa, por permitir, a partir da tolerância, a convivência dos mais diversos pontos de vista. Significando liberdade e tolerância, nenhuma outra forma de governo seria mais favorável à ciência e aos avanços científicos do que a democracia, vez que a ciência só poderia prosperar se fosse livre, e tal liberdade só poderia ser concretizada se houvesse independência das influências políticas que buscassem se apoderar da ciência como forma de dominação.[354]

Desse modo, a autonomia intelectual dos indivíduos, a autonomia da razão que não se submeteria a nenhuma vontade externa, seria essencial em uma democracia e estaria na base de um racionalismo com o qual a democracia buscaria se aproximar. O caráter racionalista da democracia manifestar-se-ia, de acordo com Kelsen, na tendência em estabelecer a ordem jurídica estatal como um sistema de normas gerais criadas por um procedimento. Com efeito, a ideia de legalidade exerceria um papel fundamental, pois os atos dos indivíduos deixariam de ser justificados tendo em vista a sua conformação com uma pretensa justiça absoluta e passariam a ser justificados com base na conformação com as normas gerais criadas a partir de um procedimento específico. Uma forma de governo autocrática, por outro lado, desdenharia, assinala o Autor, da racionalização do poder trazida pela ideia de legalidade e segurança jurídica.[355]

Ao fazer uma análise do valor da justiça na obra de Kelsen, Mario Losano argumenta que a busca pela segurança jurídica através da legalidade surgiria do desejo dos súditos, dos dominados, de se protegerem da arbitrariedade de seus senhores dominadores. Desse modo, assevera que durante o período do Iluminismo a História do Direito teria correspondido à

[353] KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 23.
[354] KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 23-25.
[355] KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, pp. 28-29, www.jstor.org/stable/2378551

História de uma mudança da arbitrariedade senhorial para a segurança jurídica advinda da legalidade. Ao final deste processo, surgiria então o moderno Estado constitucional, com a chamada divisão dos poderes, com um ordenamento jurídico, que seria constituído por normas gerais e abstratas. Assim, a segurança jurídica surgiria do entrelaçamento destes elementos.[356]

Os motivos que embasariam Kelsen na defesa da forma democrática de governo seriam, em sua essência, os mesmos motivos que levariam o Autor a edificar a *Teoria Pura do Direito*. Se na defesa da democracia o mestre vienense teria enxergado a impossibilidade de afirmar a existência de um valor absoluto que justificasse uma forma de governo em detrimento de outra, na construção de uma ciência livre de qualquer influência metafísica ele diz que deveríamos reconhecer a impossibilidade humana de conhecer a origem do Direito, de modo que qualquer justificação de um ordenamento jurídico seria apenas relativa.

Para Carrino, do ponto de vista da *Teoria Pura do Direito*, democracia e autocracia não poderiam ser vistas como formas de Estado antagônicas, pois ambas seriam sistemas legais. A distinção de Kelsen entre os dois faria sentido apenas se estas duas formas fossem consideradas como tipos ideais. O problema das formas de Estado seria um problema do conteúdo do Direito, e a classificação das formas de Estado seria possível apenas valorando e classificando o Direito.[357]

Contudo, embora a estrutura fornecida pela *Teoria Pura do Direito* pudesse se encaixar tanto em um ordenamento jurídico democrático quanto em uma ditadura sanguinária, a racionalidade percebida por Kelsen no princípio da legalidade e na segurança jurídica consequente deste seria muito mais afeita a uma sociedade em que a vontade do governante não representasse um valor absoluto, valor este que, em última instância, poderia subverter todo o valor positivo advindo da legalidade.

---

[356] Nas palavras de Losano: „Die Suche nach der Rechtssicherheit entspringt dem Wunsch des Untertanen, sich vor der Willkür des Herrschers zu schützen: während der Aufklärung ist die Rechtsgeschichte die Geschichte eines Wandels von der Willkür des Herrschers zur Rechtssicherheit. Am Ende dieses Prozesses entsteht der modern Staat mit seiner Verfassung, mit der Gewaltenteilung und mit einer Rechtsordnung, die aus allgemeinen, abstrakten und starren Normen besteht. Die Rechtssicherheit entspringt dem Geflecht dieser Elemente.“ LOSANO, Mario G. Der Wert von Gerechtigkeit in den Werken von Kelsen. In: ALIPRANTIS, Nikitas und OLECHOWSKI, Thomas (Hrsg). **Hans Kelsen: Die Aktualität eines großen Rechtswissenschafters und Soziologen des 20. Jahrhunderts**. Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 2014, p. 71.

[357] CARRINO, Agostino. Reflections on Legal Science, Law, and Power. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 518-519.

No mesmo sentido, entende Losano que a teoria jurídica kelseniana refletiria, de maneiras diversas, o conceito de Estado de Direito. Assevera que também na *Teoria Pura do Direito* seria o objetivo do ordenamento jurídico a realização de um valor: a legalidade seria o valor a ser seguido tacitamente. O autor italiano entende que Kelsen teria diante de seus olhos o ideal do Estado democrático. Assim, da passagem da teoria jurídica à teoria política esclarecer-se-ia o significado que Kelsen atribuiria ao Estado de Direito, sua noção de Democracia como Democracia baseada no procedimento, que não deveria, entretanto, se confundir com a legitimação pelo procedimento defendida por Niklas Luhmann, por exemplo. Ao se passar à Metateoria do Direito, esclarecer-se-ia a estreita ligação entre a *Teoria Pura do Direito* e o Estado de Direito derivado do Iluminismo.[358]

Finalmente, da própria afirmação de que todo conteúdo poderia ser Direito seria possível inferir uma tendência democrática na *Teoria Pura do Direito*, pois, segundo Óscar Correas, somente uma teoria "pura" permitiria discutir politicamente o conteúdo do Direito, permitindo que todas as ideias de justiça, que possuíssem o mesmo direito a existir, fossem confrontadas e a decisão fosse respeitada.[359]

4.4. A questão da Legitimidade na teoria da Norma Fundamental

Deixando de lado, por um breve momento, a questão da ideia democrática por detrás da *Teoria Pura do Direito*, devemos voltar, caso desejemos analisar a questão da legitimidade na obra máxima kelseniana, à teoria da Norma Fundamental e estabelecer uma comparação entre o pensamento arendtiano e a pergunta sobre a origem do Direito, que surge dos questionamentos direcionados à norma-origem. Para tanto, mister se faz relembrar ao leitor os principais pontos abordados neste capítulo e nos anteriores, de modo a facilitar a

[358] Diz Losano: „In der Kelsenschen Rechtslehre spiegelt sich der Begriff von Rechtsstaat in unterschiedlicher Weise wider. Auch in der Reinen Rechtslehre ist das Ziel der Rechtsordnung, einen Wert zu realisieren: die Legalität ist ihr stillschweigend verfolgter Wert (aber wie schon gesagt, gründet die Gültigkeit der Rechtsordnung nicht auf diesem Wert). Kelsen hat den demokratischen Staat vor Augen. Beim Übergang von der Rechtstheorie zur politischen Theorie verdeutlicht die Bedeutung, die Kelsen dem Rechtsstaat zuschreibt, seine Vorstellung von Demokratie als Verfahrensdemokratie. Wenn man zur Meta-Theorie des Rechts übergeht, erklärt die enge Verbindung zwischen der Reinen Rechtslehre und dem aus der Aufklärung hervorgegangenen Rechtsstaat, warum sie eher als europäisch-kontinentale Rechtstheorie des Industriezeitalters denn als allgemeine Rechtstheorie verstanden werden sollte." LOSANO, Mario G. Der Wert von Gerechtigkeit in den Werken von Kelsen. In: ALIPRANTIS, Nikitas und OLECHOWSKI, Thomas (Hrsg). **Hans Kelsen: Die Aktualität eines großen Rechtswissenschafters und Soziologen des 20. Jahrhunderts**. Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 2014, p. 73.

[359] CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989, p. 42.

tarefa de aproximação entre os dois autores, os quais, em um primeiro momento, não poderiam ser comparados, visto que a *Teoria Pura do Direito* rejeitaria qualquer elemento que não fosse propriamente jurídico para explicar o fenômeno do Direito.

Ao iniciarmos a discussão neste capítulo acerca da legitimidade na Teoria do Direito, vimos que Kelsen enxergou no homem uma necessidade de justificar as suas ações, embora entendesse também que haveria uma impossibilidade de o ser humano fornecer uma justificação dita absoluta para as suas ações. Desse modo, a necessidade de provermos uma justificação absoluta obrigaria os homens a pressupor um fim último, sem que este, contudo, fosse passível de ser explicado.

Assim, vimos que o homem, na visão do mestre de Viena, buscaria na religião e na metafísica uma justiça absoluta, deslocando para fora deste mundo o problema da justificação. Com isso, a insatisfação com aquilo que seria possível de ser apreendido pelos sentidos humanos levaria ao fenômeno da duplicação do objeto de cognição, no qual aquilo que fosse passível da experiência humana não seria mais do que uma mera aparência daquilo que se encontraria acima de sua cognição. Entretanto, a duplicação do objeto de cognição como forma de explicar tudo o que se passasse entre os homens levaria ao surgimento de contradições insolúveis entre o que se aceitasse como forma ideal e a realidade que a esta não se conformasse. A superação destas contradições, segundo Kelsen, levaria o homem a postular a unidade do conhecimento, livrando-se da forte influência da metafísica e da religião.

A busca por uma ciência livre de tais influências justificar-se-ia pelo fato de Kelsen enxergar que o homem utilizar-se-ia destes expedientes para dominar os seus semelhantes, vez que se submeter a um deus teria sempre a intenção de submeter outros a esse deus. E este comportamento estaria relacionado à psicologia do ser humano como um ser gregário. A sujeição de um líder à autoridade metafísica de um determinado grupo social seria um meio para que os outros também pudessem ser sujeitados.[360] Com efeito, aquele que dominasse buscaria dominar os demais indiretamente submetendo-os a uma entidade supraterrena. Entretanto, uma vez caídas as máscaras fornecidas pela religião e pela

[360] Em *O Problema da Justiça*, Kelsen chega até mesmo a atacar as doutrinas jusnaturalistas afirmando que elas teriam servido, em grande medida, para tentar justificar as ordens jurídicas existentes e suas instituições políticas e econômicas essenciais, que estariam em harmonia com o Direito natural, possuindo um caráter claramente conservador. KELSEN, Hans. **O Problema da Justiça**. Tradução: João Baptista Machado. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 106.

metafísica, a encenação perderia o seu significado próprio. Ao renunciar às máscaras, renunciar-se-ia justamente àquela interpretação específica, que seria no que consistiria a religião e a sociedade.

Diante deste quadro, buscamos compreender o esforço de Kelsen em direção a uma ciência do Direito, a qual deveria despojar-se dos conceitos que seriam inefáveis aos sentidos e à cognição humana. O homem superaria o dualismo proporcionado pela religião e pela metafísica quando o reino transcendente fosse descartado por ser uma hipótese, em termos científicos, inútil, já que não seria possível conhecê-lo. Entretanto, mesmo livrando-se do dualismo, Kelsen seria consciente do mistério que circundaria o homem e entenderia que a ciência do Direito também deveria se manter consciente da impossibilidade de se apreender tudo. Deste ponto deveria o homem assumir uma postura ativa em relação ao seu objeto de conhecimento, e isso significaria dizer que este deveria ser criado a partir dos sentidos e da cognição humana. Não haveria aqui mais espaço para juízos ontológicos que reivindicassem para si uma verdade absoluta.

Percorrendo-se o caminho até aqui traçado, chegar-se-ia ao cerne deste capítulo e também à principal obra kelseniana: a *Teoria Pura do Direito*. Rejeitando-se as fundamentações de cunho metafísico, Kelsen diz que deveríamos nos debruçar sobre as condições objetivas sob as quais se daria o processo de cognição, o elemento transcendente deveria dar lugar ao transcendental. A teoria kelseniana deveria examinar apenas as pretensões hipotéticas de todo e qualquer ordenamento jurídico, que seria compreendido como uma estrutura escalonada de normas jurídicas que deveriam ser reconduzidas a uma última norma jurídica, a Norma Fundamental. Esta, como foi apresentada, não possuiria qualquer conteúdo, apenas forneceria a forma pela qual deveriam sem produzidas todas as normas jurídicas, visto que o ordenamento jurídico positivo seria caracterizado como um sistema dinâmico.

