

FACULDADES INTEGRADAS DO BRASIL - UNIBRASIL
COORDENAÇÃO DE MESTRADO EM DIREITOS FUNDAMENTAIS E
DEMOCRACIA

MANOEL PEDRO RIBAS DE LIMA

**AS CRÍTICAS AO ESTADO-NAÇÃO E À SUA CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS
SEGUNDO HANNAH ARENDT**

CURITIBA

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MANOEL PEDRO RIBAS DE LIMA

AS CRÍTICAS AO ESTADO-NAÇÃO E À SUA CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS
SEGUNDO HANNAH ARENDT

Trabalho apresentado para obtenção do título de mestre pela Faculdades Integradas do Brasil – UniBrasil, Mestrado em Direitos Fundamentais e Democracia.

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Caroline Proner
Co-Orientador: Prof. Dr. Marco Marrafon

CURITIBA

2009

TERMO DE APROVAÇÃO

MANOEL PEDRO RIBAS DE LIMA

AS CRÍTICAS AO ESTADO-NAÇÃO E À SUA CONCEPÇÃO DE DIREITOS
HUMANOS SEGUNDO HANNAH ARENDT

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito no Curso de Pós-Graduação em Direito, Área de Concentração em Direitos Fundamentais e Democracia, Escola de Direito e Relações Internacionais, Faculdades Integradas do Brasil, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:

Prof^a. Dr^a. Caroline Proner
Faculdades Integradas do Brasil

Prof. Dr. Marco Aurélio Marrafon
Faculdades Integradas do Brasil

Prof^a. Dr^a. Vera Karam de Chueiri
Universidade Federal do Paraná

Curitiba, de de 2009.

A Acyr de Oliveira Lima,
pelo exemplo de dedicação.

Agradecimentos

Ao Profs. Drs. Carol Proner e Marco Aurélio Marrafon, pela contribuição com seus conhecimentos e sugestões na orientação desta dissertação.

Aos Profs. Drs. Christina Miranda Ribas, João Irineu Miranda e Guilherme Germano Telles Bauer, pelas discussões e pela colaboração com informações bibliográficas que auxiliaram na concretização deste estudo.

A Thatiane Cabreira, pela ajuda prestada na revisão do texto.

Aos colegas, em especial a Bettina Augusta Amorim Bulzico, ao Leonardo César de Agostini e ao Pablo Bonilla Chaves, pela amizade e pela parceria durante todo o percurso do mestrado.

Aos meus pais, João Roberto e Maria Tereza, que disponibilizaram os meios para a participação no programa de mestrado das Faculdades Integradas do Brasil – UniBrasil.

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo apontar a expansão do Direito sobre a esfera pública, e a dissipação da mesma, através das denúncias que Hannah Arendt esboçou contra o Estado-nação. Suas críticas recaem sobre a crise da legitimidade do Estado soberano, crise esta que tem como epicentro a categorização jurídica da cidadania. Para tanto, num primeiro momento, se resgata as lembranças da reação dos Estados constitucionais diante dos movimentos ideológicos do imperialismo, da perseguição das minorias étnicas e frente ao surgimento da desnacionalização em massa provocados pelos movimentos totalitários. Percebe-se que o Estado-nação europeu, devido a afirmação de direitos do homem pela soberania nacional, não suportou a existência de indivíduos que não se encaixaram as categorias jurídicas dadas, impossibilitando a tutela de refugiados e apátridas. A partir desta constatação, foi determinada a estrutura do Estado-nação e foram indicadas as conseqüências que este sistema já provocou no decorrer da história. Seguindo as críticas de Arendt a este modelo político – o modelo político da modernidade – atenta-se para o fato de que tal problema não se resume a uma limitação geográfica da jurisdição, restrito a soberania do Estado. Ora, após as Grandes Guerras, a importância da proteção de todos os homens foi não só reconhecida pelo Direito Internacional como também *fortalecida* com a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU. No âmbito interno, é crescente a afirmação da eficácia dos direitos fundamentais. Estes direitos são considerados núcleo duro do Direito, isto é, são os principais mecanismos de tutela do indivíduo e, ao mesmo tempo, de forma de legitimação do Estado e das instituições que venham interferir, em sentido vertical, nas relações humanas. Mas, segundo o pensamento arendtiano, a afirmação dos direitos gera, de um lado, uma crise de legitimação e, de outro, a deturpação do conceito de esfera política – que, de acordo com ela, é uma dos espaços especificamente humanos, condição e forma de manifestação da humanidade dos homens. Assim, aponta-se a criação de uma imagem a partir da integração dos direitos substancializados, não obstante a abrangência de seu rol, que vem a ocupar o lugar da ação política. Em segundo lugar, valendo-se da metáfora da fabricação, afirma-se a massificação da sociedade e a perda de personalidade dos indivíduos. Nestas afirmações opostas à noção tradicional dos direitos humanos, decorrentes da crítica arendtiana ao Estado-nação, estão, seguindo Arendt, as condições *para* a ação política e só se realizam *na* ação política.

Palavras-chaves: ação. direitos humanos. Política. Direito. Constituição. Hannah Arendt.

Abstract

This study aims to show the expansion of the Law on the public sphere, and the dissipation of it, through which Hannah Arendt outlined complaints against the nation state. Her criticisms fall on the crisis of legitimacy of the sovereign state, crisis that has its epicenter of the legal categorization of citizenship. Thus, at first, it recovers the memories of the reaction of the constitutional states front of ideological movements of imperialism, the persecution of ethnic minorities and faced on the emergence of mass denationalization caused by totalitarian movements. It seeming that the European nation state, because the assertion of human rights through the national sovereignty, did not tolerate the existence of individuals who do not fit to legal categories given, disabling the legal protection of refugees and stateless persons. From this finding, it was determined the structure of the nation state and were given the consequences that this system has caused in the course of history. Following the criticism of Arendt in this political model - the political model of modernity - is attentive to the fact that this problem is not just a geographical limitation of jurisdiction, restricted by the sovereignty of the state. Now, after the Great War, the importance of protection of all men was not only recognized by international law but also *strengthened* with the creation of the Universal Declaration of Human Rights of UN. Under internal, it has the affirmation for the growing effectiveness of fundamental rights. These rights are considered core of law, that is, they are the main mechanisms of protection of the individual and, at the same time, the mean to legitimize the State and the institutions that must interfere, in vertical direction, in the human relations. But according to the Arendt's thought, the assertion of rights generates, on one hand, a crisis of legitimacy and, on the other, a perversion of the concept of politics - which, according to her, is one of the spaces specifically human, condition and form of manifestation of the humanity of men. So, pointing to the creation of an image from the integration of rights, despite the scope of their role, that takes the place of political action. Secondly, appeal to the metaphor of work, it asserts the mass of society and the loss of personality of individuals. In statements opposing the traditional concept of human rights, taken from the Arendt's critics of state nation, and following Arendt, are the conditions for political action and only carried out in political action.

Keywords: action. human rights. Politic. Law. Constitution. Hannah Arendt.

Sumário

Introdução	09
1. A relação entre cidadania e soberania no Estado-nação: os limites do direito de ter direitos.	16
1.1. O imperialismo e a colocação dos direitos dos nacionais em xeque: a disposição do homem moderno.....	21
1.2. A estrutura do Estado-Nação e a soberania.....	28
1.3. Os nacionais e os limites da cidadania.....	40
1.4. Os apátridas e o declínio do Estado-Nação.....	51
1.5. Pós-guerra e declaração de direitos.....	63
2. Elementos para a <i>constitutio libertatis</i>: conceitos decorrentes da crítica arendtiana.	74
2.1. Poder: pluralidade humana e ação.....	82
2.2. A efetividade do conteúdo dos direitos humanos: relação e pessoa	96
2.3. Constituição e poder: natalidade e possibilidade.....	108
2.3.1. A relação entre poder e Direito.....	117
2.4. Legitimação e o interesse político no pós-guerra.....	128
3. A fragilidade dos direitos humanos: decorrências do seu conceito tradicional	137
3.1. <i>Liberté, fraternité, égalité</i> : a formação do conceito de Humanidade como legitimação dos direitos humanos.....	150
3.2. A expansão dos direitos humanos em razão da sua positivação e sua aplicação pela soberania.....	161
3.2.1. A abstração positivista – perspectiva estática.....	170
3.2.2. A aplicação da abstração sobre a realidade – perspectiva dinâmica.....	179
3.2.2.1. A funcionalização dos direitos vista através da análise das críticas de Arendt sobre a filosofia de Marx.....	186
3.3. A impotência do conceito tradicional de direitos humanos.....	200
Conclusão	206
Referência Bibliográfica	212

Introdução

1. A procura por culpados, sejam eles homens ou abstrações, para justificar todos os acontecimentos esteve sempre presente na História. Esta busca dos homens, uma de suas condições, existe desde o momento em que eles se relacionam com o mundo. Ela nada mais é que a busca pela compreensão, e não por conhecimento, através da qual há a reconciliação entre os homens e um mundo que os antecedia.

A sós, uma pessoa pode encontrar todas as respostas que deseja, mas terá o risco, por seu isolamento, de escapar da realidade. Apenas em público as conclusões de suas buscas poderão ser reconhecidas e confrontadas pelos outros frente à própria realidade. Para que essa compreensão persista é preciso que ela seja transmitida, publicada, exposta às opiniões alheias. Essa comunicação, essa troca de informações entre os homens, revelada como mais uma condição que enquanto homens eles possuem, de viverem uns com os outros. No entanto, estar uns com os outros não é uma necessidade absoluta; tanto não é que, nas atuais sociedades de massa, os indivíduos continuam a existir, nascendo e morrendo, atomizados, não dependendo do convívio pessoal com ninguém.

Lembrando os acontecimentos do século XX (as Grandes Guerras, o Holocausto, a Guerra Fria), a maioria deles foi marcada pelo anonimato de seus atores. Não houve heróis nem vilões. No século que se encerrou a menos de uma década, quase todas as pessoas preocuparam-se somente com suas vidas isoladas, com relacionamentos casuais e mecanizados. Quaisquer vínculos aos poucos se dissolveram; não se sabia mais ao certo quem se devia ajudar ou penalizar pelos atos praticados senão a si mesmo.

Seguindo a história da civilização ocidental perceber-se-ia que toda ela é construída a partir da concepção de homem – do indivíduo que quer compreender a totalidade de suas experiências junto ao universo –, do homem como um fato ao homem como razão e verdade, um sujeito que quer escapar de sua finitude através de idéias e de sonhos. Seja como o sujeito que analisa os outros e o universo, seja como objeto de análise das ciências, este homem é vinculado a uma verdade unitária “*universalmente validade para todos*” e que “*em si se converte em norma universal de todas as realidades e de todas as verdades relativas*”, não só porque “*são úteis para todos, mas [também] são identicamente patrimônio de todos*”¹. Em outras palavras, sempre se concebeu como verdade o homem no singular, escapando da condição da pluralidade humana e aceitando o isolamento.

2. Universalmente falando, não foi no Estado-nação que esta pretensão alcançou o seu apogeu, mas foi pelo Estado-nação que esta idéia foi aceita universalmente e articulada na prática. Através da redução dos cidadãos pela homogeneidade populacional à categoria de sujeito de Direito, certamente objetiva e isolada, houve a racionalização dos direitos fundamentais, gerando a ilusão da segurança

¹ HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia**, p. 72 e 74.

jurídica do Estado-nação. Todo cidadão, pelo simples fato de ser cidadão, poderia exigir a tutela de seus direitos. Os direitos eram inatos a existência do homem, prescindindo de qualquer espécie de vínculo. Foi assim na França, o Estado-nação por excelência, onde todos os cidadãos foram agraciados pela Declaração Universal do Homem e do Cidadão, de 1789, a tutela de seus direitos. Apesar do reconhecimento de uma pretensa verdade unitária e universal, entretanto, cidadania era reservada somente ao nacional. Apenas o francês poderia requerer a garantia dos direitos que foram declarados para toda a humanidade.

A limitação geográfica dos direitos fundamentais foi solucionada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, fazendo valer a racionalidade do Direito do Estado-nação por todo o globo. E não apenas isto, a figura do sujeito de Direito foi especificada a determinados grupos em razão do bem jurídico tutelado. Apareceram então as diferenciações entre sexos, idades, sanidade, condições físicas, etc., que sem dúvida quebraram com a consideração genérica do ente humano. E mais, com o desenvolvimento dos *status* jurídicos dos indivíduos, passou-se a aceitar direitos de titularidades difusas e coletivas. Por outro lado, a diversidade e a abrangência do *status* de indivíduo não vieram a superar a forma de pensamento tradicional. A verdade unitária revelou-se, antes de tudo, na racionalidade, pois, independentemente da multiplicidade de categorias, sua aplicação e sua justificação continuaram as mesmas.

Esta racionalidade, que parece ser característica do Direito, tem dois papéis principais. O primeiro é a tutela dos indivíduos, como visto acima. Sua segunda atribuição está na justificação de si mesma graças a uma linha teleológica. A busca da igualdade, por exemplo, justificaria a imposição dela sobre todos. Isto quer dizer que os direitos teriam em si a justificação da força despendida na sua aplicação. Esta alegação do uso da força é conhecida por legitimidade, e que no Estado soberano é alcançada pelos direitos humanos. Apesar de ser um sistema aberto à substituição das premissas iniciais (como se percebe na superação da figura do nacional para o do simples ser humanos) e à ampliação de sua abrangência (pela multiplicidade de *status*), sua racionalidade é rija e cerrada. Assim, a fundamentação dos direitos por eles mesmos parece incoerente.

Tendo estes pontos em mente, escolheu-se para trabalhar nesta dissertação a relação entre a instituição sujeito de Direito e cidadania. Ora, antes de tudo, sujeito de Direito é a representação da pessoa dentro daquele sistema e condição sem a qual não há Direito, sendo ele o princípio do qual é construído todo o ordenamento e que será construído por ele na realidade. Sua ligação à idéia de cidadania está na aplicação dos direitos humanos, que substancializados, aparecem como os instrumentos políticos da modernidade. Ou seja, é nesta relação que se tenta justificar a aplicação vertical dos direitos.

Não são poucos os pensadores que se debruçaram sobre a crítica do conceito de cidadania enquanto titularidade de direitos, mas, pela dissertação, valeu-se das críticas presentes na obra de Hannah Arendt.

3. O pensamento de Arendt parece não ultrapassar aquele ocidentalismo enquanto antropocêntrico, mas, certamente, percebeu que essa civilização, a *nostra* civilização, tem como termo inicial de sua racionalidade o homem no singular. Fato, diria Arendt, é que o homem, no

singular, não está a sós no mundo, senão que existe homens, no plural. Mas *por que* então, diante da não necessidade, ansiariam os homens estar uns com os outros? A existência de uma esfera pública (o espaço onde os homens vinculam-se uns aos outros) justificaria toda a estrutura institucional que dela decorreria? Ou o inverso, a tutela dos indivíduos exige e arrazo a associação política? Os direitos humanos, instrumentos de legitimação e tutela dos indivíduos, pode suprir a esfera pública?

Antes de iniciar o trabalho é preciso observar que em suas leituras Arendt tirou conclusões inusitadas dos pensadores do passado, distante das conclusões tradicionais. Isto pode levar à dificuldades de entendimento², mas este entrave não é difícil de explicar. Sem dúvida houve um fundamento para que os homens, no passado, estivessem e agissem juntos; contudo aquele fundamento hoje não é mais real. Assim, o que a tradição, através de seus representantes, dissera, não pode ser lida na continuidade da história³. Diante desta ruptura da tradição, foi preciso para Arendt, como foi e é a partir de então, novas leituras do passado para que o presente se tornasse compreensível. Em razão de sua releitura, é totalmente inapropriado tentar encaixar Arendt em alguma linha teórica tradicional. Se isto for tentado, a contradição entre a afirmação da esquerda de que ela é conservadora e da direita de que ela é de esquerda, ou mesmo a declaração de ser ela negligente teoricamente, será inevitável⁴. Seja qual for a linha teórica tradicional, esta sempre estará relacionada ao problema metafísico do fundamento, da relação entre Ser e aparência, da vã necessidade das coisas mundanas em agarrar-se a hipóteses ou alucinações.

É exatamente esta ruptura que norteará este trabalho, focando estritamente na relação entre Direito e homens, que com os direitos humanos ganhou proporções ontológicas, colocando-se o Direito como fundamento para as relações humanas. O efeito foi a perda dos limites entre Direito e esfera pública.

Falando tanto política quanto juridicamente, esta ruptura é datada da dominação totalitária, que foi um vácuo em ambos os âmbitos da vida humana. Tanto para o Direito quanto para a política, o totalitarismo é um exemplo negativo, pois os dois não resistiram, nas formas dadas tradicionalmente, à existência de tal evento. Totalmente inesperado, o totalitarismo, ou melhor, a ruptura é um fato acabado; a tradição não pode ser resgatada⁵.

Mas pela afirmação dos direitos humanos, categorias jurídicas preenchidas pelos anseios políticos da modernidade, a ruptura é ignorada. Por isso Arendt advogou contra os direitos humanos, tanto antes quanto depois da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948⁶. Não simplesmente porque a “inalienabilidade” dos direitos seja uma falácia, nem pela inaplicabilidade da abstração que são, mas sim porque eles ignoram a capacidade de ação dos homens e ocupam o lugar destes na esfera pública. A condição de apátrida não representa, em toda obra de Arendt, simplesmente a ausência de vínculo jurídico entre indivíduo e Estado, mas a negação a participação

² CONAVAN, M. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought**, p. 173.

³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 11.

⁴ Arendt foi questionada por H. J. Morgenthau, em 1972, neste sentido, e a resposta foi: “*I don't think the real questions of this century will get any kind of illumination by this kind of thing*”. Eu não penso que as questões cruciais do nosso século vão ser alcançadas por nenhum tipo de iluminação vindas destes tipos de coisas [as linhas tradicionais de raciocínio] (tradução livre), em YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 451.

⁵ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 54.

⁶ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 256.

política dos indivíduos, apesar de sua titularidade de direitos.

4. Metodologicamente, a dissertação baseia-se na obra deixada por Arendt, e não no pensamento da própria Arendt (isto é importante, pois, a exemplo da interpretação de *Origens do Totalitarismo*, o entendimento pode variar da ênfase das experiências pessoais da autora como apátrida até a afirmação dos efeitos da ruptura e da separação e isolamento dos homens). Os direitos humanos nunca foram trabalhados sistematicamente por Arendt, embora esse tema não tenha passado em branco em seu pensamento. Deste modo, toma-se aqui como suporte, em todo o trajeto percorrido, um dos conceitos de dignidade humana estudados por Arendt, que é o reconhecimento de *quem* a pessoa é, não *o que* ela é, visto que é a pessoa, o singular de homens, que está naquela relação. Os outros conceitos de dignidade humana, para não passar em branco, são o *Selbsdenken*, o pensar por si mesmo, e a glória, conceito talhado por Maquiavel para referir-se ao reconhecimento da relevância da pessoa pelos outros através do tempo.

A fim de atender a proposta da dissertação – apontar as críticas à legitimação do Estado-nação através dos direitos humanos – o texto estará dividido em três capítulos. O primeiro capítulo girará em torno da pergunta: “*How is it that Europe, the home of the Enlightenment and the Rights of Man, gave birth to a form of politics as brutally murderous as totalitarianism?*”⁷. O objetivo aí não é analisar o Estado totalitário ou suas causas e sim as reações que ele provocou sobre os Estados Constitucionais, pois foi neste momento que se revelou a estrutura do Estado-nação. O leitor perceberá que o principal objeto desta seção é o problema da soberania em relação à condição de cidadão, vista e revista em seus diversos pontos (imperialismo, o expansionismo pelo expansionismo, a delegação de força ao Estado e a alienação política velada pela categoria de nacional), já que é aí que se evidencia a insuficiência dos direitos humanos, da forma em que ele se encontrava do século XVIII até o século XX, e a contradição entre soberania, alimentando o ideal de auto-suficiência e autodomínio, e a pluralidade humana, representada aqui no espanto do outro (quando o nacional ignora aquele que não possui personalidade jurídica alguma). Será visto a falaciosa justificação do Estado pelos direitos fundamentais (os direitos humanos internalizados).

No segundo capítulo serão apontados os conceitos basilares do pensamento arendtiano, pelos quais foram criticados o Estado-nação e sua concepção de direitos humanos. Em Arendt, direitos humanos, ou melhor, o que se pretende tutelar através dos direitos são condições *para* a ação política e se realização apenas *na* ação política (não se confundindo com alguma forma de justificação). Ação é a expressão pela qual a pessoa se manifesta dentro de uma comunidade. É desta tomada de posição frente o mundo é que há o *relacionamento direito* entre os participantes da esfera pública. Não há ação que aconteça no isolamento. Todo ação é um “agir em conjunto”, chamado por Arendt de poder. E só atua quem é cidadão de uma comunidade. Para Arendt não se pode confundir cidadania com personalidade jurídica, nem comunidade com Estado. Esse erro caracterizou a modernidade.

⁷ Como que a Europa, lar do Iluminismo e dos Direitos do Homem, deu origem a uma forma política tão brutalmente assassina como o totalitarismo?; tradução livre; em VILLA, R. D. Introduction: the development of Arendt's political thought; in: _____. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 3.

Por fim, no último capítulo, será apontada a crítica de Arendt especificamente a forma tomada pelos direitos humanos na modernidade. Observa-se que após as grandes guerras, a importância da proteção de todos os homens foi não só reconhecida como também *fortalecida* com a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, como se vê no seu artigo VI, e com sua internalização pelos novos Estados constitucionais. Com esta declaração afastou-se a presunção de que os direitos emanavam diretamente da sua natureza ou da história, pois todas essas qualidades eram acessórias e dispensáveis, desnecessárias para a essência de homem (artigo II da Declaração). Contudo, o desmoronamento dos direitos humanos foi inevitável, porque, apesar de não se basear mais em um homem-em-si que representaria a todos (superando o artigo I da Declaração), eles se regem pela racionalidade moderna. Ora, partindo de categorias estáveis, com conteúdo substancial determinado, quando confrontado com a realidade de cada pessoa, os direitos não podem ser encontrados em lugar nenhum. Mesmo que fossem aplicáveis estes direitos, o resultado será a negação da condição humana de pluralidade. Aí será afirmando a inconsistência dos direitos humanos dentro da tradição perdida, dado que, construídos da racionalidade teleológica, acabam criando um processo imanente de aplicação de um projeto irrealizável. Para tentar salvar os direitos, e o próprio Direito, as instituições jurídicas são expandidas sobre esferas da vida humana que lhe eram antes indiferentes, resultando na administração de toda vida humana. E, ironicamente, é graças a esta expansão que se tenta legitimar o Estado moderno.

Para a efetivação das pretensões contidas nos direitos humanos, segundo Arendt, é necessária a dignidade humana, isto é, o reconhecimento da pessoa enquanto tal pelos outros; entretanto isto se dá nos relacionamentos de tal pessoa com outras, dentro e limitado a uma determinada comunidade política, não no âmbito jurídico. Através da leitura dos comentários sobre os direitos humanos de Arendt, o objetivo deste trabalho foi organizar suas críticas, que revelam seu brado pela ação política e a fundação de comunidades políticas.

1 A relação entre cidadania e soberania no Estado-nação: os limites do direito de ter direitos.

...the most serious problems of all modern politics [...] is not how to reconcile freedom and equality but how to reconcile equality and authority⁸.

1. O Estado-nação marca a secularização do poder. Até então o Estado Absoluto, com seu poder temporal, tinha suas raízes fixadas no poder espiritual da Igreja, da qual sorvia sua autoridade. Os reis tornaram-se representantes de Deus, um elemento extra mundano, na terra. Enquanto as pessoas vão e vem por este mundo, a autoridade do monarca, não da pessoa do rei mas da realeza a qual lhe é conferida, era tangível no decorrer da história do Estado⁹. Pela autoridade, que se tratava de uma relação vertical baseada no reconhecimento da ascendência do “senhor” pelo “servo”, e da inferioridade deste frente àquele, a pessoa do monarca via seu poder garantido.

A Reforma promovida por Lutero desatou o laço entre autoridade e tradição. Tradição era a ligação mundana, diferentemente da religião, entre o ontem, impelindo os homens adiante, e o hoje. A partir de então, a palavra divina não vinha mais da Igreja e de sua história. Contudo, como exposto por Hannah Arendt, o primeiro estágio da secularização encontra-se no absolutismo e não na Reforma¹⁰. Os monarcas absolutistas desligaram-se da Igreja, fonte da religião e da tradição, fundamentando em si mesmos a sua autoridade, restringindo às suas mãos o poder e a produção das leis. Essa autoridade foi identificada como soberania, categoria que sofreria fortes alterações no decorrer da modernidade.

2. A contenção do poder nas mãos do monarca deu início à configuração do Estado moderno. A Paz de Westfália, ocorrida em 1648, marca o nascimento do Estado-nação. As características deste modelo são a delimitação do seu território; a monopolização do poder através de uma estrutura institucional, que mais tarde se tornaria impessoal; e pela racionalização da legitimação do poder – o que pressupunha a distinção entre a sociedade civil, preocupada com o trânsito do capital, e o Estado¹¹. Daí resultou os três elementos essenciais para o Estado-nação – povo, território e governo. A ruína da autoridade do monarca teve seu começo no século XV, quando o monopólio econômico foi tirado das suas mãos pelas corporações burguesas. Ainda assim, o Estado resistiu ao avanço do mercado.

⁸ ...o problema mais sério de toda a política moderna [...] não está em como reconciliar liberdade e igualdade mas como reconciliar igualdade e autoridade (tradução livre), em ARENDT, H. **On revolution**, p. 278.

⁹ Id. O conceito de história – antigo e moderno, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 108. A secularização significou o retorno da condição de mortal para os homens, deixando de lado a visão cristã, de que eles viveriam na *Civitas Dei* no pós-vida.

¹⁰ Id. **On revolution**, p. 26.

¹¹ HABERMAS. J. O Estado nação europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e da nacionalidade. in: __. **A inclusão do outro**, p. 130.

O passo seguinte deste modelo de Estado foi, um século mais tarde, a democracia liberal, surgida da confusão entre um sistema de poder circunscrito que se impôs sobre os cidadãos e uma sociedade que dispensava as questões políticas. A democracia liberal, promulgada pelos revolucionários franceses, quando deceparam a cabeça do rei, deixou acéfala a estrutura do Estado-nação. As decisões tomadas pelo governo baseavam-se na suposta representação do povo através do sistema partidário sob o império da lei¹². Como previu Montesquieu e percebeu Edmund Burke, diz Arendt, o governo revolucionário não foi capaz de encontrar a fonte de autoridade, iniciando a falência da estrutura política¹³.

Quando o projeto constitucional dos Girondinos, dirigida contra a tirania e a opressão, caiu e em seu lugar ocuparam as idéias de Robespierre e dos jacobinos, com seus brandos contra a exploração e a pobreza, a relação entre governante e governados permaneceu, mas desta vez sem a luta pelo poder. O império da lei gradualmente expandiu-se, sobrepondo-se sobre as assembleias existentes. Ora, criou-se a partir daí a questão da legitimidade do governo através da Constituição, pela qual este se agarrou para justificar suas decisões. Na Constituição residiria a Vontade geral, uma entidade bastante em si, levantada por Jean-Jacques Rousseau. Acima de todos os estados, isto é, das classes da sociedade, a nação presente na Constituição afastou mais e mais o sistema estatal dos indivíduos. A soberania do rei foi ocupada pela nação, não pelos homens, sendo ela agora a fonte de todos os direitos.

Através do artefato construído pelo desejo de estabilidade, liberando os indivíduos para as suas preocupações privada, principalmente econômicas, e ignorando a diversidade de opiniões e a liberdade de expressão, a sociedade moderna não pôde enfraquecer as bases do Estado-nação, senão da potencial esfera pública. Com a distinção entre Estado e esfera pública, pensa Arendt, o espaço para a deliberação foi abandonado. Ora, o domínio absoluto do Estado não admite que exista poder ou justiça além daquela que ele mesmo criou¹⁴; e como será visto neste capítulo, esta imposição é arrazoada pela imparcialidade moderna e pela busca de segurança jurídica. Todavia, a estabilidade esperada não alcançou sua plenitude já que, na necessidade de novos mercados para o desenvolvimento econômico, os nacionais viram-se rodeados pela multiplicidade de tipos humanos que se espalhavam pelo mundo.

3. É preciso afirmar que neste capítulo não será utilizado o conceito de poder como ele é concebido atualmente. Poder, tradicionalmente, é entendido como a possibilidade de comando de um sobre outro, o qual se vê *forçado* a obedecer. Este entendimento consolidou-se com o conceito de poder absoluto da soberania, como é visto em Jean Bodin e Thomas Hobbes, e, também por eles afirmando, pelo suposto instinto de dominação do animal humano. Mesmo em Max Weber esta idéia de liderança remanesce como essência da política. Mas o que diferenciaria o comando de um policial e de um sujeito armado? Não haveria poder sem um “barril de pólvora”, como falou Mao Tse-tung? Com o uso da violência a autoridade se dissipa e o poder, como Arendt o vê, não pode existir. Na relação de um homem *sobre* o outro não há política. O conceito de poder está relacionado à ação em

¹² HELD, D. **La democracia y el orden global**: Del Estado moderno al gobierno cosmopolita, p. 71.

¹³ ARENDT, H. **On revolution**, p. 117.

¹⁴ YOUNG- BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 93.

conjunto dos homens. No terceiro capítulo estudar-se-á com mais afinco a distinção entre violência e poder, e no segundo entre autoridade e poder. Por enquanto, a expressão utilizada para representar uma relação vertical entre sujeitos baseada numa força centralizada será a de dominação¹⁵.

4. Este capítulo, que tem como seu principal objetivo demonstrar o enfraquecimento do modelo moderno de Estado em razão do seu conceito de soberania e do decorrente conceito de cidadania, é dividido em quatro seções. Ele tem seu início na análise do imperialismo, evento apontado por Arendt como aquele que levou o Estado-nação a bancarrota; ver-se-á tanto a disposição dos indivíduos modernos quanto como aconteceu o encontro entre os nacionais e os povos os quais eles tentaram dominar. Será aí delimitado o conceito de imperialismo, identificando-o com o conceito de sucesso de Hobbes. As questões vistas aí são importantes quando se revela o principal pressuposto do Estado moderno, o princípio da nacionalidade como regulador da cidadania.

Na segunda seção, serão expostas algumas idéias-chaves para a compreensão do que representou o Estado-nação, destacando a separação entre o Estado e a sociedade de classes a partir da contradição da teoria liberal, como se vê na filosofia política desenvolvida por Immanuel Kant em sua velhice¹⁶. Aí será revelado o papel da soberania, como manifesta dominação, e o processo de perda de poder (no sentido arendtiano).

Deve-se esclarecer que o conceito de Estado-nação formulado por Arendt teve existência limitada no tempo, como foi acima indicado, e no espaço. Para esta autora, este modelo de Estado teria existência restrita na Europa ocidental. Adverte-se enfaticamente que o seu conceito não é cabível tanto aos Estados Unidos da América, em razão do seu modelo federado¹⁷, quanto aos Estados multinacionais, pela falta de homogeneidade populacional, ou ainda a União Soviética, por sua separação entre Estado e nação¹⁸.

Na terceira seção serão vistos as principais conseqüências do imperialismo, que podem ser

¹⁵ ARENDT, H. **On violence**, p. 36-38, e BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: The predicament of common responsibility**, p. 55.

¹⁶ Kant, a esta altura, já havia perdido a agudeza de seu pensamento, tornando quase que irreconhecível a potência filosófica que o tornou um dos maiores filósofos da modernidade. Ele deixou-se influenciar pela filosofia hobbesiana, defendendo um Estado que se sobrepõe aos seus cidadãos (ARENDR, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 23). As conclusões daquele pensador tiveram profunda autoridade para o estabelecimento da democracia liberal na estrutura do Estado-nação, que sem dúvida formaram um só e mesmo ente. A escolha por Kant no lugar de Hobbes deve-se a pessoalidade, e não a mera personificação, atribuída por este ao soberano. Enquanto em Kant o soberano é totalmente impessoal, estreitando a identificação entre soberania e Direito, Hobbes entende a vinculação, por uma autorização, entre o soberano e os súditos (HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XVI, p. 218, sobre a justificação sobre a autoridade através da autorização – representação; e ver também cap. XVIII, que coloca a questão legislativa da soberania em “segundo lugar”). Outro motivo para esta substituição, que será meramente parcial, é a ênfase de Hobbes no problema da manifestação da dominação do soberano e não do Direito, como em Kant. Este último acerca-se mais do conceito arendtiano de Estado-nação na análise da modernidade em geral (o que encontra exceção na configuração existente no final do século XIX e no início do XX, quando o conceito hobbesiano prevalece).

¹⁷ Arendt percebe que os princípios da revolução americana foram esquecidos e que os Estados Unidos se aproximam hoje muito mais à herança européia do Estado-nação. Apesar disto, para efeitos deste trabalho, sugere-se que este país não pertença ao modelo europeu. ARENDT, H. **On violence**, p. 6.

¹⁸ Id. **The Crisis of Zionism**, in: ___. **The Jewish Writings**, p. 334-335.

resumidas no desvelamento da principal categoria do Estado-nação. Com a quebra da lei pelo imperialismo, ou seja, pela expansão do mercado para além dos limites legais do Estado, a noção de sujeito de Direito revelou-se estrita aos nacionais, fato até então encoberto pela abstração da lei. E não só isto. O imperialismo valeu-se de ideologias para colocar o que lhe obstaculizava, a lei, em seu favor. Assim, de um lado, povos não se limitavam àqueles que estavam no território, como, de outro lado, havia povos irreconhecíveis no território estatal (as minorias). O resultado foi a quebra da trindade povo-governo-território que servira de alicerce para o Estado-nação.

Correspondendo ao período entre as Guerras mundiais, a panacéia criada pela desorientação das minorias, relegadas à decepção de nunca alcançarem sua emancipação nacional, gerou conflitos nunca antes vistos na história. A quarta seção traça a formação burocrática do Estado constitucional e sua reação aos apátridas, narração que prefacia o maior mal da Segunda Guerra Mundial. A perseguição e a genocídio dos judeus aconteceu graças à brecha legal encontrada na condição do apátrida¹⁹. Os apátridas não podiam requer a tutela de nenhuma instituição, sendo presas fáceis para os regimes totalitários. A destruição da personalidade moral e jurídica por uma estrutura completamente sem sentido – a burocracia –, e a impossibilidade de proteção destes indivíduos, desmascarou a falácia que eram as declarações dos direitos humanos, e mais, revelou o problema da alienação política.

Através de uma análise crítica do Estado-nação em seu *Origens do Totalitarismo*, Arendt identificou a supressão dos direitos de minorias pelas legislações das nações soberanas. No século vinte a estrutura do Estado-nação foi, com deslocamentos e massacres, levada as últimas conseqüências. Como a conclusão de Lênin da leitura de *Sobre a Guerra* de Clausewitz, Arendt tinha consigo que a guerra resultaria no colapso do sistema de Estados-nações. Quando os alemães ocuparam Paris ficou claro para Arendt que as Guerras Mundiais demonstram o fim dos interesses limitados às fronteiras nacionais. Sua esperança era que, com o final da Segunda Guerra Mundial, se desenvolvesse uma união entre Estados não soberanos, uma federação européia nos contornos do federalismo inicial norte-americano²⁰. Arendt estava certa em afirmar que, depois destes eventos, a noção de soberania, vista externamente, foi abalada, porém a estrutura do Estado-nação, como confirmam seus intérpretes, não foi afastada, na verdade sofreu pequenas alterações²¹. Uma última seção foi escrita para analisar a disposição política dos Estados no pós-guerra, não na análise da Guerra Fria, mas quanto ao fortalecimento dos direitos humanos enquanto mecanismos políticos internacionais.

¹⁹ Será visto brevemente a história dos judeus na Europa – experiência chave para a crítica arendtiana da moderna sociedade segundo FELDMAN, R. H. Introduction – The Jew as Pariah: The case of Hannah Arendt; in: ARENDT, H. **The Jewish Question**, p. xlv. Ainda assim, advertese-se que não serão objetos de análise deste trabalho os regimes totalitaristas, ainda que citados com freqüência nas duas últimas seções; como também a questão judaica não nos é essencialmente interessante. A questão judaica será, quanto trabalhada, exemplificativa, revelando o problema essencial (a alienação dos apátridas, problema que ultrapassa os limites do âmbito jurídico). E quando se fala de soberania se pressupõe uma estrutura jurídica, o que não existe no totalitarismo.

²⁰ YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 158.

²¹ BEINER, R. Arendt and nationalism, in: VILLA, D. (ed). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**, p. 56.

1.1 O IMPERIALISMO E A COLOCAÇÃO DOS DIREITOS DOS NACIONAIS EM XEQUE: A DISPOSIÇÃO DO HOMEM MODERNO

5. O declínio do Estado-nação, segundo Arendt, iniciou-se com o surgimento do imperialismo. Ao ultrapassar as fronteiras dos Estados, os interesses nacionais perderam qualquer finalidade política específica, perdendo a previsibilidade dos efeitos dos atos jurídicos e criando um suspeita do Estado pela idéia de nação²². Não só pondo em xeque os contornos territoriais dos países envolvidos²³, como também negando a existência de nações inteiras, o imperialismo é muito mais do que a simples quebra do *status quo* ajustado por compromissos e acordos.

O conceito de imperialismo de Arendt, para além de uma modalidade de política externa, foi um evento historicamente delimitado - estendendo-se de 1884 até 1914 -, impulsionado pela busca de poder pela burguesia. A burguesia e o Estado-nação desenvolveram-se quase que concomitantemente, a burguesia com seu desinteresse pelos assuntos públicos e o Estado-nação com sua falsa inocência quanto às questões de mercado²⁴. Entretanto, com o crescente excedente de produção frente ao limitado mercado nacional, a burguesia viu-se sufocada pelas imposições legais do Estado. No conflito entre Estado e burguesia, diz Arendt, não houve vencedor²⁵. A tentativa burguesa de utilizar a estrutura institucional do Estado para seus fins econômicos fez com que o próprio Estado se tornasse parceiro, o qual, contando com o vantajoso monopólio da violência²⁶ e transformando os interesses de poucos em interesses nacionais, tentou tomar a dianteira do processo imperialista. De fato, essa foi a única maneira encontrada pelo Estado de racionalizar os movimentos e especulações financeiras que ignoravam suas fronteiras. Inegavelmente, a escolha pelo lucro inimaginável da expansão ao invés da perda de domínio pela manutenção de sua estrutura foi decisiva. Diante dos abalos do imperialismo, as principais instituições que marcaram o Estado-nação resistiram em alguns países, mas outras, como o Exército e a polícia, que se tornaram representantes da nação nos territórios dominados a fim de criar uma nova realidade – a burocracia -, foram desfiguradas.

É importante apontar que neste processo de expansão, o domínio pelo Estado-nação não significou a conquista e anexação dos territórios estrangeiros – com exceção da Argélia pela França. Os interesses em jogo não eram políticos. O que aconteceu foi o aproveitamento do vácuo de poder

²² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 148.

²³ MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 75.

²⁴ Mesmo antes do advento do imperialismo o Estado-nação já era um dos maiores empregadores, ver ARENDT, H. op. cit., p. 37.

²⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 153. Só a aliança entre a burguesia alemã e Hitler teve relativo sucesso, ou melhor, desenvolveu-se plenamente. O resultado foi a destruição do Estado, apagado pelo movimento nazista, e da burguesia, engolida pela sociedade de massa.

²⁶ *Ibid.*, p. 38. Com isso os judeus, grandes financistas do Estado-nação, foram substituídos pela burguesia.

criado pela ausência de pré-requisitos para a independência das nações atrasadas²⁷. O que realmente marca o imperialismo para Arendt é a idéia de expansão.

Expansão é um conceito originalmente econômico que corresponde ao crescimento industrial, isto é, o crescimento do fluxo de produção e consumo. E aqui aparece uma controvérsia. A ascendência da burguesia e o evento da guerra dos Bôeres – onde os descendentes de holandeses, já totalmente despidos da cultura européia, foram empurrados para o interior da África do Sul pelos ingleses interessados pelo ouro da terra ocupada por aqueles -, resultou na interpretação do imperialismo como uma expansão simplesmente econômica. Essa crítica foi feita por Hans J. Morgenthau aos teóricos marxistas e liberais, iludidos pelas respostas simples do desenrolar da economia do final do século XIX²⁸. Contudo, Arendt não é objeto desta crítica de Morgenthau²⁹.

Morgenthau constrói o conceito de imperialismo como sendo uma modalidade de política externa, política esta que seria uma espécie de antítese da política do *status quo*. A manutenção da distribuição dos poderes entre os Estados, como diria este teórico, aconteceria através do respeito pelos traços riscados por tratados sobre o globo, onde se procuraria tirar o máximo de vantagens e o mínimo de perdas. O imperialismo, por sua vez, seria a quebra do *status quo* pela busca de dominação de uma nação por outra imperialista³⁰. A expansão teria um conceito político, significando o esforço em direção ao poder (dominação) sobre o outro, o que implicaria em agressão, seja militar, econômica ou cultural. Mas com este pensamento, Morgenthau afirmou que a atuação da Grã-Bretanha no final do século XIX, através da política de Disraeli, era a consolidação do poder inglês, na medida em que não houve neste momento expansão a novos territórios. Ou seja, a noção de imperialismo britânico seria sim uma política de *status quo*³¹. Para tanto, Morgenthau carrega a presunção de que as outras nações dominadas também fariam parte da nação dominante, o que é incorreto, como fica claro na derrota da Inglaterra no caso da anexação da Irlanda, e na sua intenção de não ter como seu território o Egito, quando dominado por ela, além de ignorar o comportamento dos representantes ingleses nos seus respectivos domínios.

²⁷ A ânsia exploratória das potências européias estendera-se sobre a Ásia e a África. Ibid., p. 148 e MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 66.

²⁸ MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 57 e 61. Os destinatários de suas críticas podem ser personificados na figura de John A. Hobson, teórico liberal, e Rosa Luxemburgo, na linha marxista. Ambos evidentemente influenciaram Arendt em *Origens do Totalitarismo*. É a Hobson que Arendt credita a cunhagem do conceito teórico de imperialismo da forma por ela usado, e é a Rosa Luxemburgo a quem ela aponta como fonte para a afirmação de que o imperialismo dependia da existência de uma camada social não-capitalista a qual teria que ser dominada, e para a qual deveria ser dirigido o excedente de produção (isto é, a necessidade de novos mercados, já que a reprodução do capitalismo numa economia fechada resultaria no subdesenvolvimento do país em pleno imperialismo). Ver ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 161 e 178; ver também quanto Luxemburgo e sua postura “anti-marxista” em YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 399 e ss.

²⁹ Tanto que ele indicava em seus cursos o livro de Arendt. Ver YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 35.

³⁰ MORGENTHAU, H. J. op. cit., p. 75.

³¹ Ibid., p. 57-58. Sua afirmação que uma análise histórica derrubaria as visões do imperialismo baseadas em questões econômicas funda-se em guerras anteriores ao período indicado por Arendt, com a guerra Austro-Prussiana de 1866 e a Franco-Germanica de 1870, as demais – a guerra do Cremon de 1854-56, a Espanhola-Americana de 1898, a Russo-Japonesa de 1904-05, a Turco-Italiana de 1911-12 e as várias guerras nos Bálcãs – ele reconhece uma determinação econômica como secundária. Ibid., p. 61.