A Norma Fundamental seria a instauração do fato fundamental da criação do Direito e poderia, neste diapasão, ser designada como constituição no sentido lógico-jurídico. Ademais, ela seria a condição sem a qual não seria possível apreender o sentido subjetivo do fato constituinte e de seus fatos subsequentes com o seu sentido objetivo, isto é, como normas objetivamente válidas. Com isso, a Norma Fundamental seria aquela que forneceria o sentido objetivo ao ato constitutivo das relações sociais de uma ordem jurídica.

Dessa maneira, o fato de todas as normas deverem ser reconduzíveis a uma mesma Norma Fundamental expressaria a unidade do sistema jurídico por Kelsen, cuja regência dar-se-ia, em última instância, pelo princípio da não-contradição. Como ela seria a última norma do sistema pensado por Kelsen, não seria posta por qualquer autoridade, mas deveria ser pressuposta como válida. A Norma Fundamental funcionaria como uma regra constitutiva que possibilitaria o desenvolvimento de uma ordem jurídica.

Nesta esteira, na *General Theory of Law and State* Kelsen diz que o jurista defensor de uma teoria do Direito positivo, no momento em que estabelecesse a Norma Fundamental, seria guiado por uma tendência de reconhecer como Direito objetivamente válido o maior número possível de atos cujos sentidos subjetivos fossem de atos jurídicos. Estes, afirma, formariam a realidade histórico-política. Em um certo sentido, a Norma Fundamental significaria transformar o Poder em Direito. A partir desta norma-origem hipotética seria possível, portanto, reconhecer um dado material histórico como Direito e, acima de tudo, compreender este material como um todo dotado de significado jurídico não-contraditório.[361]

O fato de Kelsen entender na *Teoria Pura do Direito* que a validade da Norma Fundamental deveria ser pressuposta acarretará diversas críticas. Entre elas, Alf Ross afirmará que a *Teoria Pura do Direito* não seria muito diferente de uma teoria jusnaturalista, pois a explicação de que uma norma possuiria um sentido objetivo seria a mesma coisa que falar que uma norma seria a expressão de uma obrigação verdadeira. Com isso, a ideia de uma norma verdadeira, de um dever dito objetivo, seria exatamente a mesma ideia operada em uma filosofia jusnaturalista.

Além do problema decorrente da pressuposição da validade da Norma Fundamental, Kelsen afirmará que a validade de um dado ordenamento jurídico poderia ser verificada quando este fosse eficaz em linhas gerais. O recurso kelseniano à eficácia para resolver o problema da validade levará Bobbio a afirmar que tal artimanha não seria nada mais do que a reiteração histórica de que o Direito seria aquilo que fosse de fato comumente observado.

Em verdade, os expedientes usados por Kelsen para fechar o sistema por ele proposto, que partiria de um dualismo insolúvel entre o mundo do ser e o mundo do dever-ser e rejeitaria qualquer elemento que não fosse puramente jurídico, constituindo o seu objeto de

[361] KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949, p. 437.

conhecimento como o Direito enquanto norma, exporiam as dificuldades de Kelsen decorrentes da rejeição das soluções metafísicas para fundamentar o Direito e, ao mesmo tempo, da rejeição de um Direito que derivasse pura e simplesmente de um poder sem que esse passasse pelo crivo da legitimidade. Assim, a posição buscada por Kelsen é uma que buscaria rejeitar a tese de que os fundamentos do Direito estariam em uma esfera metafísica e, simultaneamente, rejeitar a tese de que o que fundamenta o Direito seria a capacidade de reafirmá-lo por meio da força e da violência.

Perante as diversas críticas sofridas em direção à sua teoria da Norma Fundamental[362], Kelsen teria acusado o golpe sofrido e, ao final de sua vida, abandonaria a tese de que esta seria uma norma cuja validade deveria ser pressuposta, introduzindo no topo da hierarquia normativa uma norma meramente pensada, uma ficção, que serviria para fundamentar a validade de uma ordem jurídica positiva.

A insuficiência da Norma Fundamental, nos termos da *Teoria Pura do Direito*, para explicar o fundamento último de validade do Direito Positivo traz à tona a questão do poder como ato criador do Direito. E esta insuficiência decorreria, em última instância, de tudo aquilo que a *Teoria Pura do Direito* buscou eliminar de modo a atingir o postulado da pureza metodológica. Destarte, diz Ari Marcelo Solon que "deixando de lado o pressuposto, a hipótese ou a ficção de uma norma básica, por meio da regra constitutiva, atinge-se seu substrato: um poder de dominação instaurador de relações sociais normativas". E continua mais à frente: "eis aqui uma reminiscência do "*auctoritas non veritas facit legem*"".[363]

Todavia, admitir o poder como ato que iniciaria uma ordem jurídica não significaria admitir que ele fundamentasse tal ordem, e seria dessa insatisfação de simplesmente reconhecer o poder como criador do Direito sem atingir o seu fundamento de legitimidade que a teoria da Norma Fundamental, mesmo tendo sofrido severos golpes em sua formulação clássica, não poderia ser descartada, e mesmo sendo tratada como uma ficção possuiria extrema importância na análise da legitimidade na Teoria do Direito, pois ela evitaria que

[362] Losano diz que, se Kelsen pretendesse ser coerente com o rigoroso Positivismo jurídico que propôs, ou deveria explicar em termos estritamente normativos a Norma Fundamental do ordenamento jurídico, ou não deveria explicar de forma alguma, delegando tal função a outros campos da ciência, como a sociologia, a filosofia e a política. Caso a *Teoria Pura do Direito* decidisse por não adentrar as questões concernentes à Norma Fundamental, ganharia então consistência teórica, pois não se imiscuiria em questões que não seriam estritamente jurídicas, apesar de perder relevância por se ater meramente à estrutura do Direito. Não foi a escolha da *Teoria Pura do Direito*. LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 94-95.

[363] SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 203.

caíssemos na postulação de uma esfera metafísica inefável ao conhecimento humano e também que identificássemos cruamente Direito e Poder.

Questionando a qualidade da Norma Fundamental de fornecer o fundamento último de validade de uma ordem jurídica, deparar-nos-íamos com a temida "Górgona do Poder", que estarreceria a todos que a olhassem em seus olhos esbugalhados. Questionando a norma-origem, destruiríamos a regra constitutiva que transformaria Poder em Direito. Dessa maneira, o fato de a Norma Fundamental dever ser pressuposta ou fictícia significaria que ela, assim como o próprio Direito, seria dependente dos seus destinatários, pois não seria possível e não faria sentido afirmar que determinados atos de conduta humana possuiriam sentido objetivo de normas jurídicas se estes atos não possuíssem, antes de qualquer coisa, um sentido subjetivo, ou melhor, um sentido intersubjetivo, isto é, um sentido socialmente compartilhado.

Ao renunciar às justificações de cunho absolutista e pressupor a existência de um dualismo insolúvel entre o mundo do Ser e o do Dever-ser, Kelsen traria para o próprio homem a responsabilidade de fundamentar as suas próprias ações. E essa mudança do *locus* da fundamentação das ações humanas seria convergente com a passagem à Era Moderna descrita no capítulo sobre o conceito de autoridade. Lá vimos que, com a perda de um conceito de autoridade, a responsabilidade pelo curso tomado pelo mundo recairia sobre todos os homens, e não mais apenas sobre aqueles que detiveram autoridade, levando-nos a uma redescoberta da chamada pluralidade humana, que uniria, ao mesmo tempo, igualdade e diferença e que fora, durante muito tempo, atrofiada pelo fenômeno autoritário.

Desse modo, com a redescoberta da dimensão da pluralidade humana e com a rejeição de uma esfera metafísica que provesse um fundamento de mundo, a única forma legítima de fazermos com que um "Dever ser" (*Sollen*) derivasse de um elemento do mundo do "Ser" (*Sein*), e Kelsen é consciente disso, seria através da assunção por todos os homens, futuros destinatários das normas jurídicas, da responsabilidade por criar uma ordem jurídica que contemplasse a todos e que todos reconhecessem sem a necessidade de violência, visto que o reconhecimento não poderia ser obtido através da violência, pois, como já foi explicado, precisaria ser livre para não se transformar em dominação. É nesta esteira que John Searle diz que uma regra constitutiva, que seria capaz de derivar de um fato um dever,

só existiria no caso de reconhecimento daqueles a quem ela se dirigisse.[364] Diante da necessidade do reconhecimento para assegurarmos a existência da Norma Fundamental, deveríamos, mais uma vez, olhá-la atentamente.

Ora, se questionamos a frágil Norma Fundamental e nos deparamos com a ofuscante "Górgona do Poder", como então seria possível constatar a validade do Direito sem identificá-la com o conceito de eficácia? Modificando a pergunta feita anteriormente: como olharíamos para a "Górgona do Poder" sem que ela nos ofuscasse? Aproximando as características presentes no conceito de autoridade (e que também estariam presentes na faculdade de julgar humana) ao conceito da Norma Fundamental, penso eu, estaria a chave para entender o que seria o véu localizado entre a Górgona do Poder e o Direito positivo e quais as qualidades trazidas por este conceito.

Isso porque seria na questão da gênese do Direito que surgiria a questão da justificação e, portanto, da legitimidade do Direito. Seria quando a Norma Fundamental transformasse os atos de poder em Direito que se perguntaria o porquê de acreditarmos e aceitarmos determinada ordem reguladora da conduta humana, aceitarmos uma determinada realidade jurídica. Com isso, permitida a continuação da metáfora usada acima, se olhássemos para a Górgona através do véu, se não questionássemos o que se esconderia por trás do véu, não seríamos ofuscados pelo monstro que se esconderia atrás dele. Assim, pergunta-se: o que seria o véu que impediria de sermos ofuscados pelo olhar da Górgona?

A pergunta sobre o que seria o véu que impediria a visão clara da Górgona seria o ponto de aproximação entre as teorias do Direito e da política pretendida por esta Dissertação. Ora, se a característica marcante da autoridade e, consequentemente, da noção de legitimidade em Arendt, seria o seu reconhecimento inquestionável, devemos observar mais uma vez a metáfora do mestre vienense. Se Kelsen diz que o que levaria o homem a levantar o véu que esconderia a "Górgona" e a separaria do Direito Positivo seria o questionamento acerca da validade última deste, percebe-se uma relação estreita entre o véu e o conceito de autoridade em Hannah Arendt.

Se há questionamento quanto à autoridade, esta seria suspensa, porque não poderia ser questionada. Se há questionamento quanto ao fundamento último de validade do Direito positivo, também o véu seria suspenso. Ora, o uso da violência para manter o poder poderia

[364] SEARLE, JOHN R. Fact and Value, 'Is' and 'Ought,' and Reasons for Action. Chapter. In: **Philosophy in a New Century: Selected Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 178.

gerar revolta, mas não apenas isso. O uso da violência quebraria o fator de legitimidade, pois a relação entre quem exercesse a violência e aquele que a sofresse seria uma relação de dominação; na relação baseada em uma autoridade, haveria uma relação de aceitação e respeito. Quem detivesse a autoridade seria visto pelo outro como tal; ao contrário, aquele que sofresse a violência enxergaria o violentador como um usurpador.