O imperialismo não era necessariamente uma política dos Estados. Pelo contrário, o papel dos Estados era de mero coadjuvante. Não se pode, advertiu Arendt, confundir expansão com conquista, imperialismo com colonialismo e exportação de dinheiro com exportação de gente³². O movimento expansionista serviu-se da estrutura do Estado como meio para satisfação de seu fim, a mera expansão. As afirmações como as de Huebbe-Schleiden - “o patriotismo(...) se mede mais pelos lucros” – e as de Cecil Rhodes – “bandeira nacional é um ‘trunfo econômico’” – demonstram o enfraquecimento e a subserviência do Estado-nação aos interesses alheios³³. Os princípios informadores do Estado-nação, a unificação voluntária da população por sua homogeneidade e a não conquista e a não imposição entre nações, foram deixados de lado. Na verdade cada país servia como uma etapa para a expansão promovida por indivíduos sem rostos, os quais concebiam a si mesmos como “função” de tal processo, levando a “*encarnação da tendência dinâmica*”³⁴. Os próprios imperialistas, como confirma o surgimento da burocracia pelas mãos de Cromer, sabiam da sua imersão e afogamento (alienação) pelo processo.

6. Não há dúvidas que foi por idéias retiradas da economia, em detrimento aos antigos valores tradicionais, que moveram a sociedade à expansão. Porém a expansão imperialista não se resume ao âmbito econômico, ela está mais próxima, como indicou Arendt, da noção de sucesso (*reputation*) dada por Hobbes³⁵. A natureza desse processo, tão dúbia que levou Morgenthau a afirmar que a essência do imperialismo era política devido ao seu conceito de poder – dominação – do Estado, era muito próxima ao que Hobbes identificou com o sucesso – a glorificação do homem burguês, que representava o infinito acúmulo de riquezas e representação política de seus interesses pelos cordões ocultos da história.

Para Hobbes, o *Commonwealth* constituía-se da soma dos interesses particulares, e não em algum “*tipo de lei construtiva – seja divina, seja natural, seja contrato social – que determine o que é certo ou errado*”³⁶. O interesse público era os interesses particulares. Já os interesses particulares conjugavam-se em termos de meios e fins, num processo infinito em que o fim mediato se torna meio para um próximo fim. Desta maneira, a única satisfação era obtida com o próprio processo de expansão dos interesses.

A confusão entre a noção hobbesiana de sucesso com o conceito de expansão está nessa confluência de cálculos finalistas (maneira pela qual a economia também se expressa), como ainda é daí que leva a conclusão da importância política do imperialismo. Ora, aquele que deseja simplesmente a satisfação do seu desejo vê no outro um instrumento a ser usado. O que há aí é

³² Aí aparece, ironicamente, o nome de Hobson, quem Morgenthau parece ter se olvidado, já que este transforma toda forma de expansão de poder em imperialismo, estendendo-o para além do final do século XIX e início do século XX, englobando de Alexandre o Grande à Napoleão. Mas em uma coisa Morgenthau estava certo, o imperialismo não possui limites, e só foi freado ou pela resistência ou por acidentes geográficos. MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 66-67.

³³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 155.

³⁴ *Ibid.*, p. 245-246.

³⁵ HOBBS, T. **Leviathan**, cap. X, p. 150.

³⁶ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 168-169 e 251. Ver HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XII, 172.

dominação de um sobre o outro sem uma finalidade específica. Isto ajuda a explicar as causas do desinteresse das potências em criar nos territórios dominados um corpo político³⁷. Logo não havia o desejo da formação de um grande império, como aconteceu em Roma.

Isto é confirmado pelo comportamento de Cecil Rhodes na África do Sul e de Lorde Cromer no Egito. Rhodes, primeiro ministro da Colônia do Cabo (domínio inglês), com seu amor à expansão, coloca o imperialismo numa simbiose entre o desejo lógico de lucro, dando a expansão seu caráter econômico, e a influência política, a fim de liberar suas transações econômicas do poder do Estado-nação, transcendendo os dois conceitos em direção a expansão ela mesma. Cromer, como representante inglês no Egito, construindo uma estrutura burocrática mantida pelo anonimato de seus agentes, ultrapassou a legalidade em favor da lei da expansão e do sucesso. Com isto, o despreendimento dos interesses do Estado-nação, neste caso a Inglaterra, foi inevitável, assim como a transformação de qualquer grupo social em supérfluo. Os burgueses sentiam-se “politicamente” emancipado pelo imperialismo, ou melhor, libertos para manipular as instituições públicas na sua busca de sucesso. O resultado, diz Dana Villa, foi o desprezo pela idéia de cidadania enquanto participação política³⁸.

7. A substituição da lei pela força, que só tem seu sentido no processo sem fim da expansão, faz tudo perder seu significado intrínseco. A destruição das comunidades, sejam elas conquistadas ou conquistadoras, é decorrente do conflito entre a potência estabilizadora, característica tanto da legalidade do Estado-nação como de qualquer comunidade politicamente fundada, e a acumulação de força, que se perfaz com a expansão. Buscando eliminar toda e qualquer barreira, o imperialismo transformou o sentido da ação política³⁹.

A distância entre as potências européias e seus domínios não se resumia às questões geográficas. Não havia identidade entre a administração das colônias e as instituições nacionais. O alheamento, como chamou Arendt a distância entre conquistador e conquistado, garantido pela suposta superioridade dos primeiros em relação ao segundo, liberou o administrador dos domínios – Rhodes e Cromer – a inventarem uma nova forma de governo, a burocracia. Esse governo de peritos, os quais não tinham a mínima idéia do que se constituíam os assuntos públicos, subjugava a “maioria inexperiente” que era o povo⁴⁰. A superioridade dos conquistadores encobria a ideologia racial do nacionalismo. Como justificção para o imperialismo, a ideologia raciais serviu de fuga para a responsabilização por atos desumanos, responsabilidade repassada para uma estrutura, a burocracia, onde ninguém seria pessoalmente responsável.

No imperialismo ultramarino, como ficou conhecido aquele promovido pela Inglaterra e pela França, o Estado-nação ficou a salvo das violências devoradora da expansão graças às grandes distâncias geográficas e a este alheamento. Já o imperialismo continental, que não foi uma conseqüência do processo histórico do capitalismo e sim da ânsia de sucesso, no entanto, derrubou

³⁷ ARENDT, H. op. cit., p. 164.

³⁸ VILLA, R. D. The development of Arendt's political thought; in: _____. (ed.) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 04.

³⁹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 167.

⁴⁰ Ibid., p. 243-245.

as bases do Estado-nação. Seus efeitos foram sentidos de imediato porque sua força motora inicial de expansão aconteceu no próprio território nacional. Seu comportamento não se escondia hipocritamente atrás das instituições nacionais, pelo contrário, sua aversão a elas era aparente. Não contava com “*grandes aventuras no coração das trevas*”, mas apenas com a ideologia e pelo movimento impulsionados pela expansão⁴¹. Além disso, a distinção entre dominante e dominado eram menos evidentes do que a cor da pele, criando raças e distinções espirituais.

O imperialismo continental contou com o apoio daquela parcela que não fazia parte de classe alguma e que não tinha nenhuma participação na vida política do Estado. Estando fora do sistema multipartidário dos países continentais, esses indivíduos, chamados por Arendt de ralé (*mob*), puderam não só alimentar sua hostilidade ao Estado-nação, mas também criar, através da participação de indivíduos fora do seio do Estado, movimentos baseados naqueles dois elementos do imperialismo ultramarino – a burocracia e o racismo – que viriam a minar as fundações estatais⁴². Estes movimentos, que formaram nomeadamente o pangermanismo e o pan-eslavismo, destruíram tanto o *status quo* dado pelo Tratado de Paris em 1815 quanto a distribuição de poder organizado com o fim da Primeira Guerra Mundial⁴³. Onde ainda resistia, o Estado-nação foi impelido a despir-se das pressuposições irreais (como a universalização da titularidade de direitos) que davam suportes a esperança de segurança dos cidadãos, sofrendo grandes derrotas.

Antes de continuar a relatar a quebra do Estado-nação, abrir-se-á, através da próxima seção, o espaço necessário para apresentar e analisar as principais características e contradições deste modelo de dominação. Assim, ter-se-á construído a base conceitual necessária para seguir na análise das críticas de Arendt sobre o Estado-nação.

1.2 A ESTRUTURA DO ESTADO-NAÇÃO E A SOBERANIA

⁴¹ Ibid., p. 256.

⁴² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 283.

⁴³ A utilização do artigo 10 da Convenção da Liga das Nações, que determinava o respeito ao *status quo* então existente, deu-se tanto na defesa como no ataque contra as fronteiras traçadas pelo Tratado de Versailles (MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 52). As conexões entre a Liga e a Alemanha em 1938 possibilitaram a mudança da configuração territorial da Europa. Estas mudanças só puderam acontecer com o pangermanismo defendido pelos alemães na Áustria, que mais tarde foi anexada ao território alemão. O desmoronamento da estrutura westfaliana, na verdade, já era vista desde 1935, quando a Alemanha ignorou as previsões de desarmamento estabelecidas no Tratado de Versailles, e em 1936, quando ela conseguiu, através do princípio da equidade, adquirir o equivalente a 35 por cento da potência naval inglesa pelo Acordo Naval Anglo-Germânico. Após a anexação da Áustria, segundo o argumento da autodeterminação nacional, a Alemanha demandou parte da Tchecoslováquia, afirmando que aí viviam alemães, isto é, baseado na noção de *status quo*, em categorias tradicionais do Estado-nação, falsearam as consequências do imperialismo continental (ibid., p. 76). A esta altura, parte do Estado-nação já havia sido destruída pelos regimes totalitários, que agiam como se não houvesse distinção entre território nacional e território estrangeiro, levando sua polícia secreta a tratar suas vítimas como rebeldes (ARENDT, H. op.cit., p. 470 e ss).

8. A secularização retirou os homens da névoa mística da religiosidade, restando a eles estabelecerem-se por si mesmo. Esta saída levou-os à ausência de leis (divinas e históricas), pela qual a coexistência com o outro passou a representar uma guerra em potencial. Este pensamento caracterizou o Iluminismo. Vê-se em Kant, imerso na tradição liberal, a busca de garantias para a paz através de um elemento externo aos próprios participantes da sociedade. Este elemento é o Estado. Pelo *pactum societatis*, a formação de uma comunidade, e pelo *pactum subjectionis*, a submissão dos cidadãos a um soberano – ambos os pactos pressupostos –, deu-se início a construção teórica do que veio a ser o Estado-nação. A ligação entre Estado e a sociedade civil aconteceria através da representação desta naquele por uma Constituição civil, a qual objetiva, como diria Kant, princípios *a priori* obtidos pela razão. A necessidade desta separação está na idéia moderna de imparcialidade, isto é, não se poderia confiar no próprio sujeito que cria, age e julgar a si mesmo⁴⁴.

No século dezessete surgiram as teorias contratualistas baseadas naqueles dois pactos. O *pactus societatis* representaria a reunião de indivíduos que dá origem a comunidade; seria ele caracterizado pelo acordo recíproco, ligando as pessoas segundo a equidade, ou seja, basear-se-ia na livre promessa no sentido que possuíam as antigas *societas* romanas. O *pactus subjectionis* pressupõe a distinção entre aquele que produz as leis com os destinatários – a nação. Percebe-se que tanto o *ruler* (quem dá as regras) quanto *ruled* (para quem as regras são dirigidas) compartilham desta mesma denominação, também o nome pelo qual identificava o Estado. Este segundo acordo não formaria uma nova fonte de poder, já que significaria a resignação do povo a um soberano, o qual acumularia em si a soma de todas as forças individuais da nação. Esta figura de “contrato” revela a inspiração liberal de suas bases, dado que, como diz Kant, toda rebelião seria o maior delito contra o Estado pois destruiria seus fundamentos – a ordem. Apenas com a submissão à vontade universal do soberano pode existir o Estado. Bobbio diz que estas afirmações seriam efeitos da negação do contrato social como um fato histórico, isto é, nunca haveria aceitação pelo povo do soberano. Desta forma, a existência da Constituição legal seria um dado, que não pode ser modificado, cabendo ao povo apenas obedecer⁴⁵.

Arendt afirma que muitos teóricos, como se percebe no caso da interpretação de Kant por Norberto Bobbio, ignoraram o segundo pacto. Para estes, a existência de soberanos e exigência vertical de deveres seria “natural” à sociedade. Essa negligência decorre da procura de uma justificação universalizada para todas as formas de relações que acontecem em público, ignorando a distinção entre o político (onde se pressupõe a liberdade) e o social (um movimento totalizante que supera a individualidade), e das obrigações respectivamente decorrentes. Assim poderia haver um só pacto originário – a Constituição civil (idealmente aproximado do *pactus societatis*) como fonte da submissão do povo. E continuando, Bobbio encontra duas razões para a obediência, da forma dita por Kant, à lei. A primeira razão é o princípio da soberania; de outro modo, povo seria, contraditoriamente, súdito e soberano (o que contestaria a separação entre Estado e sociedade civil). A outra razão é que, com a admissão do direito à resistência, o conflito entre súditos e soberano teria

⁴⁴ KANT, I. **Doutrina do Direito**, p. 151, o que é característico a toda a modernidade, como se percebe também em HOBBS, T. **Leviathan**, cap. 15, p. 213, e em MONSTESQUIEU. **O espírito das leis**, primeira parte, livro sexto, caps. III e VI, p. 89-91.

⁴⁵ BOBBIO, N. **Estado e Direito no pensamento de Emanuel Kant**, p. 148.

uma resolução parcial, posto que aí seria o povo seu próprio juiz, e isto também quanto ao governante. Mesmo constituindo-se uma ficção, os dois pactos nunca encontraram validade da forma que são apresentados⁴⁶. O conceito de pacto só existe para sustentar os conceitos anteriormente existentes e válidos para a modernidade, dado que eles pressupõem o caráter convencional do Estado⁴⁷.

Kant ainda tem outro pressuposto, que é a posição privilegiada do soberano. Este posicionamento, que se traduz na titularidade de direitos mas não de deveres pelo soberano, leva-o à obtenção de um poder ilimitado. Pela exigência de universalidade da submissão entende-se que quaisquer exceções às leis ou a própria inversão das leis é um crime, um crime não só contra um bem, mas contra a Constituição legal. Ora, isso é muito coerente pois, em um Estado de Direito, nem governante nem governado são soberanos. Aí só o próprio Direito é capaz de reconhecer sua incoerência interna – mas, concomitantemente, é cego quanto a sua contradição com a sociedade. Kant, então, entende que a viciosidade de uma constituição só pode ser corrigida pelo Estado por meio de reformas, não pelo povo⁴⁸. Arendt percebe isto em *On Revolution* quando afirma que o *pactus subjectionis* (a existência de um soberano) representa a perda de poder oriundo do *pactus societatis*, o qual resta despedaçado:

As far as the individual person is concerned, it is obvious that the gains as much power by the system of mutual promises as he loses by his consent to a monopoly of power in the ruler. Conversely, those who 'covenant and combine themselves together' lose, by virtue of reciprocation, their isolation, while in the other instance it is precisely their isolation which is safeguarded and protected [as the national principle according to which there must be one representative of the nation as a whole, and where the government is understood to incorporate the will of all nationals]⁴⁹.

Isto significa, segundo ela própria, que a mútua promessa, como um princípio republicano, e

⁴⁶ ARENDT, H. **On revolution**, p. 169.

⁴⁷ CAPELLA, J. R. **Fruto proibido**: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado, p. 114. O paradoxo da cidadania, onde os direitos aparecem para proteger o cidadão da dominação do Estado e o fato de ser o Estado o que atribui os direitos aos indivíduos, é um *insight* interessante de Capella. Isso pode ser desenvolvido tanto numa argumentação no sentido de independência da efetividade dos direitos em relação ao Estado, graças às relações mantidas entre os cidadãos, ou no sentido da necessidade de uma superestrutura burocrática independente (tribunal) do poder político para a eficácia dos direitos. Cf. seção 3.2.

⁴⁸ KANT, I. **Doutrina do Direito**, p. 161; e ver BOBBIO, N. A Revolução Francesa e os Direitos do Homem, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 96, onde se revela o raciocínio kantiano na expressão “se se quer evitar que o homem seja obrigado, como última instância, à rebelião contra a tirania e a opressão” constante no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. Resistência não é direito, mas uma necessidade a ser praticada em última instância. Hobbes possui a mesma posição vez que a aceitação da quebra do pacto pelos sujeitos, através de uma revolução, representaria a fraqueza de qualquer pacto superveniente. HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XV, p. 205.

⁴⁹ Quanto mais distante a pessoa em particular está engajada, é óbvio que o ganho tanto de poder pelo sistema de promessa mútua como a sua perda de engajamento pelo seu aceite para o monopólio de poder no soberano. De um lado, aquele que “une-se e associa-se” perde, em virtude da reciprocidade, seu isolamento, enquanto de outro lado é precisamente seu isolamento que o salvaguarda e o protege [como o princípio nacional segundo o qual deve haver um representante da nação como um todo, e onde o governo é entendido para incorporar as vontades de todos os nacionais] (tradução livre), em ARENDT, H. **On revolution**, p. 170-171.

a idéia de federação, garantindo uma identidade a comunidade política, vêem como absurda a idéia de recíproca sujeição diante de um *rulership*. Nesta relação vertical destaca-se muito mais as posições dos sujeitos, com extrema rigorosidade, do que a natureza da obrigação. O *pactus subjectionis* só admitiria um poder absoluto, resignado a todos os quais representa (a nação), como se vê na teoria de Hobbes, deixando apenas os interesses privados aos membros da *Common-Wealth*⁵⁰.

9. Desde a abolição das monarquias absolutas, o lugar vazio da autoridade foi, e ainda vem sendo, ocupado pelos governos constitucionais por toda a Europa. Popularmente apelidado de “sistema”, o Estado-nação constitucionalizado submerge sob um legalismo onde é possível fazer tudo o que não caia na noção de revolta – desencadeando a descrença no poder. Assim, através do legalismo e do formalismo, o corpo de representantes tornou-se um corpo permanente que toma suas decisões independentemente do povo. Arendt caracteriza os representantes como herdeiros não dos fundadores mas daqueles especialistas que no seu tempo livre costumavam fazer Constituições⁵¹. A França já passou por quatorze delas. Mas em verdade, o corpo de representantes cria por si uma esfera de poder distante da realidade da população, à qual só restam seus problemas particulares. Foi só com o totalitarismo que ficou claro a ilusão de imaginar que o povo, através dos representantes eleitos pela maioria, tinha participação no governo.

A razão pela qual o constitucionalismo moderno se debate sobre a soberania do Estado gira em torno da proteção do cidadão frente às potenciais arbitrariedades dos governantes. Ironicamente, a separação dos poderes, alimentada por perspectivas liberais, remete ao poder absoluto da lei, até o ponto em que ela se torna garantia contra os vícios do próprio legislativo⁵². Assim, os poderes representam a divisão de competências entre órgãos do Estado, que estão subordinados ao projeto constitucional, tida como a razão de ser da soberania.

A teoria da tripartição dos poderes, da forma que foi proposta por Montesquieu, com seus contornos republicanos, não pode ser aceita diante da soberania⁵³, ou melhor da majestade, *majestas* como Bodin usou originalmente – posteriormente traduzida para *souveraineté*. A própria tradição do Estado-nação, remetendo as monarquias absolutas, derrotou a Revolução Francesa. No lugar do rei e de sua autoridade está a soberania, que pela sua impessoalidade, estabeleceu-se na Constituição.

Assim, é preciso afirmar que o Estado se separa da sociedade civil (os cidadãos), isto é, por não pertencer (*patrimonium*) a ninguém, passa a ser entendido como uma entidade autônoma. Logo, no campo interno, o Estado-nação ordena os indivíduos em razão da perpetuação da sua própria existência - como isto acontece será mais bem analisado no terceiro capítulo.

Arendt percebe que a denominação de Estado, derivado da expressão latina *status rei publicae*, significa originalmente, e como é encontrada em Bodin, a forma de governo. A *forma* tomou corpo, identificando-se com a “*unidade política de um povo*”, para sobreviver aos nascimentos e mortes

⁵⁰ HOBBS, T. op. cit., cap. XVIII, p. 228, e cap. XIX, p. 246.

⁵¹ ARENDT, H. **On revolution**. p. 126.

⁵² RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt, p. 42-43.

⁵³ ARENDT, H. A crise da educação, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 212. Ver também HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXIX, p. 368, e MONTESSQUIEU. **O espírito das leis**, livro décimo primeiro, cap. IV, p. 170.

de governos e formas de governos⁵⁴. E, como disse ela, se for levado em conta a moral da história do século dezanove, o século do Estado-nação, ficará patente que os homens desta época não assumiram suas responsabilidades políticas, deixando as instituições ganharem vida própria para transmutarem-se em “*monsters devouring nations and countries*”⁵⁵, que sobrevive, como um deus, além dos sujeitos.

Havendo interferências – sem tal soberania -, o Estado, através de seu Direito, não poderia se impor sobre o povo, muito menos garantir a sua identidade frente outros Estados⁵⁶. A soberania impediu o imediato colapso do Estado-nação por ser ela que o tornou *une et indivisible*. A soberania pretende ser encontrada em uma vontade, o que remeteria a existência de uma pessoa, senão a um interesse atribuído a *toda* a nação - nação que, como será exposto na seção seguinte, se constituía numa sociedade de classes concomitantemente a uma homogeneidade populacional. Para que isso acontecesse na prática, o Estado identificou-se como a única fonte de leis positivas conferidas de validade. Esta imposição aconteceu através um sistema de leis, que seria depois chamado de Direito Público, formando um estado jurídico único e centralizado apenas em um foco, a *Constituição*⁵⁷, que de fato atribuía autoridade e validade a si mesma.

Arendt cita William Blackstone, levando em conta que é ridícula a noção de que o povo é unido por uma formalidade, porque entende que a necessidade de soberania leva à existência de um núcleo despótico em toda forma de governo. Observa-se, ao menos, pela distinção entre *pouvoir constituant* (poder constituinte originário), ancorado na idéia de nação, não na sua existência de fato, e *pouvoir constitué* (poder constituinte derivado), da forma que foi proposta por Emmanuel J. Sieyès, que no Estado-nação a posição de Arendt é verdadeira⁵⁸. Com a soberania da Constituição, o poder constituinte (os revolucionários), nas palavras de Burke, “*abdicates all right to be his own governor*”⁵⁹.

10. A vinculação entre Estado e indivíduo é conhecida como *cidadania*. Ser cidadão é ser possuidor de direitos e deveres, é ser sujeito de Direito, como ficou consolidado na teoria hobbesiana, já que o Estado teria sido criado para proteção do indivíduo⁶⁰. A cidadania é exatamente o nó que ata a sociedade ao Estado. Seu surgimento enquanto *status* jurídicos acontece em Roma, que do pertencimento a *gens* se espalhou, depois da *Constitutio Antoniana* em 212 d.C., a todos os habitantes do território dominado. Cidadania correspondia aí a *libertas*, que significava tanto os direitos individuais negativos como também a participação nos negócios públicos. Da queda do Império Romano até a coroação de Carlos Magno, em 800 d.C., a cidadania transformou-se na

⁵⁴ ARENDT, H. **On revolution**, p. 287, nota 24.

⁵⁵ ...monstros devorando nações e países (tradução livre), em Id. *The Moral of History*, in: ___. **The Jewish Writings**, p. 315.

⁵⁶ KANT, I. **Doutrina do Direito**, p. 121.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁸ ARENDT, H. **On revolution**, p. 161-163.

⁵⁹ Ele [os revolucionários] abdica todo direito de ser seu próprio governante (tradução livre), em BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 50.

⁶⁰ Hobbes diz que as metas dos homens, em sua semelhança em desejar obter a mesma coisa (dominação), levam-os a pensar sobre a mesma coisa, a sua conservação, forçando-os a formar um só poder. HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XIII, p.184, e cap. XXVI, p. 311.

condição de súdito⁶¹. Daí desenvolveu-se a distinção e o relacionamento entre Estado e povo. O retorno à noção romana de cidadania nunca foi satisfeita na Renascença; a única mudança vista aí é a pessoalidade desta relação. A superação da relação entre vassalo e senhor foi a universalização, limitada apenas ao território no qual se estendia o domínio, da categoria de súdito, isto é, cidadão; este foi um meio que permitiu ao monarca deter seu poder de forma absoluta. Depois da Revolução Francesa, “*quando surgiram Estados-nações no sentido moderno*”, até seu ponto máximo de desenvolvimento, no século XIX, da mesma maneira que os escoceses na Inglaterra, os bretões na França e os judeus por toda a Europa, as minorias eram reconhecidos e dotados de direitos, pois qualquer um poderia ser cidadão⁶². A indiferença, ou seja, a igualdade com que o Estado-nação via seus cidadãos garantiu o seu equilíbrio, que perdurou da Revolução Francesa até a Segunda Guerra Mundial, encobrando o seu principal pressuposto, que era a homogeneidade da população⁶³.

O Estado precisava colocar-se acima da sociedade que, por mais homogênea que fosse, se encontrava dividida em classes; só assim ele justificava seu domínio segundo um interesse geral da nação⁶⁴. Neste mesmo sentido, apenas no lado inverso, entendia-se como natural e básico o direito de cada indivíduo seguir a sua vida, isoladamente, como melhor entendesse⁶⁵. A atuação do indivíduo ficou relegada às atividades correspondentes à esfera privada (a administração do lar, a fabricação, e as atividades de subsistência), mas, em vez de acontecerem entre os muros de suas casas, as atividades aconteceram em meio aos outros, num espaço identificado como social. A mutação dos *citoyens* em *bourgeois* no século XIX é efeito da perda do gosto pela liberdade pública. Liberdade passou a corresponder tão somente o domínio próprio da consciência, que deveria ser defendida contra os ataques vindos da sociedade⁶⁶ (assim o burguês confundiu o social e o político numa mesma coisa, onde, valendo-se das instituições públicas, se perseguia simplesmente a satisfação dos interesses privados). Logo, todas as questões políticas, segundo um liberal, seriam limites para a liberdade.

⁶¹ DAL RI Jr., A. Evolução histórica e fundamentos políticos-jurídicos da cidadania, in: ___. (org.). **Cidadania e nacionalidade: efeitos e perspectivas nacionais – regionais – globais**, p. 42.

⁶² ARENDT, H. **On violence**, p. 85.

⁶³ Id. **Origens do Totalitarismo**, p. 31, 34 e 78. Segundo Agamben, é essa cidadania igualitária que seria o fundamento para a soberania, AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 136. Contudo, parece ser essa igualdade pela cidadania condição, e não fundamento, para a formulação da soberania na Vontade geral; cf. seção 1.4.

⁶⁴ Ao mesmo tempo em que a distinção entre Estado e sociedade era vista pelos liberais como um meio para garantir a liberdade negativa. Através da distinção surge um novo critério de validade para as decisões do soberano além da legalidade, que é a legitimidade; ver em BOBBIO, N. **A Resistência à Opressão, Hoje**, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 148.

⁶⁵ Segundo Birmingham, para Hobbes era direito natural de todo homem, contra qualquer forma de limitação (como era a lei positiva), manter seu poder absoluto para sua própria sobrevivência, numa soberania subjetiva (soberba), não só com a independência dos outros como eventual prevalência sobre os outros. Ou seja, a compreensão de direito acontece, a partir do microcosmo que é o indivíduo, dentro da soberania. BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**, p. 37-39 e 42. Ver também ARENDT, H. **A crise da educação**, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 211.

⁶⁶ ARENDT, H. **On revolution**, p. 140. Na França, confere-se ao direito da nacionalidade “natureza” de direito privado, ver em: MICALI-DROSSOS, I. **Cidadania e nacionalidade no ordenamento jurídico da República Francesa**; in: DAL RI Jr., A. (org.). **Cidadania e nacionalidade: efeitos e perspectivas nacionais – regionais – globais**, p. 146. Marx esboça, em seus termos, algo muito parecido. Ele fala no objetivo do *bourgeois* de transforma-se em *citoyen*, em MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 223.

Percebe-se no primeiro conceito de direito subjetivo decorrente da noção de cidadania, presente no idealismo kantiano, acontecia à proteção do chamado “*poder de dominação independente*”; isto é, sendo direitos negativos os direitos subjetivos seriam legítimos por garantir uma esfera de atuação livre para o indivíduo⁶⁷. E no início da história do Estado-nação, logo após a queda do Estado absolutista, a relação entre Estado e cidadão (de Direito Público) era tida da mesma forma que a do Direito Privado (existente entre particulares). O tratamento *in jure* do Estado em “pé de igualdade” com aqueles com os quais possuía alguma relação jurídica manifesta que o Direito Privado foi uma forma de oposição à intervenção do Estado sobre as “faculdades” do cidadão. O significado disto estaria em dizer que o cidadão era subordinado, mas não era servo, do soberano. A mudança da postura teórica, mas não fática, do Direito Privado aparece na teoria do publicista Otto Mayer, o qual sustentava que o Estado, por seus interesses, deveria ter uma posição superior nas suas relações (comerciais), distintamente das relações acontecidas entre particulares⁶⁸. A verdade desta igualdade é que ela jamais correspondeu à cidadania, e sim apenas às relações comerciais entre Estado e particulares.

11. A verdadeira esfera de atuação do Direito Privado, então, era o mercado⁶⁹. Mercado era entendido como uma forma de organização relativa à circulação de bens onde o indivíduo não possui nenhum papel ativo, isto é, ele é dependente de um todo estranho – a ficção comunística chamada por Adam Smith de “mão invisível”. A visão daí decorrente substituiu o valor de uso para o valor de troca, transformando a imagem pressuposta de estrutura mental dos indivíduos, como efeitos na sua inserção e no seu relacionamento social. O contrato era um meio de transferência de riqueza. A riqueza, inicialmente representada pela propriedade, com o contrato foi gradualmente desmaterializada. Toda riqueza imaterial tem sua fonte num contrato, não apenas com a transferência como ainda com a criação da “coisa”. A defesa da propriedade na modernidade não aconteceu pela propriedade, mas da apropriação possibilitada pela transferência de bens⁷⁰.

Essa estrutura patrocinada pela burguesia, preocupada com o acúmulo de riquezas, não só levou a indiferença política de sua própria classe como também desenvolveu a apatia à política por parte das classes exploradas, as quais, excluídas das atividades políticas, lhes restavam nada senão a preocupação com o consumo. E o que era entendido como interesse político foi a busca pelo controle dos movimentos alheios, como visto na seção anterior.

A abertura criada pela igualdade para as transações acontecidas na esfera social “*tornou ‘a sociedade secretamente mais hierárquica à medida que se tornava extremamente mais democrática*”

⁷¹. A desigualdade da sociedade, que Arendt apontou como elemento característico do social, era

⁶⁷ HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, p. 117.

⁶⁸ GOMES, O. Influência do Direito Público sobre o Direito Privado. In: ___. **Direito Privado**: Novos Aspectos, p. 06.

⁶⁹ Ver o histórico sobre sistematização e codificação do Direito visando a possibilidade de cálculo das conseqüências em LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 42.

⁷⁰ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 122. Isto representa a virada de pressuposto na matéria de contrato. Esse processo econômico agora é impulsionado por empresas, tendo o contrato como instrumento salutar da atividade econômica, em *Ibid.*, p. 70.

⁷¹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 108.

manifesta na existência de grupos sociais com interesses próprios. Por um lado, isto barrou, até então, a massificação da sociedade⁷². Por sua indissolubilidade, de outro lado, também a sociedade de classes impediu o desenvolvimento de sistemas políticos eficazes. Cada classe tinha objetivos próprios, que afastavam as possibilidades de uma ação comum entre elas. Seus interesses somente levavam a perpetuação da distinção entre os grupos através de elos econômicos⁷³.

Como os interesses particulares eram dominantes, a esfera pública foi relegada à escuridão. E pela oposição do cidadão ao Estado, havia um ressentimento pela população em relação a tudo o que carregava consigo a idéia de público. A relevância do “Direito Público” como primordial só aconteceu no Estado-nação no entre-guerras. Antes disto, para a possibilidade de ser contratante, isto é, expandir as relações comerciais pseudo-determinadas, projetou-se uma imagem de homem ideal. Este homem fundava-se no agir com igualdade, logo, democrático (formalmente falando). Este agir abstrato ou universal, dado que suas ações são relativas a mercadorias e independentes das outras partes (pessoas), levou a idéia de tolerância. Por fim, liberdade correspondeu à detenção de bens, requisito para o poder de contratar. Ou seja, todo indivíduo aparecia como uma contratante em potencial, pois, onde tudo se transformava em riqueza, o sujeito pode vende-se a si mesmo (força de trabalho). Esta visão foi dominante na Europa durante todo o século XIX até o início do século XX, passando pela proteção da propriedade pelo *Code Civil* até a abstração do negócio jurídico pandectista.

Ainda que se opusesse a aquela distinção aparentemente prosaica entre Direito Público e Privado de Mayer, Hans Kelsen, afirmando a unicidade entre as duas categorias de Direito, isto em razão de ser o Estado o ponto gravitacional de todo o Direito⁷⁴, acabou desembocando na visão de que os direitos subjetivos (que toda relação de Direito Privado pressupõe) são vontades do Estado. Desta forma, os principais objetivos do Estado-nação, a plenitude da sua dominação sob o bem-estar e a felicidade privada, não foram políticos. O Estado exercia a administração da nação⁷⁵, como se ela fosse uma grande família, como se vê desde Bodin. Por isso, a questão da nacionalidade ficou encoberta até o final do século XIX, quando foi o último elo restante da sociedade de classes.

Em outras palavras isto quer dizer que o Direito Privado e Direito Público sempre foram formas de dominação do mercado pelo Estado, sendo o interesse deste, consoante a ideologia liberal então vigente, assegurar a livre circulação de bens. A apologia à sociedade liberal e de capital, que se apresentam a partir da liberdade de contratar, aparece como limites apenas negativos. Protegia-se apenas a liberdade através da manutenção de condições psicofísicas do sujeito (a vontade). O principal limite é o cumprimento da responsabilidade assumida - *pacta sunt servanda*.

⁷² YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: for love of the world, p. 310.

⁷³ MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 80.

⁷⁴ KELSEN, H. **Teoria pura do Direito**, p. 310-315. Posição, onde soberania e vontade se identificam, compartilhada por Carl Schmitt. A distinção entre eles está na vinculação schmittiana do Estado ao poder, e a autonomia do Direito, que é manifestação do Estado, em relação ao poder. A Constituição, em Kelsen, não retira sua legitimidade de um fato concreto. Isto acontece porque a Constituição é um estatuto jurídico, debruçado sobre o dever-ser. Não importa qual seja o conteúdo da Constituição, por ser ela o ponto inicial da construção do Direito, ela basta a si mesma. Logo, o Estado basta a si mesmo. Ver BASTOS, C. R. **Curso de direito constitucional**, p. 17. Isto coloca Kelsen ao lado de Hobbes.

⁷⁵ ARENDT, H. **On revolution**, p. 273.

Ainda que para o espanto dos menos preparados, crentes inocentemente na afirmação da existência da prevalência da vontade dos particulares em contratar e da intervenção mínima do Estado, é preciso prestar atenção que o contrato só podia existir se estiver conforme o Direito, vontade do Estado. Se a vontade do Estado é deixar desembaraçado o mercado – o que nunca foi verdade, pelo contrário, sempre foi o mercado que quis se livrar do Estado -, nem mesmo o particular poderia ir contra ela – o que fica bem ilustrado no dogma da segurança jurídica⁷⁶. Vê-se em Hobbes que liberdade - “*the absence of externall Impediments*” [a ausência de impedimentos externos] (o que representa fazer o que se quer) - não só pode existir “*on the silence of the Law*” [no silêncio da Lei] como é, antes de tudo, a re-ação de uma “*connexion of [...] causes in a continuall chaine*” [conexão de causas numa corrente contínua] que na lei civil tem como causa inicial a vontade do “*Artificiall Man*” [homem artificial], o “*Common-Wealth*”⁷⁷.

12. E nesta delegação “da força, e não de direito”, onde o Estado adquiriu o monopólio da violência para proteger o indivíduo de ser morto pelo seu próximo, encontra-se um dos principais motores do Estado moderno, que é a desconfiança no outro, e conseqüentemente, a busca por segurança⁷⁸. O estado de natureza pressuporia a permanente ameaça porque não haveria garantias de direitos, logo, seria arbitrário o julgamento de qualquer comportamento. Para Kant, no estado de natureza a arbitrariedade do julgamento reside na pressuposição de que restaria ao próprio agente julgar si mesmo, onde a noção de correto e errado seria então subjetiva⁷⁹. Por outro lado, a lei, expressão da soberania do Estado, não estabeleceria o certo e o errado, pois ela requer originalmente a simples obediência para assim se tornar absoluta. A lei teria que se impor sobre a contrariedade dos interesses particulares, que em suas virtudes eram vistos como egoístas, ao mesmo tempo em que para a lei interessava, a fim de afirmar a existência de certa coesão, que estes vontades fluíssem até o limite do caos.

Todo homem, para Hobbes, são iguais porque desejam dominar uns aos outros, onde cada indivíduo teria a mesma possibilidade de matar o outro se assim entendesse necessário. Essa idéia é encontrada em Kant, o qual identifica entre os homens a *sociabilidade insociável*, que parece ser um paradoxo. Cada um deles possui a necessidade de viver em sociedade para assim ser entendido como homem. De outro lado, nas relações humanas Kant identifica um antagonismo correspondente

⁷⁶ “...o desenvolvimento da sociedade industrial não diminuiu as funções do Estado, com acreditavam os liberais que juravam sobre a validade absoluta das leis da evolução, mas aumentou-as desmesuradamente” em BOBBIO, N. A Resistência à Opressão, Hoje, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 150. E, segundo Celso Lafer, a soberania tinha como objetivo estratégico a consolidação do Estado sob um determinado território, garantindo o domínio do governo. LAFER, C. Soberania e Subordinação: reflexões sobre a ética dos direitos humanos no plano internacional, in: __. **Desafios: ética e política**, p. 232. Ver também subseção 1.1.1.

⁷⁷ HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXI, p. 263. A contradição entre a liberdade e Lei é resolvida quando a própria liberdade deixa de ser um elemento fático e é transformada em um conceito jurídico.

⁷⁸ O fato de ter sido o século XIX um dos mais pacíficos de toda a História não torna mais legítimo o monopólio de violência. Essa dominação do Estado não aconteceu apenas pelo monopólio, mas pela preponderância das categorias de trabalho na sociedade moderna, ver ARENDT, H. **A condição humana**, p. 142. Porém, é verdadeira a afirmação de que, durante o século XIX e na metade inicial do século XX, foi apenas a desconfiança a motivação para o povo reivindicar sua parcela de poder, ver em Id. O que é liberdade? in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 197.

⁷⁹ KANT, I. A paz perpétua, in: __. **A paz perpétua e outros opúsculos**, p. 132.

ao choque entre os homens, explicável pelo egoísmo e pela resistência ao posicionamento dos outros. A existência desta contradição entre a paz e a violência é condição sem a qual não há Estado. É evidente pois só há busca pela paz se há possibilidade de conflito, logo, “*A raison d’être do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes*”⁸⁰.

E, apesar de o Estado-nação se vincular ao nacionalismo, ele se destacou pela unificação do aparato administrativo, e não necessariamente pela existência de um povo. Embora o medo seja um instrumento de dominação, politicamente ele não é capaz de formar vínculos entre pessoas, mas sim de isolá-las⁸¹. O Estado, sendo uma ordem estatal soberana com validade delimitada a um território e formada por um conjunto de pessoas, distanciou-se do conceito de nação, que, além de ser um elemento do Estado no sentido abstrato de povo, significa, diferentemente, uma comunidade política marcada por uma história, uma língua e uma cultura comum entre seus membros. Uma coisa é Estado nacional, outra coisa é a nação de cidadão de um mesmo Estado⁸². Evidentemente, é inegável a presença do nacionalismo na modernidade. Com as revoluções do século XVIII houve a fusão entre Estado e nação, onde a nacionalidade foi positivada como mecanismo de defesa, afastando todo o não-nacional de seu domínio. O nacionalismo deixou de ser a identidade entre indivíduos resultante tanto do convívio e da luta conjunta quando da formação do Estado moderno para ser o elemento transcendente em que o povo pode se agarrar depois da secularização⁸³; e, no mesmo momento, cresceu paralelamente a relação entre governantes e governados, governados e o Estado, e dos governados entre si. A base para o Estado-nação passou a ser o direito à nacionalidade, dado que a idéia de nação, que consigo trazia a idéia de pertencimento do indivíduo a um grupo, tinha como conseqüência a idéia de responsabilidade (responsabilidade frente à nação)⁸⁴.

Essa legitimação através do nacionalismo foi, de certa forma, a democratização por uma conquista marcial, reportado com espanto de David Held, dado tal paradoxo⁸⁵. Ora, o que se percebe é que o processo de legitimação tanto histórico, utilizando para tanto o nacional como premissa, como teórico, visto antes, é meramente pressuposta. Nada conseguiu ocupar o lugar da antiga autoridade. Essa construção comum facilitou o desenvolvimento da administração pois, frente ao afastamento das possibilidades de existência de uma esfera pública pela administração e pelo mercado, foi através da idéia de nação que se encontrou um mecanismo de legitimação do Estado (ênfase que muda depois da Segunda Guerra Mundial).

⁸⁰ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p.169. Ou ainda, na perspectiva de Rousseau, o perigo da experiência social para o homem que em sua natureza era bom, traz outra versão para a mesma conclusão. O grande esforço para impor a solidariedade geral dos homens a partir da compaixão sentida por um sobre o outro que sofre as mazelas da sociedade acaba sendo tão perigo quanto o egoísmo hobbessiano (ARENDT, H. **On revolution**, p. 81), pois leva ao falseamento da realidade.

⁸¹ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**, p. 128.

⁸² HABERMAS, J. O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e da nacionalidade, in: __. **A inclusão do outro**, p. 132.

⁸³ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p. 261.

⁸⁴ HABERMAS, J. op. cit., p 136.

⁸⁵ HELD, D. **La democracia y el orden global: Del Estado moderno al gobierno cosmopolita**, p. 81-82.

“A *tragédia do Estado-nação*”, como apontou Arendt, aconteceu quanto a consciência nacional começou a interferir na estrutura pessoal da administração pública⁸⁶. E, principalmente depois da Primeira Guerra Mundial, onde se tentou impor a estrutura do Estado-nação sob os cadáveres dos impérios multinacionais como a Áustria-Hungria e da Rússia czarista – onde, além das principais nacionalidades que tentavam igualar seu orgulho com o orgulho sentido pelas nações ocidentais, a consciência étnica de várias “minorias” ainda estava em formação -, os nacionais, sob o mesmo argumento que legitimava a soberania estatal, exigiram a realização dos seus interesses, que resultou na identificação fática da cidadania com a nacionalidade. Ser sujeito de Direito passou a ser um privilégio de nascimento, ficando muitas nações carentes de Estado. O conflito entre as nacionalidades catalisou o desenvolvimento das ideologias raciais, que teve sua origem na França, “la nation par excellence *da Europa*”.

1.3 OS NACIONAIS E OS LIMITES DA CIDADANIA

13. As conseqüências do imperialismo sobre o Estado-nação foram imensas. Esta estrutura, baseada num suposto acordo, não encontrou suportes além dos seus próprios limites. Observa-se que a lei, tida como o resultado da substancialidade única da nação, possuía validade restrita – se fosse de outro modo, estar-se-ia colocando em jogo a identidade da nação. No lado oposto da história, independentemente de compartilharem dos mesmos pensamentos, os grupos “não nacionais”, sob domínio imperialista, não viram razão alguma para contribuírem com a estrutura dos seus conquistadores⁸⁷. Ora, a conquista sempre foi condenada pelo Estado-nação, tanto pela contradição entre as idéias de conquista e de soberania dos Estados quanto pelos fracassos de todas as tentativas de anexação de países vizinhos, como se aprende através do empreendimento de Napoleão Bonaparte⁸⁸. Para o pensamento europeu do final do século XIX, toda nação deveria estabelecer um Estado, dado que o Estado era a encarnação do espírito da nação. A dominação estrangeira significaria nada menos que a morte da nação. Por isto as conquistas só levaram ao enfraquecimento das instituições nacionais⁸⁹, deixando à vista a fantasia que estas constituíam.