O uso de argumentos racionais para sustentar o poder, por outro lado, não seria garantia de sua manutenção. O uso da racionalidade para legitimar um poder quebraria a hierarquia entre governante e governado e, dessa maneira, a autoridade seria suspensa. A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não seria baseada em qualquer tipo de racionalidade comum ou no poder de quem manda; seria a própria hierarquia que seria comum às partes, cujo direito e legitimidade seria reconhecido por ambos.[365]

Neste sentido, Tercio Sampaio Ferraz Jr. diz que "o poder-código se revela legítimo como relação entre a combinação de esquematismos força/direito e das práticas dissimuladoras que eles engendram". Isto quer dizer, segundo o autor, que um poder que desvelasse, no seu próprio ato de constituição, a força que estaria por trás de sua criação, seria autodestrutivo. Dessa forma, entende Ferraz Jr. que o exercício do poder sempre seria acrítico, pois deveria se pressupor o desconhecimento social de sua constituição objetiva como condição para o seu exercício. Assim, o exercício do poder engendraria, invariavelmente, práticas ideológicas, as quais estariam na base de todo princípio de autoridade e da distinção entre este princípio e o poder no que tange à classificação entre poder legítimo e ilegítimo.[366]

Dessa maneira, o poder que tentasse se legitimar através de argumentos racionais não poderia se valer do véu que esconderia a Górgona, porque a hierarquia que imperaria na relação entre governante e governado seria quebrada e a autoridade, suspensa. O caminho à legitimidade pela via racional não pretenderia esconder a Górgona, mas sim, antes de tudo, justificá-la e reafirmá-la. E é justamente contra esta justificação e afirmação do poder que Kelsen se voltaria e procuraria, reconhecendo a impossibilidade de se conhecer racionalmente valores metafísicos universais que justificassem o Direito positivo, fundar

[365] ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 129.
[366] FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 3ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009, p. 62.

uma teoria do Direito baseada em uma Norma Fundamental hipotética e, posteriormente, em uma norma fictícia.

De outro lado, um poder que tentasse se sustentar por meio da força e violência assemelhar-se-ia a um véu roto envolvendo-o. A cada investida violenta contra o destinatário/dominado, rasgar-se-ia o véu um pouco mais até que o poder se encontrasse desnudo e a Górgona que o representasse mostraria toda a sua força e violência, ofuscando a todos.

O fato de a legitimidade não provir através da força e do uso da violência exporia outra questão que seria muito cara à teoria kelseniana: a questão da eficácia. Kelsen rejeitaria a identificação da validade de uma norma jurídica com a sua eficácia (apesar de reconhecer a sua importância ao dizer que a validade de uma norma pressuporia um mínimo de eficácia). Ao rejeitar tal identificação, Kelsen diferenciaria o sistema jurídico pensado por ele de um ordenamento que nascesse de um bando de ladrões, que estaria baseado apenas em sua força e na capacidade de efetivar as ordens emanadas da autoridade suprema do bando.

Com efeito, a legitimidade de um ordenamento jurídico na teoria kelseniana poderia ser verificada quando estivessem ausentes os elementos que buscassem o reconhecimento deste ordenamento na base da força. Também seria possível aferir a legitimidade de um sistema jurídico quando aquele que se encontrasse na posição hierarquicamente superior não tentasse, a qualquer custo, justificar a sua posição em bases racionais, até mesmo porque Kelsen rejeitaria qualquer tipo de justificação última racional, visto que tal tipo de justificação não estaria ao alcance do homem.

Da mesma maneira, vimos no segundo capítulo desta Dissertação que o reconhecimento de quem detivesse a autoridade só se tornaria possível, elevando-se ao patamar de verdade objetiva, ou, melhor dizendo, intersubjetiva, na medida em que quem reconhecesse o outro como autoridade também seria reconhecido em sua dimensão humana livre. Enquanto a relação hierárquica se baseasse na dominação violenta do hierarquicamente inferior pelo superior, sem reconhecê-lo como cidadão, o reconhecimento do superior pelo dominado assemelhar-se-ia ao reconhecimento do senhor pelo escravo. Este seria um reconhecimento impróprio, pois o senhor não veria valor no reconhecimento de alguém que fosse considerado como coisa, como objeto. Por conseguinte, somente um reconhecimento mútuo entre autoridade e cidadão poderia elevar a noção de autoridade a uma dimensão de realidade objetiva ou intersubjetiva, e não apenas subjetiva.

O reconhecimento não poderia ser obtido através da violência, pois, como já foi explicado, o ato de reconhecer precisaria ser livre para não se transformar em dominação. Ao tentar dominar, aquele que tentou se colocar no papel da autoridade rebaixar-se-ia, pois julgaria que aquele que foi dominado não seria capaz de reconhecê-lo, diminuindo-lhe o seu valor. Por outro lado, o questionamento da autoridade levaria a uma quebra da hierarquia essencial ao conceito. Questionar significaria, para o fenômeno autoritário, não reconhecer, duvidar da existência grandiosa de um passado que teria se erigido para imortalizar a ação humana. Desse modo, enquanto o uso da violência destituiria o receptor de sua capacidade de reconhecer, o questionamento por parte deste mesmo receptor dissolveria a hierarquia existente.

Assim como no conceito de autoridade arendtiano, bem como na análise feita sobre a faculdade humana de julgar, seria apenas através da liberdade que se tornaria possível o reconhecimento verdadeiro entre aqueles que governassem e aqueles que fossem governados. Apenas uma hierarquia que respeitasse a liberdade de todos é que poderia ser considerada legítima, pois somente uma hierarquia decorrente da liberdade é que poderia ser propriamente reconhecida. Nestes termos, a democracia pensada por Kelsen, que, através de uma hierarquia de funções e papéis, poderia afirmar a liberdade e igualdade de todos, conseguiria fazer com que a responsabilidade pelo curso das ações humanas recaísse sobre todos, reafirmando a característica da pluralidade humana, característica essa que permeou e guiou toda a obra de Hannah Arendt. Na teoria kelseniana, então, uma ordem jurídica só poderia ser considerada como legítima quando o seu reconhecimento se desse por homens reconhecidos enquanto seres humanos iguais e livres.

Assim, quando analisamos a defesa kelseniana da democracia, vimos que o autor entenderia que a própria natureza humana exigiria liberdade e, destarte, rebelar-se-ia contra a sociedade que tentasse restringi-la. A suposição de que todos seriam iguais implicaria o fato de que ninguém teria direito de dominar o outro. Entretanto, a experiência ensinar-nos-ia que a pressuposição da igualdade não seria o bastante para que uns não buscassem dominar os outros, utilizando-se muitas vezes de meios violentos.

Com isso, preceitua Kelsen que, para que fosse possível a manutenção de uma igualdade real, seria preciso que o conceito de liberdade sofresse uma transformação, deixando de ser um conceito natural, e passasse a ser um conceito social, que significaria submeter-se a um regramento social livremente aceito por aquele que se submetesse. Seria,

de certa forma, submeter-se à própria vontade. A busca de uma igualdade através de uma liberdade normativa significaria que o indivíduo não quereria liberdade apenas para si, mas também para os demais.

Como a forma de governo democrática desenvolver-se-ia através dos princípios da liberdade e da igualdade, vimos que Kelsen entendeu que esta seria uma forma de governo pouco afeita ao desenvolvimento do princípio da autoridade, sendo que a democracia seria regida pelo princípio da coordenação, não havendo lugar para a hierarquia e subordinação inerentes a qualquer autoridade. No entanto, o professor Ari Marcelo Solon enxergou uma linha muito tênue entre o princípio da coordenação e o da subordinação em uma democracia, pois a postulação de que os homens sujeitar-se-iam apenas à sua própria vontade não eliminaria a sujeição e a hierarquia decorrente dos próprios papéis criados por esta forma de governo, que seria, de certa forma, uma vontade externa de cunho impessoal.

Em razão disso, a impossibilidade de apontar quem dominaria e quem seria dominado em uma democracia, vez que todos, teoricamente, poderiam exercer todas as funções, não eliminaria a existência de uma estrutura hierárquica, na qual uns dominariam os outros de forma temporária a depender dos papéis exercidos por cada um. Com isso, a forma democrática seria capaz de conciliar a liberdade de todos, tornando-os iguais, mas criando uma desigualdade dos papéis exercidos por cada um. Assim como no conceito de autoridade, a democracia kelseniana seria capaz de criar uma hierarquia sem que a liberdade fosse descaracterizada, pois a desigualdade criada seria temporária e apenas distinguiria os papeis exercidos pelos homens, possibilitando que todos exercessem os papéis criados pela hierarquia, e não os diferenciando enquanto seres humanos. Seria, de certa forma, uma desigualdade que não descaracterizaria nem a liberdade e nem mesmo a igualdade, visto que o que se diferenciaria seriam os próprios papeis político-sociais e não os homens.

Contudo, democracia não poderia significar uma dominação absoluta, nem mesmo uma dominação pela maioria, porque, apesar de haver uma hierarquia entre os papéis exercidos pelos cidadãos, esta hierarquia nasceria da liberdade e da igualdade entre todos. Com isso, Kelsen enxergaria na essência da democracia o diálogo e a discussão, sendo que o conteúdo de uma ordem jurídica democrática nasceria de um compromisso assumido por todos, assegurando uma paz interna, o que decorreria da visão de Kelsen acerca da

impossibilidade de se afirmar um valor absoluto, podendo apenas falar-se em valores relativos.[367]

Se só poderíamos falar em termos de uma justiça relativa, a satisfação de um interesse de um grupo em detrimento dos interesses dos outros revelar-se-ia como dominação. Assim, a afirmação da relatividade dos valores levaria a postular-se uma justiça que buscasse um compromisso entre todos, respeitando-se os mais diversos interesses, e a tolerância surgiria como princípio moral que fundamentaria este relativismo. Dessa forma, vimos que Kelsen teria enxergado na democracia, significando liberdade e tolerância, uma forma de governo justa, já que permitiria, através da tolerância, que os mais diversos pontos de vista pudessem conviver de forma harmônica.

Seria somente a partir da tolerância, que se tornaria contraditoriamente um valor absoluto, que seria possível sustentar um relativismo de valores, pois apenas assim seria possível compreender que o valor que eu tivesse como ideal a ser seguido não seria superior, objetivamente, ao valor perseguido por outrem, que teria todo o direito de perseguir os seus ideais, desde que não buscasse suprimir os ideais defendidos pelos demais. Destarte, um valor que não conseguisse conviver com um outro seria incompatível com o postulado de uma justiça relativa.

Ora, se considerarmos que o surgimento de uma regra constitutiva, como seria de fato uma Norma Fundamental, dependeria do reconhecimento por seus destinatários, já que a criação de um "dever" (*Sollen*) inicial só seria possível através de uma ficção criada entre aqueles que se sujeitariam a determinada ordem jurídica, e se levarmos em conta que o reconhecimento seria possível apenas se não fosse empregado o uso de violência, pois então se transformaria em dominação, a legitimidade de uma Norma Fundamental poderia ser

[367] Essa necessidade de um absoluto derivaria, na visão de Hannah Arendt, não só do fato de que, no Ocidente, toda esfera secular radicar-se-ia, em última análise, em uma sanção dada pela Igreja e, portanto, as leis terrenas seriam compreendidas como expressão terrena de uma lei ordenada por Deus. A necessidade de um absoluto derivaria, em última instância, na visão da autora, do significado adquirido pela palavra "lei", que não seria o mesmo que o *Nomos* grego e a *Lex* romana, pois teria derivado do modelo hebraico, que seria em sua essência hierárquico, representado pelos mandamentos divinos do Decálogo. Na Grécia, o legislador não proviria da comunidade, o que significaria que estabelecer a lei, *Nomos*, seria um gesto pré-político, anterior à existência da polis. De outro lado e diferentemente do direito grego, a *Lex* romana seria contemporânea da fundação da cidade, não seria uma atividade pré-política, cujo sentido original seria o de "ligação íntima", algo que ligasse duas coisas. As leis, dessa maneira, não se destinariam apenas a restabelecer a paz após uma guerra; seriam tratados que estabeleceriam uma nova unidade. Haveria, assim, algo de relativo e não hierárquico no sentido da palavra Lex. ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pp. 244-245. Assim como Arendt, Kelsen daria muita importância à noção de que uma ordem justa, apesar de se falar em uma justiça relativa, nasceria compromisso assumido entre todos. Com isso, tanto Kelsen quanto Arendt enxergariam no Direito um fenômeno eminentemente humano.

aferida quando esta fosse criada respeitando-se a liberdade dos destinatários, ou seja, quando a tolerância entre todos se manifestasse.