Os brandos por interesses nacionais, que eram instrumentos de legitimidade, transformaram-se com o imperialismo em instrumento de dominação. O Estado, neste momento, serviu meramente como meio para a ânsia expansionista dos imperialistas. O império da lei, que

⁸⁶ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p. 261 e 263.

⁸⁷ A expansão do domínio apenas instigou o desejo de libertação dos povos conquistados. O exemplo da Argélia é claro. A França, que havia incorporado aquele país ao seu território, nunca conseguiu impor seu ordenamento jurídico, vendo-se forçada a criar um *status* diferenciado para os argelinos, mesmo que estes juridicamente fossem franceses, seguindo os costumes mulçumanos. Os habitantes das colônias britânicas, por sua vez, nunca foram suficientemente “adequados” à condição de estar sob a tutela dos direitos dos ingleses. ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 156-157.

⁸⁸ MANCINI, P. S. **Direito internacional**, p. 75.

⁸⁹ ARENDT, H. *op. cit.*, p. 159.

decorreu da ocupação do Direito no lugar deixado pela autoridade dos monarcas absolutos, não suportaria, como não suportou, a sua identificação com alguma classe da sociedade. Era “*ridículo a um funcionário do Estado fingir que servia ao país*”⁹⁰ com a existência da corrupção da administração pública, que foi identificada como serviçal das classes proprietárias.

Antes é preciso observar que a afirmação da nação a muito já não correspondia a realidade política do Estado-nação. O corpo político, descolado da nação, como já foi dito anteriormente, caracterizava-se por defender os interesses privados dos participantes contra os negócios propriamente públicos. Com efeito, principalmente no sistema multipartidário dos países continentais, em contraste com o sistema anglo-saxônico, havia o reconhecimento do “*homem como cidadão somente enquanto ele não fosse membro de um partido, ou seja, em seu relacionamento individual e não organizado com o Estado (Staatsbürger), ou em seu entusiasmo patriótico*”, dado que a suspeita contra a política transformou o “*citoyen da Revolução Francesa no bourgeois do século XIX*” em razão “*do antagonismo entre Estado e a sociedade*”⁹¹. O conceito de cidadão, desde a defesa do homem “modesto” e “incorrupível” por Robespierre (qualidades negadas à nobreza) na Constituição jacobina promulgada em 1791, via-se desprovido quase totalmente de elementos políticos, limitando-se aos direitos dados nos texto constitucional⁹². Com efeito, da idéia de nação a soberania recepcionou suas paixões inflamadas conjugadas através de categorias ideológicas.

A sociedade de classes e seu correspondente sistema partidário do Estado-nação continental, que nunca significou o compartilhamento de algo comum, não poderiam ser entendidos como suporte para o sentimento de patriotismo. O único resultado lógico para a sociedade de classes, o que ficou demonstrado quando o povo se agarrou ao nacionalismo, era a sua desintegração. Na França, por exemplo, já no início do século XX e depois da Primeira Guerra Mundial, seus nacionais eram numericamente menores entre os habitantes de seu território, mas a necessidade de mão-de-obra estrangeira forçava a contradição das restrições constantes nas políticas de imigração características do Estado-nação. Isso fez com que os interesses classistas, os quais sustentavam o sistema partidário, fossem postos de lado por movimentos ideológicos fundados na idéia de nação, enfurecidos pela “invasão” estrangeira. Quando esta idéia aproximou-se do Estado, sendo ambos os únicos fatores comuns entre os membros da sociedade, a conseqüência foi a coincidência entre nacionalidade e cidadania⁹³. A nacionalidade, que servia ao Estado-nação como justificação de dominação frente à sociedade de classes, foi transformada em argumento e fundamento para a usurpação da ideologia racial. Contudo, os *slogans* nacionalistas, com seus limites

⁹⁰ Ibid., p.183-184.

⁹¹ Ibid., p. 287-288.

⁹² Na verdade, na França a definição da categoria de nacional não estava na Constituição francesa senão no seu *Code Civil*, de 1.804, que dispunha sobre a aquisição, posse, perda e reaquisição da condição de “francês” nos seus artigos 9, 10, 12, 17, 18, 19,20 e 21. Ver DAL RI JÚNIOR, A. Evolução histórica e fundamentos políticos-jurídicos da cidadania; in: __. (org.). **Cidadania e nacionalidade**: efeitos e perspectivas nacionais – regionais – globais, p. 73 e 75. Atualmente a matéria de direito a nacionalidade encontra-se do artigo 17 até o artigo 33 do mesmo código, sendo resultado de reformas ocorridas em 1889, 1927, 1973, 1993 e, por fim, em 1998 pela Lei 98-170; ver em ver: MICALI-DROSSOS, I. Cidadania e nacionalidade no ordenamento jurídico da República Francesa; in: Ibid., p. 146

⁹³ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 135.

nas origens da nação, também perderam suas forças depois daquela guerra, abrindo facilmente o caminho para que um novo racismo “supranacional” se desenvolvesse⁹⁴.

14. De uma forma um pouco diferente, os países da Europa oriental e meridional sofreram as mesmas transformações depois dos tratados de paz de 1919. Por reunirem, ao longo de vários anos, centenas de nações em um mesmo território, a queda dos Estados multinacionais representou, para as esperanças de plenitude das nações aí situadas, a possibilidade da implantação do modelo ocidental, que era o Estado-nação. Contudo, muitas das nações não foram atendidas. Dentro de um mesmo Estado, então recém criado, as diversas nações organizaram-se politicamente como a sociedade de classes, mas aí cada partido contava com uma orientação nacional diferente⁹⁵.

A heterogeneidade da população não era compatível com a estrutura do Estado-nação. Para que ele alcançasse sua legitimidade, que acontecia através da idéia de nação – ainda que ela não correspondesse à existência fática de uma comunidade política propriamente dita –, exigia-se a identidade nacional de seus habitantes. A homogeneidade, ainda que irrelevante para a prática da administração pública, é pré-requisito para a existência do Estado-nação. Nação corresponderia à identidade entre sujeitos pela mesma região, raça, língua, costumes, histórias, leis e religião, que formaria uma consciência social comum⁹⁶.

Quando a pressuposição de homogeneidade foi ignorada, o império da lei não suportou os ataques vindos dos nacionais, que tentaram fazer valer a racionalidade da legitimidade. O *status quo* defendido pelos nacionais, isto é, a “manutenção” da conjuntura que existiu no surgimento do Estado-nação – o que é verdadeiro para a França e para a Inglaterra, mas totalmente falso para a Alemanha e para os países da Europa meridional e oriental -, não poderia se realizar, pois aquelas condições não estavam mais presentes e não poderiam ser restabelecidas. A aliança entre os partidos e o Estado nesta situação deu início a uma nova mudança da estrutura política dos países. A afirmação do *status quo* estaria ligada à organização da comunidade, que em segundo momento se encontraria com a estrutura institucional do Estado. Ou seja, para o século dezenove, a idéia de nação sobrevivia apenas na especulação teórica, como no *Volk* hegeliano.

15. O comportamento das nações nos Estados heterogêneos, como a disposição dos imperialistas nos países dominados, requereu uma ideologia amorfa⁹⁷. No caso dos imperialistas,

⁹⁴ Percebe-se que na Itália, com a Lei nº 555, onde determinou a aquisição da nacionalidade segundo a nacionalidade do pai (artigo 2, parágrafo segundo), e que a mulher deve assumir a nacionalidade do marido (artigo 10), já em 1912 já havia a pretensão de legislar universalmente. Ver BALLARINO, T. Cidadania e nacionalidade, in: DAL RI JR, A. (org.). op.cit., p. 87.

⁹⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 294. Deve ser dito que os Estados multinacionais como a Áustria-Hungria e a Rússia Czarista não chegaram a constitui Estados-Nações. Suas fronteiras nunca foram definitivamente determinadas, sempre sendo alteradas. Não possuíam também uma estabilidade nacional, já que em seu território vagavam, sem jamais se fixar em lugar algum, uma multiplicidade de povos que não chegaram a desenvolver uma cultura que o colocassem no meio de outras nações da História do mundo. Ainda que no caso do Império austro-húngaro houvesse uma Constituição, a velha trindade do Estado (governo, povo e território) não pode ser encontrada lá, tornando este país o seleiro para as minorias e para os confrontos étnicos. Ver Ibid., p. 263.

⁹⁶ MANCINI, P. S. **Direito internacional**, p. 54 e 62.

⁹⁷ MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peaces**, p. 102.

para ocupar o vácuo de poder nos países dominados, eles valeram-se de ideologias morais que alimentaram obrigações de conquistas. Assim as leis naturais criadas a partir das ilusões nacionais tomaram o lugar das leis positivas. Nos Estados multinacionais aconteceu da mesma forma. A dominação dos povos mais fracos aconteceu pela “missão nacional”, pela “verdade secreta”, pelo “destino manifesto”, etc.. Esta cruzada nos Estados multinacionais, chamado de imperialismo continental, ocorreu no seio da estrutura do Estado-nação, deixando expostas suas fraquezas.

Ainda que com princípios diferentes, o nacionalismo e o imperialismo completavam-se. A salvação da soberania do Estado pelo nacionalismo, que resgatou uma unidade frente à dissolução da sociedade classista, expressou-se através da expansão dos imperialistas, que carregavam as bandeiras dos seus países para justificarem seus avanços. A incompatibilidade entre expansão e limitação da nação em seu Estado, enquanto suposto corpo político, foi superada pelo racismo que ambas representavam. Um indivíduo era muito mais nacional, isto é, um inglês, um francês ou um alemão quando estava fora do seu respectivo país. O nacionalismo original, como pôde ser visto no início da modernidade, não mais se encontrava aí⁹⁸. Esse “nacionalismo tribal”, como Arendt nomeou a atuação das ideologias raciais⁹⁹, foi destacado principalmente pelo imperialismo continental¹⁰⁰.

O erro da identificação da ideologia racial com o nacionalismo (original), por sua vez, é muito comum. A ideologia racial tem sua origem na pretensão da nobreza francesa de distinguir-se do *Tiers Etat*. Com o conde de Gobineau, responsável pela transformação do racismo em ideologia, foi alegando a ascendência da nobreza nos povos germanos, os quais vieram a conquistar os francos. Os francos, juntos aos latinos, formariam o terceiro estado. Desta forma, a revolução francesa seria entendida como uma guerra entre dois povos distintos. Esse argumento era usado pela aristocracia contra os revolucionários, frente ao assalto de seu *status* de senhor das terras pelo qual possuía o monopólio do poder político¹⁰¹. Já no caso alemão, a ideologia foi o caminho pelo qual se tentou reunir os vários Estados alemães, o que tornava dúbio sua diferenciação com o nacionalismo. A

⁹⁸ Existem duas formas, uma objetiva e outra subjetiva, de identificação da nacionalidade formuladas no século XIX. De um lado, a forma objetiva identifica a nacionalidade segundo a identidade lingüística e cultural (Charles Rousseau); do outro, a forma subjetiva agarra-se num suposto sentimento nacional (Pasquale S. Mancini). LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**, p. 137.

⁹⁹ É preciso delimitar o que foi a ideologia, primeiro distinguindo-a da mera opinião, depois a ideologia racial do nacionalismo propriamente dito. A opinião é a expressão mundana das reflexões de indivíduo sobre algo experienciado pelos seus sentidos (isto ou aquilo é bom ou não). Ela só tem validade quando está entre outras opiniões, ainda que elas sejam potencialmente conflitantes. Logo, uma opinião não busca explicar a existência de algo, e sim lhe atribuir significado. Já a ideologia não suporta ser contrariada. Ela trás as razões do universo, que sem ela estariam ocultos, que regem os homens. De fato, a ideologia vem reger os homens pela ocupação de razões que jamais poderão ser demonstradas. Essas alucinações transcendentais, sem vínculos com a realidade, fazem com que as questões de fato sejam relegadas a categoria de mentira. A adoção das ideologias pelas massas e pelos intelectuais serviu de “arma política” de manobra. Ver ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 189.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 182-183. Não será usado o termo “Anti-Semitismo”, usado por Arendt em *Origens do Totalitarismo*, pois Semitismo jamais poderia significar uma ideologia; assim, optou-se pela expressão “ideologia racial”, a fim de evitar confusões. Conferir KOHN, J e FELDMAN, R. H. A note on the text; in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. xxxiii.

¹⁰¹ ARENDT, H. Antisemitism, in: *___*. **The Jewish Writings**, p. 102. A indicação da aristocracia como origem da ideologia racial parece coerente quando se percebe a ausência de interesses políticos da burguesia, carecendo de interesses históricos que os poderiam ligar à idéia “genuína” de nação; ver em *Ibid.*, p. 107.

diversidade de origens das quais o povo alemão provinha, e mesmo o seu desinteresse pela unificação, teve que ser suprida pela exortação nacionalista levantadas por teóricos, como foi o caso do liberal Ernest M. Arndt, para dar início à construção de um Estado-nação alemão no século XIX. A essência ideológica, disfarçada de nacionalismo alemão, só evidenciou-se quando, já depois da unificação, começou o movimento imperialista. Depois do imperialismo continental, a ideologia eclodiu em lugares diversos.

O pangermanismo austríaco, muito mais radical do que aquele dentro da Alemanha, lembra porque o nacionalismo destacou-se como ideologia no imperialismo. A ideologia ultrapassou todas as fronteiras nacionais, destruindo, junto ao imperialismo, as estruturas decorrentes de uma história comum. Como Arendt falou, a ideologia racial, negando o princípio da igualdade e da solidariedade, foi a pior forma de patriotismo¹⁰². A ideologia racial só obteve destaque quando o nacionalismo tradicional já estava abalado.

Arendt fez um paralelo do nacionalismo enquanto ideologia de raça com a negação por Hobbes da idéia de humanidade. Hobbes promoveu a transformação de todas as nações em tribos quando posicionou cada uma em hostilidade com a outra. Isso excluiu a existência de qualquer lei para as relações internacionais, que na guerra de todos contra todos, identificava-se com o estado de natureza. A identificação das nações como tribos serviu às ideologias naturalistas que se seguiram. É como se, parafraseando Arendt, os homens não descendessem de um mesmo macaco, e sim de macacos negros, vermelhos, brancos e amarelos. Os alemães tornaram-se arianos, os russos eslavos, os ingleses os “homens brancos”, e os franceses os comandantes da mão-de-obra negra. O declínio da humanidade, o que representaram as ideologias raciais, politicamente é a perda dos homens “*de conexões com os seus semelhantes*”¹⁰³. Isto significou a destruição não só de todos os sonhos idealistas, mas da própria esfera pública.

A identificação de uma origem comum levou o nacionalismo tribal a um “orgulho introvertido” que se manifestava em quase todos os âmbitos da vida, ao contrário do chauvinismo anteriormente existente nas nações ocidentais, sempre exposto em público. O grau de violência era o mesmo, mas só no tribalismo a explosão de violência tomou dimensão continental. Ora, na Rússia e na Áustria-Hungria, estas “tribos” não possuíam tanto um Estado próprio nem obtinham o reconhecimento da sua nacionalidade. Isso fez com que não encontrassem um território no qual pudessem expressar sua cultura e sua história.

Vendo seus membros espalhados por países diferentes, os nacionalistas tribais iniciaram um movimento de unificação pelo qual afirmavam a divinização da sua nação. Só aquele que pertencia a tal nação seria divino; de outro modo, as pessoa que por origem ou pela escolha deliberada de deixar sua nação para trás torna-se insignificante, como animais. A divinização apagava as diferenças entre os membros da nação, colocando-os em posição superior; daí decorre sua obrigação de perseguir os povos inferiores, escravizando-os ou os eliminando¹⁰⁴. Essa tormenta expôs o “cinturão de populações mistas”, diante o encurtamento das distâncias, a um problema

¹⁰² Id. **Origens do totalitarismo**, p. 191 e 196.

¹⁰³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 187.

¹⁰⁴ Ibid., p. 121 e MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 103.

político de grande gravidade.

16. Essas ideologias destacaram-se, como foi dito, no imperialismo continental porque as diferenças não eram evidentes a ponto de serem percebidas pelo olhar. Nascido nos povos atrasados em relação à emancipação nacional, o tribalismo do imperialismo continental agarrou-se no princípio da autodeterminação dos povos, onde, paradoxalmente, não buscavam a emancipação nacional¹⁰⁵. Como no caso da Alemanha, os alemães que viviam em territórios estrangeiros, pela suposta “escolha”, arrazoariam a anexação deste pedaço da terra àquele país. Schoenerer, pangerminista austríaco, levantou os alemães austríacos contra a estrutura estatal da Áustria, buscando a unificação étnica para além de quaisquer fronteiras territoriais. Esta postura supranacional das ideologias, que não possuía relação alguma com a união entre Estados, dissipou as determinações constitucionais que vinculavam o povo ao Estado através da imposição uma nova definição de *Volk* (povo, nação), eliminando as eleições para o parlamento e cortes¹⁰⁶.

Dentro dos territórios, não só na Alemanha¹⁰⁷, houve a repulsa dos cidadãos naturalizados pelos nacionais, já que aqueles receberam por lei, e não por “origem”, seus direitos. A naturalização era uma concessão do Estado, não um direito inerente a pessoa de possuir relações com um Estado, como entendeu o jurista italiano Pasquale S. Mancini¹⁰⁸, considerado pai do direito de nacionalidade.

Já na criação de novos Estados na Europa oriental, surgiram os chamados “povos estatais”, os quais ocuparam os assentos dos governos. Aos outros povos que também habitavam aqueles territórios, como os croatas na Iugoslávia, restou a expectativa de abertura para sua participação nos assuntos públicos, o que não aconteceu.

A ideologia, através do nacionalismo, veio usurpar o lugar da lei. Seja dentro dos Estados-Nações criados após a Primeira Guerra Mundial, seja nos antigos Estados-Nações ocidentais, surgiram dois grupos vitimados, as minorias e os apátridas. Estes últimos serão estudados na próxima seção. Quanto às minorias, cabe falar que se achavam espalhadas por diversos países, não encontrando nenhum lugar para se estabelecerem. Elas nunca tiveram idéia do significado do conceito de pátria, muito menos sabiam o que era uma comunidade e a responsabilidade daí decorrente. Suas histórias, que mal chegaram ao estágio cultural avançado, já que seu idioma e seus costumes não formavam um padrão reconhecível, relatavam apenas migrações pela Europa e o seu asilo na vida privada¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Cf. seção 1.5

¹⁰⁶ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt Matters?**, p. 69-70. A autora referencia as ideologias aos atuais movimentos terroristas sem raízes.

¹⁰⁷ Entretanto, só na Alemanha os naturalizados assim foram divididos, conforme a distinção pangerminista depois incorporada à legislação nazista, em *Volksfremde*, alienígenas da nação, e *Staatsfremde*, alienígenas do Estado. ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 263.

¹⁰⁸ MANCINI, P. S. **Direito internacional**, p. 192. BALLARINO, T. Cidadania e nacionalidade, in: DAL RI JR, A. (org.). **Cidadania e nacionalidade: efeitos e perspectivas nacionais – regionais – globais**, p. 88.

¹⁰⁹ Na Rússia, por exemplo, a imigração média de judeus girava em torno de três mil indivíduos por ano. Nas duas últimas décadas do século dezanove, aquele número subiu para cinquenta mil, um pouco antes da Primeira Guerra Mundial para 135.000 judeus. A maioria dirigia-se para a América, sendo pequeno o número daqueles que ficavam na Europa. O número de judeus que imigravam caiu, atingindo cerca de 65.000 judeus por ano, quando apareceram as restrições ao

Como não encontravam lugar próprio dentro dos Estados em que viviam, as minorias inicialmente procuravam identificar-se com a estrutura de classe, como fica claro na Áustria-Hungria na monarquia do Danúbio – onde os austros-alemães foram apontados como burgueses por sua posição dominante, os húngaros proprietários de terras com a aristocracia, e assim por diante. Essa maquiagem era a tentativa de manter a distância entre o Estado e a sociedade, como o velho Estado-nação fazia¹¹⁰. Aí também residia o contra-senso da condição jurídica das minorias. *De jure*, as minorias eram cidadãos dos Estados em que habitavam, mas de fato muitos direitos lhes eram negados, restando-lhes os direitos básicos como o de viver e o de trabalhar. Mas as minorias não podiam fingir por muito tempo sua harmonia com uma estrutura nacional que não lhes correspondia. Ao pensamento do Estado-nação é inconcebível a existência de nações dentro da nação. Assim, da mesma maneira que as minorias alemãs agiram na Áustria-Hungria, isto é, afirmando seu direito de autodeterminação nacional pelas bandeiras ideológicas, as minorias de tchecos, eslovacos, poloneses e tantas outras começaram a movimentar-se, seguindo aquele exemplo, destruindo as estruturas estatais da Tchecoslováquia, da Polônia, da Romênia e da Iugoslávia¹¹¹.

A situação complicou quando, devido as diferenças, as minorias nacionais começaram a não achar mais espaços na sociedade, não conseguindo trabalho ou meios para a aquisição de bens. Diante dos impedimentos aos não nacionais, a maioria dos governos, com a exceção da Tchecoslováquia, assinou tratados pelos quais se tentara estabelecer alguma forma de proteção às minorias. Esses tratados eram estabelecidos bilateralmente entre países, quando as minorias possuíam cidadania diferente dos locais onde habitavam, ou entre os países e a Liga das Nações, quando a nacionalidade *de jure* das minorias coincidia com o Estado em que estavam. Nunca foram realizados tratados multilaterais, conseqüentemente, os Tratados das Minorias ignorou o caráter interestatal do problema. Esta falsa ignorância na bilateralidade dos acordos revela que os objetivos não giravam em torno da proteção daqueles povos e sim na tentativa de assimilá-los, eliminando as diferenças dentro dos respectivos territórios. Retirando sua autonomia, a legislação relativa às minorias impediu-as de qualquer participação no governo, aprofundando a despolitização. “Os representantes das grandes nações sabiam demasiado bem que as minorias existentes num Estado-nação deviam, mais cedo ou mais tarde, ser assimiladas ou liquidadas”, maquiando suas intenções através de “*considerações humanitárias*” para evitar mais violência¹¹². Mas isto apenas criou novos problemas, já que as minorias não aceitaram estas determinações.

Foram os Tratados das Minorias que evidenciaram o que estava até então velado na impessoalidade do Estado; o Estado-nação apenas reconhecia como cidadão o seu nacional,

trânsito de pessoas no entre-guerras. Ver em ARENDT, H. Antisemitism; in: __. **The Jewish Writings**, p. 61.

¹¹⁰ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 63.

¹¹¹ MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 106. Nesta época foi criada uma associação de minorias na Europa, os “Grupos Nacionais Organizados nos Estados Europeus”, que foi derrotada pelos interesses conflitantes de seus membros. Não havia um interesse comum, ou melhor, nenhum interesse tinha um objetivo que poderia ser compartilhado com os outros, apenas os interesses nacionais alimentados por cada minoria (ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 307). Nem mesmo as delegações enviadas estavam realmente vinculadas aos povos representados (Id. *The Minority Question*, in: __. **The Jewish Question**, p. 125).

¹¹² ARENDT, H.. **Origens do totalitarismo**, p. 306.

somente a subsunção à categoria correspondente à origem comum outorgava a dignidade de ser reconhecido moral e juridicamente como pessoa. A pressuposição de que os Direitos do Homem eram inatos era uma falácia. Com os *displaced persons* ficou claro que a cidadania nada mais significava do que a titularidade dos direitos humanos¹¹³.

17. Juridicamente falando, os direitos humanos eram os direitos subjetivos, isto é, meios que possibilitavam exigir do Estado a tutela de direitos. Direitos humanos e cidadania correspondiam-se. Contudo, a titularidade destes direitos só cabia ao nacional, que era a maneira pela qual a cidadania, vinculação interna entre sujeito e soberania, se afirmava. O que hoje é denominado de direitos fundamentais, ou seja, aqueles direitos dispostos no ordenamento jurídico específico de um país em especial, antecederam, faticamente falando, os direitos humanos num sentido universalizado. Embora a declaração de direitos francesa fizesse referência a titularidade inata por todo ser humano dos direitos humanos, sem nacionalidade não havia tutela nenhuma¹¹⁴.

No âmbito internacional, ainda juridicamente, os direitos humanos eram de titularidade coletiva segundo o princípio da nacionalidade, ou seja, vinculava-se à grupos humanos homogêneos reconhecidos como nação¹¹⁵. Para a tutela das minorias dentro do Estado, havia sem dúvidas a antinomia e, conseqüentemente, a superioridade do direito do nacional frente ao das minorias. Pois bem, ao Estado não lhe interessa criar um corpo permanente de estrangeiros.

18. É interessante perceber que a exigência de preponderância dos nacionais sobre o Estado-nação não vinha apenas da aristocracia, pai e mãe da ideologia racial, mas também da classe média inferior, conhecida como pequena burguesia. Diferentemente dos trabalhadores europeus, que contavam com as influências marxistas, a pequena burguesia, com medo de sofrer as os riscos que a vida expõe os homens, sempre obrigou o Estado a criar um sistema econômico e social fechado, pois só assim, em meio ao capitalismo e a complexo social, teriam um “Estado protetor” através da centralização cada vez maior do poder¹¹⁶. Esta cobrança, aliada com a ideologia racial, representou a quebra entre a lei do Estado, a abstrata soberana dos governos constitucionais, e a nação. No desenvolvimento deste processo, organizaram-se grupos fascistas como na formação do governo da Frente Popular na França, em 1936¹¹⁷. O ódio universalizado contra o diferente colocava-se acima da

¹¹³ FELDMAN, R. H. Introduction – The Jew as Pariah: The case of Hannah Arendt; in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. lxvii.

¹¹⁴ “The Sovereignty is the Soule of the Common-Wealth; which once departed from the body, the members doe no more receive their motion from it. The end of Obedience is Protection; which, whatsoever a man seeth it, either in his own, or in another sword, Nature applyeth his obedience to it, and his endeavour to maintaine it”. A soberania é a alma do Estado; uma vez fora deste corpo, tais membros não recebem mas nenhum impulso dele. O fim da obediência é a proteção; que, seja de que forma o homem veja isto, mesmo em si, ou em outra força, sua natureza pressiona sua em obediência àquilo, e no seu esforço para o manter (tradução livre), em HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXI, p. 272.

¹¹⁵ MANCINI, P. S. **Direito internacional**, p. 63; e LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 141.

¹¹⁶ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 57.

¹¹⁷ YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: for love of the world, p. 118 e 140. A simpatia de vários partidos neste país, como o *Croix de Feu*, com o nazismo foi tão claro quanto a facilidade que

estrutura do Estado-nação. Milhares de minorias e refugiados vagavam pelos hotéis das cidades, como foi em Paris, a procura de trabalho, o que não podiam mais exercer legalmente, já que não possuíam os papéis necessários, condição cada vez mais desesperadora.

Cerca de 100 milhões de europeus não haviam atingido a autodeterminação, número que gira em torno de 25% de toda a população europeia da época. A tradição política do Estado-nação só poderia, mesmo depois do desmembramento dos grandes Estados multinacionais, reconhecer estes indivíduos como exceções, o que, com efeito, arrazoava a rebeldia das minorias contra os governos. A frustração destas massas, crentes que a verdadeira emancipação nacional viria com a constituição de uma soberania, torna perceptível que os Direitos do Homem residiam apenas nos direitos dos nacionais. Aqueles que eram diferentes precisavam de leis de exceções ou rejeitar suas condições distintas para serem tutelados com equidade¹¹⁸. A base do Estado-nação fora quebrada. A trindade povo, governo e território perdera o sentido frente ao crescente vácuo de aplicabilidade das leis nacionais em relação às minorias¹¹⁹.

1.4 OS APÁTRIDAS E O DECLÍNIO DO ESTADO-NAÇÃO

19. Alcançando seu ponto máximo nos campos de concentração, onde milhares de pessoas foram exterminadas, o processo de desenvolvimento das ideologias raciais aconteceu graças à negação de titularidade de quaisquer direitos para as minorias. As condições que favoreceram esta negativa foram a soberania e a limitação da cidadania ao conceito de nacional. Ora, apenas o nacional poderia ser sujeito de Direito, e, do lado oposto, o Estado soberano (fonte e mecanismo de garantia dos direitos) só era obrigado a tutelar aqueles que subsumissem àquela categoria. As pessoas sem nacionalidade tornaram-se apátridas diante da sua carência do “direito de ter direitos”, como disse Arendt. Para o apátrida não havia nenhuma instituição pela qual pudesse declarar a existência de algum direito. Quando violentados, eles não tinham outra saída a não ser fugir, fugir constantemente de um lugar para outro, sem poder mais chamar algum lugar de seu.

Entre as minorias, a mais perseguida foi a judaica. No século XIX, os judeus haviam sido emancipados juridicamente pelo sistema dos Estados-nações¹²⁰. Por outro lado, este modelo exigia a igualdade entre os nacionais, o que não era possível para os judeus; e mais, eles também não

estes dominaram Paris. Os jornais estampavam “*La France aux Français*” e “*A bas les métèques*” diante o desemprego de mais de meio milhão de franceses.

¹¹⁸ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 308-309 e 498.

¹¹⁹ Id. The political organization of the Jewish people, in ___. **The Jewish Writings**, p. 233.

¹²⁰ Aos judeus alemães foram dados direitos civis e políticos pelo Editto de Emancipação datado de 1812, cinco anos após a derrota da Prússia para a França. Porém, em 1823 a Lei para os Estados das Províncias restringiu-lhes o direito ao voto; direito que retornou a vigência apenas em 1869. Ver em KOHN, J. Preface: A Jewish Life: 1906-1975, in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. xvi, nota 18.

estavam interessados nos negócios públicos¹²¹. Estes fatos dão um significado próprio aos direitos dados aos judeus. Estes direitos não só decorriam da indiferença que o Estado-nação clássico faziam em relação aos seus habitantes; eles resultaram principalmente da extensão dos privilégios inicialmente outorgados para alguns poucos judeus, principalmente os financistas das necessidades bélicas, pelos serviços prestados aos monarcas e déspotas do século dezessete e dezoito¹²². A garantia de todos os direitos civis aos judeus aconteceu por resolução de Metternich, chanceler austríaco, no Congresso de Viena em 1814 e 1815, a qual ele presidiu¹²³. Este ato foi visto como reacionário pela escola histórica de Savingy, então catedrático da Universidade de Berlim.

Os judeus tiveram um papel importante nas relações internacionais da modernidade. Por não constituírem uma nação, o povo judeu era um elemento inter-europeu, sempre requerido pelos governos, de Robespierre até Bismarck – cada um deles buscando o favorecimento de sua nação, sem pensar no monopólio continental do poder, que contrariava as idéias então vigentes –, a fim de manter o equilíbrio entre os poderes europeus. E por não constituírem uma classe nem mesmo partilhar de alguma classe social, os judeus estavam mais próximos da estrutura estatal que os próprios povos. Este papel “diplomático” permaneceu até mesmo depois da ocupação pelos burgueses nos seus postos de financistas estatais¹²⁴. Os judeus não chegaram a perder seu status jurídico, atendendo as exigências econômicas, até o início da Segunda Guerra Mundial. Na verdade os judeus ocuparam uma lacuna do Estado-nação, da qual só foram retirados quando do declínio desta estrutura. E até aí, sua condição judaica só era relevante para eles mesmos.

O anti-semitismo, neste declínio, não correspondia mais a mesma forma conhecida, a religiosa. Por não serem identificados com nenhum Estado em particular, quando aconteceu a usurpação do poder pela nação, os judeus perderam todo e qualquer direito, não encontrando então um lugar no mundo. O sentido político do anti-semitismo era inédito na história. A condição de “inimigos objetivos” aos racistas é explicada melhor pela indiferença que os judeus tinham para com a sociedade, nunca se identificando com classe alguma¹²⁵, e ainda pela sua pretensão de ser o “povo escolhido” do que pela sua atuação, estritamente secundária, entre os governos europeus¹²⁶. As teorias de bode expiatório, baseada no pressuposto de que os judeus foram escolhidos aleatoriamente para a aglutinação das nações conforme as ideologias raciais, só causariam o esquecimento da responsabilidade tanto dos racistas quanto dos judeus.

A designação de povo escolhido havia perdido sentido religioso na modernidade, servindo apenas como um escudo psicológico contra os ataques provenientes da sociedade. Mantinha-se a crença, resultante da confusão da natureza do anti-semitismo moderno, de que a existência das

¹²¹ Nessa igualdade dada aos judeus pelo Estado-nação, como também pelo fato de nascerem no seio de uma nação e de uma cultura às quais não pertenciam que, porém, compartilhavam, surgiu o dilema de permanecer judeu ou se deixar assimilar. Mesmo estando entre judeus, era difícil continuar ser o que era na ausência de qualquer elemento judaico (YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 72). Diferente das outras minorias, os judeus até então não haviam criado o interesse por questões políticas, e desse modo nunca reivindicaram uma estrutura nacional para si.

¹²² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 32.

¹²³ Id. Antisemitism, in: __. **The Jewish Writings**, p. 82.

¹²⁴ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 39-42.

¹²⁵ KOHN, J. Preface: A Jewish Life: 1906-1975, in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. xx.

¹²⁶ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 48 e 272.

discriminações uniria o povo judeu. Essa proteção não suportou o peso do racismo, forçando os judeus a recolherem-se na forma de gueto um pouco antes da Segunda Guerra Mundial; por este meio restou-lhes a ilusão em um retorno (*teshuva*, como os próprios judeus proclamavam) à sua identidade¹²⁷. Evidentemente, não seria pela reunião num vácuo político que os protegeria. Arendt tinha a opinião de que apenas agindo politicamente contra os nazistas, que na época só poderia corresponder à união por meios militares, os judeus poderiam se salvar¹²⁸.

Ainda que colocados em risco pelos princípios derivados da nacionalidade e do seu Estado, os judeus ainda estavam juridicamente seguros com a identidade da soberania com a lei. Assim, cada ataque ao Estado-nação representava um ataque aos judeus. Quando a nação ocupou, com seu nacionalismo tribal, o lugar da lei, até mesmo a imparcialidade da justiça foi posta de lado, como aconteceu no caso Dreyfus¹²⁹. Nem mesmo o judeu abastado estava a salvo do ódio racista, tendo que reconhecer sua inevitável condição de pária sem nação. A igualdade jurídica dos judeus, como toda brincadeira de mau gosto, deu um certo prazer sem sentido à vítima, já que parecia estar sob uma proteção indiscutível, antes de tirar-lhe o chão em que pisava. A abstração da igualdade jurídica era como uma pura idéia obtida pela razão, inacessível. Fato é que a emancipação jurídica decorrente do Iluminismo significara que os judeus nunca foram aceitos como judeu na sociedade ocidental. Sobre o judeu recaiu o peso de sua desigualdade, que vinha do seu nascimento e se estendia até a sua morte. A perda dos seus direitos era apenas uma questão de tempo.

20. O resultado da usurpação do poder pela “nação”, que jamais admitiu o Estado como instituição, foi a desnacionalização em massa. As pessoas deslocadas (*displaced persons*) dos seus lugares, seja pela fuga seja pela expulsão, não encontrariam mais nenhum lugar para chamar de seu. Ora, seus direitos básicos foram-lhes supridos, tendo como pioneira a França, em 1915, decretando a desnacionalização de cidadãos naturalizados, não obstante um número relativamente pequeno de pessoas¹³⁰.

Não admitindo a existência dos elementos do Estado-nação, a ideologia racial operou conforme a burocracia, governando por decretos. A nação tornou-se uma categoria ideológica que

¹²⁷ Id. *The Jewish Question*, in: __. **The Jewish Writings**, p. 42, e YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 148.

¹²⁸ Quando, escrevendo para o jornal *Aufbau* em Nova Iorque, Arendt referiu-se à nação judaica, sua fala jamais poderá ser entendida conforme as noções do século XIX, ver em YOUNG-BRUEHL, E. op. cit., p. 174.

¹²⁹ Relativo à condenação arbitrária de um judeu, Alfred Dreyfus, este caso mostrou que a ideologia racial não suportava que alguém diferente alcançasse a condição privilegiada, como era a patente de Dreyfus no Estado Maior francês. ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 113

¹³⁰ Seu exemplo foi seguido por Portugal em 1916, desnacionalizando todos aqueles que tinham pais alemães, pela Bélgica em 1922, desnacionalizando aqueles que tinham cometido crimes contra esta nação durante a guerra, pela Itália em 1926, desnacionalizando qualquer pessoa que não fosse “digna da cidadania italiana”, pelo Egito e pela Turquia respectivamente em 1926 e 1928, desnacionalizando aqueles que fossem ameaça à ordem pública, e em 1933 pela Áustria, desnacionalizando quem cometesse ato hostil a este país no exterior, e pela Alemanha, desnacionalizando a critério das autoridades. A desnacionalização em massa começou pela Alemanha, desnacionalizando todos os judeus, natos ou naturalizados, por lei em 14 de julho de 1933. Aí, retirando a personalidade jurídica dos nacionais, a partir das leis de Nuremberg, havia a distinção entre *Reichsbürger*, cidadão do Reich, e *Volksbürger*, os nacionais de segunda classe, isto é, de “sangue estrangeiro”. *Ibid.*, p. 310, nota 20, e 312, nota 25 e p. 321.

regia o governo, sendo dispensável qualquer processo legislativo ordinário ou a personalidade exigida para a responsabilização pelos atos normativos. A força, que no Estado constitucional servia à lei, era aí a fonte da lei. Ora, o decreto, diferente da lei, exige sua aplicabilidade, e não sua mera eficácia (onde a aplicabilidade é meramente potencial, pois aí está aberto o espaço para, primeiro, o descumprimento da lei, podendo ou não, em segundo lugar, levar a imputação do autor do ato, e só então poder aplicar ou não a pena decorrente da lei – temporalmente, a fase posterior pressupõe necessariamente a anterior). Desse modo, a ideologia tinha de ser, e não simplesmente deveria ser, seguida.

O povo, por sua vez, não era capaz de entender a razão do cumprimento da ordem, vivendo em um estado de alienação¹³¹. Pode-se dizer que a burocracia, uma das formas mais perfeitas de controle sobre uma comunidade, está ligada ao afastamento entre homem e mundo (comunidade), onde a relação desprende-se dos seus vínculos fáticos¹³², possibilitando, politicamente falando, a aceitação da realidade – dominação no lugar da revolta. Restando totalmente desorganizada, a comunidade passa aderir aos novos códigos. A aceitação passiva dos novos valores, como também o retorno dos antigos depois do final das guerras, representa a acomodação e a perda de responsabilidade perante as reviravoltas que as ações humanas podem causar na realidade. A coerência limitada temporalmente à validade de cada código só pode ser aceita subjetivamente, já que, do ponto de vista do mundo, a própria contradição entre os códigos é um mal. Assim, para o indivíduo isolado, sempre é mais fácil “deixar estar”, ou melhor, “deixar-se levar” pelos acontecimentos, fugindo do peso que eles podem dispor sobre suas costas, do que correr o risco de denunciar as inversões irracionais que os usurpadores do poder são capazes de promover¹³³. Na verdade, nem mesmo os “administradores” do Estado tinham idéia do que estavam fazendo¹³⁴.

A burocracia racista do início do século XX não pode ser confundida com a burocracia existente entre os servidores públicos no Estado-nação que entrava em decadência. Com se viu na França, o funcionalismo público constituía-se como uma classe, passando intacta pelos vários regimes como um “*parasita na estrutura política*”, que atravancou o desenvolvimento econômico e político, mas nunca chegou ao poder. E, ainda que ambas fossem caracterizadas pela estreiteza de pensamento, a burocracia “normal” não tentou criar um mistério ideológico que governa sem ser conhecido e que age em nome do povo e no lugar do povo, eliminado toda espontaneidade, como

¹³¹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 276.

¹³² Ver Id. **A condição humana**, p. 265, e LAFER, C. A política e a condição humana, in: ARENDT, H. **A condição humana**, p. 347.

¹³³ Ver ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 133, e Id. The aftermath of Nazi rule, in: __. **Essays in Understand**, p. 257.

¹³⁴ “The Frankfurt Nazi trials confirmed the judgment Hannah Arendt had reached in Jerusalem; nothing psychopathological or demonic, but things quite superficial, determined whether these camp functionaries would add their own personal atrocities to the mass murder they were engaged in or whether they would add small deeds of kindness – or both”. O julgamento dos nazistas em Frankfurt confirmou a conclusão de Hannah Arendt alcançada em Jerusalém; nada psicopatológico ou demoníaco senão coisas tão superficiais determinaram se aqueles funcionários dos campos somariam suas próprias atrocidades com a massa de assassinos aos quais estavam ligados ou se eles contariam como pequenas ações de bondade – ou a ambos; (tradução livre), em YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 368.

ridicularizou Kafka¹³⁵. Quando alcançou esta etapa, a burocracia eliminou qualquer ação política que ainda existia e pôs a baixo todas as classes sociais, restando apenas a massa. O comportamento vazio da massa leva a aceitação de tudo o que se passa em volta da pessoa, sem nenhum questionamento, debruçando-se num Estado de “boa” constituição. Sua evidência quando do totalitarismo é o alerta para aqueles Estados que crêem ser autenticamente legitimados, isto é, serem um bom Estado, com seu bom Direito, pois sua existência não significa a existência de uma boa comunidade política, com pessoas maduras o suficiente para participarem dos negócios públicos.

A atitude receptiva diante dos direitos humanos, que nada tem a ver com uma postura positivista, pode vir a representar o mesmo que a recepção do nazismo pelos alemães nas décadas de 30 e 40 do século passado. Quando este momento aconteceu, já se está falando dos governos totalitários (o qual não é objeto deste estudo, posto que, ainda mantendo suas Constituições, viviam em um permanente estado de ilegalidade¹³⁶), com a institucionalização do terror e dos campos de concentração. A burocracia, na incessante modificação de sua estrutura, era a maneira pela qual os movimentos se manifestavam, já que toda a estrutura do Estado havia sido derrubada.

21. Para que a liquidação de povos se efetivasse foi preciso antes eliminar não só a personalidade moral – impedindo qualquer forma de solidariedade humana -, o que a burocracia faria por si mesma, mas também era preciso arrebatá-la a personalidade jurídica das suas vítimas, arrancado delas seu livre consentimento e a possibilidade de livre oposição. Apenas com a ausência de cidadania, sem que qualquer Estado viesse a interferir ou requerer tais vítimas para si, é que poderiam as ideologias, como o nazismo, dar cabo àqueles que eram indesejáveis¹³⁷.

A desnacionalização, criando os *Heimatlosen* (apátridas mais antigos), na verdade, remete ao fim da Primeira Guerra Mundial, no ano de 1919, um período anterior aos regimes totalitários. Com o desmembramento dos Estados multinacionais em pequenos Estados com “povos estatais”, além dos decretos dos Estados ocidentais, muitas das minorias migraram para outras regiões sem que antes recebessem qualquer registro, não podendo ser assimiladas ou bem vindas em parte alguma. Pelo fato de não possuírem vínculos – cidadania – com nenhum Estado, os apátridas eram aqueles que não possuam direitos de qualquer espécie, ficando a mercê de sua própria sorte¹³⁸.

A existência dos apátridas demonstrou que o constitucionalismo dos Estados-Nações, convivendo com os regimes totalitários, não era capaz de proteger dos direitos humanos de alguém com quem não possuísse algum vínculo jurídico. A incapacidade acontece quando, havendo uma ofensa a um apátrida em um território alheio, o Estado não possuía meios pelos quais poderia vir a tutelar esta pessoa. Na verdade, sendo um apátrida o ofendido, não há nem mesmo o interesse de qualquer Estado em protegê-lo. E como ele não podia ser extraditado, o apátrida se escondeu na

¹³⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 277. E “A bureaucracy is a good place to become a thoughtless person, but any job will do as long as the person doing it is only doing a job”; Uma burocracia é um bom lugar para tornar-se uma pessoa sem capacidade de pensar, mas em qualquer trabalho será a pessoa que o faz aquela que tão só o faz, (tradução livre) em YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 151.

¹³⁶ ARENDT, H. op. cit., p. 444.