Com efeito, a dependência da Norma Fundamental do reconhecimento de seus destinatários para existir significaria que a legitimidade de um ordenamento jurídico não decorreria de um sentido objetivo pressuposto, mas sim da intersubjetividade humana, e isso quer dizer que o critério para aferição da legitimidade na teoria kelseniana encontrar-se-ia nos próprios homens, e não em um sentido objetivo pressuposto por uma Norma Fundamental. Destarte, pensada esta norma origem como resultado da criação da imaginação humana, o seu fundamento de validade só poderia ser a aceitação inquestionável por parte daqueles que participassem de sua criação. De fato, a intersubjetividade manifestar-se-ia nos escritos kelsenianos a partir do princípio da tolerância, ou melhor, a intersubjetividade só seria imaginável partindo-se do conceito de tolerância, pois a partir deste conceito seria possível reconhecer o outro como um igual, ainda que este outro possuísse as suas diferenças, que deveriam, acima de tudo, ser respeitadas.

Considerando a *Teoria Pura do Direito* em sua dimensão democrática, a qual seria informada pelos princípios da liberdade e da tolerância entre todos, e partindo-se da noção de que o elemento metafísico ou transcendente do conceito de autoridade nasceria da própria capacidade dos homens de se organizarem e fundarem um corpo político perene e digno de ser rememorado, somando-se ao fato de que Kelsen rejeitaria as soluções metafísico-religiosas e enxergaria o próprio homem como valor maior a ser protegido, podemos perceber que só se poderia falar em um ordenamento jurídico legítimo na teoria kelseniana quando este tolerasse a diversidade de seus destinatários, respeitando a liberdade de cada um. A legitimidade, dessa forma, apareceria na medida em que o homem, em toda a sua diversidade, fosse respeitado.

Ora, a noção de legitimidade kelseniana construída a partir da intersubjetividade humana, respeitando-se a liberdade e igualdade de todos através da tolerância, é uma muito semelhante à noção desenvolvida por Hannah Arendt ao analisar a faculdade humana de Julgar. Assim como Kelsen, Arendt enxergou que o mundo seria constituído a partir da pluralidade humana, sendo que cada um, em razão da diferente posição ocupada na Terra, veria um determinado objeto a partir de um distinto ponto de vista. Como não seria possível afirmar a superioridade de um ponto de vista em relação aos outros, a autora entendeu que a realidade seria construída a partir da consideração das mais diversas perspectivas, sendo que

os homens, ao emitirem seus juízos, deveriam sempre levar em consideração os outros, pois só assim seria possível alcançar um certo tipo de imparcialidade.

Se compreendermos a Norma Fundamental como um juízo de validade fundamental que serviria de base a todos os juízos sobre a validade das demais normas, como colocou Carlos Santiago Nino, e adicionarmos a este juízo a noção kelseniana de tolerância, poderíamos muito bem vislumbrar uma noção de legitimidade em Kelsen semelhante à noção desenvolvida por Arendt através da faculdade de Julgar, entendendo este juízo fundamental não como algo inaugural e imutável, mas como um juízo que seria realizado reiteradamente, suspendendo sempre os juízos formulados anteriormente e, através de um pensar crítico, chegasse a novos juízos que considerassem sempre a pessoa do outro.

Na teoria kelseniana, seria o princípio da tolerância que permitiria o desenvolvimento da ação humana em toda a sua potencialidade e que permitiria o desenvolvimento de um ordenamento jurídico legítimo, pois seria apenas através da tolerância entre todos que seria possível reconhecer o homem tanto nas suas semelhanças, quanto nas suas diferenças, que nunca seriam o bastante para que uns inferiorizassem os demais e os dominassem de forma violenta. Esta interpretação da teoria kelseniana estaria, pois, claramente em consonância com a lição arendtiana, que, segundo João Maurício Adeodato, entenderia que o problema da legitimidade, uma vez rejeitadas as instâncias transcendentes, estaria definida na consideração à pessoa do outro, tendo em vista que a ação, a política e também o Direito constituir-se-iam na intersubjetividade humana.[368]

Eram essas as considerações que poderiam ser feitas acerca do tema da legitimidade na teoria kelseniana. Com o fim deste capítulo, seria interessante fazermos um epílogo deste trabalho, no qual tentaremos organizar, de alguma forma, as ideias trabalhadas até aqui para podermos, talvez, fomentar novas indagações acerca de um tema que é tão caro à existência humana. Façamos, portanto, uma pequena conclusão.

[368] ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 207.

EPÍLOGO

„Baccalaureus:
Dies ist der Jugend edelster Beruf!
Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf;
Die Sonne führt' ich aus dem Meer herauf;
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf;
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen,
Die Erde grünte, blühte mir entgegen.
Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht,
Entfaltete sich aller Sterne Pracht.
Wer, außer mir, entband euch aller Schranken
Philisterhaft einklemmender Gedanken?
Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht,
Und wandle rasch, im eigensten Entzücken,
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.

(*Ab*)

Mephistopheles:
Original, fahr hin in deiner Pracht! –
Wie würde dich die Einsicht kränken:
Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
Das nicht die Vorwelt schon gedacht? –
Doch sind wir auch mit diesem nicht gefährdet,
In wenig Jahren wird es anders sein:
Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
Es gibt zuletzt doch noch e' Wein.

(*Zu dem jüngern Parterre, das nicht aplaudiert*)
Ihr bleibt bei meinem Worte kalt,
Euch guten Kindern laß ich's gehen;

Bedenkt: der Teufel, der ist alt,
So werdet alt, ihn zu verstehen!“[369]

Chegamos, talvez, ao final desta Dissertação, embora seja mais do que certo que não esgotamos e jamais esgotaremos as possibilidades e os caminhos existentes para o tema que aqui foi tratado. E agora, mesmo não tendo esgotado o assunto, é nosso mister neste epílogo dar algo como um acabamento a este trabalho que se iniciou ainda no ano de 2015 e que agora deve vir à luz para todos os seus efeitos.

Antes de começarmos esta pequena conclusão, é preciso confessar que as palavras que aqui vão sendo escritas contêm um misto de satisfação, tristeza e medo, pois, quando somos muito autocríticos, sempre pensamos que aquilo que escrevemos não possui valor algum para ser compartilhado com os outros e, assim, ficamos receosos de nos expor. No entanto, é sempre hora de superarmos e dissiparmos nossos medos e inseguranças. Uma vez dito isso, pergunta-se finalmente: o que poderia ser escrito aqui para, então, podermos decretar o fechamento, ainda que provisório, deste trabalho?

Talvez poderíamos indicar, através de algumas ideias presentes ao longo desta Dissertação, alguns pontos que poderão ajudar aqueles que pretendem estudar posteriormente o problema da legitimidade. Muito provavelmente não deve ser esta a melhor escolha possível para fazermos uma conclusão. Mas nunca vivemos das melhores escolhas e decisões, vez que nunca temos tempo suficiente para nelas pensar (e jamais teríamos). O pensar sempre se dá em um piscar de olhos e, se engajássemos em uma atividade pensante em busca da melhor escolha e da melhor decisão acerca de qual caminho tomar, seria muito provável, quase certo aliás, que morreríamos sem jamais termos saído do mesmo lugar.

[369] GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma Tragédia – segunda parte**. Tradução Jenny Klabin Segall (bilíngue). 4ª Ed., São Paulo, Editora 34, 2010, pp. 310-313. A tradução é a seguinte: “BACCALAUREUS: Da juventude, esse é o teor mais fecundo! / Antes de eu criá-lo, não havia o mundo; / Fui eu quem trouxe o sol que do mar brota;/ Comigo a lua iniciou a sua rota;/ Em meu caminho abrilhantou-se o dia, / A terra ao meu encontro florescia. / Na noite primordial, ao meu aceno, / Dos astros desfraldou-se o brilho ameno. / Quem, senão eu, vos livrou das barreiras, / Da compreensão de ideias corriqueiras? / Livre, eu, tal como o espírito mo induz, / Sigo ditoso a minha íntima luz, / E, rápido, meu êxtase me leva, / Diante de mim a luz, detrás a treva. (*Sai*). MEFISTÓFELES: Original, leva o esplendor contigo! - / Como te humilharia o fato: / Quem pensou de tolo, algo, ou de sensato, / Que já não tem pensado o mundo antigo? / Mas também esse as noçõezinhas urda! / Transformá-lo-á o tempo em seu caminho; / Ainda que o mosto obre de forma absurda, / No fim acaba dando um vinho. (*Dirige-se à plateia dos jovens, que não está aplaudindo*). Deixa-vos frios o que digo, / Meus caros jovens, mas perdoo o gelo; / Lembrai que é velho o diabo antigo, / Velhos ficai, pois, para compreendê-lo.”

Sem mais delongas, ao iniciarmos esta Dissertação, dissemos que o que levou este estudante a se debruçar sobre o tema da legitimidade na Teoria do Direito foi uma frustração que remonta ao primeiro ano do curso de Direito, ano no qual todos estudantes se deparam, ou deveriam se deparar, com a *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen e o problema da validade, que é, em última instância, um problema da gênese e da fundamentação do Direito, sendo, portanto, um problema decorrente da eterna relação entre Direito e Poder.

E tal problema afeta-nos sobremaneira, pois vivemos em um mundo e em uma época marcados pelo vívido pluralismo de visões e no qual as explicações de cunho metafísico-religiosas para justificar o Direito mostram-se muitas vezes insuficientes, limitadas e são utilizadas reiteradamente para exercer a dominação de uma determinada visão de mundo sobre as demais, buscando suprimir as vozes contrárias. São explicações, ademais, que enfrentam insolúveis contradições e que, em razão disso, tornam-se insustentáveis. São, por fim, explicações que não refletem um modo de viver autêntico de sociedades marcadas pela forte diversidade e pela coexistência de diferentes visões de mundo e pluralidade de vozes.

Por outro lado, afastadas as fundamentações de cunho metafísico, revela-se também deveras complicado afirmar inexistir um fundamento para o Direito e sustentar a sua perfeita identificação com o Poder; que o Direito seria simplesmente a manifestação, em roupagem jurídica, das relações de Poder e dominação existentes em uma dada sociedade, esvaziando-se, desse modo, o conceito de validade, e aproximando-o do de eficácia. Se assim fosse, qual seria então o propósito de se denominar algo propriamente como Direito? Qual seria o sentido de estabelecermos uma diferença entre Direito e Poder? Seria mesmo o Direito apenas um subterfúgio para assegurar a manutenção de uma determinada estrutura de Poder pelos seus detentores? Precisamos acreditar que não.

Dessa maneira, se afastarmos as explicações metafísicas para fundamentar o Direito e se negarmo-nos a decretar a inexistência de qualquer tipo de fundamentação, rejeitando, por conseguinte, um absoluto relativismo de valores, como poderíamos buscar um fundamento para o Direito? Vislumbramos na noção de legitimidade perseguida por Hannah Arendt através do conceito de autoridade e da faculdade humana para julgar um modo de pensar uma saída para esse impasse.

Em uma primeira incursão sobre a questão da legitimidade, vimos que ela funcionaria como uma justificação da ação humana que iria no sentido de convencer os destinatários acerca da justeza e necessidade de agirmos de determinada maneira, evitando, com isso, a

frustração dos destinatários e evitando que, por causa desta frustração, fosse necessária a utilização da força e da violência para efetivar certa ação humana. A noção de legitimidade funcionaria, então, como um termômetro, indicando a adequação entre o que os destinatários esperariam e o que, de fato, seria decidido por quem detivesse o poder.

Partindo-se do fato de vivermos em um mundo marcadamente plural, no qual estão presentes as mais diversas e até mesmo antagônicas visões de mundo, e partindo-se, ademais, do pressuposto da impossibilidade de se afirmar a superioridade de uma visão de mundo em detrimento das demais, o que significa a impossibilidade de fornecer uma explicação racional e cabal para um determinado fundamento, além de termos que excluir da noção de legitimidade o uso da força e da violência, chegamos à conclusão de que o conceito de legitimidade anda de mãos dadas com a noção de reconhecimento que prescinde de força e que também não requer qualquer explicação de cunho racional.