¹³⁷ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 502.

¹³⁸ Ibid., p. 300.

ausência de nacionalidade para fugir de condições até então piores. Por algum tempo, muitos apátridas acreditavam que, embora estando em território estrangeiro, possuiriam mais direitos do que em seus países de origem, onde constituíam minorias.

A única possibilidade que existia para o Estado-nação que recebia os apátridas era o asilo, prática humanitária costumeira no Direito Internacional, vendo os apátridas como refugiados. O asilo político é um antigo costume no Direito Internacional, onde um Estado recebe uma pessoa que por questões políticas não pode permanecer em sua terra natal¹³⁹. Refugiado era aquele que fugia de seu país de origem por algum ato cometido ou opinião expressa, mas que ainda possui uma nacionalidade. Se o mal que o expulsou da sua terra cessou, tanto o seu retorno como a sua tutela pela sua pátria em território estrangeiro são possíveis (Arendt ainda fala que a categoria de refugiado mudou de sentido nesta fase, dado que as pessoas eram expulsos por ser simplesmente o que era – judeu, cigano, etc. – e não por alguma ofensa dirigida ao governo vigente do seu país)¹⁴⁰. Já aos apátridas, não existia expectativas de retorno, pois não possuíam um lugar de origem. Se não aceitos em um Estado, eles vagam para outro. Com o início da desnacionalização em massa, o “reconhecimento legal” dos apátridas como pessoas sem Estados foi deixado de lado, ficando conhecida como *displaced persons*, expressão criada para ignorar a existência das pessoas nesta condição¹⁴¹. A inexistência da prática do asilo em nenhuma legislação refletia a não recepção de nenhuma declaração de direitos humanos vigentes até então, contrariando as possibilidades legais que eram a repatriação e a nacionalização. Por isso não havia interesse em asilar um apátrida.

Sabendo tanto dos limites do Estado-nação quando das possibilidades de asilo, os regimes totalitários iniciaram o processo de desnacionalização em massa. Seus objetivos não se resumiam na mera expulsão das minorias, agora também apátridas, de seu território. Era óbvio para eles que nenhum Estado constitucional vizinho suportaria receber um número tão grande de pessoas em seus territórios¹⁴². E de fato, a prática do asilo foi deixada ao passado pelas democracias ocidentais, pois o enorme número de apátrida “*permitted aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes*”¹⁴³. Em maio e abril de 1938, como resposta a França iniciou o processo de promulgação de decretos contra os não nacionais; houve a restrição de vagas para judeus em certas categorias, a proibição de negócios, a tentativa de repatriação dos judeus não registrados, e a expulsão dos judeus sem registros. Centenas de apátridas foram presos, e muitos permaneceram nessa situação por ser impossível sua repatriação. A insistência dos Estados ocidentais em declararem a inalienabilidade dos direitos humanos desvelou a futilidade e a hipocrisia desta crença. A real intenção com a desnacionalização era tornar aquelas pessoas indesejáveis tão supérfluas ao ponto de ninguém sentiria a sua falta. Presas nos territórios das quais foram expulsas, a única alternativa, o que não significa que ela não fosse desejada, foi os campos de internação nos

¹³⁹ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 145.

¹⁴⁰ ARENDT, H. We Refugees, in: __. **The Jewish Writings**, p. 264.

¹⁴¹ Id. **Origins of Totalitarianism**, p. 313. Toda forma de personalidade é deixada de lado, ficando evidenciado que o mero fato de ser humano não dava direito ao asilo, ver em Id. The political organization of the Jewish people, in: __. **The Jewish Writing**, p. 211.

¹⁴² Id. The Destruction of Six Million: A Jewish World Symposium, in: __. *Ibid.*, p. 490.

¹⁴³ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 302.

países ocidentais como a França e a Holanda, ou, para o regime totalitário, era o extermínio dos apátridas.

22. Não havia escapatória, se tentassem fugir, os apátridas seriam perseguidos nas fronteiras pela polícia, que, para aliviar o peso dos invasores no Estado, não receavam em cometer atos criminosos, contrabandeando aquelas pessoas para outros países ou as eliminando à surdina¹⁴⁴. Nenhum Estado tinha a responsabilidade de reconhecer direitos a eles por uma questão muito simples. A soberania é absoluta, mesmo em se tratando de Direito Internacional¹⁴⁵. Para que a lei seja conferida de validade, é preciso que algo transcendente a lei, ficado acima e inacessível a ela, seja encontrado. A “norma superior” (*Grundnorm*), como ficou conhecida essa transcendência depois da teoria pura de Direito, demonstra que os homens não poderiam ser a principal fonte da lei, ainda que faticamente seja a eles que a lei deva sua existência. Para que a validade da lei não seja posta em dúvida pelos mesmos homens que a fizeram, essa norma superior precisa ser absoluta. Ora, sem a norma fundamental não haveria *Commonwealth*¹⁴⁶. A teoria da validade é o mecanismo pelo qual a soberania se vale para controlar a produção legislativa, a aplicação pelo Poder Judiciário e pelo Executivo, como também das relações estabelecidas entre os particulares. Através dela, a soberania passa a existir acima de todos os homens. Este raciocínio encontra-se na busca de Robespierre pela distinção entre as fontes de poder, que vinha de baixo, e as fontes da lei, de cima¹⁴⁷.

Na modernidade, principalmente depois da filosofia política kantiana, o ato de legislar passou a representar as ações políticas, e a lei passou a ter um conteúdo substantivo que não corresponde simplesmente aos limites de comportamentos¹⁴⁸. Desta forma, o que ocorreu foi da deificação do povo naquela revolução, já que é impossível separar lei, com seu sentido moderno, e poder. Os direitos divinos dos monarcas absolutos, colocando-os no lugar de “norma superior”, foram secularizados sob a forma de Vontade geral, que na prática nunca se encontrou no povo.

¹⁴⁴ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 317 e “They are stateless, but can only be classified as hostile aliens... Since they obviously do not belong to any other people, they create the uncanny impression, in their complete dependence upon the compassion of others, in their naked mere-humanity, of something utterly inhuman”; São apátridas, mas somente podem ser classificados como estrangeiros hostis... Desde quando eles, obviamente, não pertencem a nenhum outro povo, eles criam uma estranha impressão, em sua completa dependência da compaixão de outros, despidos em sua mera humanidade, de algo totalmente inumano (tradição livre) em Id. *The political organization of the Jewish people*, in: __. **The Jewish Writings**, p. 212. Eles eram o que Agamben veio a denominar de *homo sacer*, aquele que indivíduo que é excluído do reconhecimento jurídico, não sendo mais considerada como pessoa. Seu assassinio não era homicídio, não era crime. Ver em AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 89 e ss.

¹⁴⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 312. A afirmação de que a soberania é absoluta vale até hoje. A interferência sobre os Estados hoje, que vão da ingerência da economia mundial ao direito comunitário como o da União Européia, levam a inexistência de soberania como foi dada em Hobbes, e como foi usada por Arendt. Mesmo assim, a soberania só pode resultar em teorias informadas pelo monismo de precedência interna, pois não pode haver duas soberanias coexistindo no mesmo espaço. Ver também HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XIX.

¹⁴⁶ HOBBS, T. op.cit., cap. XXVI, p. 334.

¹⁴⁷ Pela inspiração na Revolução Francesa, o “Viva a nação” substituiu o “Viva o Rei”. LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**, p. 134-135.

¹⁴⁸ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 73

A questão é que a Vontade geral que representava a soberania tinha limites próprios, não sendo vigente em territórios estrangeiro e não valendo para os não nacionais. Na realidade, a soberania não pretendia corresponder ao poder, ou melhor, ao domínio, mas primeiramente à autoridade. É a autoridade, e o respeito que ela exige de seus súditos, que levaria ao cumprimento dos deveres e obrigações. Se os direitos não são mais do que deveres, como pensava os juristas que se destacaram no início do século XX, é preciso que exista autoridade. Entretanto, a autoridade teve seu fim com a secularização, dando espaço ao domínio (*force*) exige o seu respeito por meio da violência – o “poder despótico” de Blackstone. Ora, a tentativa de Hobbes era justificar a Tirania, a qual passou a ser vista como sinônimo da soberania¹⁴⁹. A formação contemplativa de um *corps* através de um contrato social resultante das relações horizontais de cidadania, como se vê em especial em Rousseau, acabou servindo deliberadamente de justificação para a dominação estatal. Com a abstração da Vontade geral, o legislador pode ser absorvido pelo poder absoluto para cometer crimes, ou melhor, perversidades, já que não haveria crime algum quando fosse decretada a desnacionalização e, mais tarde, o internamento e o extermínio de milhares de pessoas. Os governantes apenas cumpriram a Vontade geral, legislando o que é “*bom para o alemão*” como disse Hitler¹⁵⁰.

A tutela da pessoa dependia da sua existência como sujeito de Direito, conceito este que, ligado a idéia Vontade geral, foi alçado ao lugar de premissa diante da realidade. E na sua racionalização, onde certa categoria discrimina o que pode e o que não pode ser reconhecido pelo sistema, a singularidade da pessoa é ignorada; seu reconhecimento enquanto tal fica dependente da verossimilhança, da coerência interna que mantém a estrutura do sistema coeso, como será visto no terceiro capítulo. Isso deixa claro o quanto é irresponsável, sob a vigência do Estado-nação, a questão do apátrida e dos refugiados.

Sabendo que a vivência dos povos contemporaneamente acontece em um espaço comum, Arendt afirma que nem mesmo a formação de Estados suficientes para todos os povos seria uma solução¹⁵¹.

A ligação entre os direitos humanos e as instituições estatais regidas pela noção de soberania também demonstram o caráter meramente negativo destes direitos, politicamente falando. Enquanto um governo limitado por leis, o Estado-nação, tendo sobre si os direitos e liberdades civis garantidos pelo estabelecimento de sua Constituição, jamais procurou estabelecer o mesmo espírito revolucionário, isto é, manter o poder ativo das pessoas, como foi visto na sua recepção pela modernidade. Contrariando as formas usadas para a sua promoção, o constitucionalismo, conforme a tradição liberal dominante por quase toda a época moderna, repudiou qualquer forma de ação política que não fosse segundo seus princípios. As liberdades civis por ele protegidas correspondem apenas

¹⁴⁹ Montesquieu, como referencia Arendt, percebeu que a tirania baseia-se no isolamento do tirano em relação aos seus súditos e dos próprios súditos entre si mesmos, contradizendo toda forma de organização política. ARENDT, H. **A condição humana**, p. 214. Em MONTESQUIEU, **O Espírito das Leis**, Livro VIII, cap. 10. Quanto a identidade entre soberania e dominação ver HOBBS, T. **Leviathan**, conclusion, p.722.

¹⁵⁰ ARENDT, H. **On revolution**, p. 190 e Id. **Origens do totalitarismo**, p. 332 e 463. O que na verdade revela que governante segue o que é bom para o governo, e não para a pessoa do nacional.

¹⁵¹ ARENDT, H. The political organization of the Jewish people, in: __. **The Jewish Writings**, p. 235.

a liberdade de não intervenção, garantindo o sossego da vida privada. Até mesmo do direito de voto, característico da democracia liberal, não vem atribuir o poder ao povo, mas vem dar instrumentos para que, concentrado na mão dos “representantes”, possam evitar o mesmo erro duas vezes¹⁵². Os direitos representam a libertação, e não a conquista de liberdade, dos governos que tenham ultrapassado suas posições na relação jurídica. Ora, não é a toa que o principal direito defendido na modernidade é a propriedade, como forma indireta de salvaguardar uma liberdade restrita aos muros das residências¹⁵³.

23. Tendo em mente a restrição dos direitos ao âmbito de validade da soberania e ao seu caráter negativo, Arendt percebeu que os apátridas não se limitavam em ser pessoas sem Estados, mas, contando com grande parcela destes, estavam despidos de qualquer forma de relacionamento eminentemente político que os pudessem proteger. Essa ausência de comunidade leva ao isolamento do indivíduo em sua vida privada, perdendo as possibilidades de intervir em apoio aos seus companheiros, como ser por eles ajudado. Pois a perda dos direitos humanos não significa a retirada da humanidade do homem; mas inversamente, tirando-o da humanidade, o indivíduo deixa de ser uma pessoa, no sentido de que é reconhecida como tal pelos outros, restando-lhe a condição de “ser-humano”, como qualquer outro ser vivente da terra. A condição estoicista que restava ao apátrida foi dele arrancada quando nem mesmo sua individualidade poderia remanescer, tornando-se mortos-vivos sem identidades nos campos de concentração.

Quando Arendt afirmou a mudança da “natureza humana” dos indivíduos mergulhados no totalitarismo, tanto dos seus membros como das suas vítimas, ela foi diagnosticada com a debilidade do secularismo, pois não teria sido capaz de reconhecer nenhuma transcendência¹⁵⁴. Na verdade, o que seus críticos não conseguiram ver, pela “vontade de saber” e de encontrar uma razão para tudo, é que a existência do ser humano despido de personalidade, devorado pelo totalitarismo, corresponde a negação do requisito para a ação, a liberdade. Sem ação não existe nada especificamente humano, mundano ou espiritual.

A história dos judeus na modernidade, os párias sem nação, demonstra que não foi só da incapacidade do Estado-nação em reconhecer os direitos humanos para todos, mesmo antes do domínio das ideologias raciais, e da sua separação com a sociedade, mas também do isolamento político, que resulta de uma postura deliberada, decorre a perda da humanidade dos homens, e a destruição de milhares de vidas¹⁵⁵. O isolamento é um elemento pré-totalitário que coexiste necessariamente com a impotência, já que o poder só tem sua origem no “*agir em concerto*” (Burke), ficando os indivíduos suscetíveis à dominação, ocupando o vazio deixado pela ausência de relações,

¹⁵² Id. **On revolution**, p. 143.

¹⁵³ Ibid., p. 180.

¹⁵⁴ YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 252-254. A afirmação de que os movimentos totalitários eram completamente desprovidos de uma realidade espiritual gerou graves críticas à Arendt. Waldemar Gurian e Eric Voegelin (Sendo Voegelin identificado como um dos platonistas moderno por Arendt em ARENDT, H. **Que é liberdade?** in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 170), como boa parte dos teóricos herdeiros do romantismo europeu, sempre buscaram uma dimensão espiritual para todo fenômeno político. Esse raciocínio os fez pensar que o totalitarismo era o resultado inevitável da modernidade.

¹⁵⁵ KOHN, J. Preface: **A Jewish Life: 1906-1975**, in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. x.

e à alienação, pelo fato de não compartilharem de um mundo comum. Os judeus, refugiados em sua inteligência desinteressada com certo vislumbre humanista, carregavam veladamente a ausência de relações com pessoas reais, que têm preocupações delineadas, ficando impedidos de criarem raízes em determinado lugar. Sem raízes, vagando levemente por todos os países, os judeus tornaram-se *worldlessness* (perderam todos os vínculos mundanos), formando uma espécie de bárbaros¹⁵⁶. O isolamento foi o primeiro passo para que os movimentos totalitaristas começassem a arrancar todas as raízes que os homens foram capazes de fazer sob a terra. Sem as distinções entre esfera pública e esfera privada, com o fim das diferenças sociais (classes), com a retirada do reconhecimento jurídico e moral das pessoas, enfim, sem a mera possibilidade de reunião (do isolamento político até a solidão total), o totalitarismo levou os indivíduos à “*experiência de não se pertencer ao mundo*”¹⁵⁷.

Sempre que um povo é apartado da ação e da realização, sempre que esses laços naturais com o mundo comum são rompidos ou não existem por um motivo ou outro, ele tende a voltar-se para dentro de si mesmo, em sua elementaridade nua e natural, e a alegar divindade e uma missão de redimir a terra¹⁵⁸.

O Holocausto foi o grande vácuo significativo, representando a impotência que pode cair sobre os homens. Esse vácuo foi ocupado pelo que o antecedia, o Estado-nação, reavivando todos os temores que antecederam a Segunda Guerra Mundial.

1.5 PÓS-GUERRA E DECLARAÇÃO DE DIREITOS

24. Na trajetória do último século, as concepções de Estado e de Direito sofreram duras derrotas. Na primeira metade do século XX, com contorno hobbesiano, o Estado-nação foi elevado às suas últimas potências, abrindo caminho ao que foi chamado de totalitarismo. Também neste contexto, a existência de pessoas despojadas de quaisquer direitos dentro do território do Estado deu azo a perseguições, expulsões e campos de internamento até mesmo nos países constitucionalmente estruturados. Foram estes acontecimentos as demonstrações de até onde a soberania do Estado, sustentada por ideologias como o nacionalismo, pôde chegar.

A chave do problema foi a restrição da titularidade de direito ao nacional. Restaram desamparados, juridicamente falando, aqueles que não possuíam vínculos como algum Estado. Esta

¹⁵⁶ ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**, p. 21.

¹⁵⁷ Id. **Origens do Totalitarismo**, p. 527, e FELDMAN, R. H. Introduction – The Jew as Pariah: The case of Hannah Arendt; in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. xlvii. A alienação não torna os judeus co-responsáveis, pela sua passividade, pelos genocídios. Sua ausência de responsabilidade oriunda da própria alienação. A banalização do mal, como Arendt percebeu em *Eichmann in Jerusalem* como resultado dessa alienação, impossibilita qualquer questionamento sobre a responsabilidade. As críticas, como a de Gershom Scholem, de que Arendt culpou os judeus pelo seu próprio extermínio é descabida – vem em ARENDT, H. A letter to Gershom Scholem, in, *Ibid.*, p. 465 e ss.

¹⁵⁸ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p. 273.

limitação era arrazoada pela soberania, que apenas reconhecia o vínculo entre Estado e indivíduo através da subsunção lógica do indivíduo ao conceito de nacional. Ela estava baseada numa suposta identidade entre nação e Estado. E este raciocínio não é mais aceitável.

Com aqueles eventos, o Estado se viu obrigado por normas de Direito Internacional a aceitar imposições de fora – intervenções fundadas nos direitos humanos e na busca do estabelecimento da paz. Os direitos humanos, positivados a partir de então, foram validados por todo o mundo – todos os homens são titulares de direitos. O princípio da nacionalidade, por sua vez, colocando a tutela do sujeito em relação à soberania do Estado-nação, deveria ter sido afastado. Através do Direito Humanitário, a pessoa particular passou a ser reconhecida como sujeito de Direito pelo Direito Internacional, o qual, até então, se limitava às relações inter-estatais¹⁵⁹. Neste sentido, o primeiro documento firmado foi a Carta das Nações Unidas, em 25 de Abril de 1945. Sua matéria estava focada na criação da Organização das Nações Unidas, a ONU, tendo a tutela dos direitos humanos como proposta. É aí que, pela primeira vez, os direitos humanos foram posicionados acima dos Estados, exigindo a submissão destes.

Mas a verdadeira solução para o problema do princípio da nacionalidade, como pensou Bobbio, seria a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada por 48 Estados na Assembléia-Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948¹⁶⁰, albergando todo ser humano à sua “jurisdição”. Todo homem na face da Terra é sujeito de Direito através do novo sentido de cidadania. Como cidadãos do mundo, toda pessoa pode exigir, em qualquer parte do globo, o respeito aos seus direitos fundamentais. A afirmação dos direitos é universal, ignorando a nacionalidade e outras particularidades dos indivíduos, e positiva, dispondo de mecanismos para que sejam os direitos efetivamente protegidos.

Evidentemente, sendo uma declaração, o documento de 1948 tratava-se de uma *vis directiva*, sem força coativa, que apenas apresentava caminhos as futuras normatizações. Essa natureza só poderia ser superada com a transformação das relações internacionais, onde as relações pontuais e singularizadas entre os Estados dessem lugar a formação de uma comunidade jurídica propriamente dita¹⁶¹. Assim, a natureza jurídica dos direitos humanos passou a ser imperativa, uma *hard law*, com a ratificação do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e com o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais em 1966¹⁶².

A reunião de todos os documentos sobre os direitos humanos, que vão da Carta das Nações Unidas aos Pactos posteriores, é conhecida como Carta Internacional dos Direitos Humanos. Alimenta-se, a partir de então, a esperança de uma *paz perpétua* legitimadora da globalização, tanto econômica quanto axiológica (*consensus omunium gentium*), como testemunhada em 1993 com a Convenção de Viena, pela qual foi aclamada a democracia (liberal) como a forma de governo mais

¹⁵⁹ GUERRA, S. A proteção internacional da pessoa humana e a consolidação do Direito Internacional dos Direitos Humanos, in: **Anais do XVI Congresso Nacional - Belo Horizonte**. p. 944. Disponível em: http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/bh/sidney_guerra.pdf. Acesso em: 14. jun. 2008.

¹⁶⁰ BOBBIO, N. Presente e futuro dos direitos do homem, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 26.

¹⁶¹ BOBBIO, N. Presente e futuro dos direitos do homem, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 38.

¹⁶² O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos foi assinado em 1966 e que entrou em vigor em 23 de março de 1976 e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais foi assinado em 1966 e que entrou em vigor em 3 de janeiro de 1976.

habilitada à concretização dos direitos humanos. Este acontecimento, para os liberais, aparece como afirmação irrefutável da importância dos direitos humanos para toda a humanidade, que, de um lado, coloca os direitos como mecanismo de legitimação dos governos, pois eles são instrumentos de garantia da dignidade do indivíduo, alcançando indígenas e minorias étnicas – repelindo o terrorismo, racismo e xenofobia -, como, de outro, defende o desenvolvimento de cada povo conforme sua “autonomia”¹⁶³. Ora, estes direitos estão ligados a interesses particularizados dos cidadãos de cada comunidade, não sendo explicável por uma necessidade global. Os direitos humanos constituir-se-iam por um diálogo global entre os povos, formando um conteúdo ético geral¹⁶⁴.

Todavia, pela preservação da ordem pública internacional, os direitos humanos são conferidos de um caráter objetivo, isto é, obrigando os Estados a respeitarem a pessoa independentemente de sua nacionalidade e não importando quem seja o sujeito. Esta exigência, presente na Declaração Universal dos Direitos do Homem no seu artigo 55, atinge o globo como um todo, afastando qualquer limite geográfico ou de conteúdo, como relata André C. Ramos¹⁶⁵. A eficácia dos direitos humanos também independe de qualquer exigência de reciprocidade, o que quer dizer que ao Estado não cabe esperar nenhuma contraprestação pela sua participação em tratado de direitos humanos. O conceito de obrigação objetiva foi traçado no artigo 1º, comum a todas as quatro Convenções de Genebra de 1949. Foi esta obrigação reafirmada pelo parágrafo 5º do artigo 60 da Convenção de Viena sobre os Direitos dos Tratados, de 1969, que impossibilita juridicamente a suspensão ou extinção de tratado sobre direito humanitário por violação substancial deste. Revela-se então a dupla pretensão dos direitos humanos, a proteção do indivíduo e a manutenção da convivência e cooperação pacífica entre os povos.

Após a afirmação dos direitos humanos de forma universalizada, seja pela titularidade individual ou pela coletiva, através das gerações de direitos, a tendência foi então de especificação dos direitos em âmbito internacional. As disposições passam a albergar direitos de categorias de sujeitos particularizadas em razão de suas debilidades¹⁶⁶. Sendo o terceiro passo dos direitos humanos, posterior ao passo dado dos direitos negativos para os direitos sociais, e ao passo da titularidade individual para a titularidade coletiva, a especificação, haveria supostamente a superação do homem abstrato¹⁶⁷.

¹⁶³ Ver LAFER, C. Soberania e subordinação: reflexões sobre a ética dos direitos humanos no plano internacional, in: __. **Desafios: ética e política**, p. 242.

¹⁶⁴ RAMOS, A. C. **Processo Internacional de Direitos Humanos**, p. 18.

¹⁶⁵ RAMOS, A. C. **Processo Internacional de Direitos Humanos**, p. 22-32.

¹⁶⁶ Bobbio fala da especificação dos direitos como proliferação, que veio a acontecer por três razões distintas, apesar de uma decorrer da outra. A primeira é o crescimento dos bens juridicamente tutelados, o que foi chamado de “direito *a*”. A segunda é que muitos direitos estão de fato apenas vinculados a certos grupos de homens, pois “*A mulher é diferente do homem; a criança, do adulto; o adulto, do velho; o sadio, do doente; o doente temporário, do doente crônico; o doente mental, dos outros doentes; os fisicamente normais, dos deficientes, etc.*”. E, a terceira razão é o “homem”, juridicamente falando, “*não é mais considerado como ente genérico*”, conhecido de “direito *de*”. Desta forma, o *status* de sujeito de Direito multiplicou-se, aparecendo figuras como as crianças, os velhos, os negros, os homossexuais, etc., refletindo a complexidade do contexto social contemporâneo. “*Em substância: mais bens, mais sujeitos, mais status do indivíduo*” (BOBBIO, N. Direitos do homem e sociedade, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 68).

¹⁶⁷ Lafer relata a existência de dois períodos, um que se estende de 1947 até 1966 onde se afirma os direitos qualificados como “abstencionistas”, devido o seu caráter negativo, e outro, de 1967 em

Assim, após a Declaração Universal dos Direitos do Homem, acendeu-se novamente a esperança kantiana no progresso moral em direção ao cosmopolitismo. No âmbito internacional vigente, então, o Estado estaria entre Estados Constitucionais cooperativos¹⁶⁸, onde haveria a aparente convivência de Estados “soberanos” distintos. Porém, nada mais há senão uma pseudo-abertura da soberania a uma ordem jurídica e política internacional.

25. De outro lado, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o número de refugiados atingiu amplitude inimaginável. Em 1951, quando foi criado o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados pelo Estatuto dos Refugiados, estimava-se que o número de pessoas sem um lugar no mundo era de um 1,5 milhões de pessoas. Por causa deste número, de amplitude relativamente restrita, as atividades do Comissariado foram configuradas segundo *ratione personae*¹⁶⁹. No relatório do Comissariado de 2006, trazendo uma distinção entre sete categorias de refugiados (*refugees, asylum-seekers, internally displaced persons (IDPs) protected/assisted by UNHCR, stateless persons, returned refugees, returned IDPs, and so-called Others of concern*), contabiliza aproximadamente 32,9 milhões de pessoas (um aumento de 56 por cento em relação a estatística de 2005)¹⁷⁰, onde a parcela maior é o dos *internally displaced persons* (pessoas que, sem cruzar nenhuma fronteira, se vêem obrigadas a deixar seus lares por alguma forma de violência generalizada ou desastre¹⁷¹), atingindo 12,8 milhões de pessoas. Quase metade dos refugiados está na Ásia, não sendo mais um fenômeno especificamente europeu, embora como a mesma relevância jurídica. E, apesar do principal mecanismo de solução ainda ser a repatriação, no limite do princípio de *non-refoulement*, isto é, o envio da pessoa para território no qual ela não pode ser perseguida (Declaração da Assembléia geral das Nações Unidas de 1967 sobre Asilo Territorial – Resolução 2312 (XXII), art. 3.1), sua função se esfarela quando a principal categoria de refugiados são os *internally displaced persons*. Ou seja, a repatriação é irrelevante quando o problema é interno ao Estado.

A superação da configuração do clássico Estado-nação é ainda posta em dúvida. Encontram-se arguições da existência da impenetrável e auto-suficiente soberania, pelo menos nas questões políticas. Apesar da mudança paradigmática, onde a proteção dos direitos humanos passou

diante, a busca da concretização dos direitos através de controles internacionais de observância e através de novos *standards* de sujeito (LAFER, C. Os direitos humanos como tema global, in: __. **Desafios: ética e política**, p. 218). Assim surgem a Convenção sobre os Direitos Políticos da Mulher de 1952, a Declaração da Criança de 1959, a Declaração dos Direitos do Deficiente Mental de 1971, a Declaração dos Direitos dos Deficientes Físicos de 1975, Convenção sobre a Eliminação de toda forma de Discriminação contra a Mulher de 1979, Convenção sobre os Direitos das Crianças de 1989, Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Debilidades de 2006, entre outros. Esta especificação destaca-se nos direitos sociais, acompanhado o desenvolvimento econômico e social, já que estes status especiais contradizem a imagem abstrata dos direitos negativos (BOBBIO, N. Direitos do homem e sociedade, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 70).

¹⁶⁸ HÄBERLE, P. **Pluralismo y Constitución**: estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta, p. 256.

¹⁶⁹ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 158.

¹⁷⁰ United Nations High Commissioner for Refugees. Statistical Yearbook 2006: Trends in displacement, protection and solutions, p. 7. Dez. 2007. <http://www.unhcr.org/statistics.html>. Acesso em: 30.05.2008.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.16.

a ser matéria basilar de Direito Internacional, o princípio da independência do Estado em regular a pertinência da cidadania ao indivíduo ainda é válida até hoje, como demonstram o artigo 1º da Convenção da Haia realizada em 1930 e o artigo 3º da Convenção de Estrasburgo de 1997. Para ocupar o lugar do princípio da nacionalidade aparece o princípio da autodeterminação dos povos (art. 1º, § 2º, e art. 55 da Carta das Nações Unidas), ou seja, alimenta-se o respeito pela autonomia de cada Estado segundo o Direito Internacional. Seguindo tal raciocínio, não é mais admissível a total liberalidade dos Estados, na qual restava a eles apenas responder a si mesmos por seus atos. Contudo, a autodeterminação possui seus pressupostos na antiga noção de Estado-nação, retornando a ele inevitavelmente.

Afastando, como foi dito, a independência soberana do Estado para trabalhar com as questões internas, o princípio da autodeterminação dos povos, de titularidade coletiva, reconheceu a universalização dos direitos humanos, mas reserva ao Estado a autonomia para seu desenvolvimento. Sua efetiva afirmação veio com o processo de descolonização promovida pelos países do Terceiro Mundo. Deixando de lado a dicotomia Leste/Oeste para a Norte/Sul, dando azo a formação multilateral de movimentos, iniciou-se uma nova etapa do processo histórico do desenvolvimento dos direitos, abrindo caminho para todos os direitos de titularidade coletiva¹⁷², datada pela Resolução 1514 (XV) da Assembléia Geral da ONU de dezembro de 1960. O direito ao autodesenvolvimento tornou-se imperativa com o artigo 1º do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e com o artigo 1º do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, onde se arranja a liberdade de cada povo para estatuir e desenvolver seus direitos políticos e sociais¹⁷³.

É preciso afirmar, contudo, que, não obstante o Direito Público Internacional reconhecer os povos, e não os Estados, como titulares do direito a autodeterminação, as minorias não detêm este direito, conforme artigo 27 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos. Esta linha segue na Resolução 1514 (XV), item 6, com a disposição da unidade do direito à autodeterminação em relação a um território. Ainda que a exigência da unidade afaste a dominação colonial, ela ignora o direito a secessão de Estados, isto é, povo e território são confundidos, ficando impossível não ver o Estado como aparência de povo.

Apesar de a nacionalidade ser garantida a todos, tanto como *soft law* no artigo 15 da Declaração Universal quanto como *hard law* pelo Estatuto dos Apátridas de 1954 e pela Convenção para a Redução de Apátridas, de 1961, observa-se ainda que cidadania é ainda usada para caracterizar a pessoa vinculada juridicamente a um Estado, segundo a nacionalidade – mantendo a denominação de cidadão para sujeito de Direito. Não existe reconhecimento de um apátrida a não ser segundo as determinações internacionais, da personalidade jurídica, como se percebe no artigo 25 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e no artigo 1º, §2º, da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial¹⁷⁴. Os Estados dispõem da competência quase plena sobre a aquisição, a perda e a reaquisição, limitada pelo precedente de

¹⁷² LAFER, C. Direitos humanos e democracia: no plano interno e internacional, in: ___. **Desafios: ética e política**, p. 206.

¹⁷³ BOBBIO, N. Presente e futuro dos direitos do homem, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 36.

¹⁷⁴ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 131, 132 e 135.

Notterbohn de 1955 do Tribunal Internacional de Justiça, que determina certa compatibilidade entre aquelas disposições e as convenções e costumes internacionais¹⁷⁵.

Ao lado da *paz perpétua* legitimadora, há um processo de desintegração iniciada com a decomposição da URSS e a desagregação de Estados, a exemplo da Iugoslávia, que reduziram a dominação a territórios delimitados. Este movimento acarreta novos problemas de segurança (como vistos enfaticamente no caso da Bósnia, da Somália e também da Ruanda), dado que muitos são baseados no romantismo fundamentalista e no conflito de civilizações. Ambos os movimentos estão embasados no princípio da autodeterminação dos povos, onde um afirma a construção normativa de cada Estado e outro o domínio estrito por cada Estado em seu território da movimentação de pessoas e riquezas.

Veja-se: o conceito povo é constitutivo e intrinsecamente ligado à idéia de Estado; um só existe com o outro – o primeiro é uma instituição (uma pressuposição) criada pelo segundo para conferir unidade a si¹⁷⁶. Antonio Negri diz que o conceito de povo, da mesma forma que a idéia de nação, desemboca inevitavelmente no normativismo¹⁷⁷, que possui sérios problemas quanto ao seu *modus operandi*.

Apesar da mudança das categorias de sujeitos e da amplitude da eficácia dos direitos humanos, as críticas arendtiana dirigidas ao Estado-nação ainda parecem ser válidas. A tutela da pessoa ainda acontece a partir de uma categoria e depende de instituições limitadas à tais categorias, como se verá no terceiro capítulo. Foi neste ponto que se encontra a conceituação de Estado-nação arendtiano, distinguindo do conceito marxista. Embora este remeta à ascensão da burguesia e aquela à monarquia absoluta para apontar o início da existência deste modelo, o elemento essencial do Estado-nação para Arendt está na separação e impessoalidade do Estado diante da sociedade existente graças à soberania, para além do sistema burguês e a expansão de capital no conceito marxista¹⁷⁸. E hoje, aquela soberania nacional, juridicamente falando, está no direito de autodeterminação do povo, de titularidade coletiva. Essa soberania, com vê-se em *A condição humana*, só pode ser entendida como espúria, pois não pode ser entendida como a promessa mútua¹⁷⁹.

26. Foi naquele frágil otimismo que Arendt talhou suas críticas aos direitos humanos, que podem ser resumidas ao problema da relação entre cidadania e a soberania. Não se pode negar que a existência da estrutura “supranacional” amplia o espaço para negociações e para saídas não violentas para disputas aparentemente insolúveis. Mas suas suspeitas se confirmam quando se viu, iniciada com a decomposição da URSS e a desagregação de Estados, a exemplo da Iugoslávia, que

¹⁷⁵ Ver BARIATTI, S. Direitos e deveres dos cidadãos italianos nos países que não aceitam a dupla cidadania, in: Dal Ri Júnior, Arno (org.). **Cidadania e nacionalidade**: efeitos e perspectivas nacionais – regionais – globais, p. 131.

¹⁷⁶ Ver GUIMARAES, F. **O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri**: um conceito muito além da modernidade hegemônica, p. 163.

¹⁷⁷ NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade, p. 43.

¹⁷⁸ FELDMAN, R. H. Introduction – The Jew as Pariah: The case of Hannah Arendt; in: ARENDT, H. **The Jewish Question**, p. lxxv, nota 79. Daí decorre a causa de Arendt ver no imperialismo, onde a abstração da visão de homem é subjugada, o início da decadência do Estado-nação.

¹⁷⁹ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 256

reduziram a dominação a territórios delimitados. E apesar da atuação das Nações Unidas, através do Conselho de Segurança, surgem conflitos por questões nacionais e luta pela soberania a todo instante, a exemplo do conflito entre Israel e os palestinos, reaceso no começo de 2009, desfigurando instituições e redesenhando fronteiras.

Percebe-se que a soberania não é apenas o poder do Estado sobre seus cidadãos, e cidadania não significa meramente subordinação. Tradicionalmente, soberania, “*an Artificiall Soul, as giving life and motion to the whole body*”¹⁸⁰, é o monopólio, territorialmente delimitado, que o Estado detém em si para criar e aplicar normas. A soberania torna o Estado uma entidade em si. E cidadania é o meio através do qual os indivíduos exigem perante o Estado a efetividade dos direitos lhes outorgado por este. Quando o indivíduo não está no território do Estado com o qual está vinculado, seus direitos só podem ser protegidos através de acordos firmados entre o seu Estado de origem e o Estado em que se encontra. Esta situação, existente no período de entre-guerras perdura até hoje. Fora destas duas situações, o indivíduo só pode requerer tutela de seus direitos, quando possível, através de Organizações Internacionais reconhecidas. Entretanto, como se sabe, esta via é extremamente deficitária e, quando ativada, pouco efetiva. Esta fragilidade acontece em razão da própria soberania.

Não há abertura senão uma aceitação voluntária por parte do Estado em participar em tratados e pactos internacionais; e mesmo tendo ratificado, ou seja, admitido sua participação em tais tratados, não foram poucos os casos em que as decisões externas foram descumpridas. Ora, a soberania, sintetizando em si todas as normas que reconhece, é um todo evidentemente fechado ao ponto de se tornar uma realidade ontológica. Quem não personificar em si a soberania, a ela será subjogado¹⁸¹. A Vontade geral, a norma fundamental, ou qualquer outro nome que venha receber o processo de corporificação da soberania, fato que lhe garante identidade¹⁸², impede a vida de algo estranho em sua existência.

Ao perceber sua apatia diante do diferente, a soberania revelou sua razão de ser. O que prevalece na variação, presente em toda a história do Estado-nação, entre o déspota absoluto à ideologia racial, da emancipação nacional ao estabelecimento dos direitos humanos, é a tentativa de justificar a dominação de um grupo de indivíduos por uma estrutura institucional. Esta estrutura ganha vida própria, e se auto-intitula soberana. Soberania é dominação, e sua existência, que chega ao ponto de ser objeto de considerações ontológicas, é identificada com a existência do Estado. Estado, sendo então o modo de ser da soberania, separa-se dos indivíduos e seus âmbito de liberdades (poderes constituídos pela própria soberania¹⁸³) que compõem o povo, os quais simplesmente serão reconhecidos quando vinculados pela cidadania àquela estrutura.

Por ser dominação, isto é, totalmente sem sentido, a soberania busca encontrar mecanismos de legitimação. Como citados acima, os argumentos da soberania foram muitos, sendo os principais a emancipação nacional e a efetividade dos direitos humanos, mas nenhum foi o

¹⁸⁰ ...uma *alma* artificial, dando vida e movimento a todo o corpo [o Estado] (tradução livre), em HOBBS, T. **Leviathan**, intro, p. 81.

¹⁸¹ Ibid., cap. XVIII, p. 228.

¹⁸² AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 51.

¹⁸³ HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXI, p. 264.

bastante para que ela obtivesse a autoridade. Autoridade é uma relação vertical onde ambas as partes reconhecem indiscutivelmente sua sujeição à sua relação. A autoridade já se encontrou na comunidade política, como em Roma e no poder da Igreja, mas não depois do Estado-nação, por ser externa à própria soberania¹⁸⁴. A soberania, manifestação do Estado, quer ocupar o lugar da autoridade, mas, como não possui o “respeito” de quem não é autoridade (os indivíduos), e então se vale da violência.

O suposto progresso moral da Humanidade, alimentada pelos filósofos alemães pós-kantianos, ressurgiu no encerramento do século XX. Apesar das afirmações de Bobbio, porém, a existência de tal progresso jamais poderá ser demonstrada ou contestada, apenas meramente pressuposta. Com o entusiasmo com os “direitos do homem”, surgido junto ao Estado-nação com a Revolução Francesa, percebe-se que a existência de um é inseparável do outro. Os direitos humanos, representando a lei da Humanidade sem fim nem começo, uma lei que é objetiva (não necessariamente positiva), são posicionados sobre os interesses dos reis e dos povos, como na teoria política de Rohan. Eles sofrem alterações conforme as circunstâncias, mas, em sua essência, são os mesmos (a tutela da dignidade humana, o fim da Humanidade), avalizando o cientificismo da política¹⁸⁵. A falácia do cientificismo é manifesto quando ele é incapaz de tutelar os homens frente a mutabilidade de condições a tal ponto em que o indivíduo via-se despido de qualquer relevância.

É preciso, diria Arendt, encarar os eventos políticos não a partir de uma perspectiva contemplativa, sustentada por idéias. A esfera pública, diria Young-Bruehl, não é o domínio de onde se levantam questões filosóficas. É preciso desgarrar-se de transcendências – como o povo e a Humanidade – para levar a política a sério, lembrando da principal faculdade humana para tanto: a ação, o poder de começar algo novo, imprevisível¹⁸⁶. Por esta razão, neste capítulo que se encerra não se buscou simplesmente montar um sistema da crítica arendtiana sobre a história política do século XIX e XX. Procurou-se apresentar os principais elementos da crise da legitimidade – a separação entre Estado e sociedade, criando uma esfera pública irrelevante à comunidade; o humanismo e a formulação dos direitos humanos como mecanismo de legitimação dos Estados; a substituição do Direito pela ideologia pelo imperialismo; e a impossibilidade da concretização dos direitos humanos na forma em que eles se encontravam, posto que careciam de fundamentação política (para não falar filosófica) -, que correspondentes a visão de fora da relação entre soberania e cidadania. Ora, como fala Birmingham, não obstante “*the Declaration of the Rights of Man initially opposes itself to the state in the name of the ‘good people’, it never calls into question the sovereignty and legitimacy of ‘the people’*”¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Ver Ibid., cap. XII, p. 173. Os soberanos, fundadores da Commonwealth e legisladores do povo, derivariam suas leis do reino de Deus; ou seja, o elemento intrigante da divindade, em si um mistério, é a razão da obediência. A revelação do medo de punição, do imperativo hipotético em que a lei se transformou, acontece apenas na secularização, onde o caos tomou o lugar de Deus, como se entende em Hobbes.

¹⁸⁵ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p. 396.

¹⁸⁶ YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: for love of the world, p. 322-323.

¹⁸⁷ [mesmo que] a Declaração dos Direitos do Homem seja inicialmente uma oposição ao estado em nome do “bom povo”, ela nunca questiona a soberania e a legitimidade deste “povo” (tradução livre), em BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility, p. 45.

2 Elementos para a *constitutio libertatis*: conceitos decorrentes da crítica arendtiana.

Pois o amor não é doce,
pois o bem não é suave,
pois amanhã, como ontem,
é amargo, a Liberdade¹⁸⁸.

1. A crítica dirigida à abstração dos direitos humanos, diz Arendt, vem contemporaneamente servindo apenas como forma de exigência de melhor disposição interna dos políticos. Os lemas da Revolução Francesa tornaram-se motivos para o oportunismo e para a propaganda das ideologias ocas do último século¹⁸⁹. Com efeito, a consciência sobre a natureza da relação estabelecida pelos direitos entre governante e governado fora deixada de lado.

Aquela crítica não é nova; pelo contrário, ela remonta aos críticos da Revolução Francesa¹⁹⁰. E não parece haver, nos pensadores situados entre aqueles primeiros críticos e Arendt, nenhuma sistematização e aprofundamento da crítica. Isto vem demonstrar não só a impotência – conceitualmente a falta de possibilidade da ação política em criar relações e ativar a comunidade política – dos atores deste período como também sua dificuldade de compreensão da conjuntura na qual estavam inseridos. O problema é que esse marasmo continua até hoje. Se este trabalho acompanhasse os teóricos daquele intervalo, aqui seria o momento de perguntar o porquê da sobrevida da soberania; ou seja, quais as razões que levaram a cominação da conjuntura atual. Este fato é, de certo modo, explicável, contudo não é compreensível – por isso é causa de indignação. A discussão sobre a legitimidade do Estado de Direito e de seus direitos humanos é sintoma desta ausência generalizada de significado.