E diante destas características que dão corpo e forma à noção de legitimidade, o conceito de autoridade trabalhado por Hannah Arendt, cujas origens remontam à fundação de Roma, mostrou-se muito apropriado para tratarmos do tema da legitimidade, vez que em sua essência estaria precisamente a característica do reconhecimento inquestionável, que prescindiria da coerção e da persuasão.

O fenômeno autoritário, como foi visto, nasceria do próprio ato de fundação de um determinado corpo jurídico-político, sendo que o Poder que levaria a cabo esta fundação não decorreria de qualquer instância metafísica, mas do próprio agir em conjunto dos homens. Com isso, a autoridade seria um fenômeno eminentemente humano, diferenciando-se do Poder, mas com ele coexistindo e qualificando-o. E a sua manifestação no mundo dar-se-ia exatamente por meio do aumento das fundações de um certo corpo jurídico-político que fora criado pelos próprios homens, aumento este que seria realizado toda vez que aqueles que estivessem na posse da autoridade voltassem-se ao passado comum de sua própria comunidade através de uma determinada tradição e, por meio dos exemplos pretéritos, observando os princípios que inspiraram a fundação, pensassem as saídas e soluções para as novidades que surgissem no tempo presente.

O conceito de autoridade seria capaz, assim, de moldar e fornecer regras que permitiriam a convivência entre os homens, prestando-se, pois, a preservar e a cuidar de um mundo comum existente entre os cidadãos de uma determinada comunidade de homens. As regras moldadas pelo fenômeno iriam no sentido de criar, como já falamos ao longo deste

trabalho, um idioma compartilhado por todos, possibilitando, com isso, algo como uma unidade em meio a uma pluralidade de homens e fazendo com que as diferenças existentes entre os seres humanos fossem constantemente superadas através do realce de suas semelhanças. A autoridade funcionaria, desse modo, como um fator de legitimidade centrípeto.

Ao buscar criar esse idioma, preservando o mundo comum existente entre os cidadãos, preservaria, por conseguinte, a liberdade, e exaltaria a igualdade entre os homens, uma vez que esse idioma só poderia ser constituído a partir da consideração das mais variadas visões de mundo. Isso significa dizer que o estabelecimento de padrões e regras a partir dos quais a ação humana deveria se pautar e, portanto, o estabelecimento de uma hierarquia, só poderia se dar por meio do respeito à liberdade e igualdade dos homens.

Talvez a verdadeira hierarquia criada pelo conceito de autoridade seria precisamente entre aquilo que fosse considerado como o mundo comum, localizado no patamar superior, e aquilo que pertencesse à individualidade de cada um. No entanto, seria sempre uma hierarquia tenuíssima, já que tudo o que fosse particular de cada um deveria ser sempre levado em consideração, de modo que esse mundo criado pelo fenômeno autoritário não se tornasse algo estático e rígido. A hierarquia entre esse mundo comum e a individualidade de cada um seria, então, colocada em xeque reiteradamente, dissolvendo-se e reestabelecendo-se constantemente, permitindo, com isso, o aumento das fundações do corpo jurídico-político.

A noção de reconhecimento inquestionável, que prescindiria do uso da força e da persuasão, atrela-se à noção de autoridade, pois o que esta possibilitou, em termos político-jurídicos, foi a preservação e a criação de um mundo comum aos destinatários do Poder. Desse modo, aqueles que vivessem em um organismo político dotado de autoridade seriam capazes de reconhecê-lo como um corpo jurídico-político congruente com o seu próprio modo de vida e também com o modo de vida que aqueles que o fundaram desejaram ao criá-lo.

O fenômeno da autoridade, ao criar um idioma, um emaranhado de significados compartilhados, e preservar e cuidar de um mundo comum aos habitantes de um determinado corpo político, foi capaz, portanto, de gerar um sentimento de pertença a todos aqueles que vivessem sob sua eterna vigilância. E foi esse sentimento de pertença, como observamos, que acompanhou o fenômeno autoritário desde o seu surgimento em Roma, passando pela

Igreja Católica, até o seu ocaso com o declínio dos regimes absolutistas, fazendo com que os mais diferentes homens vivessem de maneira harmônica dentro de um mesmo espaço.

Pertencer, assim, é o verbo a partir do qual se pode falar em legitimidade em Hannah Arendt, pois é o verbo que indica que o homem não se sente mais como um estranho no mundo, mas como parte dele. Ademais, é o verbo que evidencia que o homem, ao deixar de se sentir como um estranho, começa a compreender-se enquanto ser humano inserido em uma determinada comunidade, pois sente-se parte de uma história e deixa de possuir apenas uma vida meramente biológica. Deixa de viver, pois, apenas enquanto membro da espécie humana e torna-se capaz de perceber a sua própria individualidade. E compreender-se é, para Arendt, chegar a um acordo e conciliar-se com a realidade, fazendo do mundo a nossa própria morada.

Neste diapasão, viver em um determinado Estado e possuir direitos é apenas uma pequena parcela do caminho ao sentimento de pertencimento a um corpo jurídico-político. A possibilidade de viver segundo as próprias concepções de vida e participar da constituição e do engrandecimento daquilo que se denomina como comum em uma certa comunidade de homens é a outra parte do percurso que o homem deve trilhar se deseja encontrar a sua própria casa neste mundo.

A erosão do fenômeno autoritário, contudo, levou paulatinamente à perda deste mundo e idioma comuns, reacendendo o problema da legitimidade no mundo moderno, vez que este mundo cuidado e preservado por uma autoridade foi se degradando. Com isso, a pluralidade, que sempre foi amenizada, mas não suprimida, com o realce daquilo que fosse semelhante e comum a todos, ganhou novamente cores vivas e contrastes expressivos, elevando-se a individualidade de cada um ao patamar que um dia fora ocupado por aquele idioma representativo de um mundo comum existente entre os homens, realçando-se as diferenças e não as semelhanças de cada um. Há, com isso, um enfraquecimento da noção de pertencimento a um mundo de significados compartilhado com os outros habitantes fornecida pelo fenômeno autoritário, fazendo com que cada um reivindique a superioridade de sua própria visão de mundo em detrimento de todas as outras.

Carente de uma tradição, que selecionaria e daria nome às coisas, e de uma fonte de autoridade, vimos que Arendt vislumbrou uma real ameaça às dimensões temporais do passado e do futuro, as quais seriam as responsáveis por constituir no homem aquilo que fosse propriamente humano. Sem a perfeita noção do que seria passado e futuro, então, a

nossa própria condição humana estaria ameaçada, fazendo com que nós regressássemos à nossa vida meramente biológica, tendo em vista que, com a perda de uma tradição e, com isso, a perda de um passado, o homem não seria mais capaz de superar a sua própria mortalidade através da rememoração de seus atos pretéritos.

Sem a noção de passado, carente de uma história, o homem não poderia mais reconhecer o mundo como a sua morada, não poderia mais usar os exemplos pretéritos para se preparar para o futuro e, com isso, estaria fadado à extinção enquanto ser humano, embora pudesse ainda sobreviver enquanto espécie. Ao se sustentar sobre uma autoridade, o passado, com a ajuda da religião e de uma tradição, guiou o homem com segurança pelo futuro desconhecido. Lembremos mais uma vez o que aconteceu com o próprio Fausto de Goethe que, ao matar os últimos integrantes do mundo medieval em que nascera, pronunciou a sua própria morte.

O que o fenômeno da autoridade pôde, portanto, fornecer aos homens durante a sua longa existência foi, em primeiro lugar, uma noção de pertencimento a um determinado lugar. E, em decorrência dessa noção de pertencimento, padrões seguros para a ação humana. Assim, a experiência humana privada de algo como uma autoridade tenderia a esquecer o passado enquanto pensasse no futuro. No entanto, tais padrões, que forneceriam pistas do passado para o homem pensar o seu futuro, não poderiam jamais ter se cristalizado e enrijecido; deveriam ser permanentemente erodidos e reconstruídos. Esses padrões não poderiam jamais ser vistos como verdades últimas de caráter metafísico como a Igreja Católica os tentou transformar. Isso porque, ao se cristalizarem, enrijecerem e ganharem ares de padrões eternos e absolutos, acabaram por levar à supressão da chamada pluralidade humana e, além disso, atrofiaram as faculdades humanas de pensar e julgar, pois enquanto houvesse uma fonte de autoridade que fornecesse padrões semelhantes a verdades últimas e absolutas, bastaria ao homem se socorrer dos exemplos pretéritos para saber como agir no tempo presente.

Diante do cenário de crise do fenômeno autoritário, como forma de evitar os perigos decorrentes das perdas da tradição e da autoridade, Arendt enxergou nas faculdades humanas para pensar e julgar uma maneira de o homem compreender-se novamente enquanto ser humano, pois, através dessas faculdades, seria possível ao homem romper com aquele estado de eterna mudança característico da vida biológica. É que seria apenas porque pensamos e,

por isso, deixamos de ser levados pela continuidade das necessidades vitais, que passado e futuro poderiam se manifestar para o homem.

Vimos que o homem moderno, carente de uma fonte de estabilidade e permanência como a autoridade, confronta-se, então, com a incompletude da ação devido à falta de um passado e de uma história e, portanto, devido à falta de padrões transmitidos pela tradição, para poder pensar o sentido de seu agir no presente que contende incessantemente com o futuro, com aquilo que ainda não é. Entendendo a capacidade para pensar como a condição para a ação humana e diante da falta de padrões seguros transmitidos pela tradição, Arendt enxergou o dever de o homem moderno voltar ao passado e, sem a ajuda das pistas e padrões fornecidos pela tradição, reaprender a pensar autonomamente sobre o seu significado sem as amarras de uma tradição em busca de um sentido para a sua ação.

O significado e o sentido da vida humana deveriam, pois, transcender o tempo; deveriam ser protegidos da destruição provocada pelo fluxo temporal contínuo. Com isso, pensaríamos e julgaríamos, na visão de Arendt, para dar sentido e significado ao tempo, para definir aquilo que seria propriamente o nosso passado e aquilo que quereríamos como o nosso futuro. Julgaríamos, portanto, de forma a ancorarmo-nos em um mundo que, de outra maneira, seria carente de sentido e de uma realidade existencial. O pensar e julgar seriam atividades, desse modo, capazes de reconciliar o tempo com a nossa própria mundanidade, e seriam atividades que deveriam ser exercidas por todos os seres humanos, e não apenas por aqueles que se intitulassem como detentores da autoridade.

No terceiro capítulo desta Dissertação voltamo-nos aos escritos arendtianos acerca das faculdades humanas de pensar e julgar para vislumbrar uma maneira de o homem agir novamente com legitimidade em um mundo carente de uma fonte de autoridade e de uma tradição. Em primeiro lugar, Arendt enxergou que, através do pensar, seria possível que o homem dissipasse os erros e ilusões de tudo aquilo que lhe aparecesse e pudesse lhe confundir. Pensaríamos, portanto, quando duvidássemos de nossa própria percepção da realidade, buscando um significado e tentando compreender a realidade que nos circunscrevesse, procurando, dessa forma, criar e sustentar um tecido significativo, na base do qual seria possível que indivíduos diferentes nutrissem entre si uma vida intelectualmente coerente, completando, assim, a nossa existência terrena.

Vimos, ademais, que quando os nossos pensamentos fossem expostos às opiniões dos outros, o pensar adentraria em sua dimensão crítica, dentro da qual o espaço do pensar

permeado por nossas crenças e preconceitos seriam limpos, preparando-nos, então, para a atividade julgadora. Ao pensarmos de forma crítica, levaríamos a opinião dos demais em consideração com a finalidade de alcançarmos um tipo de imparcialidade, alargando a nossa mentalidade, o qual resultaria da abstração das limitações existentes em cada sujeito pensante e que seriam decorrentes de sua própria subjetividade.