2. Pois bem, falar de legitimação representa aceitar a soberania. Estranho é ver que a soberania só pode ser entendida como absoluta. Mas se ela fosse absoluta, por que ela precisaria da legitimação e por que precisaria ser eficaz? Uma resposta imediata estaria na natureza hipotética da soberania. Contudo, esta conclusão deve ser afastada, pois, como foi visto no primeiro capítulo, a soberania tem sua existência comprovada pelos vários efeitos que provocou e vem a provocar. A questão não se resolve em dizer que a soberania busca ser absoluta. A busca, na verdade, reside na racionalidade moderna, que tenta encontrar justificativas nas finalidades – algo que a soberania não possui. Esta questão já foi superada no capítulo anterior, mas o fato é que sempre se procurou legitimar o poder, mesmo antes do Estado moderno. Talvez seja favorável pensar que, pela “necessidade” de compreensão dos homens, o homem moderno, como todo homem nascido em meio a tradição, busca saber o porquê num elemento logicamente anterior. Fala-se isto porque a soberania

¹⁸⁸ MEIRELES, C. **Romanceiro da Inconfidência**, p. 94.

¹⁸⁹ ARENDT, H. Jewish Politics, in: __. **The Jewish Writings**, p. 241.

¹⁹⁰ BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 91.

ocupou o lugar da autoridade, mas nunca obteve o mesmo sucesso. Ou seja, a racionalidade moderna antecede a política moderna.

Mas, afinal, o que foi a autoridade? Sendo de origem romana, a autoridade poderia ser entendida como o exercício da luta pela preservação da experiência da fundação da cidade através do tempo. Coexistindo com a tradição, veículo de transferência daquela experiência entre as gerações, e com a religião, a exigência de renovação desta experiência, a autoridade foi a raiz da comunidade política ocidental¹⁹¹. Ela e a forma de governo que implica não foram conhecidas entre os gregos ou entre qualquer outra civilização que precedera a romana¹⁹². Seu significado etimológico deriva do verbo *augere*, que quer dizer aumentar. Ou seja, a fundação deveria ser expandida através dos tempos pelos cidadãos romanos¹⁹³.

A importância da autoridade não está simplesmente neste caráter imanente de continuidade, mas *antes*, na fundamentação das ações políticas. Segundo Arendt, todas as ações dos romanos emanavam de um único ponto, o qual reunia em si autoridade, religião e tradição. “Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma”¹⁹⁴. Como um elemento temporal, a autoridade era outorgada para aqueles que no passado agiram como exemplo de comportamento, tornando-se um padrão moral, jurídico e político. Como elemento extra mundano, a autoridade era a razão de ser das ações humanas; sem ela a vida humana não teria nenhum sentido. Necessariamente, a estrutura política era piramidal, tolhendo toda possível interpretação alheia à autoridade para as ações¹⁹⁵ e exigindo a submissão à relação tanto do governante como do governado¹⁹⁶. A autoridade existe como “*uma força externa e superior*” a esfera política, da forma de que tudo o que está mais perto da autoridade está autorizado a subordinar o que está mais distante. A estrutura do governo autoritário é semelhante à do sistema metafísico, senão ele próprio¹⁹⁷. É desta forma que era obtida pelas estruturas políticas a durabilidade, a continuidade e a permanência conhecidas apenas nas instituições romanas e na sua herdeira, a Igreja¹⁹⁸.

Não poderia existir a *auctoritas in senatu* sem a *potestas in populo*. A carga autoritária era acumulada em pessoas ou instituições, a exemplo do senado romano, as quais seriam o representante do passado no hoje, que ditariam ordem sem coerção (que se garante pela violência) ou persuasão (que pressupõe igualdade e argumentação). A autoridade acontecia numa relação vertical entre o senhor e “súdito”, “*cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm lugar estável predeterminado*”, e não simplesmente na pessoa da autoridade¹⁹⁹. Entre as partes da relação existia assim uma certa liberdade de participação, pois ela acontecia na crença do cumprimento indiscutível de uma exigência geral de fundamento, que empurrada ambas as partes para frente (dizia o que fazer).

¹⁹¹ ARENDT, H. The tradition of political thought, in: ___. **The promise of politics**, p. 47 e 50.

¹⁹² Id. O que é autoridade?; in ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 142.

¹⁹³ Ibid., p. 163.

¹⁹⁴ Ibid., p. 162.

¹⁹⁵ ARENDT, H. O que é autoridade?; in ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 181.

¹⁹⁶ Id. **On revolution**, p. 178

¹⁹⁷ Id. O que é autoridade?; in ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 134. A distinção entre o governo autoritário e o tirânico é a existência de limitação pela lei em vez da arbitrariedade de um homem.

¹⁹⁸ Ibid., p. 170 e Id. **A vida do espírito**, p. 159.

¹⁹⁹ Id. **On violence**, p. 45 e Id. O que é autoridade?; in ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 129.

3. O fundamento da autoridade, todavia, não existe mais. Sem autoridade as ações políticas caem na arbitrariedade, pois não possuem direção ou controle. Sem autoridade e sem tradição não há instrumentos de entendimentos e julgamento dos atos e eventos. A hesitação de julgar com parâmetros que não correspondem ao tempo vivido inevitavelmente resulta na distorção e alienação dos indivíduos em relação ao mundo²⁰⁰.

A pergunta a ser feita é “...*what remained to a state without authority?*”²⁰¹. Vê-se que a principal oposição de Edmund Burke aos revolucionários franceses era a quebra da continuidade do Estado francês, ou seja, a destruição da autoridade. Na Inglaterra, país onde Burke atuava politicamente, havia a constituição, entendida no sentido o qual se tenta resgatar pelo republicanismo contemporâneo, que como um todo (e não pelas determinações normativas nela contida) outorgava sentido para a ação²⁰². Burke conclui que a Assembléia Nacional dos franceses, enquanto a associação voluntária, não encontraria nada atrás ou em si mesma que sancionasse suas ações. Aí, diz ele, que residiu seu fracasso²⁰³, pois ainda permaneceu a questão de “o que” vai fundamentar o poder. Aqui a racionalidade moderna adentra a política, socorrendo-se em hipóteses apriorísticas para sustentar a mais nova forma de dominação. Ausente o fundamento, os frutos da revolução jamais poderiam ser legítimos. Isto porque é preciso algo que “*cover the defects of our naked, shivering nature, and to raise it to dignity in our own estimation*”²⁰⁴. Para solucionar o problema do vácuo de autoridade, valeram-se os modernos das abstrações das especulações privadas da razão pura, desembocando na aceitação do Estado soberano (o Estado-nação visto no primeiro capítulo), com suas articulações mecânicas desprovidas de potência significadora. As ações então não foram mais que conveniências, vez que eram justificadas por finalidades (e toda finalidade é pressuposta quando existente dentro do processo de fabricação).

Neste ponto Burke está certo, a dominação sem justificação é insuportável. Foi exatamente

²⁰⁰ Id. The tradition of political thought, in: __. **The promise of politics**, p. 51. Esta alienação acompanha a perspectiva conservadora, na sua tendência autoritária, porque ela não percebe que com o declínio das instituições religiosas (no sentido romano, que sobreviveu até as monarquias absolutas) e a quebra da tradição, diz Arendt, a autoridade não pode sobreviver. O desmoronamento da tradição levou consigo todas as formas de pensamentos modernos, pois, como foi visto sobre o liberalismo no primeiro capítulo, também pressupõe a questão do fundamento. Outro efeito é a incapacidade conceitual do legado da tradição. Young-Bruehl exemplifica o caso a declaração de George W. Bush, presidente dos Estados Unidos, de guerra contra o terrorismo depois dos ataques de 11 de setembro de 2001 da mesma forma que foi declarada a Guerra contra o Japão quando este país invadiu Pearl Harbor, afirmar a existência de um Eixo do Mal e ver Osama Bin-Laden como um chefe de Estado, e Saddam Husein como um totalitarista, da mesma forma que era Hitler na Alemanha. A manutenção dos conceitos tradicionais apenas mais confusão. Ela afirma absurdas expressões como “guerra contra o terror”, pensar que apenas os Estados Unidos, enquanto Estado, é vítima do terrorismo, ou que as ideologias religiosas tenham alguma natureza política. YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 12, 48, 61. O desmoronamento da tradição levou consigo todas as formas de pensamentos modernos, pois, como foi visto sobre o liberalismo no primeiro capítulo, também pressupõe a questão do fundamento.

²⁰¹ ...o que resta para o estado sem a autoridade? (tradução livre), em BURKE, E. **Reflections on the revolution in France**, p. 195.

²⁰² Ibid., p. 209.

²⁰³ Ibid., p. 139.

²⁰⁴ ...cubra os defeitos de nossa nudeza, incompleta natureza, e que eleve isto à dignidade de nossa própria estima (tradução livre), em Ibid., p. 66.

na crise da tradição que suas próprias categorias ficaram expostas. A ausência de total significação destaca a perplexidade da soberania. Como foi visto, a questão da legitimidade trata-se da sobrevivência da soberania. Não é só quanto à imposição e justificação da imposição que a legitimação tem sua importância. Sem ela, a soberania implodiria, não só pela indignação, mas pela quebra da esperança dos seus cidadãos. Se parar para pensar ver-se-á uma contradição, ou no mínimo a ausência de profundidade nesta análise. Ora, o que seria a legitimidade senão a justificação da violência? “*O que fora talvez até hoje de significado espiritual apenas para uns poucos se tornou preocupação*”²⁰⁵. Não é a toa a retomada ao pensamento republicano ou o surgimento do comunitarismo.

4. As diversas desintegrações dos governos modernos, como a Itália e a Alemanha depois da Primeira Guerra Mundial e da França depois da Segunda dados como exemplos por Arendt, têm demonstrado repetidamente a falta de consistência da soberania²⁰⁶. Para o infortúnio de todos os povos, o exemplo Europeu fora regra para todos os outros continentes, regra que nem mesmos os europeus puderam sustentar. Ora, toda a estrutura estatal é vista como um aparato administrativo dirigido para a satisfação das necessidades econômicas, baseada na técnica e desprovida de dignidade²⁰⁷. O espaço público é identificado com a luta pela dominação, na possibilidade de mútua destruição²⁰⁸. “*Seria mais que mera superficialidade; seria como se toda a dimensão de profundidade, sem a qual não pode existir o pensamento humano, mesmo ao mero nível de invenção técnica, simplesmente desaparecesse*”²⁰⁹. Politicamente falando, o resultado da soberania é a produção universalizada de bárbaros, onde nada significativo é concebível. Evidentemente, a legitimidade, que passa dos nacionais aos direitos humanos, nada mais é que um pretexto.

Não há, desde então, mais porquês para o relacionamento político entre os cidadãos. Nada significativo pode ser esperado – não pela inexistência de autênticas ações políticas, mas pela incapacidade de compreendê-las. Torna-se inconcebível a promessa de revelação de poder algum²¹⁰. O lugar da política e dos direitos políticos concretos é ocupado pelas preocupações privadas incapazes de promover vinculações além da proteção do isolamento²¹¹. A forma de governo é uma espécie de despotismo sem medo, uma monarquia sem honra, uma república sem virtude. O princípio

²⁰⁵ ARENDT, H. O que é autoridade?; in ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 130.

²⁰⁶ Id. **On revolution**, p. 271-272. Esta volatilidade está presente na América Latina, desde a década de setenta do século passado até hoje (a exemplo da Bolívia e da Venezuela), no Leste Europeu (como o caso da Bósnia, da Sérvia e de Montenegro).

²⁰⁷ VILLA, D. R. Introduction: the development of Arendt's political thought; in: __ (ed). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 06. Villa fala da libertação do homem privado frente a ação política (como nos Estados Unidos) e da intensificação da burocracia (no Estado de Providência europeu) como elementos proto-totalitários. Isto quer dizer que, apesar de morto, elementos do totalitarismo ainda sobrevivem.

²⁰⁸ ARENDT, H. Introduction into politics; in: ___. **The promise of politics**, p. 147.

²⁰⁹ Id. **Homens em tempos sombrios**, p. 80.

²¹⁰ BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 35. Arendt fala que tanto Burke quanto Paine perceberam que o novo, como é o caso dos direitos humanos, não é argumento para a legitimidade; a igualdade, por exemplo, não poderia ser reconhecida através da filiação divina dos homens ou a igualdade inata; em ARENDT, H. **On revolution**, p. 45.

²¹¹ BRUNKHORST, H. Equality and elitism in Arendt; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 195.

que rege o governo, entendido como o Estado, é indeterminável; e por mais que seja “*necessário que os que querem por ele [o Estado] queiram subitamente como ele*”, isto é impossível; pois “*num governo onde ninguém é cidadão*”, politicamente falando, “*num governo convencido da idéia de que o superior não deve nada ao inferior*” como no Estado de Direito, “*num governo onde os homens só se crêem ligados pelos castigos que uns exercem sobre os outros*”, representando a base do sistema normativo expandido, “*num governo onde existem poucos negócios [políticos], e onde é raro que alguém precise apresentar-se diante de um grande, fazer-lhe pedidos ou ainda queixas*”, dado a inexistência de autoridade, quase nada é tangível²¹². A forma é a única coisa que vem a ser conservada, embora não se pode dizer qual forma de governo ela se enquadra.

Dentro da tradição seria difícil negar que sem um laço racional ou natural que ligue a existência humana e o divino possa haver uma comunidade estável²¹³. Se a tradição estivesse meramente suspensa, ela poderia ser regatada. Esta suspensão seria como o purgatório, onde se espera pela redenção. Como todas as tentativas para tanto falharam, as alternativas são aceitar a perdição ou superar a ausência da possibilidade de redenção. Ora, não existe mais *o que* autorize a política. O problema da modernidade não se resume a uma questão de paradigmas senão de racionalidade onde quaisquer modelos poderiam ser processados.

O que foi visto até agora, a filosofia teleológica da soberania e a ocultação do aprofundamento da alienação do homem por este processo, revelam não só a falácia da cidadania enquanto titularidade de direitos e da conseqüente busca de eficácia dos direitos humanos, como das suas possíveis conseqüências. Por um lado, a superação do utilitarismo, como será visto no terceiro capítulo, foi a funcionalização total do homem, ou seja, no reino dos fins, na expectativa de dignificação de todas as coisas, todas elas perdem seu meio de existência, dissolvendo qualquer sentido teleológico – o fim – que deveria existir. Transformou o político, que já havia sido engolido pelo normativismo, em protético. Por outro lado, resta a esperança de Arendt sobre a ação como um momento de início, de fundação de uma nova forma de pensar, já que não se pode mais falar de tradição, com um novo sentido (significação) sem o caráter sacro e uma nova estrutura sem a dependência de algo externo²¹⁴, senão se perderia toda a dimensão de profundidade da existência

²¹² MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 78 e 79. E “... quando num governo popular as leis [baseadas nas virtudes de seus cidadãos] tiverem cessado de ser executadas, com isto só pode vir da corrupção da república, o Estado já estará perdido. [...] Quando cessa esta virtude, a ambição entra nos corações que estão prontos para recebê-la, e a avareza entra em todos. Os desejos mudam de objetivo; o que se amava não se ama mais. Era-se livre com as leis, quer-se ser livre contra elas [libertação]; cada cidadão é como um escravo fugindo da casa de seu senhor; o que era *máxima* é chamado *rigor*; o que era *regra* chamam-no *incômodo*; o que era *cuidado* chamam-no *temor*” em *Ibid.*, p.33.

²¹³ Há, diz Arendt, uma dupla perda. Em primeiro lugar há a confusão entre o que é especificamente humano e a natureza, e em segundo a perda do sentido da obra humana. A perfeição da alienação política seria inevitável se não pudesse haver esperanças na espontaneidade humana. Ainda assim, esta esperança foi incapaz de evitar o aparecimento da sociedade de massa, onde a convivência entre os indivíduos não representa a existência de algo comum. Ver ARENDT, H. O conceito de história: antigo e moderno, in ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 126. O totalitarismo não é resultado da soberania do Estado-nação, mas sim o Estado de providência e o posterior (e atual) Estado regulador. Isto é claro na confusão de Agamben em tratar do *homo sacer* dentro da soberania (vide ponto 19 do cap. 2). Id. A way toward the reconciliation of peoples, in: ___. **The Jewish Writings**, p. 261.

²¹⁴ Isto retira Arendt do rol dos conservadores já que Burke jamais admitiria poder sem autoridade.

humana²¹⁵.

5. Tendo trabalhado as críticas de Arendt ao Estado-nação, objetivo principal desta dissertação, é a vez de debruçar-se sobre as categorias as quais serviram como contraposição e fundamento para suas críticas. Ao mesmo tempo, tentará se desvelar a “estrutura” política e jurídica por ela proposta. Embora existam entendimentos da existência de uma estrutura ideada em seu trabalho, Arendt foi totalmente aporética na cunhagem dos seus conceitos, sendo impossível traçar uma estrutura definida a partir deles²¹⁶. Apenas uma coisa parece certa: Arendt segue Montesquieu, não na afirmação de um princípio motor, residente na concepção de regra decorrente da natureza das coisas, para cada forma de governo, mas na relação entre esfera pública e âmbito jurídico, onde cada um se conforma ao outro concomitantemente²¹⁷.

Esta reformulação, saída de Arendt ao problema da ruptura da tradição, está enraizada na idéia de poder e de ação, no estabelecimento e manutenção de relações políticas, do agir em conjunto, onde a liberdade não seja um mero conceito, mas uma realidade. Esta resposta não é o meio para alcançar a emancipação, e não dirá como e o que deve ser feito para tanto (apenas quem possui poder pode saber como consegui-lo, só quem for livre saberá o que é liberdade). A relevância de Arendt está na revelação da fonte do “direito de ter direitos” no significado de *inter homines esse* encontrado em Santo Agostinho e na idéia de início também presente nele²¹⁸. Estar vivo, não meramente existir, é estabelecer positivamente em um espaço especificamente humano, construído pelos homens em sua pluralidade, não por Deus ou por leis eternas. Num espaço que os homens podem dar início a uma nova seqüência causal, e ser responsáveis por seus atos.

Nos primeiro capítulo foi dito que a condição de cidadão era a chave para a realização do conteúdo dos direitos humanos. Não é esta realização que salva a atividade política da arbitrariedade, pelo contrario, os direitos vêm a promover essa situação. Mas esta situação representa a possibilidade do novo. A esfera pública, espaço da cidadania, por sua vez, possui três condições prévias, que é o reconhecimento da pessoa enquanto pessoa, e não uma categoria (jurídica), pois só assim ela é ouvida, como também ouve os outros; a natalidade, que é a potencialidade que a pessoa representa, ou seja, a capacidade que cada pessoa, pela ação, tem de começar algo novo; e, pressuposto para ambas, a pluralidade humana. A primeira condição traduz-se na igualdade, baseada no respeito, um conceito que deriva daquele aristotélico de amizade. A segunda condição, que decorre de uma interpretação de Arendt da afirmação de que “*e esse começo jamais existiria antes [senão] pudesse ser, foi o homem criado sem que ninguém o fosse antes dele*” (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*) de Santo Agostinho, entende que cada um dos homens, tendo nascido num mundo que já existia

²¹⁵ ARENDT, H. O que é autoridade?; in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 131 e 187.

²¹⁶ KOHN, J. Introduction, in: ARENDT, H. **The promise of politics**, p. xxxiii. Não se pode definir positivamente ação ou política, tampouco homens ou liberdade. Da mesma forma que os fenomenologistas faziam, a única saída foi até aqui, o que continuará até o fim do trabalho, foi depurar estes eventos mundanos negativamente.

²¹⁷ ARENDT, H. The end of tradition; in: ___. **The promise of politics**, p. 87, MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 17 e 326-339, e CONAVAN, M. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought**, p. 87.

²¹⁸ ARENDT, H. O conceito de história: antigo e moderno, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 107.

antes dele, possui a capacidade de começar algo novo²¹⁹. Esse potencial de novidade é a liberdade. Aí, nem igualdade nem liberdade são valores, mas sim realidades. A terceira é a condição para a relação e para a espontaneidade, onde as duas outras condições se manifestam, e representa a existência dos homens *quo* homens.

Tendo isto em mente, todas as questões ligadas à noção da relação entre política e Direito foram condensadas nas três seções que constituem este capítulo. A primeira é a análise conceitual de ação e de poder que junto, dado sua ligação intrínseca, constituem a comunidade política. Ou seja, será analisado onde acontece o relacionamento político, o modo de ser da pluralidade. Nesta seção também será demonstrado a contrariedade entre a noção de soberania e a de poder, como a identidade entre poder e esfera pública. A segunda seção colocará a realização do “direito de ter direitos” na esfera de poder, analisando como ela acontece. Aí se analisará como acontece o reconhecimento da pessoa. Na última seção será visto a estrutura jurídica que podem vir a decorrer da existência da comunidade política, que surpreendentemente, apesar de estarem juntos, se desvincula do conceito arendtiano de constituição – a *constitutio libertatis*. Esta estrutura decorre da natalidade, portando-se e, até mesmo, impedindo a existência dos direitos humanos da forma que eles foram concebidos na modernidade.

2.1 PODER: PLURALIDADE HUMANA E AÇÃO

6. Toda discussão política em Arendt, até mesmo as mais gerais, surge, ou tem como fio condutor, de uma situação particular. O uso de exemplos possui sua validade limitada apenas a eles mesmos. Mas todo exemplo, pelo fato de ser o que é, revela em si algo de geral. Diz-se isto porque foi na experiência e no estudo do caso dos apátridas, manifesto em *Origens do Totalitarismo*, que Arendt percebeu a restrição da vigência do “direito de ter direitos” a uma comunidade organizada²²⁰. Frente à referência de Arendt à oportunidade dos judeus de estabelecer um Estado e a partir dele uma nacionalidade própria, aquela conclusão poderia ser satisfeita na estruturação de todas as comunidades políticas nos contornos do Estado-nação. Mas isto não é possível em seus termos, como visto mais claramente em *On Violence*: primeiro não se pode falar de soberania, elemento intrínseco ao Estado-nação, ao mesmo tempo em que se busca promover uma comunidade política; segundo porque os “direito de ter direitos” não podem ser entendidos como direitos civis.

O “direito de ter direitos” não se restringe a titularidade de Direito. Ele extrapola o âmbito jurídico e se exprime na esfera pública. Ele é uma simbiose entre uma *quaestio facti* e uma *quaestio juris*, pois, de um lado, ele ganha vida apenas com a participação efetiva nos assuntos públicos, por outro, ele é garantia de ingresso pela qual os recém chegados à comunidade podem adentrar na política²²¹. Entretanto, é inegável a relação intrínseca entre cidadania e titularidade de Direitos, já que

²¹⁹ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 266.

²²⁰ Id. **Origens do Totalitarismo**, p. 330.

²²¹ Segundo Wellmer, este é uma das raras afirmações universais de Arendt. Este universalismo não se relaciona ao liberalismo, senão como observação que toda pessoa *pode* vir a participar da

uma não existe sem a outra. Assim, a relevância daquele conceito não está apenas na condição da titularidade como também é condição para a realização do Direito, tanto como regras quanto como julgamento. A chave, na verdade, está em fazer parte de uma comunidade, pois, em Arendt, isto significa pertencer à humanidade; fala-se aqui de humanidade não enquanto um conceito abstrato, mas como reconhecimento da personalidade do sujeito por todos aqueles que integram a comunidade em que vive e atua.

A promoção da comunidade política por Arendt não possui como vantagem a criação de vínculos públicos e os significados que deles sublimam, pois eles são suas manifestações basilares. Há “*Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão*” onde um mundo capaz de tornar “*a opinião significativa e a ação eficaz*” representa os direitos humanos. Os direitos humanos seriam, para Arendt, os direitos que garantem a participação da pessoa numa comunidade, e que a torne sua, sendo reconhecido pelos outros com um dos seus. Arendt, uma pensadora política fortemente influenciada pelo pensamento existencialista, principalmente pela proximidade com Karl Jaspers, coloca esta participação e este reconhecimento paradoxalmente para além das condições materiais, ainda que a reconheça como condição para a liberdade. Questão que será tratada no final do próximo capítulo, a cidadania e a liberdade só podem existir, para Arendt, quando não existir mais preocupações sobre necessidades materiais, ainda que estas não estejam totalmente resolvidas. Sem o “direito de ter direitos”, esta disposição existencial, os homens “*São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação, não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem*”²²².

7. Desta forma há a reformulação do papel dos direitos humanos. As pretensões contidas nestes direitos são condições para a atuação política tanto quanto só existem na sua realização. Não há ação sem liberdade, e ação é a própria liberdade. A liberdade, politicamente falando, significa o poder de dar início a uma nova cadeia de acontecimentos dentro do mundo, e isto exige a participação de outros homens debruçados sobre a mesma coisa, como será explicado mais a frente. O mundo, no contexto de Arendt, não representa a Terra enquanto planeta, mas um espaço próprio, existente dentro de determinadas condições, em que toda a potência estritamente humana pode se manifestar.

Este mundo, do qual Arendt fala, possui apenas uma determinação interna, que é o relacionamento entre várias pessoas capazes de manifestar umas as outras o que pensam (em si uma afirmação totalmente vazia). As demais condições, todas vindas de fora deste mundo, são descrições negativas de tal espaço, mas que possuem a positividade fática da desnacionalização em massa, do isolamento moderno, e da queda no ciclo vital. Todas elas podem ser resumidas no conceito de alienação do mundo (*aneu logou* – fora do mundo), que “*envolve a perda da relevância*

política se quiser. Este poder não pode ser confundido com a libertação, que sem dúvida precede ao político, dado que ninguém pode agir politicamente através da libertação. Libertação, como será visto na última subseção do próximo capítulo, implica num esforço isolador, o qual vem a afastar o que é estritamente necessário. WELLMER, A. Arendt on revolution; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 223.

²²² WELLMER, A. Arendt on revolution; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 223.

da fala [...] e a perda de todo relacionamento humano [...], isto é, a perda, em outras palavras, das mais essências características da vida humana”²²³. Embora a fala e o relacionamento sejam fatos passíveis de análises profundas, qualquer afirmação sobre eles enquanto condições políticas, como também das demais condições internas possíveis, serão aporéticas. A fala, para além da deliberação, está presente em outros momentos da vida humana, como no caso da vida contemplativa ou numa mera conversa. Já o relacionamento humano, e aqui ela refere-se ao relacionamento político, não se resume ao encontro físico entre seres inteligentes, mas no fato de compartilharem um mundo. Em ambos os casos, os estudos existentes não se relacionam, em quase todas às vezes, com situações políticas. Ora, os conceitos políticos por excelência, como liberdade e ação, podem se revelar de formas impensadas – a exemplo, como relata Montesquieu, de deixar a barba crescer, como fizeram os moscovitas para afrontar seu governo.

Portanto, neste mundo não se fala de liberdade apenas como sendo a ausência de coerção por outra pessoa²²⁴. Liberdade trata-se do passo seguinte, de um poder-fazer, de um agir positivo junto aos outros. Mas o “o que fazer?” e “como fazer?” jamais poderão ser ditos. A liberdade representa uma das condições humanas apontadas por Arendt: a natalidade. Pelo fato de todos os homens nascerem num mundo que os precedem, cada um deles retrata a potência da novidade. Mundo é espaço especificamente humano; o que não significa que qualquer lugar onde há indivíduos é este mundo, pois, como a *polis* grega, ele excluiu aqueles que não são capazes de agir como homens, que não são livres. Este mundo representa o espaço onde os homens partilham os seus destinos pela liberdade, independente onde isto seja, e no qual o recém chegado tem a capacidade de ir além de todas as possibilidades imagináveis e de iniciar algo novo. Este ato é a *ação*²²⁵.

Para o mundo, a ação é sempre acidental, porque ela vem quebrar toda seqüência de eventos esperados, levando à imprevisibilidade das conseqüências, se tiver conseqüências. Não se pode falar de utilidade, finalidade ou interesse público, pois todos remetem a um início e a um fim determinado, que acontecerá por meios escolhidos²²⁶, e que seus resultados sobreviverão certamente independentes das pessoas que os provocaram. A necessidade também é avessa ao novo, pois possuem causas anteriores e efeitos seguramente inevitáveis. Evidentemente, seria mentira dizer que as ações não acontecem na causalidade ou que não sejam motivadas por fins imediatos²²⁷. A questão é que para a ação todas as causas e todas as conseqüências são irrelevantes, pois o que se destaca é a ação²²⁸.

É diante deste mundo contraditório que os homens agem; sua ação, por outro lado, é uma resposta dada pelas pessoas para o mundo. Quando elas entram neste mundo, um mundo formado

²²³ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, p. 330.

²²⁴ ARENDT, H. Introduction into politics; in: __. **The promise of politics**, p. 121.

²²⁵ Id. **A condição humana**, p. 17.

²²⁶ A escolha (*proairesis*) descoberta por Aristóteles é limitada pelo número de opções *dadas* ao sujeito e resolvido segundo a preferência, decorrente do fim que não é objeto de escolha; na escolha, “o espaço deixado para a Liberdade é bastante pequeno”, diz Arendt. A escolha não é espontânea. Ver Id. **A vida do espírito**, p. 231-232.

²²⁷ ARENDT, H. O que é liberdade?, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 198 e Id. Introduction into politics, in: __. **The promise of politics**, p. 193

²²⁸ Por isso a expressão: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*. A causa vencedora agradou aos deuses, mas a vencida agradou a Catão (Lucano, Pharsalia 1.128).

por outros homens, elas precisam dizer quem elas são. Suas respostas devem ser dadas na sua realidade; qualquer disposição interna, movida ou não por ideais eternos, é deixada de lado, estando a justiça da ação no reconhecimento alheio e na mundaneidade do ato²²⁹. Os gregos chamavam esta resposta de *phronesis*²³⁰. A idéia de resposta aparece nas experiências autenticamente políticas, tanto da antiguidade quanto da modernidade. Em Arendt, assim, são apontados como ações autênticas a revolução americana e a francesa (frente à opressão), as rebeliões e criações de conselhos pelas classes trabalhadoras na Europa de 1848 (que, apesar de seus interesses econômicos e seu repúdio pelo abuso da classe empregadora de sua época, extrapolaram seus limites e revelaram a possibilidade de democracia direta) e suas manifestações em meados do século vinte, e ainda a desobediência civil na década de 60 nos Estados Unidos (contra a independência do governo em relação aos cidadãos)²³¹.

Em outros termos, a resposta dada ao mundo é em favor do próprio mundo. É através da ação que, metaforicamente falando, os homens não apenas podem constituir um mundo próprio, mas conquistar um lugar quando recém chegados a um mundo que os antecede.

Afirmar que a relevância da ação recai sobre a própria ação, não na consecução dos fins, revela sua plenitude no mundo. Enquanto resposta ela é dirigida ao mundo, mas enquanto ação, sua “finalidade [...] não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si”²³². Arendt fala do paradoxo da afirmação de Aristóteles, dado que a total efetividade (*energeia*) não possui fim, logo, impossível dizer “fim em si mesma”. Esta finalidade em si é metafórica, posto que esta atividade apenas tenha sua realização no próprio agir – a ação é a sua própria obra -, pois o que está em jogo na política é “*nada menos que a ergon tau anthropau* (‘a obra do homem’ enquanto homem)”²³³. E o que é aquele mundo senão os homens?

8. Como não se pode falar de nenhum controle sobre as ações, não se pode falar de soberania. Liberdade foi vista modernamente como a certeza da obtenção dos efeitos desejados antes da prática do ato. Mas nunca houve liberdade aí, senão soberania. Esta sim se expressa na determinação dos efeitos do ato. Nela não se pode falar de ação pois aí não há liberdade.

A soberania também não resiste à outra condição humana além da natalidade, que é a pluralidade. O mundo é formado por homens, no plural, onde cada um pratica novas ações, que geram efeitos e alteram os rumos uma das outras. A única maneira de existir soberania é o exercício da força um homem sobre todos os outros, o que é inadmissível politicamente. Nem mesmo entre estes homens deve surgir um ente superior que os dirija. Todos os compromissos e deveres devem decorrer do mútuo acordo, como será visto na terceira seção.

Segundo a pluralidade, todos os participantes da esfera pública devem, no mínimo, ser

²²⁹ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 193.

²³⁰ ARENDT, H. Introduction into politics, in: __. **The promise of politics**, 168. É bom reafirmar que em Aristóteles a ação decorre não da mera *arete* (virtude) da pessoa, como será visto na seção seguinte, mas sim da razão, dirigida à *eudaimonia* (felicidade), sendo *phronesis* esta forma de pensamento.

²³¹ KATEB, G. Political action: its nature and advantages; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 132.

²³² ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1140a37.

²³³ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 218.

capazes de entenderem uns aos outros. Não meramente ser da espécie humana, mas possuir a capacidade de expressar suas opiniões e de escutar as dos outros sobre algo que esta entre eles é o fato onde se encontra a igualdade – uma exigência que não é natural²³⁴. Por outro lado, há uma exigência de personalidade do agente das ações, pressupondo a diferença entre os participantes, como se verá na seção seguinte.

Sendo assim, a esfera pública não forma um corpo político perpétuo, soberanamente autônomo, representando uma unidade formada por sujeitos por ela submissos. Na pluralidade, a unidade se vê dissolvida²³⁵. A pluralidade é em si um obstáculo para a uniformidade de opiniões e disposições. Pelo simples fato de existir a diferença de identidades entre os membros da comunidade, a pluralidade impede a formação de um corpo baseado na homogeneidade ou na identidade de todos os membros a um outro aspecto que não seja o fato de existirem como um ser que fala e age entre os seus semelhantes; todo e qualquer elemento externo, “*like the Christian sense of the equality of all men before God, or the Habermasian sense of the coercion-free communication found in the ‘ideal speech situation’*”²³⁶ ou ainda a forma de governo previamente estabelecida, representa algo tirânico, pois “*privava os cidadãos da faculdade política que era sentida por eles como essência mesma da liberdade*”²³⁷. Se estas possibilidades fossem aceitas, as leis se estruturariam independentemente dos cidadãos, ou em outras palavras, “*lawful government is in fact not power but violence, it is the multiplied strength of the one who has monopolized the power of the many*”²³⁸. O exemplo do Estado moderno, que possui uma estrutura determinada, só pode levar a uma forma de governo. Não somente as pessoas são oprimidas pela forma de governo determinada, senão a própria política. Esta se vê neutralizada. Já as comunidades, estas sim, são capazes de substituir por meio de sua política seu próprio desenho, uma vez que é de seus traços que as leis possuem uma estrutura própria²³⁹.

9. O que se quer dizer com isto é que a experiência de liberdade formadora do mundo comum (*koinon*), ou seja, da comunidade política não pode ser preservada quando o conceito de política corresponde à idéia de governo (baseado na relação entre alguém que dá as regras e alguém que as deve obedecer). É preciso, seguindo os passos de Arendt, pensar a política como a constituição de poder pela união das pessoas para deliberar e agir. O poder constitui-se na participação dos homens consigo mesmos reunidos no propósito de agir. Ele é um fenômeno especificamente humano de participação dos assuntos públicos, os quais recaem na busca e manutenção do poder de agir, de

²³⁴ Ibid., p. 227.

²³⁵ HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXII, p. 284.

²³⁶ ...como o senso cristão de igualdade de todos os homens perante Deus, ou a noção habermasiana de não-coerção comunicativa encontrada na “situação ideal de discurso”... (tradução livre), em BRUNKHORST, H. Equality and elitism in Arendt; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 186

²³⁷ ARENDT, H. O que é autoridade?, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 143.

²³⁸ ... o governo legalmente constituído não é, de fato, poder senão violências, ele é a força multiplicada de alguém que monopoliza o poder de muitos (tradução livre), em Id. **On revolution**, p.151.

²³⁹ Ver MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p.101.

começar algo novo²⁴⁰.

Este conceito de poder decorre da releitura sobre Burke realizada por Arendt. A tese principal de Burke está na defesa da continuidade autoritária das instituições nacionais, mas estas instituições estão baseadas na formação de aliados políticos²⁴¹. O conceito de poder, neste crítico, decorre destas alianças.

Prudence would dictate this in the case of separate, insulated, private men; but liberty, when men act in bodies, is *power*. Considerate people, before they declare themselves, will observe the use which is made of *power*; and particularly of so trying a *new power* in *new persons*, of whose principles tempers, and dispositions they have little or no experience, and in situations, where those who appear the most stirring in the scene may possibly not be the real movers²⁴².

É possível ver em Burke alguns dos traços marcantes do conceito de poder de Arendt. A pluralidade, a natalidade, a incerteza da ação, a revelação do agente, elementos próprios da política, estão presentes aí. Ele também vem asseverar que quanto mais pessoas, maior é o poder, porque mais pessoas fazem parte da esfera pública. Mas, ao contrario de Burke, em Arendt o poder não precisa de nenhuma justificativa. Toda comunidade política tem em si o poder, pois poder ferve onde homens reunidos agem em conserto. Comunidade e poder significam o mesmo. E a única exigência que recai ao poder é sempre seguir a ação inicial, não pelo fato de ela representar sua fonte e fundamento, mas por significar a continuidade da comunidade. Para tanto, Arendt se vale da expressão legitimidade²⁴³. Mas legitimidade baseia-se no próprio poder, diferentemente da justificativa que representa o conceito tradicional, residente em algo alheio a ele (como a finalidade, a lei ou a autoridade). Com mais pessoas, o poder não é mais ou menos legítimo. Mas os possíveis efeitos são legítimos quanto às pessoas que nele estão presentes; logo, mais pessoas, menos indivíduos sofrem ações ilegítimas. Também é por isto que poder só existe *quando* os homens encontram-se reunidos e *aos* homens que se encontram reunidos; quando a comunidade se dispersa, o poder desaparece.

Sendo o espaço da ação, o poder é ilimitado. Toda ação só pode ser ação enquanto existente no poder. Arendt fala que o conceito de poder corresponde à idéia de potencialidade (a *dynamis* grega, a *potentia* latina e o *Macht* alemão – que deriva do *mögen* [o verbo auxiliar que equivalente ao futuro do pretérito do português, distendendo o entendimento da potencialidade perdida do ato passado] e não do *machen* [fazer]). Poder não é força substancialmente mensurável, que pode aumentar ou diminuir logo que o número de pessoas varie. A força combinada e

²⁴⁰ ARENDT, H. **On violence**, p. 82

²⁴¹ TURNER, F. M. Introduction – Edmund Burke: the political actor thinking, in: BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. xii.

²⁴² A prudência ditaria isto [como agir] no caso dos homens separados, isolados, privados; mas liberdade, quando homens agem em união, é *poder*. Certo povo, antes de declararem a si mesmos, observarão o uso que decorre do poder; e a particularidade da tentativa de um *novo* poder em *novas* pessoas, nos quais os princípios permeiam, e na disposição que eles têm pouca ou nenhuma experiência, e nas situações onde quem aparece atuando em cena, não perceberá os movimentos reais (tradução livre), em BURKE, E. op. cit., p. 8.

²⁴³ ARENDT, H. **On violence**, p. 52.

multiplicada de uma multidão aniquilaria o poder. Ele é mera possibilidade presente na reunião dos homens, que se confunde com sua sorte ou com seu azar; ele é condição para a existência do movimento político, que é a ação. Isto nada mais significa que a ação existe na relação mantida pelo agir conjunto²⁴⁴. Um homem só não pode agir, pois sem poder, a ação se esvazia.

Desta maneira, o Direito é incapaz de barrar o poder²⁴⁵; como foi dito antes, o Direito acompanha lado a lado a comunidade, ou seja, o poder. Se o poder muda seu sentido, o Direito *anterior* é violado e alterado. Sem poder, o Direito perde vida e cai silenciosamente (mas poder e Direito não se comunicam em Arendt, e jamais pode ser pressuposto uma continuidade de um pelo outro aí). A incapacidade do Direito e a inexistência de elemento externo – alguma autoridade ou força contida em alguma norma fundamental – tornam o poder, de certo modo, arbitrário, como temia Burke. Porém há uma limitação externa capaz de manter o poder intacto, que é a existência de outro “espaço” de poder (aí reside o princípio da separação dos poderes, que não busca segurança contra o monopólio de força da soberania – pois uma anularia a outra -, mas sim, diz Arendt, construir uma articulação onde o poder sempre poderá ser renovado sem expandir-se indiscriminadamente sobre outras fontes de poder²⁴⁶). Além disto, há também o compromisso dos homens em manter o poder sempre vivo, uma limitação interna, o que corresponde manter sempre estável as condições para a existência do mundo comum. As limitações serão objetos da terceira seção, tratando-se a seguir da manifestação do espaço de poder.

10. O compromisso de manutenção do poder é meramente pressuposto; ele decorre da própria estrutura da política, como visto nas definições aristotélicas de homem. O ser político (*zoon politikon*) e o ser conferido de fala (*zoon logon ekhon*) correspondem não à essência de homem senão o espaço em que eles estão. Aristóteles toma o cuidado de não dizer objetivamente *o que é humano*, concentrando-se em criticar *o que não é* (identificando o que é animal natural). O animal político, por ser metafórico, não é *o que*, uma categoria, mas significa *onde* estão os homens. As afirmações sobre a razão e a *polis* não dizem mais do que sobre o espaço público.

Em outras palavras, a manifestação do poder exige dos seus participantes a disposição em ouvir o outros, da mesma forma em ser ouvido por ele. Ela é a deliberação, composta por discursos. Discurso é a exposição da opinião²⁴⁷ sobre algo que é posto em pauta. É através da deliberação, expressando razões pelas quais se deve tomar uma determinada atitude, que o agente tenta persuadir (*peithein*) os demais participantes²⁴⁸. Mas, tratando de deliberação, nenhum resultado é final. Ora, ele é constituído por opiniões; e cada uma delas é relativa a uma única pessoa, existente e válida apenas em meio a outras opiniões. O importante não é convencer o outro da verdade da opinião, mas o debate decorrido das diferentes opiniões, pois opiniões representam pontos de vista

²⁴⁴ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 212 e BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 133.

²⁴⁵ ARENDT, H. **On revolution**, p.152.

²⁴⁶ Loci. cit.

²⁴⁷ Opinião e interesse são diferentes. O interesse é a salvaguarda da parcialidade da disposição, que não está mais em discussão, de um grupo sobre algo, em ARENDT, H. **On revolution**, p. 227.

²⁴⁸ Arendt fala que persuasão, por possuir um caráter coercitivo, não é a melhor tradução para a antiga expressão *peithein*, em Id. Socrates, in: __. **The promise of politics**, p. 07.

diferentes – o parece-me (*dokei moi*) – engajados em compreender o mundo comum ao qual se olha, ou seja, exercitando e ampliando as perspectivas sobre o que e onde se vive²⁴⁹.

...toda a esfera dos assuntos humanos é vista do ponto de vista de uma filosofia que pressupõe que mesmo aqueles que habitam a caverna dos problemas humanos são humanos, na medida apenas em que também querem ver, embora permaneçam iludidos por sombras e imagens. [...] Portanto, o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem...²⁵⁰.

Por mais que esta compreensão sobre o mundo (o mundo comum do qual se está falando) seja o objetivo da deliberação, ela é falível e frágil. Isto porque os objetos da opinião, apesar de estar ao redor dos participantes, nunca são coisas certas (fato que afasta a existência da deliberação no Estado-nação, pois, mesmo que houvesse poder, as leis – objetos de discussão – são, ou deveriam ser, logicamente certas).

Diferente de Aristóteles, que indica como objetos das opiniões os meios a serem escolhidos para a obtenção da *eudaimonia* (algo como bem-aventurança enquanto plenitude da existência humana na esfera pública), e que pelas possibilidades de escolha decorria a incerteza sobre o resultado da deliberação²⁵¹, em Arendt o objeto das opiniões, por mais que carreguem consigo a gana por fins imediatos, são antes juízos sobre os objetos particulares e possíveis decisões a eles relacionadas, e não os objetos eles mesmos. Juízos não são verdades. O conhecimento (objetivo) ou a verdade, que podem ser calculados e verificados, não podem ser deliberados, pois pretendem ser absolutos – logo indiscutíveis. Apenas os juízos e o caminho pelo qual os alcança (*logon didonai*, que quer dizer prestar contas), exposto a concordância e discordância, podem ser deliberados. D'Entrèves, analisando o pensamento de Arendt, fala que a opinião, o juízo exposto em público, é uma forma distinta de conhecimento que emana de uma capacidade representativa dos homens, recaindo sobre o que não é objetivo nem subjetivo, mas no que é intersubjetivo, existente *na* deliberação²⁵².