Ao chegarmos à atividade julgadora, refletiríamos não apenas sobre os nossos juízos, sobre aquilo que pensamos a respeito de algo, mas também sobre os juízos dos outros, sobre o que os outros também pensaram, chegando a uma conclusão e a uma decisão sobre o significado de determinado evento. Ao julgar, então, deveríamos sempre nos esforçar para compreender aqueles cujos pontos de vista contrapor-se-iam aos nossos e que poderíamos achar detestáveis. Discordar, pois, das visões e concepções de mundo dos outros não nos livraria da responsabilidade de tentar compreendê-las. O objetivo do ato de julgar, ao exigir do homem a compreensão dos pontos de vista dos outros, estaria exatamente na criação de um novo idioma comum, de modo a dotar novamente a ação humana de sentido e significado, tornando-a humanamente inteligível. Dessa maneira, Hannah Arendt vislumbrou na faculdade de julgar uma atividade através da qual os homens poderiam novamente compartilhar um emaranhado de significados, permitindo que se orientem em um mundo comum.

Arendt considerou o julgar como uma faculdade própria da política no sentido de ser uma pela qual tudo o que fosse posto sob julgamento deveria ser visto não apenas da perspectiva daquele que julgasse, mas do ponto de vista de todos aqueles que participassem e pertencessem a uma determinada comunidade política. Em razão disso, a validade dos juízos humanos não decorreria de qualquer instância metafísica, mas repousaria em uma concordância potencial entre os homens, sendo que, através desse especial tipo de validade, a autora teria tentado escapar tanto de um subjetivismo quanto de um falso objetivismo, pois ancoraria o fundamento de validade dos juízos humanos nos próprios homens. Seria, ademais, precisamente este tipo de pensar e julgar que estaria no cerne da vida política, vez que não estaria preocupado com uma verdade para além da vida terrena, mas sim com os homens pertencentes a uma comunidade política, estaria preocupada, de fato, com uma verdade que fosse mundana e propriamente humana.

O vislumbre arendtiano da faculdade de julgar como uma faculdade eminentemente política teria se dado precisamente através da teoria sobre os juízos estéticos kantiana, sobre

o gosto, pois em tal modalidade de juízo apelar-se-ia à reflexão sobre os gostos dos outros, levando em consideração os seus possíveis juízos. Com isso, o modelo do juízo sobre o gosto encontraria a sua justificação para ser aplicado aos juízos políticos no fato de nele estar pressuposta a comunicabilidade dos juízos. Seria um tipo de juízo, portanto, que surgiria da própria intersubjetividade humana e daquilo que fosse comum a todos os homens. Em Arendt, julgar não seria a atividade pela qual se aplicaria determinados conceitos a uma determinada realidade.

O julgar em Arendt, destarte, afastar-se-ia da noção de juízos determinantes e aproximar-se-ia da noção da reflexividade dos juízos. Seria, com efeito, uma atividade que buscaria lidar com o particular sem se descuidar de suas singularidades. Partir-se-ia, então, da reflexão sobre este particular e, em seguida, refletindo-se sobre o que os outros pensariam a respeito deste particular, buscar-se-ia, por fim, algo que fosse universal sem se socorrer de padrões gerais e abstratos. Assim, entendeu a autora que, ao tratar o particular enquanto tal, aquele que julgasse seria capaz de iluminar o universal sem reduzir o particular a ele. Aquilo que fosse posto a julgamento assumiria, pois, um significado universal e, simultaneamente, reteria a sua particularidade e singularidade.

O juízo sobre o gosto, na proporção em que apelasse ao chamado senso comum, na medida em que apelasse ao pensamento dos outros, iria em sentido oposto aos sentimentos privados de cada um. Com efeito, encarando a faculdade de julgar através da teoria do juízo estético kantiana, reafirmar-se-ia a natureza intersubjetiva dos juízos. Os conceitos de comunicabilidade, mentalidade alargada, imaginação, prazer desinteressado e senso comum abordados por Arendt iriam, assim, justamente ao encontro das noções de pluralidade e intersubjetividade destacados pela autora e que seriam essenciais à vida verdadeiramente humana.

Desse modo, a faculdade humana de julgar seria capaz de conectar novamente a condição da pluralidade humana e a deliberação sobre os rumos a serem tomados na política, pois seria capaz de revelar aos homens aquilo que fosse comum entre eles no próprio processo de deliberação de suas diferenças. Por meio de tal faculdade do espírito, Arendt enxergou a possibilidade de reconciliar as noções de pluralidade e unidade, em busca de uma nova concepção centrípeta de legitimidade como um dia funcionou o conceito de autoridade.

As capacidades humanas para pensar e julgar mostraram-se, pois, extremamente pertinentes ao tratarmos do tema da legitimidade a partir do conceito de autoridade, visto

que seriam as atividades fundamentais a partir das quais poderia surgir algo como o fenômeno autoritário. Através do pensar e do julgar seria possível, de fato, exaltar a liberdade e igualdade humanas, da mesma maneira como o fenômeno da autoridade pôde exaltar durante a sua existência e, com isso, criar um espaço onde todos pudessem conviver e sentir-se como parte integrante.

Se voltarmos à experiência autoritária original em Roma e bem observarmos a função exercida pelo Senado Romano, qual seja, a emissão de conselhos sobre o modo de proceder na política nas mais variadas situações, ela poderia muito bem ser caracterizada como a emissão de juízos reflexivos que levariam em consideração as peculiaridades da situação que se apresentasse para aconselhamento, mas que não se esqueceriam dos exemplos pretéritos ao ponderar sobre o melhor caminho a ser tomado. A atividade essencial exercida pelos detentores da autoridade em Roma era, dessa forma, justamente a atividade de julgar levando em consideração as peculiaridades de cada caso, de modo a possibilitar o aumento das fundações romanas.

O que levou à erosão do fenômeno autoritário foi justamente a cristalização desses juízos reflexivos, que deixaram de possibilitar o engrandecimento das fundações, abarcando as mais diversas ideias, que poderiam até mesmo ser antagônicas e aparentemente contraditórias, transformando-se em típicos juízos determinantes. Estes se prestam, com efeito, a reafirmar determinadas ideias em detrimento de outras, sem levá-las em consideração, prestando-se a reafirmar um determinado *status quo*, o que vai de encontro ao papel da autoridade de aumentar as bases da fundação. Essa transformação leva a um enfraquecimento da noção de pertença tão presente no conceito de autoridade.

Contraditoriamente, o processo de cristalização dos juízos reflexivos que acaba por enfraquecer o fenômeno autoritário é o que permite a criação do idioma comum presente no conceito de autoridade. No entanto, este processo não pode ser linear e progressivo. Deve ser perene e constante sim, mas deve conciliar permanentemente a erosão de antigos padrões com a cristalização de novos criados a partir dos antigos, de forma espiralar, de modo a reconstruir e engrandecer constantemente o mundo e idioma comuns que permitiriam a todos os que vivessem em uma determinada comunidade política sentirem-se realmente como parte dela. A construção desse idioma deve se dar, pois, da mesma maneira como Arendt entendeu o processo de compreensão: de maneira interminável e não linear.

A noção de legitimidade em Hannah Arendt baseia-se, pois, precisamente na noção de um mundo compartilhado pelos partícipes de uma determinada comunidade de homens. Todavia, esse mundo não é estático, mas dinâmico justamente pela característica humana da natalidade exaltada por Arendt, pelo fato de que o nascimento de cada ser humano representa a sua potencialidade para iniciar algo novo. A ação legítima em Arendt é, destarte, sempre uma ação que se ancora em um aparato conceitual compartilhado, o qual decorre dos juízos que levam em consideração a perspectiva de todos aqueles que compartilham um mesmo espaço comum, ressaltando-se a liberdade e igualdade de todos.

O fim do fenômeno autoritário levou à perda desse mundo comum que acompanhou os homens do Ocidente desde o surgimento de Roma, renovou-se na Igreja Católica e evanesceu com o fim do Absolutismo. E Arendt voltou-se às faculdades espirituais do pensar e do julgar, pois, segundo ela, seria a partir delas que os homens poderiam construir novamente um mundo comum de significados que os possibilitaria novamente agir com legitimidade nesse mundo. Somente através do constante pensar e julgar os homens poderiam compreender-se novamente e, com isso, não se sentirem mais como estranhos nesse mundo, mas sim como parte dele.

Após a nossa incursão pelo pensamento arendtiano acerca do tema da legitimidade, concentramos nossos esforços nos escritos kelsenianos, de forma a voltar às inquietações presentes logo na introdução desta Dissertação e abordar o tema da legitimidade olhando especificamente para a Teoria do Direito. Assim, no quarto capítulo vimos que Hans Kelsen partiu do entendimento de que o homem teria uma profunda necessidade de justificar as suas ações, embora não conseguisse justificá-las de forma absoluta, e que nem mesmo a unanimidade sobre um determinado juízo de valor seria capaz de provar a sua validade em termos objetivos.

Além disso, vimos que Kelsen entendeu que o homem, por se afirmar como um ser racional, buscaria justificar as suas ações da mesma forma, mas essa busca seria sempre frustrada. Com isso, vislumbrou que os seres humanos procurariam na religião e na metafísica um fundamento último para as suas ações, mas isso significaria apenas um deslocamento do problema da justificação para fora deste mundo, não havendo nada mais contraditório do que a pressuposição de uma esfera inacessível e intangível aos homens que fornecesse a eles uma explicação para a vida terrena. Assim, a ideia de uma justiça absoluta seria para Kelsen algo irracional e cujas origens psicológicas estariam no campo volitivo. A

busca por um fundamento último e absoluto seria, portanto, nada mais que um desejo humano.

Além da irracionalidade na postulação de uma justiça absoluta, Kelsen captou que a religião e a pressuposição de uma instância metafísica para buscar um fundamento último para as ações humanas seriam utilizadas reiteradamente como forma de justificar o exercício da dominação. Percebemos, assim, que Kelsen foi um ferrenho defensor da ideia de que inexistiriam poderes que estivessem acima dos homens, rejeitando, portanto, a metafísica para fundamentar o Direito. E, nessa toada, o caminho à *Teoria Pura do Direito* iria justamente no sentido de despir qualquer Poder de toda justificação que se dissesse e se declarasse científica, sendo essa a característica essencial do Positivismo, o que não significaria, de maneira alguma, despi-lo de toda justificação, tendo em vista que Kelsen rejeitou também a identificação do conceito de validade com o de eficácia.

Adepto, então, de um relativismo filosófico, Kelsen partiu do pressuposto de que todos os sujeitos seriam capazes de se autodeterminarem e, por isso, seriam livres. Ademais, como todos possuiriam essa mesma capacidade, pressupor-se-ia também uma igualdade entre todos. Impedir-se-ia, assim, a afirmação de uma visão de mundo como superior às demais, já que todos estariam sujeitos às mesmas leis da cognição racional, embora todos pudessem estar sujeitos a diferentes reações emocionais. E, diferentemente de um absolutismo filosófico, que pregaria a existência de uma realidade independente da cognição humana, o relativismo filosófico kelseniano defenderia a constituição da realidade a partir do próprio sujeito cognoscente.

Diante da impossibilidade de se encontrar um valor absoluto de justiça que fundamentasse as ações humanas e, em decorrência disso, a impossibilidade de se afirmar a superioridade de um juízo de valor em relação a outro, Kelsen compreendeu que os juízos de valor defendidos por cada um representariam os mais diversos interesses humanos, os quais se conflitariam incessantemente. E diante desses conflitos, afirmou o autor, ou se optaria por um interesse em detrimento dos demais, ou perseguir-se-ia um compromisso entre todos. A impossibilidade de comprovar a superioridade de um determinado juízo e a pressuposição da paz social como valor maior a ser alcançado fizeram com que Kelsen defendesse uma justiça decorrente de um compromisso que garantisse a paz, e essa posição se coaduna perfeitamente com a concepção de que a realidade seria constituída a partir do sujeito, ou melhor, dos sujeitos.