Arendt fala que, quando “a relevância do discurso” aparece, o que está em jogo é caracteristicamente político²⁵³. As opiniões só existem em público, onde há inevitavelmente outras opiniões; uma opinião terá sempre uma contra-opiniões que impossibilitará qualquer acordo. O debate público, do qual se forma o senso comum, afasta qualquer absurdo do absolutismo. E as opiniões são válidas entre aqueles que participam da deliberação, e a deliberação só tem sentido quando há poder. Político é, originalmente, tudo o que relata a *polis*, o espaço da deliberação. Política, a própria deliberação, tem como ponto gravitacional a liberdade, que corresponde, como dito

²⁴⁹ Id. O conceito de história: antigo e moderno, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 82. É a deliberação o modo de partilhar não apenas opiniões, mas de saber que se fala sobre a mesma coisa, e que esta coisa não existe apenas para um sujeito. Isso significa que os homens juntos são sujeitos para o mesmo objeto, e não que cada homem é um sujeito particularizado e delimitados aos seus sentidos.

²⁵⁰ Id. O que é autoridade? in: *Ibid.*, p.155-156.

²⁵¹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1112b.

²⁵² D'ENTRÈVES, M. P. Arendt's theory of judgment; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 256.

²⁵³ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 11.

acima, à liberdade de estar entre seus pares²⁵⁴. Sendo assim, esse mundo comum é a esfera pública.

Contudo, mesmo que seja o discurso o modo de ser do político, a ação se dá na relação direta entre os homens; logo, o discurso e a palavra, ainda que sejam modos de cognição, não podem ser o vínculo pelo qual se dá a relação política. Seria o “estar com os outros” uma relação de sujeitos intermediada por um objeto? Ora, toda palavra corresponde a algo, um conceito diz o que é. A palavra, em Arendt, é a representação da forma, não a coisa ela mesma, não do seu ser, mas da essência existente no objeto. As palavras podem ser articuladas em frases e, ao mesmo tempo, não dizer nada, porque palavras perdem sua razão de ser sem homens. Palavras que significam por si mesmas se desprendem do discurso, porque correspondem imediatamente à verdade dos seus objetos (como o fato do sol ser o sol, ainda que ele não esteja mais presente). De outro modo, uma mesma oração, que possua as mesmas palavras, palavras que venham corresponder as mesmas idéias, pode ser dita de diversas maneiras, e por isso ter diversos significados. Mas o discurso (*logos*) não é verdadeiro nem falso²⁵⁵. O que importa é quem está falando e qual é o sentido que a fala ganha junto aos ouvintes. O sentido decorre do senso comum, constituído pelos juízos partilhados dos participantes do debate. Ou, na simplicidade de Montesquieu:

As palavras não formam um corpo de delito; elas ficam apenas na idéia. Na maioria das vezes, nada significam por si mesmas, mas pelo tom pelo qual são ditas. Muitas vezes, repetindo as mesmas palavras, não se dá o mesmo sentido; este sentido depende da ligação que possuem com outras coisas. Às vezes, o silêncio expressa mais do que todas as palavras²⁵⁶.

A questão é que os homens juntos *falam sobre* os objetos a fim de compartilhar um significado, não uma verdade, que na realidade precede o discurso. Normalmente os discursos não são objetivos, mas metafóricos. A afirmação do lugar do significado está na deliberação não no discurso, e na opinião não na verdade racional; o que “*implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural*”²⁵⁷. A chave do partilhar o significado está na relação direta entre as pessoas que deliberam, não no discurso em si. E por isto a iniciativa de participar através discursos não pode ser condicionada, apenas estimulada, já que o discurso não diz nada em si. Mas como não há ação sem discurso, o papel do discurso é ser suporte para as relações políticas, sendo ele a fonte para “*encontrar as palavras adequadas no momento certo*” que possam “*constituir uma ação*”²⁵⁸.

²⁵⁴ Id. Introduction into politics; in: __. **The promise of politics**, p. 117.

²⁵⁵ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 76.

²⁵⁶ MONTESSQUIEU. **O espírito das leis**, p. 214.

²⁵⁷ ARENDT, H. Verdade e política, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 292.

²⁵⁸ Id. **A condição humana**, p. 34. Não obstante a linguagem esteja carregada de sentido, partilhado o repertório de significados – o que vulgarmente é chamado de valores -, em Arendt não é ela que vincula os homens à sua coletividade nacional – nacionalidade que pode ser entendida como identidade significativa num idioma comum (contrariando o que disse LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 133). Se deste modo fosse, talvez estivesse certo encontrar toda a base normativa no discurso ele mesmo (onde residiria o certo e o errado, o justo e o injusto, enfim, o dever resultante de um exercício de transcendência), logo, a soberania de uma nação na identidade lingüística. Assim é em Habermas (ver HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre validade e facticidade, p. 161). Habermas interpreta o conceito de poder arendtiano como a formação de uma vontade comum através da comunicabilidade (Id. Hannah Arendt’s communications concept of power, in: HINCHMAN, L. P.

É através deste suporte que os homens são capazes de aparecer para os outros, onde se pode ouvir e ser ouvido pelos outros. É neste entendimento que o termo público tem o seu sentido, pois o que é visto e ouvido por todos é o que constitui a realidade política. Em público os acontecimentos não estão mais nas sombras²⁵⁹; aquilo que está privado de aparência pode persistir no mundo frente à inexistência do seu lapso de aparecimento e desaparecimento sob a luz do público. A pluralidade de perspectivas que constitui o público dá às coisas aí expostas a estatura de verdadeiras, tão verdadeiras que, quando algum fato é testemunhado por várias de pessoas, tal fato possui um maior vigor; fato este que seria “mais verdadeiro” do que aqueles presenciados por um só

(org.). **Hannah Arendt**: Critical essays, p. 213). Mas isto seria dizer que não são as pessoas e sim que são os discursos as bases da legitimidade – caindo na velha questão da justificação (ver Birmingham, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility, p. 53). E, continuando este raciocínio, a linguagem seria a soberana não apenas como ordenadora mas como uma regra de exceção, dado que exclui tudo o que não é inteligível em seus termos, onde “*A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuposta da linguagem humana*”. (AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I, p. 29). Ou ainda, que toda ação seria um nascimento lingüístico (*linguistic birth*), como diz Birmingham sob a sombra de Heidegger, onde a pessoa se revelaria *na* linguagem, e não pela linguagem, já que a ação corresponderia a um princípio de caráter dúplice, de um lado haveria aquilo que move o homem a agir, o motivo, e de outro lado haveria o princípio como significado, e ambos se confundiriam. (Birmingham, P. op. cit., p. 14 e 24). Todas estas possibilidades encontram-se embrionariamente na idéia heideggeriana da linguagem como a casa do ser. Em outras palavras, todo ser-aí (*Dasein*) – o homem na sua relação com o mundo – teria o papel fundamental de compreender o que está a mão, de cuidar (*Sorge*) do ser do ente (dos significados dos objetos); todo ser do ente, o ontológico indagado a partir do ôntico, só pode existir na linguagem; o papel do homem corresponderia então ao zelar pelo mundo através da linguagem, o que na filosofia heideggeriana só pode ser alcançado pelo pensar, alheio a presença fática de outros homens (HEIDEGGER, M. **Carta sobre el humanismo**, p. 43-46 e 85). Em Arendt, um idioma comum é preciso como suporte para ação, não sua razão de ser. Em muitos países como os Estados Unidos, o ensino do inglês vem da escola, e não dos lares das crianças, como no Estado-nação, por esta razão. A americanização das crianças, principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos receberam uma enxurrada de imigrantes, como fala Arendt, não pode ser entendida como a formação (*bildung*) de uma nação, no sentido do século XIX. Pelo contrário, todo imigrante é um recém-chegado (como aquele que nasce numa comunidade já existente), garantindo o sempre *Novus Ordo Seclorum* (nova ordem do mundo) impresso na nota de dólar (ARENDDT, H. A crise da educação, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 223). O poder é uma verdade, e, sendo um fato contingente da união entre pessoas, se desvanece no momento em que esta união é desfeita. A vida na caverna dos assuntos políticos não é determinada pela contemplação e sua idéia, mas pela *lexis*, a fala, e *praxis*, a ação (como meio pelo qual a pessoa se relaciona com outras). Politicamente falando, os motivos, enquanto juízos que impulsionam as pessoas para a exposição pela opinião, são irrelevantes e os significados das ações, ainda que importante, só são obtidos *a posteriori*, não estando presente no instante da ação. A função das palavras é revelar os homens e o seu mundo comum. Não é na linguagem que a verdade reside, esta existe independentemente da linguagem. Não é pela linguagem que ela ganha força, é pela linguagem que a verdade é “reconhecida” e assimilada pela pessoa, pois a linguagem é a representação da verdade. A perda da comunicabilidade, e a consecutiva perda da realidade, não vem da perda do uso da linguagem, mas da perda do ato de compartilhar e reafirmar as verdades com os outros. Sem o ato de compartilhar com os outros não há a perda do conhecimento, mas há a perda do vínculo entre a realidade do conhecimento e a realidade de fato. Se a tese de Habermas fosse aceita, haveria o retorno ao liberalismo, pois toda a carga discursiva estaria pressuposta no Direito positivado (Ver SCHUARTZ, L. F. **Entre Teoria e Esperança**: Os “potências de racionalidade” do Direito moderno na teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas; in: **Norma, contingência e racionalidade**: estudos preparatórios para uma teoria da decisão jurídica, p. 270).

²⁵⁹ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 59

indivíduo²⁶⁰. A dignidade de ser visto e ouvido não é privilégio para todos; a relevância das coisas públicas não tem sua consideração relativa a um sujeito, mas está voltada ao mundo, dando a estas coisas uma espécie de sobrevida, que estende sua existência para além daquela material. Só as coisas públicas podem permanecer na profundidade da memória, podendo reaparecer mesmo depois de sua morte. E são suas peculiaridades que tornam cada aparência única, cada objeto único, cada pessoa única, e pelas quais eles possuem tal relevância. Em público todas as aparências tomam uma expressão radical pelo fato de, como verdades, se evidenciarem de tal forma que se tornam desnecessárias explicações. Mas o importante aqui é que os próprios homens, além do mundo, também são aparências. Sendo parte do mundo, os homens possuem o encargo de manter este mundo de aparências, o poder, sempre vivo.

A *polis*, como os gregos nomearam este espaço, possui dois papéis. Em primeiro lugar, ela constitui-se no lugar onde os homens podem revelar quem são, distinguindo-se dos outros, e isto requer estar na presença de seus pares. É também este espírito agonístico, característico da pluralidade, que proporciona a potência da comunidade e os riscos da liberdade, sendo “*Uma das razões, senão a principal, do incrível desenvolvimento do talento e do gênio em Atenas, bem como do rápido e não menos surpreendente declínio da cidade-estado*”. Em segundo, o poder, ligado àquele risco, é o único mecanismo que pode dar certa permanência ao encontro político, salvando a deliberação de sua frugalidade e criando raízes que se estenderão pelo tempo através das lembranças partilhadas dos “grandes feitos e palavras”²⁶¹. O interesse que os homens tem sobre o poder, sobre as relações e inter-ações, corresponde ao *inter homines essa*, que é a expressão latina para “estar vivo”. E o poder é auto-reflexivo, ou seja, debruça-se normalmente sobre as questões de sua realidade, revelada na teia dos relacionamentos políticos²⁶², preservando-a e a expandindo.

²⁶⁰ Ibid., p. 211. Neste ponto Arendt, numa reconhecida influência de Jaspers, cita Aristóteles, afirmando a verdade intensa do público é explicada pelo que “*chamamos de Existência [para] aquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade*”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1172b36. O problema aqui é transformar o que é verdadeiro (*aletheia*) em opinião (*doxa*). A oposição entre eles remete à Platão, quem exaltava o diálogo filosófico (*dialegesthai*) em desfavor à retórica. “*Aquele que pensa que só ele é sensato e que julga possuir o monopólio das palavras e das idéias justas, quando exposto à luz [do público] aparece vazio*” (SÓFOCLES. **Antígona**, p. 65). Arendt entende que na defesa pela maiêutica de Sócrates, verdade e opinião se identificavam, já que era através da deliberação que ele tentava descobrir a verdade. Depois da distinção de Platão, a dignidade do que aparecer a todos, ainda que cada um possua sua posição no mundo, pode vir a ser entendida como opinião. Ora, aparecer é partilhado através do discurso. A palavra torna presente o que não está mais aí. Ou seja, a aparência. A verdade é a existência (ser) do objeto só existe quando o objeto aparece ao sujeito (a intencionalidade de Husserl). Todas as coisas que *são*, em Arendt, são aparências. Esta verdade, que é existente no seu aparecer, destrói a opinião (ARENDR, H. Socrates, in: __. **The promise of politics**, p. 25). Contudo, qualquer afirmação sobre verdade, agora ausente, que é posta em público é duvidosa, pois muitos não a perceberam. Ou seja, a verdade pode ser entendida como opinião, onde pode ser discutido, por exemplo, se existiu os campos de concentração ou não. Contudo, a forma de existência da opinião é distinta da verdade. Evidentemente, este é um problema eminentemente político (Id. Verdade e Política; __. **Entre passado e futuro**, p. 293-294), e parece que somente, apesar da inevitável existência de preconceitos, pode ser resolvido pela disposição interna dos participantes em não se valerem de mentiras e falsidades.

²⁶¹ ARENDR, H. **A condição humana**, p. 209.

²⁶² Ibid., p. 195.

2.2 A EFETIVIDADE DO CONTEÚDO DOS DIREITOS HUMANOS: RELAÇÃO E PESSOA

11. Tendo visto onde o poder acontece, agora se analisará como existe a dignificação dos homens que nele participa e o constitui. Falar sobre isto não implica em revelar como funciona o poder, mas sim apresentar uma das “conseqüências e condições” sem a qual ele não existe.

Há uma confusão, decorrente do conceito republicano de cidadania, no sentido de que esta dignidade é antes o *meio* emancipatório; na verdade, para Arendt ela representa a própria vivência emancipada. “*Political space as such realizes and guarantees both the freedom of all citizens and the reality discussed and attested to by the many*”²⁶³. Além desta distinção do republicanismo, ser cidadão, em Arendt, não pode vir a ser uma realidade universal, dado o limite espaço-temporal da comunidade. Por mais que *todo* homem representa em si a esperança do novo, *não são todos* que constituirão a esfera pública. Não é a afirmação contida na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de que todos são iguais e livres, que impulsionará os homens a agirem em conserto. A única coisa a ser garantida universalmente, a partir de Arendt, é o direito a vir participar, pois o direito do cidadão se resume apenas aos cidadãos, e não aqueles que se abstém desta condição²⁶⁴.

É exatamente neste ponto que se encontra a principal presença de Burke no pensamento arendtiano. Foi visto que o poder, para Burke, apenas poderia resistir a sua própria potência se estivesse à sombra da autoridade. Mas a autoridade, por ser um elemento externo garantidor da perpetuação do poder, está perdida. No seu lugar foi colocada a questão da legitimidade, que culminou na afirmação dos direitos humanos. Para Arendt, os argumentos de Burke contra os direitos humanos, afirmando que eles são mecanismos de dominação da soberania, não são “*obsolete nor ‘reactionary’*”²⁶⁵. De fato, é indemonstrável a existência do conteúdo dos direitos humanos positivados, supostamente vinculados à natureza humana. A forma destes direitos, dada pela Declaração francesa (reproduzida na Declaração Universal), os retira da esfera política, esvaziado de sentido muitos dos seus conceitos. A única coisa que os direitos humanos promovem é a constituição de instituições em si mesmas. Foi isto o que Burke asseverou sobre o Estado francês decorrente da revolução. Lá, diz ele, o poder desvaneceu devido a ausência de autoridade.

E sem poder, não haveria garantias para a realidade de nenhum conteúdo que correspondesse as pretensões chamadas de direitos do homem²⁶⁶. O que Arendt percebeu foi que a

²⁶³ O espaço político como tal realize e garante tanto a liberdade de todos os cidadãos quanto a realidade discutida e comprovada por muitos (tradução livre), em Id. Introduction into politics; in: **_____**. **The promise of politics**, p. 130.

²⁶⁴ Contrapondo os argumentos no sentido de ser Arendt uma republicanista apresentados por BRUNKHORST, H. Equality and elitism in Arendt; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 190.

²⁶⁵ ARENDT, H. **On revolution**, p. 108.

²⁶⁶ Contudo o fundamento de Burke é assimétrico, senão contrário, ao de Arendt. Em Burke, o poder e a autoridade possuem a mesma origem; no decorrer da *existência* do poder, a autoridade,

existência do conteúdo dos direitos humanos, na qual ela alimenta sua própria efetividade, limita-se a esfera pública.

O *insight* de Arendt está na releitura da afirmação de que apenas os ingleses podem garantir os seus direitos. De autoria de Burke, esta idéia expressava que um *bill of rights*, o ancestral dos direitos humanos, que eram opostos a pessoas determinadas para salvaguardar uma situação relacionada a certa pessoa, jamais poderia ser universalizado. Apenas os ingleses e seus descendentes poderiam figurar em um dos pólos desta carta; somente eles poderiam garanti-la. A declaração de direitos francesa só poderia revelar a hipocrisia dos revolucionários, que para Burke, eram os únicos privilegiados²⁶⁷. Mas o elo imaginado por Burke – a transmissão das conquistas passadas por herança para cada nova geração -, para a frustração de qualquer linha tradicional de pensamento político, não bastou para a consistência da constituição inglesa (fato evidente na separação dos Estados Unidos e das demais colônias da Inglaterra)²⁶⁸. Não são idiomas, sangues ou histórias comuns que sustentam a permanência ou formam uma comunidade política e a validade dos direitos; porém, é certo afirmar que a existência da constituição e de seus direitos se reduz àqueles participantes de uma comunidade política²⁶⁹.

A condição destes participantes, os chamados cidadãos, não pode ser regida, apenas limitada, por algum elemento externo ao poder – como as leis. Ora, cidadão não é aquele que a lei *constitui* como tal; cidadão é aquele que participa efetivamente da vida política de sua comunidade. Ser simplesmente homem, nacional, ou seja lá a categoria abstrata à qual o indivíduo se subsume, não significa politicamente nada. Não há vinculação e poder pressupostos entre pessoas. A cidadania só existe na realidade, passível apenas de *declaração*. Se nunca houver ação em conjunto, não há cidadania, e o conteúdo dos direitos humanos não pode possuir existência²⁷⁰.

O ponto de contato entre a teoria de Burke e a de Arendt é exatamente a existência dos

residente no passado, passa a ser um elemento extramundano. Assim como a coroa, os direitos, que nada mais são que títulos, sobrevivem na existência do poder como uma *herança vinculada* (BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 22 e ss.), distintamente da conquista destes títulos pela participação efetiva na esfera pública, como em Arendt. Os direitos seriam como títulos adquiridos e pelas gerações transferidos, e com tal transferência ganhariam autoridade; a idéia de hereditariedade serve como metáfora correspondente à idéia de tradição. Sem dúvidas, a idéia influenciou a redução, quando do imperialismo, dos “direitos do homem” aos “direitos dos ingleses” (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 206). Mas era esta autoridade dos direitos, que reunidos formavam a constituição inglesa, com sua natureza política, mantinham a união das pessoas (BURKE, E. op. cit., p. 29). Ou seja, o poder, o agir em conserto, mantinha-se pela autoridade, presente na instituição. Esta é exatamente a lógica do governo autoritário e do conservadorismo.

²⁶⁷ BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 14. Evidentemente, Burke, diferentemente do conservadorismo, não afastou a discussão sobre desigualdade social em relação aos direitos, somente a discussão sobre a desigualdade em si (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 206). O que ele fez foi separar direitos e pertences: “*In this partnership all men have equal rights; but not to equal things*” (BURKE, E. op. cit., p. 50). Porque, diz ele, por mais que moralmente bons, estes direitos são politicamente falsos.

²⁶⁸ ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 212.

²⁶⁹ Id. **On revolution**, p. 149.

²⁷⁰ Ver BURKE, E. op. cit., p. 76 e 138.

direitos apenas enquanto instituições nutridas politicamente²⁷¹. “A validade pragmática do conceito de Burke parece estar fora de dúvida” dado que suas críticas “assumem novo significado quando olhamos apenas a condição humana geral daqueles que foram expulsos de todas as comunidades políticas”²⁷². Visto que as condições para a política são políticas em si, como a liberdade e a igualdade, elas apenas existem nas circunstâncias que possibilitam o poder. A afirmação de Arendt, na conclusão da primeira edição de *Origens*, de que os direitos humanos podem existir como elemento pré-políticos para fundação de uma nova política, pode ter sido retirada da edição seguinte por ser eles mesmos políticos²⁷³.

A chave para a compreensão das críticas e idéias de Arendt está na sua interpretação de “O castelo” de Kafka. O personagem principal carregava consigo a vontade e o esforço de participar da comunidade onde havia chegado – o que significava nada mais que do que as pretensões dos direitos humanos: “His entire ambition is to have ‘a home, a position, real work to do’, to marry and ‘to become a member of the community’”²⁷⁴. Ele, um estranho naquele vilarejo, tinha que lutar por seus direitos. Mas isso era impossível. Primeiro, ele deveria estar na posse de direitos para lutar por direitos. Segundo, os direitos não poderiam ser concedidos a ele porque nem mesmo havia uma comunidade política naquele vilarejo. Ali, todos foram deixados a sua sorte, sendo vítimas passivas do domínio do Castelo. Isto quer dizer que os pré-requisitos para a existência do homem como homem só se concretiza na realidade de ser homem; em outras palavras, os pré-requisitos para a participação política só podem ser realizados na própria participação²⁷⁵. De outra forma, o sujeito apenas se desgastará.

12. É preciso que a existência das pessoas envolvidas numa comunidade seja comum a todas. Não se está falando mais sobre a realidade partilhada através do discurso (*koinon*), senão da realidade *da pessoa* frente às outras (embora ambas tenham em comum a deliberação como forma de existência)²⁷⁶. A própria comunidade é garantia da existência da pessoa como tal, pois exercer a política (*politeuestai*), que, como o *inter homines esse*, também significa viver. Para os gregos, enquanto gregos, agir e viver eram a mesma coisa²⁷⁷. Depois disto não é preciso dizer que a condição de cidadão, nos termos de Arendt, representa a dignidade humana. A experiência grega é exemplo desta realidade e inspiradora pois “Só ali [na comunidade] encontra[ram] a sua dignidade de homem e os seus deveres. Só ali pode ser um verdadeiro homem”²⁷⁸.

Esta existência não é corporificada. Arendt apropria-se da declaração de Péricles de que a *polis* está onde os seus homens estão. Não é na *união* dos homens, mas sim os homens *juntos* que

²⁷¹ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility, p.45-46; contudo Birmingham, pela distorção da teoria arendtiana, crê que Arendt cai num universalismo quando se trata da cidadania, em contraposição a Burke.

²⁷² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 333 e 334.

²⁷³ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 209

²⁷⁴ Toda sua ambição é ter ‘uma lar, uma posição, ter um trabalho de verdade’, casar e ‘tornar-se um membro da comunidade (tradução livre), em ARENDT, H. *The Jew as Pariah: A hidden tradition*, in: _____. **The Jewish Writings**, p. 292.

²⁷⁵ Loci. cit.

²⁷⁶ ARENDT, H. Introduction into politics, in: _____. **The promise of politics**, p. 167.

²⁷⁷ JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego, p. 146.

²⁷⁸ COULANGES, F. **A cidade antiga**, p. 258.

dão existência a esta *humanitas*. Parece não existir distinção nestes termos, contudo isto fica claro quando opõe Arendt aos comunitaristas. Por mais que seja inegável sua influência sobre aqueles, dado que aderiram a afirmação arendtiana da *humanitas* na coletividade e ainda as críticas ao liberalismo, eles crêem na corporificação da comunidade, flertando com o nacionalismo. Ora, a comunidade política não significa a participação pública no aparelho estatal, não representa a antecipação política sobre a estrutura jurídica, muito menos busca um afeto solidário entre os membros da comunidade segundo uma linha rousseauiana²⁷⁹. A prática do comunitarismo apenas levaria ao conformismo diante de inúmeras regras, porque, por mais que tente salvar a identidade da coletividade da globalização (que, em Arendt, nada mais é do que a massificação além das fronteiras nacionais²⁸⁰), ele a tem como preceito, onde “*after four weeks in France or six in America, we pretended to be a Frenchmen or Americans*”²⁸¹. Ora, para eles é isto que significa *pertencer* a uma comunidade.

Fala Arendt que a comunidade política existe na “teia de relações”, mas, por ser uma metáfora, esta teia jamais será tangível (o que ganham permanência são as ações, através da lembrança, mas não as relações)²⁸². Se tangível fosse, a comunidade geraria algum afeto e uma unidade entre os participantes, e sem dúvida, haveria subsídios para resgatar o problema da soberania. Evidentemente, quem atacar um dos participantes, estará atacando todos aqueles que como este possui relações, mas não a comunidade como um todo. A pluralidade, aliada a liberdade, jamais possibilitará a profundidade da análise; sua profundidade só pode ser compreendida pela sua experiência.

Pela resistência à globalização, os comunitaristas acabam aceitando os efeitos daquele fenômeno. Ainda que a existência da pessoa estivesse ligada à categoria de nacional, seu anonimato, uma realidade quase universal, ela seria justificada desde que não se estendesse por todo o globo. A tutela do indivíduo, de qualquer forma, passaria a ser uma questão de direito humanitário; ou seja, pela carência política, os relacionamentos são mudos, restando nada mais que violência. A tentativa sempre foi de diminuir a violência através de instrumentos externos, como o direito humanitário, que buscam garantir a sobrevivência dos indivíduos. Mas, para tal direito, violência precisa existir, pois é dela que ele alimenta sua existência. O importante é que a violência é abortiva, politicamente falando²⁸³. Não é a perda de direitos específicos, explica Arendt, mas a perda da comunidade política na qual podem os homens participar que representa o grande perigo da contemporaneidade²⁸⁴.

É pela ausência de reconhecimento da personalidade dos membros da comunidade que os

²⁷⁹ BEINER, R. Arendt and nationalism; in VILLA, D. R. (ed). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 44, WELLMER, A. Arendt on revolution; in: VILLA, R. D. (ed.). op. cit., p. 232 e BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: a predicament of common responsibility**, p. 63.

²⁸⁰ BIRMINGHAM, P. op. cit., p. 134.

²⁸¹ ...depois de permanecer quatro semanas na França e seis na América, nós pretendíamos ser franceses e americanos (tradução livre), em ARENDT, H. *We Refugees*, in: __. **The Jewish Writings**, p. 265.

²⁸² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 195. Posição contrária é a de BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: a predicament of common responsibility**, p. 25.

²⁸³ Id. **On revolution**, p. 181.

²⁸⁴ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 331.

direitos humanos, e seja qual for o seu modo de existência, perdem sua validade. E nada pode salvar uma comunidade, e depois determinar sua estrutura política e jurídica, a não ser ela mesma. Os exemplos de ajuda externa, que são os casos da Alemanha e de Israel, resultaram em catástrofes políticas. A Alemanha mergulhou-se na ideal de trabalho e de produção de riquezas, ficando politicamente deserta. Israel entrou num eterno conflito ideológico, irresolúvel em seus próprios termos²⁸⁵. Não há possibilidades da construção de um mundo comum nestes lugares.

A falha do comunitarismo e a imersão na sociedade de massa globalizada são os ganchos pelos quais aqui se vale para dizer que o anonimato é exatamente o que não existe numa comunidade política. É a existência singularizada e nomeada de cada cidadão que possibilita a deliberação e afasta a possibilidade de corporificação da comunidade²⁸⁶. A manifestação da cidadania reside na revelação de “quem” o cidadão é, não no fato de ele “pertencer” à comunidade.

13. É a pluralidade, que representa a condição de viver entre outras pessoas, que exige que cada uma tenha sua identidade própria. Ouvir e ser ouvido representa a igualdade de cada participante, algo inerente a entrada e a participação na deliberação; mas a sua dignificação corresponde ao reconhecimento da personalidade do cidadão, o que implica na diferença. Não existe uma regra de alteridade, onde se identifica sicrano por não ser fulano. A questão é mais profunda, a cada pessoa é reconhecida uma personalidade própria, única, independentemente de quem sejam os outros²⁸⁷.

Essa identidade, como a igualdade, acontece pelo próprio discurso. A igualdade de que se fala não está ligada a justiça, onde toda pessoa de vê ser igual perante a lei, nem relacionada à equiparação de condições materiais. Remetendo à *isonomia* grega, igualdade significa que todos clamam pela mesma coisa – o mundo comum²⁸⁸. Mundo é o espaço no qual diferentes pessoas interagem e revelam quem são, é a organização humana orientada a assegurar direitos recíprocos. Por isso a igualdade política existe apenas na diferença²⁸⁹, ambas ligadas ontologicamente à

²⁸⁵ Ver, respectivamente, Id. The aftermath of Nazi rule, in: __. **Essays in Understand**, p. 257 e Id. The political organization of the Jewish people, in: __. **The Jewish Writings**, p. 212.

²⁸⁶ No Livro V, 463, de a República, Platão maldiz, a fim de promover sua cidade, as democracias, onde os cidadãos diferem-se uns dos outros, sendo amigo de uns, inimigo de outros. Isto impossibilitaria a constituição da unissidade necessária para a existência de um-só-Homem. Daí, no mesmo livro, Platão afirma que, para que todos os homens sintam-se igualmente felizes ou infelizes, para que as relações entre eles sejam “pacificas”, dever-se-ia eliminar os sobrenomes, ou ainda, a amizade e inimizade entre os membros de sua cidade. O preço dessa pacificação é a perda da identidade de cada pessoa.

²⁸⁷ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 223.

²⁸⁸ Id. Introduction into politics; in: __. **The promise of politics**, p. 118.

²⁸⁹ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 335 e Id. **Homens em tempos sombrios**, p. 68. A diferença não se resume a isto. A diferença também constrói um espaço entre os participantes da esfera pública, o que Arendt chamou de *in-between* (estar entre), que representa tanto os limites da ação política entre os participantes como as barreira à formação da massa e sua anonimato. Ver Id. **On revolution**, p. 86. Não basta existir, como existe no artigo sétimo da Convenção sobre os Direitos das Crianças, ter o direito ao nome, como fala Birmingham (BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: a predicament of common responsibility, p. 29 e 33), pois nome é apenas uma palavra, que pode representar simplesmente um objeto. Arendt mesmo fala que “a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer quem alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o que esse alguém é...” (ARENDT, H. **A condição humana**, p. 194).

condição de cidadão.

A diferença é a aparência pública da subjetividade, que junta as aparências dos outros, ganha realidade plena. Aparência e existência são a mesma coisa²⁹⁰. Os homens existem no espaço de aparências que é o público, um público que é constituído pelos próprios homens. É aí que comunicam eles próprios aos outros, revelando quem são.

A aparência dos homens, aliás, não se apresenta como a dos objetos. Primeiro porque os homens não são dados da natureza. Se todos fossem iguais pelo fato de ter nascido entre aqueles da mesma espécie, aí não haveria, politicamente falando, igualdade. Essa natureza é imutável e limitadora; dela não pode surgir liberdade tampouco ação. A ação acontece quando as pessoas aparecem umas *para* as outras e falam *sobre* alguma coisa que está entre elas. Esta coisa não está no meio da relação, criando três pólos. A relação política é *direta* entre os sujeitos; o objeto de deliberação está fora da relação (ou melhor, em relação particularizada como cada pessoa, que juntas conferem a existência objetiva para além da sua subjetividade). Como nos compromissos e nas negociações, o objeto, ainda que seja requisito para a relação, não é parte dela. De outro modo, se a fala limitasse a representar o objeto, jamais se revelaria a personalidade das pessoas com quem se comunica.

Então, a cognição da personalidade não acontece na intencionalidade husserliana entre sujeito e objeto, a qual os homens estão condicionados enquanto seres *no* mundo, muito menos no julgamento transcendente desta relação (posteriormente partilhado na opinião). A repulsa diante da objetividade do homem remete ao Kant das críticas²⁹¹. Segundo Kant o sujeito não pode ser conhecido (visualizado como objeto, e assim conceituado), pois o sujeito (eu) só existe na relação consigo mesmo ou com outro (outro eu diria Aristóteles). Não obstante toda pessoa possuir seu lado objetivo, ou seja, ela aparecer, poder ser tocada, vistas e ouvidas, a chave está no fato de que elas também podem tocar, ver e ouvir concomitantemente. Ou seja, as pessoas estão abertas ao mesmo tempo em que se apresentam, e a auto-apresentação da pessoa correspondente a sua abertura para outra. Isto difere entre o mero indivíduo, que está distante e fechada, e a pessoa, aberta ao relacionamento²⁹².

Dentro da teoria política, a palavra *pessoa* é ligada ao valor público do homem, que foi chamado de *dignidade*, desde Hobbes. Mas na vida política, por outro lado, a palavra *pessoa* existia desde Roma. Seu significado original está na máscara usada no teatro, e se traduzida literalmente seria “a voz que passa através”. Seu uso político deriva da idéia de representação da personalidade,

²⁹⁰ Id. **A vida do espírito**, p. 17.

²⁹¹ Ver KANT, I. **Crítica da razão pura**, p. 295-312.

²⁹² ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**, p. 68 e Id. **A vida do espírito**, p. 17 e 30.

da personagem apresentada em público, “*So that a Person, is the same that an Actor is*”²⁹³. A idéia da máscara está na categoria jurídica de pessoa, que protege a privacidade do eu e exige, em troca, sua aparência pública. Não existia a idéia de pessoa na Grécia antiga, apenas a idéia de aparência (*prosonon*, que significaria face) que acontecia através das virtudes (*arete*) singulares de cada indivíduo²⁹⁴. Em ambas, entretanto, existia a noção de respeito, que é “*a expressão conveniente da estima*” entre seres racionais, nas palavras de Kant. A expressão usual de dignidade humana reside neste último pensador, está ligada na autonomia de toda a humanidade²⁹⁵. Humanidade é, em Arendt, estar com os outros, posto que para o reconhecimento da personalidade só exista na pluralidade.

Uma pessoa, exatamente pelo fato de ser apenas uma, jamais será capaz de dizer a si quem ela é; “*...o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão ‘quem’ revela*”²⁹⁶. A pessoa espera representar a si mesma sem saber como os outros irão reconhecê-la. Mas esta representação é intransferível.

14. O termo específico para caracterizar relação de estima é *philia politike* aristotélica. A amizade é a única relação humana encontrada que apresenta de forma independente as pessoas que aí se relacionam. Cada um pode ir para onde for, fazer o que quiser, ser quem for, sem depender de quem seja ou o que faz o outro. Na amizade existe uma distância que impede a confusão entre o meu eu e o eu do outro²⁹⁷. De outro modo, ela é a relação que possibilita agir em concerto e iniciar algo novo. A amizade também pode ser colocada de outra forma, afinal “*ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens*”²⁹⁸. Ora, é viver em comunidade que a amizade busca. Seus direitos não existem senão na amizade política, onde não há troca de intimidades, mas simplesmente respeito, que preserva e cuida da relação.

Quanto à satisfação deste reconhecimento, que acontece pelo respeito, ela se dá graças ao que é chamado de virtude (*virtù* para Maquiavel, que não possui a conotação moral da *virtus* romana nem exige a imparcialidade da *arete* grega). Virtude (ou vício) é a forma escolhida pela pessoa para seu aparecer aos outros²⁹⁹. E por isso que, entre feitos e palavras, a virtude só pode acontecer em público³⁰⁰. Este é o mecanismo pelo qual a pessoa se vale para identificar-se. Também é a virtude que resolve a dificuldade de questão de como alguém que não possuir direitos pode adentrar na esfera pública. Por mais que a cidadania apenas exista com a titularidade de direitos, esta titularidade não decorre da subsunção de uma categoria jurídica. Tanto que o bilhete de entrada para a esfera jurídica, que foi indicado como o direito de integrar a comunidade política, não é jurídico em si.

A virtude é um elemento temporalmente presente, não pode ser confundida como uma

²⁹³ HOBBS, T. *Leviathan*, cap. X, p. 152, sobre a dignidade; e *Ibid.*, cap. XVI, p. 217, sobre a pessoa.

²⁹⁴ ARENDT, H. *On revolution*, p. 106 e ss.

²⁹⁵ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 66 e 70.

²⁹⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, p. 205.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 254, e *Id.* *A vida do espírito*, p. 258.

²⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1155a5; frase também citada em ARENDT, H. Socrates, in: *_____*. *The promise of politics*, p. 17.

²⁹⁹ ARENDT, H. *A vida do espírito*, p. 28 e ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1139b3.

³⁰⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, p. 58.

percepção mental que se integrará a outra para formar o senso comum³⁰¹. As virtudes “*não são qualidades que podem ou não ser realizadas, mas são, por si mesmas, ‘realidades’*”³⁰². Cidadania, como mundo e poder, existe na *physis*; ou seja, “*Não há virtù sem fortuna e não há fortuna sem virtù; a interação entre elas indica uma harmonia entre o homem e o mundo*”, como Arendt refere-se, seguindo Maquiavel, sobre a facticidade das relações³⁰³. Os homens são desiguais não só por circunstâncias, mas por origem natural, pela própria aparência da, e impregnada na, sua pessoa. Dizer que aparências são trivialidades é a hipocrisia. O que mais se poderia ver neste momento? As qualidades “interiores”? Ora, elas só são vistas na medida em que são expostas em e ao público, não de outra forma que não seja a de aparência³⁰⁴.

A virtude é expressão da liberdade, pois ela é a resposta a pergunta sobre a personalidade. Aristóteles diz que os homens são quem são por agirem de certa maneira, e diz que os homens são quem são por serem livres para serem quem são. Aqui está a chave da liberdade política, porque politicamente, a pessoa (uma existência na pluralidade) é o que é, independentemente de qualquer outra circunstância.

Mas se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias³⁰⁵.

A arte da realização do eu, e que acontece em agir “*em relação à pessoa certa, até o ponto certo, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa*”³⁰⁶, é a virtude. Isso é um argumento que não cai na necessidade da vida. A liberdade sem dúvidas está contida na causalidade, mas o que a distingue desta é que não se importa com as causas. A causalidade da ação é a vontade

³⁰¹ Isto leva a confusão da virtude com a justiça. Um erro também presente em Hobbes, quem fala da justice da virtude. Distante de Birmingham, que se fundamenta na noção heideggeriana de revelação do ser (que é justo, bom e “necessário”) pelo diálogo consigo mesmo que é o pensamento (BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**, p. 127), Hobbes tem como justiça a consecução do pacto social, e tal consecução seria a virtude (HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XV, p. 207). Se fosse como o que dito no primeiro caso, a condição de cidadania, manifesta no virtuosismo, seria pressuposta a partir da capacidade mental de cada indivíduo. É da contemplação que decorreria, segundo a teoria arendtiana, a questão de Justiça – um problema que Arendt nunca trabalhou diretamente (RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios: a justiça no pensamento de Hannah Arendt**, p. 103). Já, se fosse verdadeiro a segunda, cair-se-ia na filosofia utilitarista já analisada. Mas é certo afirmar que, em Arendt, a justiça pressupõe a existência da esfera pública (ARENDR, H. A way toward the reconciliation of peoples, in: _____. **The Jewish Writings**, p. 261).

³⁰² ARENDR, H. **A condição humana**, p. 219.

³⁰³ Id. O que é autoridade? in: _____. **Entre o passado e o futuro**, p. 182. É no capítulo 15 de “O príncipe” que Maquiavel afasta qualquer moralidade quando diz que os homens não devem ser bons, e no capítulo 20 de “Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio”, que fala sobre a confusão sobre fortuna, que é sorte, ligada as determinações causais mundanas, e a virtude, ímpeto de agir e se expor através da liberdade. Sobre a glória, trata separado, no capítulo 8 de “O príncipe”.

³⁰⁴ ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 76, Id. Reflexões sobre Little Rock, in: _____. **Responsabilidade e julgamento**, p. 267-268, e JONES, H. apud. BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**, p. 25

³⁰⁵ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1113b35. Ver também 1105b3.

³⁰⁶ Ibid., 1109a43.

realizada. A vontade é irrelevante ao público; o foco está no agente, que com sua ação se expressa.

Embora os gregos, não contentes em ser reconhecidos como pessoas também queriam, pela ação, ser vistos como os melhores (*aristoi*) para alcançar a fama imortal num mundo mortal, o reconhecimento da personalidade não é nenhuma superação da condição humana (a não ser a superação da natureza crua). Embora ser herói era o ideal do antigo cidadão grego, pois sua virtude representa a promoção da comunidade³⁰⁷, em Homero, o grande educador grego, heróis eram chamados todos aqueles que participaram da guerra de Tróia. O critério para a determinação da virtude é a grandeza, pois é a grandeza que lhe garante a glória. Glória, no entanto, extrapola a virtude. Ainda que a virtude, diz Arendt, signifique o elogio à espécie de grandeza a qual ela quer ser julgada, seja qual for a grandeza escolhida, a questão é que a virtude representa uma promessa para o mundo de agir segundo a própria personalidade, ou seja, de revelar-se e ser verdadeiro³⁰⁸. A dignidade de que se fala não é o extraordinário. Os homens agem na ordinary e a partir dela. O extraordinário vem com a vitória da ação (o que não significa a consecução do fim senão a glorificação do autor do ato). Mas uma coisa Arendt concorda com os gregos: é a coragem de se expor, de deixar a tranquilidade e a comodidade das questões privadas, e de agir no mundo a virtude básica da cidadania³⁰⁹, pois “*Lacking the courage to fight for a change of our social and legal status, we have decided instead, so many of us, to try a change of identity*”³¹⁰.

Como é pela virtude que a personalidade se revela ao público, o “quem” é uma realidade fática. E a virtude não existe apenas na pessoa que fala, é preciso que ela apareça na relação mantida com os outros. Nos termos de Aristóteles, a amizade entre as pessoas deve ser assegurada pela dignidade reciprocamente demonstrada³¹¹. Esta troca de “apresentação” aparece como um dos significados mais profundos da vida política, que com validade “objetiva” – como diria um positivista - nunca se esvazia³¹². A personalidade, diferentemente do poder que ela mantém, sobrevive à experiência comum. Mas, quanto mais forte é esta experiência, mais vivo o poder fica (no sentido de existência temporal, não de potencialidade), ou, nas palavras de Montesquieu: “*Quanto mais os povos se comunicam, mais mudam facilmente de modos, porque cada um é mais espetáculo para o outro; percebem-se melhor as singularidades dos indivíduos*”³¹³. Afinal de contas, o poder e o reconhecimento devem estender-se para além da vida individual.

³⁰⁷ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 28 e JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**, p. 138.

³⁰⁸ Por isso a hipocrisia jamais pode ser entendida como virtude (nem mesmo como vício). ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 30. e Id. **On revolution**, p. 98-102. Por outro lado, é exatamente a capacidade de mentir que comprova a existência da liberdade, em Id. Verdade e política, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 310.

³⁰⁹ Id. O que é liberdade? in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 203, Id. **A condição humana**, p. 199, e Id. Introduction into politics; in: ___. **The promise of politics**, p. 122.

³¹⁰ Carecendo da coragem de lutar para mudar a nossa situação social e jurídica, na verdade muitos de nós temos decidido tentar acabar com própria identidade (tradução livre), em Id. *We Refugees*, in: ___. **The Jewish Writings**, p. 271.

³¹¹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1156b25.

³¹² ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**, p. 68.

³¹³ MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 326.

2.3 CONSTITUIÇÃO E PODER: NATALIDADE E POSSIBILIDADE

15. Depois de apresentadas as categorias pelas quais Arendt traçou suas críticas ao Estado-nação e sua concepção de direitos humanos, basta perquirir pela estrutura jurídica compatível à idéia de poder e de ação. Parte-se aqui do pensamento de Arendt, ou seja, da efetividade do conteúdo dos chamados direitos humanos na esfera pública e do perigo que representa a afirmação da eficácia (que disfarça a busca pela aplicação) dos direitos humanos positivos.

Contudo, há uma série de dificuldades que devem ser superadas. A primeira está na dúvida sobre a existência de relação entre comunidade política e Estado. O segundo obstáculo, surgido de uma tensão presente em *On revolution*, é determinar se o poder pode ou não ser fonte de autoridade – e isto é significativo, pois revelará as possibilidades de uma nova estrutura republicana. E, por último, qual é o significado de Constituição no pensamento arendtiano. Alcançados pontos seguros para continuar, ver-se-á qual é a estrutura jurídica decorrente de tal constitucionalismo. Estes debates aparecem porque a compreensão equivocada, pretendendo encontrar estruturas institucionais onde não há, leva a fuga da linha de raciocínio arendtiano, deturpando as diferenciações dadas pela autora, tornado irrelevante suas próprias críticas. Todas elas serão, após a bagagem conceitual acumulada pela dissertação, de fácil resolução.

16. Como foi visto no primeiro capítulo, o único privilegiado pela estrutura que ficou conhecida como Estado – a forma perpetuada – é o Estado ele mesmo. A soberania, o modo de existência do Estado moderno, visa ser bastante em si. Houve a recolocação de todas as instituições em torno de um único foco – a própria sobrevivência do Estado. Esta dominação imanente mergulha os homens e seus direitos num processo sem fim. A relação entre governante e governado, que outrora recaia sobre a questão de fundamento, resiste na superação da filosofia utilitarista, no processo incessante de administração da mera existência.

A esperança na ação, para Arendt, não pode recair na idéia dominante de revolução – a derrubada não só da opressão como também da necessidade, a exemplo da Revolução Francesa. Todas as revoluções e reformas constitucionais que aconteceram na modernidade seguiram o modelo francês. A estrutura do Estado-nação espalhou-se por quase todo o mundo, já que ele favorece qualquer forma de governo e, conseqüentemente, tenta justificar plausivelmente qualquer dominação. Sua idéia era originalmente boa, pois deixaria que a própria nação resolvesse qual estrutura política adotar³¹⁴. Contudo, a estrutura ela mesma passou a preponderar, tomando o lugar do governo. A soberania do Estado de Direito, que tem uma democracia apenas pressuposta, encoberta a mais pura dominação, que caminha para o processo paralelo ao ciclo vital.

Todas as estruturas institucionais existentes hoje decorrem do modelo autoritário, como visto na introdução deste capítulo, mas se manifestam de forma indutiva³¹⁵. Da mesma forma que numa expressão matemática, na relação entre governante e governado, onde tal vínculo alcançaria a

³¹⁴ CONAVAN, M. **Hannah Arendt**: A reinterpretation of her political thought, p. 31.

³¹⁵ ARENDT, H. **On violence**, p. 46

tutela dos direitos, há a exigência de reconhecimento inquestionável de pressupostos. No cálculo, os números dados inicialmente e a própria fórmula usada têm de ser absolutos; na relação de governo, além dos pólos, exige-se que submissão seja insuperável. Em contrapartida, a característica do poder é a potência da ação, vista por Arendt como elemento intrínseco da liberdade política, que não admite uma articulação lógica³¹⁶. Nada é absoluto, passível de cálculo, quando colocado em meio aos homens. O exemplo de Arendt para a compreensão da política, a *polis* grega, não traz a distinção entre governado e governantes dentre os cidadãos ou, como ela diz, ela não representa um Estado³¹⁷.

A deliberação coloca todos os oradores no mesmo patamar, impedindo qualquer “cracia”, que em grego (*kratein*) representava a relação de dominação e de imposição de ordens. Lá só poderia existir política na *isonomia*³¹⁸. Assim, fica vedado a vinculação de Arendt a qualquer forma de governo, seja democracia ou aristocracia, tampouco a questões de atuação social; nem se pode falar aí de coerção ou violência – eles nada mais são que impotência.

17. O significado principal da política, esclarece Arendt, é a liberdade. Como visto, esta liberdade acontece apenas na esfera de poder, no relacionamento com os outros através da ação. Por mais que a relação desta liberdade com o livre-arbítrio (a liberdade da vontade) não seja relevante, é interessante notar que ambos exigem que a própria pessoa seja o início e causa original da ação. “O homem, enquanto ser físico, é, assim como os outros corpos, governados por leis invariáveis. Como ser inteligente, viola incessantemente as leis que Deus estabeleceu e transforma aquelas que ele mesmo estabeleceu”³¹⁹. É exatamente a crença na superação do que vinha do passado e no início *ex nihilo* que dá sentido à liberdade. Pela idéia de indeterminação do início, é inevitável que a realização e o termo final sejam imprevisíveis. O novo, expressão da liberdade, guarda consigo a contingência. E ela não pode existir no mero comportamento, ou numa seqüência de acontecimentos ou pensamentos.

A ação, por ser a liberdade viva, interrompe qualquer encadeamento lógico ou racional. A segurança e determinação presentes no conceito moderno de liberdade, que era confundido com a de soberania do sujeito, é impossível aí. A ação individual dificilmente alcançará o objetivo imediato vislumbrado pelo seu autor. O que se quer colocar é que pela liberdade, o poder não constitui uma estrutura, pelo contrário, se fosse uma estrutura não haveria liberdade e, logo, não existiria poder.

...ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade [...] a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída

³¹⁶ Sobre os homens que convivem na ágora, Platão insulta-os afirmando que não chegam a lugar algum e que são eles um risco (adoecer) de destruição à estrutura imaginada pelo filósofo, em PLATÃO. **República**, 426a.

³¹⁷ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 45.

³¹⁸ BRUNKHORST, H. Equality and elitism in Arendt; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 186.

³¹⁹ MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p.13.

de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação³²⁰.

A resposta de Arendt à questão do significado da política parece ser superficial. Liberdade é sinônimo de política. Não há uma sem a outra. No entanto, para uma pergunta como esta (qual o significado da política), não pelo fato de ela ser geral, mas sim pelo que se está tratando, não há resposta. São as ações, cada uma com sua história e sua dignidade, que lembradas, exaltadas ou execradas, têm significações próprias. A beleza, a coragem, a injustiça ou a falsidade, como toda significação, transcendem *das* e *as* ações. A política, que é o âmbito fático de realização das ações, é desprovida de qualquer sentido. Parece implicância contrariar Arendt, posto que ela fale de significação, algo posterior derivado de uma reflexão, e não da ação, ou da política, em si. Mas no momento em que liberdade, indefinível em quaisquer termos, passasse a ser significação da política, de um evento que se estende pelo tempo, ela pode ser entendida como princípio. Liberdade não é princípio, que precisa ser resgatado e rememorado para a compreensão do fenômeno político. “A ação, na medida em que é livre, não é guiada pelo intelecto nem dirigida pela vontade, embora delas necessite para alcançar um objetivo”³²¹. Logo, os homens *são* ou *não são* livres. E são os homens livres que dão porque as coisas. Logo, liberdade só pode ser vista como princípio enquanto começo.

O grande problema em torno do poder não é como alcançá-lo, mas como mantê-lo vivo.

18. Enquanto começo, o poder e as ações existentes não podem dar início a um *continuum* da comunidade política? Arendt fala que “*all authority in the last analysis rests on opinion*”³²². Isto significa que a autoridade, que historicamente foi um elemento político, inserido no agir conjunto que é o poder, ganhava “forças” através da sua afirmação por várias opiniões, que juntas se sobrepunham as demais. Esta lógica vem servindo à chamada democracia liberal como um dos mecanismos de legitimação não só do governo moderno, como também da Constituição – o poder outorgaria uma carta pela qual perpetuaria seus ideais e a qual, adquirindo carga normativa, dirigiria os indivíduos até a existência de um novo poder.

Vê-se em autores como Bruce Ackerman, que se vale de forma descontextualizada desta idéia presente em Arendt, dizer que “*Seres humanos comuns agora invocam sua própria autoridade*” através da fundação da comunidade³²³. A vida política da comunidade não é eterna, pelo contrário, é intermitente e aparece com mais intensidade nas épocas de crise. O poder tem começo e fim. É no começo, inerente ao novo, que está a “razão de ser” de toda seqüência dele decorrente. Contudo,

³²⁰ ARENDT, H. O que é liberdade? in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 191-192. Ver também Id. Introduction into politics; in: __. **The promise of politics**, p. 108.

³²¹ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 296. Ver ARENDT, H. O que é liberdade? in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 191. E, Id. The tradition of political thought, in: __. **The promise of politics**, p. 46, onde ela que o conceito aristotélico de ação (*praxis*) é inconcebível na *polis*. Arendt fala que o pensamento filosófico, que tem em Platão sua fundação e em Aristóteles seu maior exemplo, deita a noção de ação sobre a estrutura dicotômica do belo e de feio, como se vê em Política (1333a9-10), criando o ideal do herói político e abrindo caminho para o legislador, que tem a unção estrita de criar uma estrutura permanente.

³²² ...toda autoridade, em última instância, reside na opinião (tradução livre), em ARENDT, H. **On revolution**, p. 228. Quanto a questão da relação entre autoridade e poder ver Ibid., p. 199 e ss.

³²³ ACKERMAN, B. **Nós o povo soberano**: fundamentos do direito constitucional, p. 286.

quando o poder desaparece, ele não é capaz de lançar luzes, como fez a autoridade, sobre os acontecimentos ocorridos no ínterim entre ele e o poder posterior.

Quando o poder não está mais presente há apenas a impotência, pois “o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência”³²⁴. Como na modernidade os intervalos entre o evento do poder são gigantescos, e levando em conta que a forma de aparição moderna do poder é a deliberação sobre a Constituição, toda a estrutura estatal temporalmente posterior restaria submissa a um poder já falecido. Aquele poder morto é chamado pela impotência de poder constituinte³²⁵.

Constitucionalistas como Ackerman resgatam neste raciocínio a forma republicana de governo, que não se baseia apenas no poder do povo (*potestas in populo*), mas também na autoridade de uma instituição (*auctoritas in senatu*). No lugar do senado, como na Roma antiga, a instituição autoritária é a própria Constituição. Este raciocínio acontece, de forma um pouco diferente, em Habermas – que também se apropria da posição de Arendt. Neste, o poder, nomeado de processo comunicativo, existe paralelamente ao “poder” chamada de processo administrativo³²⁶. Este processo administrativo corresponderia a aplicação objetiva das normas criadas pelo poder, que possuiria uma carga autoritária sobre o comportamento humano. O problema é que pela natureza da Constituição e das normas, nos respectivos autores, haveria inevitavelmente o conflito entre poder do primeiro momento, se este não fosse meramente pressuposto, e a dominação do segundo, pois sem poder não poderia haver autoridade. Pragmaticamente, ambas caem na metafísica, uma inaugural e outra permanente, legislando mais sobre o que a Constituição dispõe, já que ela representaria a autoridade, do que sobre os cidadãos³²⁷. Foi através destas interpretações, ou melhor, da última, que possibilitou Antonio Negri afirmar que em Arendt “A *emancipação política* [poder constituinte], ao

³²⁴ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 212. Ou, como fala Aristóteles, “...se a ausência é prolongada parece que ela provoca o esquecimento da amizade; é por isto que se diz que ‘muitas amizades são desfeitas pela ausência’ [...] Efetivamente, nada é mais característico dos amigos que o desejo de viver juntos...”, em ARSTOTELES. **Ética a Nicômaco**, 1157b6.

³²⁵ Agamben, baseado em Negri, busca uma relação entre diferentes poderes, estando um dentro do sistema, onde deriva seu poder do que foi anteriormente dado, e outro, constituindo o poder pelo lado de fora; nada mais tradicional pois esta distinção se baseia na questão de legitimidade do Estado (AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 49). A questão da “revolução permanente”, usada por Agamben para apontar as expectativas de Arendt, é infeliz. O seu uso está na identidade de poder constituinte em eterna constituição. O poder constituinte tem um papel definido que é formatar a estrutura moderna de poder. Qualquer um que lê *Origens do totalitarismo* sabe que foi a “revolução permanente” uma das características dos regimes totalitários. Com a permanente constituição da estrutura jurídica ela fica amorfa, caindo no mero movimento, indo de lá para cá, conforme a incoerente vontade do dominador. A esperança de Arendt, como será visto neste capítulo, é demonstrar que a formação de uma comunidade política, independentemente de qualquer questão sobre a forma do Estado, pois a comunidade possui uma existência própria, que é pré-jurídica porque determina quem é seu membro, quem pode falar. E as decisões da esfera pública, em Arendt, permanecem na esfera pública; a constituição do âmbito jurídico não lhe é interessante, tanto que o inverso é verdadeiro, o Direito não “se mete” nas questões políticas. A comunidade não é um poder constituinte, seja como queria Negri e ainda está além da dicotomia criada por Sieyès.

³²⁶ HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**, vol. I, p. 190 e ss.

³²⁷ Parafraseando Montesquieu : “Isso porque os legisladores [romanos] legislam mais sobre a sociedade do que sobre is cidadão, e mais sobre o cidadão do que sobre o homem. A lei sacrificava o cidadão e o homem, e só pensava na República”, em **O espírito das leis**, p. 548. Aquelas perspectivas acabam assemelhando-se a teoria de interesse de Bodin, onde os interesses dos homens, tornado algo em si, governa os reis.

*invés de ser um começo ontológico, torna-se aqui um legado hermenêutico*³²⁸, na contramão do que a obra desta autora quer dizer.

Arendt não aponta a existência de um poder constituinte e outro poder decorrente do primeiro. Poder e autoridade não apenas são entes distintos como têm fontes distintas. A primeira resposta contra o pensamento republicano moderno que surge, a mais superficial também, para a causa desta dicotomia está na antiga questão de governo – quem governa quem? –, uma questão de pressupõe a substituição do poder pela dominação³²⁹. Ela significa a dificuldade de compreensão do poder por aqueles que o observa de fora³³⁰. A tentativa de enquadrá-lo a uma estrutura – no caso republicano, a noção piramidal de governo – é característica daquele que cultiva o pensamento científico, precisando da certeza da verdade. E se a manifestação do poder fosse a efetividade da ordem ou a fundamentação da ação, seria preciso ou um carrasco ou um padre para determinar o destino da política. A experiência do poder é considerada arbitrária por não ser assentada sobre leis conhecidas e ser destituída de fundamento, não se encerrando nas suas possibilidades materiais. Como fala Arendt, semblâncias e fantasias como fadas e unicórnios parecem ter mais realidade do que o poder³³¹.

Uma segunda resposta reside no fato do poder ser constituído do vários homens, cada um agindo a seu modo, cada um provocando um novo começo. Por mais que os republicanos estivessem certos, a imersão da liberdade de cada pessoa na pluralidade representa apenas um começo entre tantos outros. E ainda que seja a concepção determinante para a ação, há uma interação entre os começos que impede que as vontades sejam realizadas da mesma forma que foram concebidas³³². A ação individual dificilmente alcançará o objetivo imediato vislumbrado pelo seu autor. Quem participa desta interação não consegue visualizar o poder como um todo – se é que isto seja possível de outra maneira. Os atores políticos não têm ciência do que podem provocar, como revela John Adams, que entre os seus foram “*called without expectation and compelled without previous inclination*”³³³. Se política tivesse um sentido – o que não tem -, para seus atores, seria difícil ela fazer sentido. Pois a natalidade da ação abençoa cada pessoa, e não o poder como um todo.

Sem dúvidas, a pluralidade é condição para a liberdade, o que não significa que a liberdade seja meramente o resultado da multiplicidade de vontades interativas. Se assim fosse, a liberdade perderia todo a sua dignidade política enquanto sua existência pela virtude de cada cidadão, e seria

³²⁸ NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade, p. 30.

³²⁹ ARENDT, H. **On violence**, p. 43-44.

³³⁰ Id. **On revolution**, p. 39.

³³¹ ARENDT, H. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro; in: __. **Entre o passado e o futuro**, 30.

³³² O conceito grego *árkhein* e seu similar em latim, *agere*, significavam começar e governar. Começar como representação da liberdade. Governar como representação de dominação. Na prática grega isto significa que apenas os chefes dos lares, ou o *pater familias* romano, poderia começar, ou seja, participar nos negócios públicos. Mas entre ele, os quais governavam cada um os seus lares, eles eram iguais, não havendo sobreposição entre um e outro. O simples fato de juntos começarem, mas não saberem os efeitos de suas ações representam a espontaneidade dos negócios. E soberania, que é querer, ordenar, e obter o fim desejado, não pode sobreviver entre os que agem. Ver Id. O que é liberdade? in: __. **Entre o passado e o futuro**, 214.

³³³ ...chamados sem expectativas e compelidos sem prévia determinação (tradução livre), ADAMS, J. apud. Id. **On revolution**, p. 118.

mais um efeito muito mais indesejado do que se pode imaginar. Claro, a contingência e a ausência de autoconfiança são os preços da liberdade. A questão é que ambas, pluralidade e liberdade, existem apenas juntas, desaparecendo na dispersão do poder. Elas representam a ausência de estrutura para o poder, exatamente o ponto que coloca em risco toda instituição ou norma.

Há também outra perspectiva para a liberdade, que mora no fato de que, participando do poder, o ator também sofre as conseqüências, sendo, ao mesmo tempo, paciente; “...a *história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes*”³³⁴. É exatamente pelas histórias que as ações, que existem apenas reunidas, podem sobreviver à imediata dissipação da palavra. Com o desaparecimento do poder, as ações somente podem se valer das histórias para se perpetuarem. A idéia de permanência e de continuidade está intimamente ligada à idéia de instituição. E como os exemplos, as histórias revelam, pela narrativa da concatenação dos eventos, o significado da ação. É a constituição, entre republicanos, poderia ser a história do poder. Contudo, estas histórias são apenas traduções, e não uma leitura de uma realidade dada, pois a ação é única³³⁵. A terceira resposta reside no fato que contadores de história, poetas e historiógrafos, pensam em termos de fabricação, pois é a obra, e não a ação ela mesma, que é transmitida³³⁶. A relevância da instituição, conseqüentemente, está em garantir a permanência e ao mesmo tempo dar os *tais* meios para a ação em particular, e não ser a instituição a própria atividade política. Mesmo a repetição da ação implica na perda de todas as características políticas, como a liberdade, dado a cristalização do ato em palavras.

A objetivação é uma capacidade da linguagem na qual reside a perpetuação da ação, não mais enquanto ação ela mesma, mas enquanto obra. A relevância das obras (e do caráter objetivo da linguagem) está em dar *meios* (*medium*) para que a ação se reconcilie com o mundo (é pela linguagem, mas não, em primeiro momento, na linguagem em que a ação acontece; mas é na linguagem, depois que a ação se dissipou, que ela pode ser aceita pelos seus espectadores). Por mais que Arendt fale sobre a sobrevivência de dois séculos que o poder nos Estados Unidos obteve, graças às engrenagens institucionais, o esmorecimento político do seu povo, como temia Jefferson, foi inevitável³³⁷. Não obstante elas expressarem toda a carga política e desta decorrerem, a narração do evento, mesmo sendo de suas testemunhas oculares, não podem transmitir sua experiência. A instituição, assim como o caráter objetivo da linguagem, é secundária em relação à ação, para qual a instituição está subordinada (não o contrário, como acontece nas teorias liberais e conservadoras). E aqueles que estiverem sob a sombra da Constituição não fazem uma nova história, mas simplesmente a sofrem.

19. A narrativa, inventada ou não, pode vir a responsabilizar os homens por atos do passado e que não necessariamente são de sua autoria. Arendt não nega a validade desta responsabilidade,

³³⁴ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 203.

³³⁵ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: a predicament of common responsibility**, p. 21.

³³⁶ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 187.

³³⁷ Id. **On revolution**, p. 238. Toda a agitação na eleição de B. Obama dificilmente pode ser entendida como o ressurgimento do espírito dos federalistas. Mas sem dúvidas é uma nova onda de poder, da mesma forma que foi na eleição de J. Kennedy na década de 60.

que de fato existiu nas manifestações originais de patriotismo, que teve sua melhor expressão em Roma. Mas esta responsabilidade reside em um momento anterior, no cuidado pelo próprio mundo. A realidade da comunidade depende do seu passado, mas não é primeiramente por ele, mas pelo presente e pelo que está por vir que os homens assumem o encargo que são conseqüências do ontem - saber que tudo podia ser diferente joga para si a responsabilidade pelos efeitos das ações dos outros³³⁸. Por isso não há vantagem ou gozo pessoal na política, afinal, o respeito mútuo, o zelo pelas relações e a responsabilização pelos atos das gerações passadas parecem ser um fardo pesado.

É graças a esta responsabilidade pelo mundo que o poder tem seus limites. Não que a liberdade só exista com moderação. Mas, pelo seu reconhecimento e por sua vontade de permanência das relações políticas, as pessoas não agem contra o mundo. Não se duvida da contradição que esta responsabilidade representa, dado que ela acontece logo por aquilo que coloca em risco toda existência, a ação. Mas, sendo o único capaz de tanto, “*é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder*”³³⁹. Nem antes, nem depois do poder, isto pode acontecer. Se pudesse ser dito sobre a finalidade do poder, perceber-se-ia que seu objetivo é resistir poderoso. Ele não irá se manter senão nele mesmo, ou melhor, se não houver ações e relações. Poder é o único lugar que a vida humana se manifesta em sua plenitude. Sem poder, os homens não podem começar nada novo, criar relações e assegurar seu reconhecimento e respeito mútuo – não há nada que os distinga mais dos animais do que o poder³⁴⁰. E é exatamente agindo, provocando mais incertezas, que o poder pode continuar vivo. É somente assim que aqueles que constituem o poder, todos eles, aceitam a responsabilidade pelo mundo, pela comunidade.

Nestes termos, a declaração das condições para o poder na qual afirmam os homens sua responsabilidade pela comunidade, embora saibam que nada pode ser garantido, só pode ser uma carta política, totalmente carente de carga deontológica. Ela nada mais seria que o reconhecimento da *isonomia*, distante de qualquer “...*cracia*”. No entanto, a Constituição, no sentido moderno, apenas coincide com aquela emanada do pensamento arendtiano, que é a tradução da experiência dos revolucionários americanos, na idéia de fundação da comunidade. No entanto, a noção de soberania, principal marca do Estado moderno, tornou a Constituição um estatuto jurídico, exigindo o

³³⁸ Há uma crítica de Negri sobre o conceito de poder arendtiano (*potentia*) no sentido que o poder nega o poder, dado que ele pode ou não poder vir a ser, e se vir a ser, pelo fato de ter sido. Primeiro, pelo fato de poder ser, o poder é intangível. Mas pelo fato de ser intangível isto não quer dizer que ele não seja fático. O poder só é percebido depois, na imputação do ato, que exige o reconhecimento da liberdade (*potentia*). Segundo, o passado é incorrigível, não pode ser alterado. Pelo fato de ser certo, o passado exige uma continuidade determinada, neste sentido dado por Negri, desembocando na institucionalização (NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade, p. 37 e 38). Contudo, em Arendt, o passado do poder, apesar de ter sido o que foi (não podendo ser modificado), não é um princípio absoluto, nem mesmo é um princípio, como quer Negri. Tudo poderia ser diferente – esta é a questão. Para Negri, imaginar que tudo poderia ser diferente é criar uma base puramente ideológica, mas criar uma idéia do passado é negar a existência de poder. Num sentido, Negri está certo, pois poder acontecido não é mais poder, mas de outro está errado, pois poder não está pura e simplesmente no acontecimento, mas na relação política na qual houve o ato, relação que, se mantida, representa novas possibilidades. O ato passado, lembrado pelas instituições, apenas instiga, mas não condiciona, a manutenção da comunidade na sua potência.

³³⁹ MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 170-171.

³⁴⁰ ARENDT, H. **On violence**, p. 82.

cumprimento do que, pressupostamente, fora acordado.

Apesar da aparente vinculação intrínseca entre poder e Direito nas revoluções modernas, graças ao movimento constitucionalismo, aí o poder não possuía uma existência estável. Os únicos exemplos que Arendt encontrou para apontar a “perpetuação” do poder foram as experiências políticas da Grécia e de Roma. A marca principal da carta política está, por sua vez, na manutenção da promessa pela partes – manter o espaço de liberdade³⁴¹. A exigência sobre a estrutura jurídica é dar estabilidade a este espaço.

2.3.1 A relação entre poder e Direito

20. A partir daqui será visto como o poder se relacionaria com o Direito em Arendt. Ela não tinha a mão nenhum modelo pronto para defender, mas, ao menos, apresentou uma direção valiosa – que não poderá ser complementada ou ultrapassada agora. A única experiência do poder fora da tradição relatada na história, isto é, existente na ausência de autoridade, é a da comunidade grega da “pre-polis”; foi dela que Arendt se valeu para dar alguns parâmetros para um possível Direito³⁴².

Seguindo a proposta de Arendt para a cidadania, a comunidade política da qual ela fala está, na verdade, muito próxima ao conceito derivado do significado etimológico da *polis*, e não da *polis* que realmente existiu. Cidadania, então, é a possibilidade de *politeuesthai*, “de engajar-se nas muitas atividades em curso na polis”³⁴³, significando participar na existência comum e possuir uma existência comum. E o papel do Direito gira em torno da cidadania.

Como será visto no próximo capítulo, o Direito, diferente do poder, expressa-se na forma de ordens. E o poder, como exposto neste capítulo, extrapola qualquer estrutura que encontre em seu caminho – podendo colocar em risco sua própria existência. Poder e Direito não se comunicam diretamente, a não ser no direito de participação, de titularidade do recém chegado. Mas, por ser tão intangível, a ação necessita de algo estabilizador para possibilitar a permanência do poder. Para Arendt, o papel do Direito, como era o papel da *themis* na Grécia antiga, é possibilitar a permanência do poder.

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo

³⁴¹ Id. O que é liberdade? in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 201.

³⁴² Isto não significa uma nostalgia da política grega, como comumente a acusam. Como visto sobre impossibilidade de resgate do poder que já se foi, acusar Arendt de nostalgia é um absurdo nos termos de seu próprio pensamento. A referência de Arendt a polis é apenas o reconhecimento e busca dos sentidos originais das palavras que formam o vocabulário político, algo perdido na modernidade, com fala EUBEN, J. P. Arendt's Hellenism; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 162. Conavan fala que a disposição política de Arendt vem antes como uma resposta aos acontecimentos do século XX do que como um resgate de algo perdido; ver CONAVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought, p. 2.

³⁴³ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 207.

em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta³⁴⁴.

A preponderância da cidadania, segundo o conceito analisado, exige a estreiteza do Direito a fim de não obstaculizar o poder. Por mais que os limites do poder sejam intangíveis, a abertura para sua existência está na disposição dos próprios homens. E o Direito é incapaz de promover a ação. O que determina a dimensão da comunidade são as possibilidades de liberdade, ou seja, os limites da pluralidade³⁴⁵. Se extrapolado tais limites, a escuridão do vácuo político apaga as possibilidades da revelação dos homens como quem são – o que leva, até mesmo, a limitação do número de participantes, já que não poderia haver a interação entre milhares de pessoas, sob pena que transformação da comunidade em uma sociedade massificada.

Historicamente, o meio pelo qual o Direito se expressa está na proibição, dizendo “*o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer*”³⁴⁶. Através de suas proposições, a estrutura jurídica inibe determinadas ações claramente prejudiciais aos homens. Isto não impede sua violação pelo poder, mas evita que o poder se autodegenere.

Este Direito que se fala não está ligado a noção de julgamento. Julgar pressupõe a imputação de um ato em particular, e imputação ultrapassa os limites de toda regra, já que esta é geral e incomunicável com o particular³⁴⁷. Na presente análise, “*O direito encontra-se, portanto, na esfera do homo faber, enquanto a justiça a transcende*”³⁴⁸. Veja-se o caso grego, que distingui o

³⁴⁴ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 517.

³⁴⁵ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1159b33.

³⁴⁶ ARENDT, H. op. cit., p. 519.

³⁴⁷ A questão sobre o julgamento, em sua relação com a ação, é vista como é “resultado” da ação, havendo um vínculo intrínseco entre ambas as formas de atitude. Isto fica evidente quando se fala da escuridão – que a inexistência de poder resulta na massificação. Ainda assim, este questionamento não interessa ao trabalho que, sendo antes de tudo um estudo analítico, deve respeitar seus limites. Sua questão é o momento ativo da política, onde a pessoa está entre os seus, preocupadas com o mundo. Quando se fala em tribunal, parte-se para o segundo momento do Direito, ligado a vida contemplativa, que corresponde ao julgamento, a *dike*. Com sentido processual, *dike* representava a decisão obtida pelo corpo político reunido no tribunal. Contudo, *dike* não pode ser entendida como justiça. Ela possui um conceito obscuro. Ela pode ser entendida enquanto representação da imputação através do julgamento livre, e não a norma em si ou sua subsunção ao fato. Logo, *dike* seria a declaração de um vício ou de uma virtude. Os gregos também falavam que as partes do processo “dão e recebem *dike*” e o juiz teria o papel de repartir a *dike*. Isto que remete a idéia de condenação (dar) e indenização (receber). *Dike* era decisão e pena (JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**, p. 134-135). A *dike* se contrapõe a *themis*, que corresponde as questões jurídicas que antecedem a ação. Kohn chega a mesma conclusão quanto a distinção entre os momentos do Direito. Isto revela a duplicidade do direito, ou seja, existem as regras, objeto deste trabalho, que pressupõe previamente a liberdade; liberdade que se revelará na imputação, o julgamento. Fazer desta reflexão o link para a nova seção, que tem por objeto a idéia de natalidade. Ver KOHN, J. Introduction, in: ARENDT, H. **The promise of politics**, p. xxxiv.

³⁴⁸ RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios: justiça no pensamento de Hannah Arendt**, p. 128.

Direito como regras (*themis*), que antecedia a ação, e a imputação (*dike*), que era o exame da grandeza ou da perversidade do agente da ação. Interessa aqui apenas o primeiro momento.

21. Para os gregos, a abertura para a ação, que fisicamente era representado pela ágora, estava limitada por muro. As linhas demarcatórias, ainda que não ditasse nada do que poderia acontecer em seu interior, o protegia. As *nomoi politikoi* (normas políticas) eram próprias a cada cidade e tinham validade limitada aos respectivos membros de cada cidade. A lei não reconhecia escravos nem estrangeiros, já que estavam para fora dos limites; eles não podiam ser proprietários, herdeiros e os contratos por eles pactuados não tinham validade alguma entre os cidadãos. A chave está no fato de que, para eles, a liberdade política estava ligada internamente à estima do cidadão pela sua singularidade através de concursos e competições, e externamente à idéia de limites, seja onde o espaço público estivesse, sem a qual não poderia haver cidadania³⁴⁹. O “*verdadeiro espírito comunitário*” do grego decorria do fato de ser a comunidade o único lugar em que poderia alguém aparecer e se identificar³⁵⁰; e este espaço precisava de mecanismos para ganhar estabilidade.

O Direito que era preestabelecido em relação às ações humanas era *themis*, que no seu sentido etimológico corresponde ao direito positivo. *Themis* era constituída por normas; contudo, as normas dos gregos distinguem-se das normas modernas não apenas pelo conteúdo como também na forma. *Nomos* deriva de *nemein*, que queria dizer divisão, distribuição, possessão, habitação; estes conceitos remetem tanto aos muros da cidade quanto aos muros que separavam o público do privado. As normas tinham uma configuração conceitual, algo próximo aos contemporâneos direitos reais³⁵¹.

Assim existiam apenas destinatários, mas nenhum soberano que governasse os demais – “*The polis was supposed to be an isonomy, not a democracy*”³⁵². A questão era proteger o público do privado (como o inverso também), o comum do estranho, assim como a manutenção das próprias distinções. O modo que as normas agiam sobre os homens era a superação das diferenças naturais destes, admitindo a participação de qualquer cidadão dentro dos limites determinados. Equidade aqui são as possibilidades decorrentes do respeito mútuo analisado na seção anterior. Enfim, a força deontológica, como tudo indica, era fraca, dependendo do segundo momento do Direito.

Outra diferença, segundo Arendt, entre a norma dos antigos e as normas atuais é que aquelas não possuíam vocação política. Por serem limites, como muros, as normas eram relativamente vazias quanto à substância, contendo no máximo preceitos religiosos, o que sem dúvidas lhes atribuía caráter sacro, e condições mínimas para o relacionamento público³⁵³. A figura do legislador enquanto político é estritamente moderna. Lá entre os gregos o ato de legislar era encarado como fabricação. Pretendia-se que as leis se reificassem, existindo independentemente das pessoas, para que assim atravessassem gerações diferentes. Esta construção correspondia à cidade,

³⁴⁹ ARENDT, H. Introduction into politics; in: **The promise of politics**, p. 119.

³⁵⁰ JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego, p. 141.

³⁵¹ A semelhança acontece pela forma, não pelo conteúdo. Ibid., p. 135 e ARENDT, H. **A condição humana**, p. 73, nota 61.

³⁵² A *polis* era supostamente para ser uma isonomia, não uma democracia (tradução livre), em ARENDT, H. **On revolution**, p. 30.

³⁵³ Id. **A condição humana**, p. 73.

mas não a *polis*. E o legislador, como na relação hegeliana entre senhor e escravo, não poderia ser cidadão, pois não seria livre. Por isso, legislar era um trabalho temporalmente anterior à ação política, mas só existia depois da formação da comunidade. As leis constituíam o suporte para a esfera pública, mas não ela mesma.

22. Retornando especificamente a Arendt, Direito e poder, por mais que não se comuniquem no todo, seguem o mesmo sentido. Como linhas paralelas, a estrutura normativa altera-se com as mudanças dos homens³⁵⁴. As normas não podem garantir a igualdade, apenas a não-discriminação; possibilitam a entrada, mas não a aceitação da pessoa pela comunidade. O direito de ingresso é um título, uma propriedade como as riquezas de uma pessoa³⁵⁵. Esta norma, ainda que artificial e mantenedora de um mundo tão artificial quanto ela, possui uma conexão ainda com a natureza, dado que é a ponte pelo qual o homem, valendo-se de suas virtudes, pode agir. Ela não é a admissão ela mesma – o direito de ter direitos -, mas é a sua representação no universo empírico.

O direito de ter direitos, assim como o conceito arendtiano de constituição existe na idéia de lei romana, a *lex*. Esta fórmula, que poderia existir independentemente da autoridade, representa a conexão entre pessoas nos seus relacionamentos formais. Aí não há nenhum elemento deontológico como os *nomoi* gregos, e nem mesmo antecede as ações. As leis representam estritamente as alianças que constituem a teia de relações, unido as pessoas, independentemente das condições fáticas. E como bem disse Hobbes, lei (*lex*, ou, em inglês, *law*) e direito (*jus*, *right*) não se confundem³⁵⁶. Direito consiste, diz ele, na liberdade ou na proibição decorrente do dever, enquanto lei determina e vincula uma pessoa a outra. A lei não tem que determinar o que é certo ou o que é justo, como na norma moderna, ou os limites, nas normas gregas. Seu papel é a de garantir a existência do mundo comum que é a comunidade, pois lei é uma das manifestações do poder.

Consequently a law is something that links human beings together, and it comes into being not by diktat or by an act of force but rather through mutual agreements. Formulation of law, of this lasting tie that follows the violence of war, is itself tied to proposals and counterproposals, that is, to speech, which in the view of both the Greeks and the Romans was central to all politics³⁵⁷.

Deve-se dizer que sem leis não há Direito. Não obstante não se confundirem, nem mesmo quanto às suas exigências, o Direito é uma construção deliberada que só tem sentido quando suportado pela lei, no sentido de relações políticas. Ora, são estas relações que garantem a exigibilidade das regras, que de outro modo perderiam qualquer sentido. Não que as leis estabeleçam direitos. Direito é uma instituição, que como todas as outras, ganha vida pelo poder que a comunidade política representa. Para Canovan, além da pluralidade, a relevância do pensamento arendtiano está nas implicações que a pluralidade oferece³⁵⁸. Na verdade, é em Montesquieu, no livro

³⁵⁴ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 515.

³⁵⁵ Id. Introduction into politics, in: __. **The promise of politics**, 170.

³⁵⁶ HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XIV, p. 189.

³⁵⁷ ARENDT, H. Introduction into politics, in: __. **The promise of politics**, p. 179.

³⁵⁸ CANOVAN, M. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**, p. 190.

I de *O espírito das leis*, que Arendt sorve a noção de lei³⁵⁹. Lá as leis não são simplesmente as relações entre as naturezas das coisas, enquanto coisas, mas primeiramente entre as inteligências coexistentes, que as criam e as conservam para manter o que elas mantêm, as relações.

Deste modo, as leis, para Arendt, podem tomar duas formas bem delineadas. A primeira é a promessa, existente na própria experiência da *lex romana*, e a segunda é o perdão, vislumbrado das ações de Jesus Cristo, não do cristianismo. Os gregos não concebiam nenhuma das duas modalidades de ação. A primeira invoca a figura do legislador, não o do fazedor de leis mas do negociante, que cria instituições para a continuidade dos negócios³⁶⁰. A segunda, por sua vez, existe na vontade de manter sempre viva as relações.

A promessa corresponde exatamente o relacionamento político fora da soberania³⁶¹, onde os homens, em meio a contingência, tentam assegurar alguma certeza. Através do acordo mútuo, de validade pontual, as partes comprometem-se, juntas, a buscar um objetivo comum. Mas a relevância política da promessa não está na consecução do objetivo, porque visa algo além da própria promessa. Politicamente, as partes aceitam o acordo antes pela boa-fé que guarda em relação à outra do que pelo fim visado (senão competência e virtude se confundiriam). É na credibilidade da palavra dada que está sua importância política. As leis que expressam promessas não são plenamente jurídicas, mas antes políticas, pois o que está em jogo é o ato de prometer e de manter a promessa, não de cumpri-las.

Já o perdão, uma nova relação frente outra passada, é a tentativa de resolução dos efeitos negativos de ação anterior, salvando não só o seu agente do banimento como também toda a teia de relações que aquela ação constituía. A ação, como fato mundano, é irreversível. E como Jesus falou, o agente não sabe o que faz (Lucas, 23:34). Perdão é a renovação da relação³⁶², devendo ser praticadas quantas vezes forem necessárias para manter os homens unidos (Lucas, 17:3-4). E ela garante a permanência ao poder, porque recai sobre a pessoa e não sobre o ato. Aqui não há lugar para a compaixão pelo próximo, pois esta não se preocupa em quem ele é.

Juntas, promessa e perdão buscam estabelecer parâmetros (normas) para a comunidade. Mas, antes disto, elas são modos de existência do poder que, debruçando-se ou no futuro ou no passado, exigem todas as condições inerentes a ele³⁶³ e que tenta manter o poder a salvo do que pode acontecer dentro dele mesmo³⁶⁴. Promessa e perdão, enquanto formar de relações (*lex*), são eminentemente políticas. Por elas existirem exatamente entre os homens, elas somente podem garantir permanência ao poder, não estabilidade. Este segundo papel reside nas normas, que circundam as relações sem adentrar nelas. Promessa e perdão, em Arendt, não podem ser

³⁵⁹ ARENDT, H. **On revolution**, p. 188. Não pode haver relações, relações manifestas legalmente, entre seres privados de inteligência. Ver nota 19 do cap. 4. em *Ibid.*, p. 302.

³⁶⁰ Sobre o caráter transacional da política, ver ARENDT, H. O que é liberdade? in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 212.

³⁶¹ Young-Bruehl fala que, por ter a Constituição norte-americana aparecido como uma promessa (formalmente, ela é antes um tratado entre diferentes governos), a soberania é expressamente rejeitada, como encontrado no sei artigo sexto. Ver YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 127.

³⁶² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 253.

³⁶³ TOMINIAUX, J. Athens and Rome; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 170.

³⁶⁴ ARENDT, H. **On revolution**, p. 175.

entendidos como elementos jurídicos.

Sendo assim, o Direito, para ela, recai na metáfora das regras do jogo. Sem ele não há jogo, mas ele não é o jogo em si. Por outro lado, sendo uma instituição humana, o Direito não sobrevive sem o poder. Sua existência depende dos mesmos meios que o trouxe a existência, o comprometimento em respeitá-lo³⁶⁵. Aqui não há uma mera promessa que numa eventual violação pode ser resgatada pelo perdão. A violação das normas que constituem o Direito representa a vontade de não participar do jogo do poder. O crime é exatamente o ato de saída da comunidade, pois, assim, não há mais jogo. Para isto não há exatamente uma punição, mas um banimento. A punição é o oposto do perdão: eles se identificam na busca de frenagem da ação, mas se contrariam na forma de manifestação, pois um renova e o outro termina uma relação particular. Ainda assim, ambos seriam, em Arendt, manifestações políticas. O banimento é a retirada daquele que não sabe viver entre os homens. A punição de Eichmann, como um dos responsáveis pelo holocausto – que nada mais foi que a negação da pluralidade humana – e como um alienado na massa, não pode ser vista como política, dentro de um julgamento em que se sopesa entre várias posições e argumentos, senão estritamente jurídico (embora não existisse nenhuma norma específica sobre o genocídio)³⁶⁶. Desta maneira, como regras do jogo, as normas originalmente não seria imperativas. Elas não expressam deveres, mas afirmam condições. O que caracteriza como Direito, o seu elemento deontológico, está como numa cláusula geral de obediência, que nada mais é que uma aceitação autônoma em participar do poder³⁶⁷.

23. Visto como o Direito aconteceria no âmbito interno da comunidade política, também se deve destacar como é a resposta de Arendt quanto à relação entre comunidades diferentes. Neste ponto ela busca a convivência de centros autônomos de poder, que ela chamou de sistema de conselhos, inspirada na experiência federalista norte-americana (segundo as declarações de Thomas Jefferson) e na formação dos *soviets* no início da Revolução Russa (antes da ascensão dos bolsheviks)³⁶⁸.

Segundo Arendt, Jefferson afirmava que a república, como um todo, não estaria segura se não houvesse divisões internas que respeitassem as comunidades particulares. Com um destaque maior do que dentro do poder, estado fora, o Direito funcionaria aí como barreiras, que estancariam a violência entre as comunidades.

O risco de violência surge da incomunicabilidade quando as comunidades são tidas como entidades próprias. Como visto, ela não são entes em si, senão a reunião de homens em torno do mesmo interesse, a liberdade. O acesso de um estrangeiro à comunidade pressupõe apenas a

³⁶⁵ Id. O que é liberdade? in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 200.

³⁶⁶ Em correspondência para sua amiga Mary McCarthy, Arendt fala: “I am glad they hanged Eichmann. Not that it mattered. But they would have made themselves utterly ridiculous, I feel, if they had not pushed the thing to its only logical conclusion”. Sou grata por eles [os israelenses] terem enforcado Eichmann. Não que isto não importe. Mas eles teriam se ridicularizado, penso, se não o tivessem punido, que seria a conclusão lógica (tradução livre), em YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 127. Para além de todos os problemas formais da julgamento de Eichmann em Jerusalém, é interessante observar que o sentido do ridículo da fala de Arendt estaria na indiferença dos judeus em relação ao extermínio de milhares dentre os seus, o que seria a segunda negação de sua comunidade política.

³⁶⁷ ARENDT, H. **On violence**, p. 97, apêndice XI.

³⁶⁸ Id. **On revolution**, p. 247 e ss.

abertura de ambas as partes à deliberação. O poder não é uma esfera fechada, senão aberta. O poder não nega a entrada de um novo membro. Esta abertura não é difícil de ser promovida para quem já está participando do poder. Contudo, quando o poder é tomado como um todo, como diz Brunkhorst, age sobre o estranho por alguma forma de violência, que parece inevitável³⁶⁹. De certo modo, o autor parece estar certo, pois é só lembrar como foi o caso dos bárbaros e dos escravos na antiguidade. Mas entre os gregos, deve ser asseverado, não havia preocupação com a, atualmente chamada, política externa.