A opção por uma justiça da paz social, então, levou Kelsen a ver na tolerância o princípio moral que fundamentaria um relativismo de valores, pois exigiria que compreendêssemos a liberdade dos demais seres humanos e pressupuséssemos a igualdade de todos, permitindo que todos participassem da constituição daquilo que lhes fosse comum. E a síntese entre liberdade e igualdade, entendeu o autor, residiria precisamente em desejar a liberdade não apenas para si, mas também para todos os outros. Com isso, Kelsen enxergou na democracia, quando ela significasse liberdade e tolerância, uma forma de governo justa, já que nela seria possível a convivência dos mais diversos e até mesmo antagônicos pontos de vista. Com efeito, aquele cujo desejo por liberdade fosse regulado por um sentimento de igualdade seria capaz de reconhecer-se no outro. A tolerância seria capaz perceber no outro a semelhança e, em decorrência dessa percepção, aceitar as suas diferenças.

A compreensão kelseniana de que só existiriam valores relativos levaria, então, a uma visão de mundo crítica, positivista e empirista, mais afeita, portanto, a uma visão de mundo democrática, pois deveríamos sempre estar abertos e dispostos a mudanças; deveríamos sempre estar dispostos a aposentar os valores outrora defendidos por nós em prol de outros novos valores que surgissem no tempo. E essa noção democrática de Kelsen revela uma clara compatibilidade com a noção arendtiana de que deveríamos sempre, ao julgarmos algo, suspender aquilo que uma vez já pensamos, possibilitando o surgimento de novos pensamentos e novas ideias.

A democracia defendida por Kelsen decorreria, dessa forma, da visão de que ela seria uma forma de governo mais apta a defender a igualdade e liberdade dos homens, pois nela estaria implícita a sujeição dos homens à própria vontade para preservar a igualdade de todos e afastar a dominação de uns sobre os demais. Democracia, por conseguinte, jamais poderia significar a dominação absoluta por um indivíduo ou por uma minoria; não significaria nem mesmo a dominação exercida pela maioria, pois seria uma forma de governo que surgiria da igualdade de todos e da busca por liberdade. Na essência do conceito de democracia para o autor estariam permanentemente presentes as noções de diálogo e discussão, as quais possibilitariam a convivência de todos e das quais deveria resultar o conteúdo de uma determinada ordem jurídica na forma de um compromisso. A constituição daquilo que seria denominado como Direito nasceria, portanto, do próprio diálogo e discussão entre os seres humanos de uma determinada comunidade. Aquilo que denominaríamos como Direito nasceria, com efeito, dos próprios homens.

Kelsen enxergou no homem um ser dotado de pulsações violentas, egoístas e anticomunitárias. O Direito, a ordem jurídica e a própria ideia de normatividade, assim, teriam o condão de reprimir essas tendências animalescas do ser humano. E, por outro lado, como essas tendências também estariam presentes naqueles que detivessem o poder de editar as normas de um determinado ordenamento, Kelsen vislumbrou na democracia uma forma de contenção desse poder, tendo em vista que o exercício do poder em uma democracia seria sempre restrito e temporário.

Essa defesa kelseniana da democracia pode até mesmo ser notada em sua *Teoria Pura do Direito*. As noções de normatividade, legalidade, escalonamento do ordenamento, por exemplo, tão presentes na teoria kelseniana, embora possam muito bem se adequar tanto em uma autocracia, na qual a vontade do governante representa um valor de cunho absoluto, quanto em uma democracia, são noções muito mais afeitas à forma democrática de governo, vez que a vontade de um tirano ou ditador pode subverter todo o valor decorrente da legalidade, da normatividade e da hierarquia do ordenamento presentes na *Teoria Pura do Direito*.

A segurança jurídica advinda da legalidade e da decorrente noção de procedimento estaria, então, constantemente ameaçada pelos arbítrios de um tirano, cuja vontade poderia dissolver, a qualquer momento, toda a hierarquia de uma ordem jurídica estabelecida. Haveria, de fato, um desdém do tirano por toda a noção de racionalização do poder trazida pela ideia de legalidade presente na *Teoria Pura do Direito*, que seria um valor a ser seguido tacitamente.

Não bastasse isso, somente uma teoria que afirmasse reiteradamente que todo e qualquer conteúdo poderia ser Direito (lembremos, pois, do caráter dinâmico da Norma Fundamental) e, além disso, buscasse se libertar de todas as justificações que pudessem acompanhar o Poder, permitiria que o conteúdo do Direito fosse politicamente discutido. Dessa maneira, a *Teoria Pura do Direito* reflete reiterada e persistentemente que todas as visões de mundo e ideias de justiça devem possuir o mesmo direito a existir, desde que tais visões respeitem a liberdade de todos, isto é, sejam tolerantes, pois a tolerância é precisamente a condição de existência de um espaço de convivência de ideias diferentes e, muito mais do que isso, de homens diferentes. É a condição de existência de um espaço onde o diálogo e a discussão podem reinar de forma perene.

O fundamento de validade para a *Teoria Pura do Direito*, a controversa Norma Fundamental, então, não pode se identificar nem com um fundamento metafísico, semelhante a uma norma jusnaturalista, e muito menos se confundir com a identificação do conceito de validade com o de eficácia, visto que tal identificação também vai contra a noção de tolerância, já que elevar a noção eficácia ao conceito de validade torna completamente desnecessária a justificação de um determinado ordenamento jurídico. O fundamento de validade na teoria kelseniana decorre, pois, da própria possibilidade de os mais diferentes homens habitarem um espaço comum; decorre, de fato, da própria intersubjetividade humana.

A legitimidade em Kelsen pode, então, ser aferida quando a liberdade de todos fosse respeitada. A legitimidade de um ordenamento jurídico na teoria kelseniana decorre da própria intersubjetividade humana, que se manifesta de maneira inconfundível e incontestável por meio do princípio da tolerância, que exige a todo momento que o homem compreenda a liberdade dos demais em todas as suas dimensões, seja ela política, religiosa ou qualquer outra. Apenas a partir da tolerância pode-se, portanto, compreender que a concepção de mundo que eu defenda não é objetivamente superior à concepção defendida por outrem. Dessa forma, a legitimidade aparece e se manifesta sempre que o homem, em toda a sua pluralidade e diversidade, é levado em consideração, é devidamente respeitado.

As noções de liberdade, igualdade e tolerância são, por fim, claramente compatíveis com as ideias arendtianas apresentadas ao longo desta Dissertação. Isso porque sem o respeito à liberdade dos demais e sem levar os outros em consideração, respeitando-os, não seria possível a criação do idioma e mundo comuns sobre os quais se baseou o fenômeno autoritário. Ademais, sem liberdade e sem igualdade não seria possível ao homem exercitar o seu juízo de forma reflexiva e, consequentemente, não seria capaz de criar um novo idioma e mundo comuns.

Dessa maneira, a democracia idealizada por Kelsen permitiria o desenvolvimento do pensar e do julgar, pois seria uma forma de governo que afirmaria reiteradamente a liberdade e igualdade de todos os homens. E, por outro lado, sem o constante exercício das atividades pensante e judicante, o diálogo e a discussão, que seriam elementos constitutivos da democracia kelseniana, jamais poderiam se desenvolver. Assim, os apontamentos sobre a faculdade de julgar possibilitam o vislumbre de como o diálogo e a discussão na democracia imaginada por Kelsen poderiam se desenvolver de forma plena e vigorosa.

Ao final do terceiro capítulo desta Dissertação, vimos que Arendt poderia ser vista como uma autora que entendeu que o homem, ao observar e julgar, não deveria, em hipótese alguma, se dobrar diante das demandas ideológicas de determinados grupos sociais. Ao observar e julgar, o homem deveria, então, sempre reafirmar a sua autonomia e sua capacidade para pensar autonomamente. E, de forma similar, Kelsen buscou incessantemente reafirmar a autonomia humana e sua capacidade para viver em um mundo sem se socorrer de falácias metafísicas, ressaltando, desse modo, sua importância e o seu protagonismo nesse mundo.

Se voltarmos nossos olhos para as biografias de Hannah Arendt e Hans Kelsen, poderemos perceber, de maneira clara, uma semelhança na vida de ambos e que acabou refletindo em suas obras. Tanto Kelsen quanto Arendt viram-se reiteradamente tolhidos em sua liberdade, tendo sido alvos da intolerância de governos com tendências altamente antidemocráticas, obrigando-os a perambular por esse mundo até encontrarem algum sossego e paz nos Estados Unidos da América, onde então puderam desenvolver suas atividades acadêmicas de forma mais livre.

Neste sentido, diante das experiências de intolerância sofridas e diante dos problemas advindos delas, fica muito clara a tendência dos dois autores, ao abordarem o tema da legitimidade, de caminharem em direção à exaltação da liberdade e igualdade de todos, de caminharem em direção à necessidade de reconhecimento mútuo entre todos os homens, e de abominarem, por fim, as facetas egoístas, individualistas e violentas dos homens.

Com efeito, tanto Arendt quanto Kelsen, ao pensarem sobre a posição do homem nesse mundo, buscaram constantemente resgatar a sua importância, ressaltando a condição da pluralidade humana, para a constituição de um espaço onde cada um fosse capaz viver segundo a sua verdade, e que cada um, de acordo com a sua verdade, pudesse contribuir para a criação de um mundo comum a todos.

Após todo o nosso percurso, podemos perceber que a contribuição do conceito de autoridade e da faculdade de julgar para o tema da legitimidade no Direito vai precisamente no sentido de se criar um espaço onde os homens possam se sentir como parte integrante dele. O arcabouço teórico provido por Hannah Arendt, neste diapasão, ajuda-nos, significativamente, a vislumbrar em Kelsen, um autor que foi reiteradamente atacado pela aparente aridez de sua *Teoria Pura do Direito*, um autor que também viu nos próprios homens a força para triunfarem nesse mundo.

Chegamos ao fim?

O Direito não pode servir apenas para regular a conduta de seus destinatários, não pode servir apenas para distribuir direitos e deveres entre os partícipes de uma comunidade e não pode muito menos se prestar a que determinados homens dominem e sujeitem os demais. O Direito deve ser um canal por meio do qual os homens, em todas as suas diferenças e também em todas as suas semelhanças, possam desenvolver-se integral e pacificamente, de forma autêntica. É de fundamental importância, consequentemente, que o Direito abra constantemente espaço para que as mais diversas concepções mundo, para que as mais variadas interpretações acerca do que seja propriamente o Direito possam se manifestar e lutar pela sua existência.

O Direito, destarte, deve abrir as suas eclusas e deixar que os seus múltiplos significados transbordem e influenciem os rumos a serem tomados por um determinado organismo político, deve permitir que os seus destinatários participem na sua constante criação. Só assim é possível fazer com que todos os destinatários de um determinado corpo jurídico-político tornem-se mais do que sujeitos de direito e se transformem em parte integrante deste corpo, livres e iguais, com uma história que se mistura com a própria história de uma determinada comunidade de homens.

Ao final de *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos diz que em um governo dito constitucional, as leis destinar-se-iam a levantar fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os seres humanos, cuja comunidade seria, a todo momento, posta em perigo pelos novos seres humanos que nela nascessem. A cada nascimento surgiria para o mundo um novo começo, um novo mundo em potencial passaria a existir. Com isso, a estabilidade das leis corresponderia ao permanente movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais poderia ser interrompido enquanto os homens nascessem e morressem. Com efeito, as leis circunscreveriam cada novo início e, simultaneamente, assegurariam a liberdade de locomoção, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível. Os limites impostos pelas leis positivas seriam, para a existência política humana, o que a memória seria para a sua existência histórica: garantiriam a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcendesse a duração singular de cada geração, absorvendo todas as novas origens e dela se alimentando.[370]

[370] ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 517.

A legitimidade do Direito, a legitimidade de um determinado corpo jurídico-político, resume-se, assim, em um constante e perene esforço, em uma verdadeira luta, para garantir a liberdade e igualdade de todos os homens, possibilitando que estes possam desenvolver-se enquanto seres humanos, compreendendo-se enquanto tais e, com isso, reconhecendo o espaço em que vivem como sua própria casa.

Ao final deste epílogo, gostaria de voltar à epígrafe escolhida para este capítulo, vez que ela diz muito a respeito de como um jovem que ingressa na vida acadêmica pensa e representa também muito do que é a relação entre orientando e orientador ao longo do árduo processo de orientação. No trecho do *Fausto* por nós selecionado é possível perceber a soberba com que o bacharel se enxerga, atribuindo a si mesmo os louros das invenções e descobertas do mundo. Diante disso, o velho Mefistófeles dele zomba e aponta para o fato de que tudo o que um dia pensamos já foi outrora pensado pelo mundo antigo e que o próprio tempo mostraria aos jovens da plateia que o Mefistófeles estaria certo.

De maneira muito semelhante, às vezes nos debruçamos sobre um determinado assunto e, passado um certo tempo, achamos que reinventamos a roda e que encontramos a luz que fará o homem triunfar neste mundo. E, no entanto, muito do que pensamos, e os orientadores nos fazem esse alerta constantemente, não é nada mais do que uma reformulação de algo que os antigos anteriormente pensaram, a apresentação de ideias antigas em roupas novas e rebuscadas. Todavia, embora aquilo que pensamos possa já ter sido pensado por outros, isso não significa que tenhamos que abdicar de pensar, pois isso viria muito a calhar para o diabo. Significa apenas que temos que nos esforçar ao máximo para não nos iludirmos com os nossos diversos devaneios e elucubrações e, quem sabe, após tanto esforço, contribuir, ainda que minimamente, para que o homem encontre esperanças para sobreviver e triunfar neste mundo.

Consciente de que muito do que foi falado aqui já foi pensado por outros e de que não reinventamos a roda, nosso esforço foi primordialmente no sentido de não nos resignarmos com o que já foi dito acerca do problema da legitimidade e, quem sabe, tentar abrir uma nova vereda para o tema que aqui foi tratado. E embora as palavras do velho Mefistófeles possam conter algo de verdade, não podemos aceitar jamais como verdades absolutas aquilo que foi dito pelo próprio diabo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADEODATO, João Maurício. **O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ANTAKI, Mark. The Critical Modernism of Hannah Arendt. In: **Theoretical Inquiries in Law**, vol. 8, n. 1, 2007. Disponível em: http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/til/article/view/617.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução: Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Tradução: Miguel Serras Pereira. 1ª Edição. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDT, Hannah. Compreensão e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. Religião e Política. In: KOHN, Jerome (Org.). **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. A Crise na Cultura: sua importância social e política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. O Conceito de História – Antigo e Moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. Que é Autoridade? In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. Verdade e Política. In: ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 6ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, Hannah. Imagination. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

ARENDT, Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Violência**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

ARENDT, Hannah. The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled. In: **Social Research**, Vol. 74, No. 4, Hannah Arendt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives, Part II (WINTER 2007), Published by: New School, pp. 941-954. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/40972035.

BANDEIRA LINS, Carlos Otávio. **Legislador Racional e *Autorictas***. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt on Judging. In: BEINER, Ronald (Ed.). **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

BEINER, Ronald. Rereading Hannah's Arendt Kant lectures. In: **Philosophy and Social Criticism**. Vol. 23, no. 1.

BENHABIB, Seyla. Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought. In: **Political Theory**, Vol. 16, No. 1 (Feb., 1988), Sage Publications. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/191646.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BERNSTEIN, Richard J. Judging – the Actor and the Spectator. In: BERNSTEIN, Richard J. **Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode**. Polity Press, 1986.

BOBBIO, Norberto. **Direito e Poder**. Tradução: Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

BUCKLER, Steve. **Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CARRINO, Agostino. Reflections on Legal Science, Law, and Power. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989.

COULANGES, Numa Denis Fustel de. **The Ancient City: A Study on the Religion, Law and Institutions of Greece and Rome**. Ontario: Batoche Books, 2001.

COVER, Robert M., "The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative" (1983). **Faculty Scholarship Series**. Paper 2705. Disponível em: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705.

COVER, Robert M., "Violence and the Word" (1986). **Faculty Scholarship Series**. Paper 2708. Disponível em: http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2708.

DECAROLI, Steven. A Capacity for Agreement: Hannah Arendt and the "Critique of Judgment". In: **Social Theory and Practice**, Vol. 33, No. 3 (July 2007), Florida State University Department of Philosophy. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23558481.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. Arendt's Theory of Judgment. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DIAS, Gabriel Nogueira. **Positivismo jurídico e a teoria geral do direito na obra de Hans Kelsen**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

FAULKNER, William. **O Som e a Fúria**. 2ª Ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 3ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. 7ª Ed. São Paulo: Atlas, 2013.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **O direito, entre futuro e passado**. São Paulo: Noeses, 2014.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Teoria da Norma Jurídica: ensaio da pragmática da comunicação normativa**. 5ª Edição. São Paulo: Atlas, 2016.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma Tragédia – primeira parte**. Tradução Jenny Klabin Segall (bilíngue). 4ª Ed., São Paulo, Editora 34, 2010.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto: uma Tragédia – segunda parte**. Tradução Jenny Klabin Segall (bilíngue). 4ª Ed., São Paulo, Editora 34, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Berlin: Akademie-Verlag, 1998.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt's Communications Concept of Power. In: **Social Research**, Spring, 1977.

HAMMER, Stefan. A Neo-Kantian Theory of Knowledge in Kelsen? In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

HELFER, Inácio; STEIN, Leandro Konzen. Kelsen e o trilema de Münchhausen. **Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, pp. 47-72, set. 2010. ISSN 2177-7055. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2009v30n58p47. Acesso em: 10 fev. 2017. doi: http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2009v30n58p47.

JESTAEDT, Matthias. Das Postulat einer streng wissenschaftlichen Erkenntnis des Rechts. In: ALIPRANTIS, Nikitas und OLECHOWSKI, Thomas (Hrsg). **Hans Kelsen: Die Aktualität eines großen Rechtswissenschafters und Soziologen des 20. Jahrhunderts**. Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 2014.

KAFKA, Franz. **Briefe 1902-1924**. Disponível em: https://www.odaha.com/sites/default/files/Breife1902-1924.pdf

KANT, Immanuel. **Critique of the Power of Judgment**. Tradução: Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press, 2000.

KATEB, George. The Judgment of Arendt. In: **Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 53, No. 208 (2), HANNAH ARENDT (JUIN 1999), Revue Internationale de Philosophie. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23955548.

KELSEN, Hans. 'Foreword" to the second printing of Main Problems in the Theory of Public Law. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

KELSEN, Hans. Zur soziologie des Rechtes: Kritische Betrachtungen (1912). In: JESTAEDT, Matthias (Hrsg.). **Hans Kelsen Werke (Band 3)**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

KELSEN, Hans. **Society and Nature: a Sociological Inquiry**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.

KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State**. Tradução: Anders Wedberg. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

KELSEN, Hans. "Foundations of Democracy." **Ethics**, vol. 66, no. 1, 1955, www.jstor.org/stable/2378551

KELSEN, Hans. **Reine Rechtslehre**. Zweite Auflage. Wien: Franz Deuticke, 1960.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral das Normas**. Tradução: José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1986.

KELSEN, Hans. God and the State. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.

KELSEN, Hans. State-Form and World-Outlook. In: KELSEN, Hans. **Essays in Legal and Moral Philosophy**. Tradução: Peter Heath. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.

KELSEN, Hans. El alma y el derecho. In: CORREAS, Óscar (Org.). **El otro Kelsen**. México: UNAM, 1989.

KELSEN, Hans. O que é Justiça?. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KELSEN, Hans. Direito, Estado e justiça na Teoria Pura do Direito. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. In: KELSEN, Hans. **O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência.** Tradução: Luis Carlos Borges. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KELSEN, Hans. Reflexiones em torno de la Teoría de las Ficciones Jurídicas. In: MENDOÇA, Daniel e SCHMILL, Ulises (Comp.). **Ficciones Jurídicas: Kelsen, Fuller, Ross**. 1ª Edição. México, D.F.: Fontamara, 2003.

KELSEN, Hans. **O Problema da Justiça**. Tradução: João Baptista Machado. 5ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KELSEN, Hans. **The Essence and Value of Democracy**. Tradução: Brian Graf. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2013.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à Leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

KOJÈVE, Alexandre. **The Notion of Authority**. Tradução: Hager Weslati. Londres: Verso, 2014.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 2ª Ed., revisada e ampliada, São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LOSANO, Mário G. **Sistema e estrutura no direito (2º Vol.)**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LOSANO, Mario G. Der Wert von Gerechtigkeit in den Werken von Kelsen. In: ALIPRANTIS, Nikitas und OLECHOWSKI, Thomas (Hrsg). **Hans Kelsen: Die Aktualität**

eines großen Rechtswissenschafters und Soziologen des 20. Jahrhunderts. Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, 2014.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Tradução: Sérgio Barth. 3ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

MARSHALL, David L. The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. In: **Political Theory**, vol. 38, no. 3, 2010, Sage Publications. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/25704821.

MOMMSEN, Theodor. **The History of Rome (1º Vol.)**. New York: Cambridge University Press, 2009.

NINO, Carlos Santiago. Some confusions surrounding Kelsen's Concept of validity. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**. London: The Macmillan Press LTD, 1981.

PAREKH, Serena. **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**. New York: Routledge, 2008.

PAULSON, Stanley. Introduction. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

PAULSON, Stanley L. Hans Kelsen's Earliest Legal Theory: Critical Constructivism. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução: Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: Platão. **Diálogos III (socráticos)**. Trad. Edson Bini. 1ª Ed. Bauru: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. Críton. In: Platão. **Diálogos III (socráticos)**. Trad. Edson Bini. 1ª Ed. Bauru: EDIPRO, 2008.

SEARLE, JOHN R. Fact and Value, 'Is' and 'Ought,' and Reasons for Action. Chapter. In: **Philosophy in a New Century: Selected Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SEARLE, JOHN R. How to derive "Ought" from "Is". **The Philosophical Review**, Vol. 73, No. 1 (Jan., 1964), p. 55. http://www.jstor.org/stable/2183201.

RAZ, Joseph. Kelsen's Theory of the Basic Norm. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

ROSA, João Guimarães. **Sagarana**. 71ª Edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Edição Comemorativa dos 50 anos da obra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROSA, João Guimarães. "O Espelho". In: ROSA, João Guimarães. **Primeiras Estórias**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

ROSS, Alf. Validity and the Conflict between Legal Positivism and Natural Law. In: PAULSON, Stanley L. and LITSCHEWSKI, Bonnie (Eds.). **Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

SCHMITT, Carl. **Constitutional Theory**. Tradução: Jeffrey Seitzer. Durham: Duke University Press, 2008.

SCHULZ, Fritz. **Principles of Roman Law**. Oxford: Oxford University Press, 1936.

SCHWARTZ, Jonathan Peter. **Hannah Arendt's Theory of Political Judgment**. Tese de doutorado apresentada à Duke University. Durham, 2014.

SOLON, Ari Marcelo. **Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

SOLON, Ari Marcelo. **Dever Jurídico e Teoria Realista do Direito**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2000.

SOLON, Ari Marcelo. Amor de Pai. In: SOLON, Ari Marcelo. **Direito e Tradição: o legado grego, romano e bíblico**. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

SOLON, Ari Marcelo. **Os Caminhos da Filosofia e da Ciência do Direito: Conexão Alemã no Devir da Justiça**. 1ª Edição. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

STEINBERGER, PETER J. Hannah Arendt on Judgment. In: **American Journal of Political Science**, Midwest Political Science Association, Vol. 34, No. 3 (Aug., 1990). Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2111399.

TRAWNY, Peter. "Verstehen Und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen 'Urteilskraft' Als Politisch-Ethische Hermeneutik." **Zeitschrift Für Philosophische Forschung**, vol. 60, no. 2, 2006, pp. 269-289. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/20484620.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Da ilusão à fórmula de contingência: a justiça em Hans Kelsen e Niklas Luhmann. In: Maria Constança Peres Pissarra e Ricardo Nascimento Fabbrini. (Org.). **Direito e filosofia: a noção de justiça na história da filosofia**. 1 ed. São Paulo: Editora Atlas, 2007, v. 1.

WALDRON, Jeremy. Arendt's Constitutional Politics. In: VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.