A primeira possibilidade de Direito nesta esfera externa é a identidade entre a estrutura jurídica das comunidades. Ainda com normas semelhantes, logo, com a exigência de condutas parecidas, a validade das normas limita-se aos cidadãos das respectivas comunidades. Não se pode contar com a cooperação entre as comunidades no âmbito jurídico interno. Quando ao cidadão de uma comunidade que não adentra na política da outra, ele só pode ser tratado com respeito numa idéia de hospitalidade. Esta esperança kantiana não é jurídica quanto ao estranho, pois apenas conta com a disposição dos anfitriões.

Este Direito externa à comunidade tampouco pode ser constituído por normas no sentido grego. Por mais que exista um compromisso entre as comunidades de cuidado para o planeta, não pode existir aí nenhum caráter deontológico, como existe entre as normas e as pessoas particulares, dentre as comunidades.

Arendt, como também já foi exposto, concorda com Montesquieu na questão da limitação do poder. Só poder pode limitar poder. Acima foi visto que, entre os cidadãos, o poder se limita em razão do amor a si mesmo. Entretanto, esta limitação é mais metafórica que real. Por ser formado por ações, o poder é ilimitado. Mas “*Sua única limitação é a existência de outras pessoas*”³⁷⁰, ou seja, a existência de outra esfera de poder a qual ele não se comunica. O poder, se isso for realmente provável, só poderia combater violentamente se fosse uma instância soberana contra outra de mesma natureza, que, neste caso, não é. Mas a pujança dos poderes poderia levá-los ao aniquilamento, quando um não percebe o outro.

A relação entre as comunidades, vista como conselhos pela estrutura jurídica externa, aconteceria através de tratados e alianças. Não há como tratar a relação entre diferentes comunidades como se trata a relação entre membros de uma mesma esfera política. A diferença destas alianças para a lei entre os cidadãos é que ela não constitui um modo de ser da ação. Nos termos de Arendt, não existe política externa. Os acordos visam estabelecer limites, não através de deveres mútuos, mas por negação de ações – como o reconhecimento de inimigos – que impedem a relação política entre diferentes poderes (estes vistos metaforicamente como entidades). A comunidade em particular precisa conviver com outras para que seus participantes saibam que estes constituem uma esfera de poder própria, para assim agir a fim da resistência de sua união, interessando sobre si mesmos³⁷¹. É assim que a liberdade e o poder ganham tangibilidade. Uma comunidade universal não perceberia a existência de seu poder.

³⁶⁹ BRUNKHORST, H. Equality and elitism in Arendt; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 187.

³⁷⁰ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 213.

³⁷¹ Id. Introduction into politics, in: ___. **The promise of politics**, p. 185.

Um sistema de acordos, expandido por toda a face da Terra, promove a sobrevivência da própria Terra. Cada poder está interessado em sua potência, mas para tanto deve levar em conta os outros poderes. Estes acordos criam literalmente espaços de poder através do reconhecimento de um universo comum. Da mesma forma que a inimizade, que foi usado como figura para a relação entre diferentes comunidades, reconhece a existência de um relacionamento, os tratados entre comunidades reconhecem, não uma relação política, senão uma identidade espaço-temporal. Todos vivem no mesmo universo limitado, a Terra, que tem de ser preservada. Assim, os acordos têm de ser eternos enquanto tais poderes durarem.

E não se pode falar de Direito aqui. Mas a noção de constituição de Arendt, baseada nas relações políticas e não nas instituições jurídicas, tem sua importância exatamente na “política externa”.

If the ultimate end of revolution [entenda-se, poder] was freedom and the constitution of a public space where freedom could appear, the *constitutio libertatis*, then the elementary republics of the wards, the only tangible place where everyone could be free, actually were the end of the great republic whose chief purpose in domestic affairs should have been to provide the people with such places of freedom and to protect them³⁷².

Sabendo das dimensões que o poder pode tomar, perante os relatos de sua experiência (cidades-estados, federações e conselhos), Arendt propôs a construção de um sistema de conselhos (que historicamente surgiu junto ao sistema partidário, mas foi por ele derrotado) para a promoção da política, onde não pode haver sobreposição entre os cidadãos e a redução da política a tempos de eleição. Isto também extingiria problemas como a insolúvel relação entre maioria e minoria, como colocaria de lado a noção republicana de governo para grandes extensões. O conceito correto para este sistema é o da confederação³⁷³, e sua relevância não está na estruturação institucional que ela pode promover, mas na idéia de ascensão das coisas públicas, para que a noção republicana de cidadania (ou algo próximo a ela) resistiria.

2.4 LEGITIMAÇÃO E O INTERESSE POLÍTICO NO PÓS-GUERRA

24. Nos seus estudos sobre o totalitarismo, Arendt percebeu que os acontecimentos na Alemanha Nazista e na União Soviética Stalinista escaparam de qualquer estrutura tradicional. Nos estudos seguintes, por outro lado, a questão não era apenas a ruptura estrutural promovida pelo totalitarismo, senão o perigo que representava a “insistência” em se valer ainda das categorias tradicionais. Em *On Violence* (1969), Arendt retomou as críticas ao Estado-nação que havia feito em *Origens*. Mais uma vez ela fala da soberania e da cidadania, as categorias tradicionais que sobreviveram ao totalitarismo e que aprofundaram a crise da legitimidade do Estado. Daquela época

³⁷² ARENDT, H. **On revolution**, p. 255.

³⁷³ Id. **On revolution**, p. 267 e Id. Pace or Armistice in the Near East? in: ___. **The Jewish Writings**, p. 446

até hoje, o tema da legitimação é recorrente, como se vê em Habermas, Negri, Agamben e tantos outros.

Contrapondo toda a reflexão arendtiana sobre a não estrutura e a durabilidade do poder, a concepção de poder, rearticulada e moldada por diferentes perspectivas, vem sendo usada como princípio para a reavaliação e reorganização da estrutura institucional dos Estados. Não que estas alterações e expectativas sejam vãs, pelo contrário. É digna de respeito toda tentativa. A dificuldade aparece quando esta preocupação recai nas perguntas “como?” e “o que fazer?”. Para responder estes questionamentos, exige-se a concatenação de comportamento voltada à indagação “para que?”. Entretanto, elimina-se, no pensamento arendtiano, toda a relevância política do ato quando seu sentido é orientado para outra coisa que não ele mesmo.

As ações independem de sua finalidade, e, talvez, indagar sobre isto seja irrelevante depois da ação praticada. Muitas das ações ocorridas surgiram de pretensões econômicas ou jurídicas. A Revolução Húngara de 1956, apontada por Arendt como exemplo de autêntica ação política, talvez tenha entre suas causas questões sociais, para além da liberdade política. Mas lá, onde a organização institucional através de conselhos foi sufocada pela União Soviética, as ações superaram suas finalidades e ganharam um papel fundamental. Lá os conselhos apareceram na atualidade como alternativa ao sistema partidário, e lá também a ação política apareceu como uma manifestação espontânea, que, iniciada por movimentos estudantis, se difundiu por quase toda a população húngara em poucos dias.

Observa-se que Arendt não cobra uma disposição específica do autor da ação, mas sim a maneira em que esta ação é tomada posteriormente (não quanto aos efeitos, mas quanto aos significados). Isto é claro na distinção entre a concepção de desobediência civil em Henry D. Thoreau e em Arendt³⁷⁴. No primeiro, o ato é voltado para a salvaguarda da integridade privada do ator político. A desobediência acontece por causa de uma disposição filosófica ou religiosa do indivíduo. No pensamento de Arendt, da forma que ela avaliou o movimento pelos direitos civis e as demonstrações contrárias a Guerra do Vietnã, o ato que redundava na desobediência parece não se importar primeiramente em afrontar um comando, pois é uma questão de agir conjunto voltado para si mesmo. Aqui é preciso que exista poder; no primeiro o sujeito pode praticar seu ato isoladamente.

Em outras palavras, a tentativa da institucionalização do poder é frustrada pelo fato de que é o poder que se institucionaliza, embora possa se valer de instituições já existentes. A tese dos conselhos formulada por Arendt não pode ser entendida como uma idéia ou proposta, mas como possibilidade. Por isso é, de certo modo, acometida de vagueza. A pretensão de Arendt em falar dos conselhos talvez não fosse sugerir a instalação de uma nova estrutura institucional, mas afirmar que há alternativas que gravitem sob a cidadania, diferentemente do modelo fixado pela soberania do Estado-nação.

As ações que venham modificar a estrutura política atual não dependem da correção dos seus fins ou da satisfação dos mesmos. É preciso que os atos estejam voltados ao público para que sejam autênticas ações políticas. Hoje surge como grande alternativa ao modelo do Estado-nação a construção do regionalismo, que alimenta expectativas sobre o fim da soberania.

³⁷⁴ CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought, p. 182.

25. Young-Bruehl, uma das maiores intérpretes de Arendt, vislumbra a União Européia, que, através da abertura dos Estados-membros à uma revolução institucional, se promove uma estrutura comum, nos contornos do federalismo norte-americano. Segundo ela, afastou-se aí a soberania de cada Estado³⁷⁵. Talvez seja cedo demais para aclamar que estas mudanças representam a superação da estrutura moderna posto que a União também pode ser vista como a delegação de soberania, não o fim dela. O que cabe perguntar é se os tratados fundadores e os atos praticados aí foram ações autenticamente políticas ou não.

A manutenção paz, a promoção da democracia com um viés liberal e constituição de um mercado comum foram os motivos para que países europeus, através de tratados que não traziam normas imperativas mas sim criavam instituições autônomas, se reestruturassem politicamente no pós-guerra³⁷⁶. Observa-se que a regionalização, como este fenômeno foi chamado por Richard Falk, foi e é em realidade instrumento econômico mais eficaz para evitar a marginalização de seus Estados-Membros no mercado globalizado, dado que visam o acúmulo de capital e a manutenção do equilíbrio econômico entre as grandes potências³⁷⁷.

Atualmente, impulsionado principalmente pelo Tratado de Maastricht, de 1992³⁷⁸, objetiva-se o mercado comum europeu, que em 2002 redundou na criação da moeda única para a Europa, o Euro, (sendo transferindo as competências sobre finanças dos Estados para o Banco Central Europeu), e o aprofundamento da *identidade européia* através de um conceito de *cidadania européia*, com fundamento no princípio da não discriminação em razão da nacionalidade. Através do mesmo tratado consolidou-se o *acquis communautaire*; e, por fim, catalisou-se o processo de integração com a relevância dada ao Tribunal de Contas.

Mas a grande discussão gira em torno da necessidade de uma Constituição para a União Européia, pela qual se desenvolveria o desenho institucional e se criaria uma *Grundnorm*. Houve uma convenção promovida pelo Conselho para discutir e elaborar a Constituição em 2003. O projeto foi entregue em 2004 no conselho de Roma, entretanto, frente à não ratificação da França e da Holanda, a discussão sobre uma potencial Constituição para a União Européia encontrou-se postergada até o final do ano de 2007. Neste período aguardou-se a redação de um Tratado Reformador, como ficou acordado na Conferência Intergovernamental (CIG) de 23 de Junho de 2007, a fim de que este tratado seja ratificado antes das eleições para o Parlamento Europeu, em 2009³⁷⁹. No final de 2007 surgiu o Tratado de Lisboa, com a finalidade de acelerar o processo de constitucionalização pela simplificação do documento. O problema a ser enfrentado é a questão de legitimidade, problema o qual se revela na ausência de um povo europeu para necessidade de validade prévia para uma

³⁷⁵ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 141.

³⁷⁶ HABERMAS, J. Será que a Europa necessita de uma Constituição? in: __. **Era das Transições**, p. 125-127.

³⁷⁷ FALK, R. **La globalización depredadora**: una crítica, p. 104.

³⁷⁸ Também chamado de Tratado da União Européia, serviu, na realidade, para revisar todos os tratados anteriores a fim de assegurar a estabilidade da União frente à desintegração, a partir de 1989, do leste europeu. MACHADO, J. **Direito Internacional**: do paradigma clássico ao pós-11 de setembro, p. 691.

³⁷⁹ Ver CIG 07. Disponível em <<http://www.consilium.europa.eu/showPage.asp?id=1297&lang=pt>>. Acesso em: 04/out/07.

Constituição.

O projeto de Tratado de Constituição Européia superaria a instância supranacional, apesar dessa reforma não objetivar uma ruptura com o quadro institucional anterior. A principal mudança seria a passagem da atual estrutura tripartida (Conselho, Comissão e Parlamento) para um quadro institucional único³⁸⁰, onde as instituições transformar-se-iam em órgãos. Focando na questão democrática, as inovações seriam a admissão do princípio da representação digressivamente proporcional do Parlamento Europeu³⁸¹, retirando da Comissão do papel de protagonista político – esboçar-se-ia uma forma de separação de poderes. O projeto pretendia a formação de uma só Europa, reconhecida juridicamente. Todavia, para a constitucionalização supranacional, hoje essencialmente monetária e institucional, levanta-se a questão da ação política.

Atenta-se ao fato, como já se falou, de que existem instituições e não órgãos da União Européia. Ora, isto acontece porque a União ainda não é reconhecidamente uma entidade em si. Desta forma, ela não pode ser vista como uma federação. De fato, ela é constituída pelo conjunto e pela cooperação de instituições autônomas, às quais são delegadas funções pelos Estados-membros através de tratados. Este fato poderia ser visto a favor de Young-Bruehl, contudo, deve-se observar sobre a razão da oposição a constitucionalização da União Européia.

O que se percebe quanto a questão estrutural da União Européia, inicialmente dada pelo Tratado de Roma, é que ela foi progressivamente se tornando insuficiente dado o crescimento do bloco. A comunidade estendeu-se a outros países, o que implicou maior envolvimento dos indivíduos na integração européia. Desde então há uma grande insatisfação política entre os europeus³⁸². As instituições da União Européia, desenhadas para fins econômicos, levam ao desgaste das “políticas” nacionais. Se bem sucedida, a criação de uma Constituição implicaria na “*autoprímazia normativa*” da comunidade, sem ter que procurar o seu fundamento de validade no direito internacional clássico³⁸³. Entende-se, contudo, que esta lógica é a mesma existente no Estado-nação, que caba por encontrar sua legitimidade em si mesmo, ou seja, na sua norma fundamental.

Tendo que enfrentar o alargamento e o aprofundamento, o processo decisório ficou embaraçado. Aí reside o problema do déficit democrático, pois falta às suas decisões uma legitimação democrática imediata³⁸⁴. As decisórias das comissões inter-estatais de Bruxelas são

³⁸⁰ Art. 18, n. 1 do projeto de Tratado de Constituição Européia (PTCE).

³⁸¹ Para além das alterações promovidas pelo Tratado de Amsterdã, que deu ao Parlamento Europeu o direito de co-decisão junto a Comissão, em 2002. Art. 19, n. 2 do PTCE.

³⁸² HABERMAS, J. Será que a Europa necessita de uma Constituição? in: __. **Era das transições**, p. 136.

³⁸³ MACHADO, J. **Direito Internacional**: do paradigma clássico ao pós-11 de setembro, p. 798.

³⁸⁴ HABERMAS, J. A Europa necessita de uma Constituição? in: __. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política, p. 183. Historicamente, focando-se especialmente sobre a estrutura institucional, vê-se que o Ato Único Europeu institucionalizou o Conselho Europeu (art. 2 AUE – Ato Único Europeu), reforçou os poderes do Parlamento Europeu no processo decisório através a cooperação entre Conselho e Parlamento; cooperação garantida pela exigência de pareceres, reposição da regra de votação por maioria qualificada no Conselho, e pelo reconhecendo a competência de execução da Comissão (art. 10 AUE). O Tratado de Maastricht, seguindo o espírito do Tratado de Roma, fortaleceu o Parlamento Europeu com o procedimento de co-decisão, como também o aumento no número de caso em que se exige votação por maioria qualificada. O Tratado de Amsterdã, após a não aprovação do CIG 96, adiou as modificações institucionais necessárias. O Tratado de Nice promoveu uma grande reforma institucional, o que

marcadas pela presença de tecnocratas, e isto ocorreu pela transferência da decisão dos nacionais para aquelas comissões, formada por representantes *dos Estados*³⁸⁵.

Com efeito, há a reorganizações dos Estados através da regionalização, isto é, da formação de blocos pelos quais os países se unem para o seu desenvolvimento econômico comum. Devido às características do Direito Comunitário, surgido na égide da intergovernabilidade e que caminha para a supranacionalidade, a coexistência está sendo substituída pela cooperação³⁸⁶. Por outro lado, o conteúdo semelhante dos ordenamentos jurídicos de diferentes Estados não induz no enfraquecimento da soberania, e, logo, a cooperação, como pensa Häberle. Não é admissível aceitar como conseqüência deste fenômeno a fusão do Direito interno e do Direito internacional, ainda em Häberle, que acabaria com a dicotomia entre as duas formas de Direito. A soberania continua lá, pois, embora semelhantes, cada norma apenas vale no território do respectivo Estado, e a tutela dos direitos, seja lá qual for, restringe-se à jurisdição, limitada àquelas normas. A abertura, assim, é potencial, dependendo apenas do sucesso das relações políticas que poderão acontecer. Deste modo, a fala de Jorge Miranda, mantendo a dicotomia, mas não negando a possibilidade de incorporação do Direito comunitário pelo Direito interno, e não o inverso, parece ser a mais acertada³⁸⁷.

A era do Estado-nação às vezes parece não ter se esgotado, porque sua decadência, inegável, se trata de um processo desigual, um fato restrito aos Estados nacionais dominantes – os quais ainda mantêm sua soberania³⁸⁸. Contudo, outro modo que não seja a adesão a uma estrutura supranacional, tudo indica a derrocada deste Estado.

Solucionar a desnacionalização do capital através da sobreposição de esferas distintas, como seria a da pública sobre a do mercado (esfera esta que caracteriza a regionalização), seguindo o pensamento de Habermas, seria ingenuidade segundo o pensamento arendtiano, pois são esferas, de certo modo, incomunicáveis. A “publicização” do Direito relativo ao mercado, isto é, o Direito Privado “por natureza”, leva a perda da autonomia não só das corporações, mas também dos indivíduos. De outro modo, convir com independência e não limitação do mercado, como faz o neoliberalismo, seria inconseqüência.

A regionalização, em especial na União Européia, seu exemplo por excelência, surge na atuação internacional como a retomada do controle econômico e, posteriormente, como garantia de eficácia de direitos humanos, razão para haver uma Carta de Direitos Fundamentais da União Européia. Essa história já foi vivida, como corretamente percebe Habermas. Contudo, seu avanço e

era necessária para a continuidade da União. Mas o que se percebe é a formação de uma estrutura supranacional sem Constituição, que, de fato, ainda possui raízes em um modelo westfaliano de direito internacional público. Essa contradição gerou o grande debate sobre o déficit democrático da União Européia.

³⁸⁵ Id. A Europa dos mercados, a Europa dos cidadãos (do mundo) e o ceticismo com relação à Europa. in: __. **Era das transições**, p. 108.

³⁸⁶ HÄBERLE, P. **Pluralismo y Constitución**: estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta, p. 272.

³⁸⁷ MIRANDA, J. **Constituição e Integração**. Lisboa: Instituto Europeu da faculdade de Lisboa, p. 175.

³⁸⁸ HELD, D. **La democracia y el orden global**: Del Estado moderno al gobierno cosmopolita, p. 120, e HABERMAS, J. A Europa necessita de uma Constituição?: Um comentário sobre Dieter Grimm. in: __. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política, p.186.

sua justificação só podem acontecer em termos liberais, cego à existência factual da esfera pública. A Constituição aí, sendo apenas um instrumento à sombra da modernidade tecnocrata, seria sua maior instituição, amarrando todo um sistema jurídico sem sentido, já que sofrerá da carência da política.

E mais; no imaginário europeu, acredita-se que, se tomado um pacto no sentido de uma Constituição confederada (entre Estados), renunciar-se-ia aos status de cidadão livres dos particulares, os quais seriam convertidos em súditos de uma grande empreitada transnacional. A globalização, diz Habermas, provoca um alargamento da consciência dos indivíduos, mas carece de percepção do mundo intersubjetivamente compartilhado, isto é, as relações políticas são fracas. Se realmente não é apenas o Estado-nação, mas também as possibilidades de uma esfera pública que está desaparecendo, então não haverá outra consequência senão as relações anônimas, onde a empresa transnacional se torna um modelo comportamental, tendo como ponto de fuga uma sociedade global fragmentada e desorientada, sem um universo de significados intersubjetivamente partilhado.

A formação de instituições supranacionais para ordenação política, resgatando os limites, parece sim uma saída. Porém, imaginando isto no âmbito supranacional, em que Habermas afirma serem necessários os relacionamentos entre estranhos³⁸⁹ (que extrapola a questão da igualdade e diferença), tal possibilidade parece contraditória. Como podem acontecer relações intersubjetivas entre estranhos? Lembra-se que para Arendt uma condição pela qual, e sem a qual, essa relação tem de acontecer é o conhecimento do outro, ainda que esse conhecimento aconteça no exato momento em que a relação se desenrola. E, se essas relações são condições e a maneira pela qual o poder se manifesta, como pode haver a política numa dimensão continental? Isto revela, como foi também vivenciado no Estado-nação, que esta legitimidade da regionalização é meramente pressuposta; pressuposição mantida pela existência de uma categoria jurídica de nacional, neste caso, de cidadão europeu. Não é a toa que as portas da Europa seguem abertas apenas para os "qualificados"³⁹⁰.

26. Mecanismos para a satisfação da exigência que se coloca sobre a ação e sobre seus efeitos, como pretende Negri encontrar³⁹¹, Arendt não pode oferecer. Apesar do posicionamento das concepções de poder e de ação como fins em si mesmos, eles não são passíveis de instrumentalização. Mas o que se percebe na atualidade é o oposto. A persistência naquelas indagações leva a colocação daqueles conceitos, pressupostos na idéia de esfera pública, como princípios, que teriam como consequência toda a estrutura política do Estado³⁹². Ao Estado é concedida a dominação, desempenhando o papel de razão pública, isto é como o promotor da política. A participação passa a ser um valor fundamental, e não uma realidade. Aí há a proposta de

³⁸⁹ HABERMAS, J. O Estado nacional europeu – sobre o passado e o futuro da soberania e da nacionalidade. in: __. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política, p. 148-149.

³⁹⁰ PRONER, C. Europa: crime de imigração, exceto para os qualificados; em: **Carta Maior**. http://www.cartamaior.com.br/templates/coluna_Mostrar.cfm?coluna_id_=3983. Acesso em: 27.10.2008. Em 2012 serão implantados os vistos com informação biométrica e o registro eletrônico de entradas e saídas, instrumentos que comprovarão a estada ilegal e servirão para instruir os processos de detenção de pessoas por "crime de imigração"

³⁹¹ NEGRI, A. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade, p. 33.

³⁹² MENDES, G. A democracia virou um valor; em **Revista Veja**. Edição 2081. São Paulo: Ed. Abril, 2008, p. 82.

projeção de um elemento externo, para que as relações tenham um fim, fim do qual aparecem meios.

A política seria então uma questão de resultados. Por razões de equidade, poder-se-ia endossar uma deliberação, mas, por ser procedimental, não se aproximaria do fim, isto é, a política. Na verdade, a decisão obtida de forma horizontal, como é a ação conjunta, seria a pior violação a política. Se poder for valor, um princípio, as ações precisariam ser fundamentadas. Virtude seria competência, a resposta ao comprometimento com o princípio.

Voltar-se-ia a Kant, que ligou legitimidade democrática à validade normativa, que, dentro de categorias teleológicas, carecia de legitimidade se não vinculada à moralidade. Por normas de ação surge a regulamentação da pretensa esfera pública por modelos estratégicos de posturas a fim de se obter um discurso racional, conferido de carga moral conforme um princípio de poder. Isso amarraria um princípio democrático a um procedimento de normatização legítima do Direito. Toda a estrutura institucional seria constituída para a proteção da esfera pública. A substância dos direitos, então, é institucionalizada para a jurisdicionalização do discurso da opinião e da vontade.

O sentido da arguição da legitimidade segue na contramão do pensamento arendtiano. Aqui o poder é uma verdade, e, sendo um fato contingente da união entre pessoas, desvanece no momento em que esta união é desfeita. O poder em Arendt não é uma consciência moral. Ora, toda decisão jamais se “substancializará” satisfatoriamente frente à esfera pública, onde a única coisa permanente é a deliberação³⁹³.

Todo aquele que atribui um *conceito normativo* ao poder – como Habermas -, ao mesmo tempo propõe um valor epistêmico à democracia e à uma Constituição. O problema é quando está em jogo o próprio valor epistêmico; se este valor é encontrado em questões morais intersubjetivas, localizadas num âmbito político, ele novamente apenas pode ser pressuposto. A questão é antes de tudo metodológica, que sai do crítico para o descritivo³⁹⁴. Isso leva aos mesmos efeitos do Estado-nação de base na democracia liberal, isto é, a expansão da estrutura institucional e o esquecimento da esfera pública. A oportunidade de ação fica limitada a políticos profissionais, juizes e constitucionalistas, que por mais que representassem os interesses dos cidadãos, não abre espaço para sua participação. A aceitação, cada vez mais, da jurisdicionalização da política revela o desinteresse em ser cidadão.

No próximo capítulo será apresentado como o Direito expande-se através da racionalidade tradicional – e que tem os direitos humanos, da forma concebida tradicionalmente, como protagonistas.

³⁹³ Ver SCHUARTZ, L. F. Entre Teoria e Esperança: Os “potencias de racionalidade” do Direito moderno na teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas; in: **Norma, contingência e racionalidade**: estudos preparatórios para uma teoria da decisão jurídica, p. 257-258 e HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre validade e facticidade, p. 147.

³⁹⁴ SCHUARTZ, L. F. Entre Teoria e Esperança: Os “potencias de racionalidade” do Direito moderno na teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas; in: **Norma, contingência e racionalidade**: estudos preparatórios para uma teoria da decisão jurídica, p. 282.

3 A fragilidade dos direitos humanos: decorrências do seu conceito tradicional

Suprimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimos também o aparente!*³⁹⁵

1. Tendo em mente os acontecimentos do século passado - a perda de personalidade jurídica, a perseguição e o extermínio de milhares de pessoas e a incapacidade do Estado-nação de garantir a tutela geral dos direitos humanos - muitos juristas, a exemplo de Celso Lafer³⁹⁶, perceberam (e que seria conclusão esperada para qualquer pessoa) que é o *status civitatis*, a cidadania, a chave para o restabelecimento da garantia dos direitos humanos. Cidadania é a categoria jurídica através da qual se obtém a tutela de todos os direitos. Em poucas palavras, tradicionalmente a cidadania é o vínculo entre pessoa e Estado que obriga, de um lado, a pessoa ao cumprimento de normas e, de outro, o Estado a garantir os direitos subjetivos. Só existiria cidadania se existisse Estado. Daí decorreria a segunda conclusão: o Direito estatal, possuindo sua validade espacialmente delimitada, deve ser complementado, não necessariamente substituído, por um Direito universal. Isto significaria que a tutela dos direitos humanos, se não garantida por um Estado, para permanecer no seu conceito tradicional, passaria a ser garantida pelo Direito Público Internacional³⁹⁷, qual seja, pela ONU através da Declaração Universal dos Direitos do Homem e os pactos subsequentes.

Essa conclusão pode levar a crença de que a principal incapacidade do Direito positivo de garantir os direitos de todos os indivíduos seria uma questão geográfica³⁹⁸, e não do próprio Direito positivo enquanto modo de expressão dos direitos humanos. E mais, a cidadania como a categoria de sujeito de Direito, como titularidade de direitos subjetivos e direitos humanos, passaria a legitimar todo o ordenamento. Estes dois pontos, que foram levantados no primeiro capítulo, são, certamente, falácias, dado que se resumem a uma análise “de fora” do problema. Provavelmente este erro, presente entre muitos intérpretes de Hannah Arendt, decorra da expressão utilizada por ela para indicar o elemento básico o qual os apátridas careciam: o “direito de ter direitos”³⁹⁹. Esta expressão, descontextualizada, pode gerar a impressão de que Arendt defende a concessão de personalidade jurídica para todos os indivíduos no mundo, sendo cada indivíduo passível de tutela pelo Direito. Mas, cidadania como titularidade de Direito e garantia da tutela jurisdicional, ao contrário do que pode parecer, não é o bastante. Como visto no segundo capítulo, o conceito de cidadania em Arendt tem pouco a ver com a personalidade jurídica e jamais aceitaria a garantia “de cima para baixo” daquilo que representam os direitos humanos. Mais ainda, se cidadania for tomada como um conceito jurídico, aplicável normativamente (como foi concebido tradicionalmente), o conceito que Arendt

³⁹⁵ NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como filosofar com o martelo, p. 36.

³⁹⁶ Ver principalmente LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, cap. V.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 145.

³⁹⁹ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility, p. 05.

busca perde sentido.

Arendt recebeu, por essa contradição entre seu conceito de cidadania e a categoria de sujeito de Direito, críticas que afirmam sua negligência em não fundamentar normativamente sua teoria e por dar pouca atenção ao liberalismo e sua teoria de direitos⁴⁰⁰. A afirmação de Lafer, um liberal, de que os estudos de Arendt sobre os direitos humanos restaram inacabados, posto que sejam fragmentários, é duvidosa⁴⁰¹. Não se pode dizer, hoje, quais eram as intenções de Arendt quanto aos seus estudos sobre os direitos humanos; no entanto, vendo sua obra como um todo, essa limitação parece ser proposital, porque os direitos humanos, da forma dada pelos juristas, são politicamente inadequados. Arendt, como fala Canovan, supôs que igualdade de direitos humanos não corresponde à pluralidade humana⁴⁰². E Canovan está certa, pois equiparações de direitos e de possibilidades de tutela não significam respeito à pessoa. O evento dos campos de concentração e os demais horrores do século passado, segundo Arendt, devem-se à fragilidade da noção filosófica e política de direitos humanos. Antes de tudo porque, como será exposta neste capítulo, a essência humana jamais pode ser compreendida através de categorias.

2. A ironia, como acertadamente fala Birmingham, está no fato da vinculação necessária da noção de direitos humanos, tradicionalmente relacionada à essência do ser humano, sejam estes direitos tidos como naturais ou não, com a idéia de soberania⁴⁰³. Inicialmente em termos de comandos, os direitos são modos de expressão da soberania sobre a sociedade. E direitos humanos e soberania, ao passo que são conceitos usuais do pensamento político tradicional, e que jamais poderiam ser mal vistos pelos sistemas legais, não puderam sobreviver à dominação totalitária. Ora, ambos os conceitos, como se encontravam, permitiu as desnacionalizações em massa e, conseqüentemente, o genocídio de milhares.

A inocência, no sentido de completa falta de responsabilidade, era a marca da sua privação de direitos e o selo da sua perda de posição política. [...] Os juristas habituaram-se a pensar na lei em termos de castigo, que realmente nos priva de certos direitos; para eles pode ser mais difícil que para um leigo reconhecer que a privação da legalidade, isto é, de *todos* os direitos, já não se relaciona com crimes específicos⁴⁰⁴.

Arendt, embora tenha estudado o Direito em muitos pontos, não era uma jurista. Porém, observando os juristas de sua época, ela percebeu que sanção pressupõe a anterior violação de direito; toda sanção, por sua vez, correspondente à suspensão de direito do autor do ilícito. Esta fala de Arendt está ligada à forma em que as desnacionalizações aconteceram. A perda de todos os direitos por judeus, ciganos e outras minorias nacionais, antes de tudo, não estava ligada a nenhum crime; ou seja, nenhum direito dos nazistas foi anteriormente violado, ou ainda nos Estados

⁴⁰⁰ Birmingham referencia S. Benhabib e R. Danna Villa. *Ibid.*, p. 02.

⁴⁰¹ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 20. Na mesma linha, afirmando estar inacabado os estudos de Arendt sobre os direitos humanos: AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 134.

⁴⁰² CANOVAN, M. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought, p. 198 e 240.

⁴⁰³ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility, p. 36.

⁴⁰⁴ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 328.

constitucionais como a França, que colocou as minorias em campos de internamentos. Na verdade, isto significa que cada Estado, representando uma nação soberana, não tinha nenhum dever de reconhecer a titularidade dos apátridas ao “direito de ter direitos”. A “natureza” dos direitos humanos, ou melhor, a condição de cidadania, da maneira pela qual Arendt a expõem, não deveria ser normativa, pois “*Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado moderno*”⁴⁰⁵.

A cidadania e os direitos humanos, em suas roupagens normativas, falharam. O que Arendt diz é que a soberania, enquanto um sistema racional de aplicação de normas, só pode reconhecer a existência humana através de categorias. Ora, qualquer Estado-nação não se vê obrigado a tutelar os direitos fundamentais de estrangeiro na ausência de tratados com outro Estado. Pior é a posição do apátrida, que despojado de qualquer vínculo com algum Estado, não poderia ver seu direito tutelado em nenhum lugar, ou melhor, eles não possuíam direito algum. Por isso o princípio da nacionalidade é paradigmático, como visto nos capítulos anteriores, em relação ao reducionismo e à destruição da condição humana na Terra. Houve uma ruptura na tradição, tradição que não pode ser restabelecida⁴⁰⁶. Fato é que não se permite a utilização de categorias fragilizadas e, de certo modo, carentes de sentidos hoje.

Com efeito, tido a cidadania como uma categoria jurídica (o dever do Estado em tutelar certo sujeito), todos os direitos humanos passando, então, a ser expressos juridicamente, representam deveres contrapostos. Sendo assim, apenas quem era cidadão era sujeito de Direito; e liberdade e igualdade, seja seus conceitos meramente formais ou como projetos de realização concreta (materiais), passam a ser direitos tuteláveis por uma instituição. O que Arendt percebeu foi o modo pelo qual o raciocínio da imputação, a deontologia (o apontamento do dever), que é o característico do jurista, acontece. Primeiro, a deontologia é uma racionalidade dedutiva, onde fulano deve, logo, tem a obrigação de fazer. Esta expressão, cunhada por Jeremy Bentham, o pai do utilitarismo, no mínimo, demonstra sua característica lógica formal⁴⁰⁷. Segundo, “*Não há direito sem obrigação; e não há nem direito nem obrigação sem uma norma de conduta*”; a figura deôntica, isto é, a expressão de um dever é inerente ao Direito⁴⁰⁸. Como aponta Bobbio, remetendo, desde a antiguidade, aos mandamentos e códigos, a figura deôntica é o dever, uma prescrição positiva ou negativa de conduta, não o direito⁴⁰⁹. Terceiro, toda figura deôntica pressupõe uma relação entre pessoas, afinal todo direito de alguém representa um dever de outro, e vice-versa. Esta relação, sob a égide da soberania e vista estaticamente, possui três posições⁴¹⁰, pois o Estado é mediador em toda

⁴⁰⁵ Ibid., p. 327.

⁴⁰⁶ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 54.

⁴⁰⁷ Mas a questão ética, como queria originalmente Bentham, jamais pode ser tida em termos de meios e fins, o que afasta qualquer teoria sobre a justiça da deontologia.

⁴⁰⁸ BOBBIO, N. Introdução, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 08.

⁴⁰⁹ Id. Direitos do homem e sociedade, in: Ibid., p. 55.

⁴¹⁰ Alexy não entende que a relação possui apenas dois pólos subjetivos que se debruçam sobre um objeto, mas sim que o objeto faz parte da relação. Este apontamento serve, então, para distinguir a relação triádica, como Alexy chama sua relação, e a relação apontada acima, baseada não só na relação processual, mas também na existência de direito apenas na sua admissão no ordenamento (teoria da validade), que coloca o Estado, sendo a fonte do Direito, como uma

relação jurídica. Quarto, a sanção não é a essência do Direito, apenas o dever, dado que a sanção é meramente potencial⁴¹¹; e talvez nunca venha a acontecer.

3. O erro da modernidade começa pela exclusividade de tutela de direitos pelo Estado, conhecido como jurisdição, que representa o monopólio de violência. O raciocínio da imputação, que é originalmente um raciocínio dedutivo, é transformado em teleológico. Por exemplo, quando se fala de direitos civis, onde um sujeito requer o reconhecimento de um crédito, oriundo de um contrato ou de um ilícito, e, posteriormente, a satisfação deste crédito pelo devedor, o Estado, no primeiro momento, efetua um raciocínio lógico, afirmando se alguém deve ou não, e no segundo, busca concretização do direito de crédito. Essa busca, acontecida pela ação de execução de contrato ou pelo cumprimento da sentença, é uma violação legalizada do patrimônio do devedor através da qual é constringido o valor correspondente ao devido, o qual será repassado ao credor. Ou seja, a intervenção do Estado, como fica claro no processo de execução, mas que também acontece em qualquer prestação positiva do destinatário da norma, ocorre em termos de meios (o processo, a penhora, a adjudicação, etc.) e fins (satisfação do crédito). Seria dizer que a concretização do ordenamento jurídico é a obrigação do Estado, enquanto soberano em relação aos seus cidadãos. “*Contudo, nem a liberdade nem qualquer outro significado podem ser jamais o produto de uma atividade humana no sentido de que a mesa é, evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro*”⁴¹². Quando se fala de direitos humanos, que nunca foram juridicamente tão definidos quanto os direitos civis, fica evidente a fraqueza da sua natureza normativa. Liberdade passa a ser não-intervenção, no lugar de ação, e igualdade passa a ser não-discriminação e uniformização de capacidade econômica, e não reconhecimento e respeito⁴¹³. Ou seja, Bobbio estaria errado sobre os

terceira parte necessária da relação. A relação jurídica triádica é encontrada em ALEXY, R. **Teoría de los derechos fundamentales**, p. 202.

⁴¹¹ Arendt diz mais; para ela a figura deontica não se manifesta por um imperativo, mas por uma declaração (simplesmente: você deve), o que tornaria a relação “oponível” *erga omnes* (a comunidade). ARENDT, H. **On violence** Appendix XI, p. 97.

⁴¹² ARENDT, H. O conceito de história – antigo e moderno, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 113.

⁴¹³ Para além da classificação dos direitos a algo frente aos seus objetos, Alexy também os distingue por sua relação com o dever e a liberdade. Vê-se que as formas existentes de direito (enunciado normativo) pela deontologia são o mandato, a proibição e a permissão; e se encontra, ao mesmo tempo, a forma descritiva dos enunciados. Ambos os enunciados expressam um dever a algo, diferenciando-se pelo modo. Logo, toda expressão de modalidade deontica que, por exemplo, possibilita a manifestação de uma opinião, se choca com outra modalidade. A permissão é a negação da proibição, e assim vice-versa. Ainda assim, tal concepção é fraca, pois o que é permitido, ainda que não esteja proibido, pode estar obrigado ou haver um mandato (não estar proibido pode significar estar obrigado, talvez, mantendo o exemplo, seja obrigado a expor sua opinião). Quanto ao direito fundamental, como a liberdade de expressão, ou qualquer outro que apresenta uma permissão, há o problema de ausência de indicações quanto à proibição ou ao mandato. A permissão pode ser a negação dos dois diferentes modos deonticos. Alexy, então, distingue a permissão entre positiva, que nega a proibição e possibilita uma ação (não-intervenção), e negativa, que nega o mandato e possibilita uma omissão (correspondente ao direito de não ser obrigado, ou seja, o dever oposto de não-exigência). Da conjugação de ambos as permissões alcançar-se-ia um posição livre (um ponto de irrelevância jurídica). Com isto Alexy aponta cinco modalidades deonticas: o mandato (dever de fazer), a proibição (dever de não fazer), a permissão negativa, a permissão positiva e a posição livre. ALEXY, R. **Teoría de los derechos fundamentales**, p. 201. Não obstante Alexy ter encontrando uma posição livre dentro

direitos humanos, seguindo o raciocínio de Arendt, pois direitos humanos e deveres não são lados opostos da mesma moeda, que variaria de acordo com o ponto de vista.

Há mais uma confusão entre os juristas que decorre da noção de soberania, como fica bem claro em Bobbio. Após inverter a moeda, vendo o ordenamento jurídico na perspectiva dos direitos, o jurista italiano destaca da relação jurídica dos direitos humanos, que pressupõe a tradicional noção de cidadania, o dever do Estado em relação ao indivíduo de concretizar os direitos humanos. Isto revela que, não só em Bobbio, mas por toda a existência do Estado-nação (onde o Direito é vontade do Estado), a figura deôntica é vista como a relação entre governante e governado. Assim, Bobbio afirma o giro paradigmático do Direito da perspectiva *ex parte principis* para a visão *ex parte populis*, mas a relação continua a mesma⁴¹⁴. Este erro básico remete a Platão e suas metáforas do timoneiro e o barco, do pastor e o rebanho, do senhor e o escravo (referindo-se a relação existente na esfera privada, que precede à esfera política, onde havia o domínio do pai sobre a família e os escravos).

Como também em Aristóteles, a noção que toda comunidade política é constituída pela relação entre governante e governados foi inserida por Platão para afastar a contingência da ação e para manifestar seu rancor, após o julgamento de Sócrates, dos homens da *polis*. Mais exatamente, a confusão com a noção deontológica e a relação governante-governados, está no *archein* (iniciar, governar) e no *pratein* (executar, realizar), onde, sendo o “*saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência e à inconveniência*” a chave para o governo e sua governabilidade; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera “*execução de ordens*”⁴¹⁵. Para tanto, Platão deriva as normas da relação doméstica, em que o senhor comandava o

da lógica deontológica, essa posição é anulada com a substancialização do direito, ou seja, quando os direitos humanos, enquanto princípios, correspondem a valores. Estes valores (como se verá ainda neste capítulo), identificando os direitos como ação política, exigindo contraprestações positivas, seja do Estado, seja dos terceiros, expandindo o Direito à todas as esferas da vida humana.

⁴¹⁴ BOBBIO, N. A revolução francesa e os direitos humanos, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 101. Arendt, analisando os conceitos tradicionais de poder e de Estado no diz que: “In terms of our traditions of political thought, these definitions have much to recommend them. Not only do they derive from the old notion of absolute power that accompanied the rise of the sovereign European nation-state, whose earliest and still greatest spokesmen were Jean Bodin, in sixteenth-century France, and Thomas Hobbes, in seventeenth-century England; they also coincide with the terms used since Greek antiquity to define the forms of government as the rule of man over man – of one or the few in monarchy and oligarchy, of the best or the many in aristocracy and democracy. Today we ought to add the latest and perhaps most formidable form of such domination: bureaucracy or the rule of an intricate system of bureaus in which no man, neither one nor the best, neither the few nor the many, can be held responsible, and which could be properly called rule by Nobody”. Nos termos do nosso pensamento político tradicional, estas definições tem muito a nos dizer. Elas não só derivam da noção de poder absoluto que acompanhou o desenvolvimento da soberania no Estado-nação europeu, precedidos e representados por Jean Bodin, na França do século dezesseis, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século dezessete; elas também coincidem com os termos usados desde a Grécia antiga para definir as formas de governo onde homem comandava homem – por um ou poucos na monarquia e oligarquia, pelos melhores ou por muitos na aristocracia e na democracia. Hoje nós devemos acrescentar a última e talvez a mais formidável forma de tal dominação: burocracia ou a regulamentação por um sistema intrincado de agências onde nenhum homem, nem um nem o melhor, nem pouco ou muitos, podem ser responsabilizados, e que pode ser apropriadamente chamado de governo de Ninguém (tradução livre), em ARENDT, H. **On violence**, p. 38.

⁴¹⁵ PLATÃO, **O político** 305, apud: ARENDT, H. **A condição humana**, p. 235, também em Id. *The tradition of political thought*, in: __. **The promise of politics**, p. 45.

escravo, colocando o “conceito de governo o principal instrumento para ordenar e julgar os negócios humanos sob todos os aspectos”⁴¹⁶. A colocação das figuras do governante e do governado, da mesma forma que do senhor e do escravo, já realça a distinção e a subordinação das partes como condição da relação, buscando o elemento coercitivo na própria relação⁴¹⁷.

Na interpretação de Arendt sobre Platão, ela expõe a perplexidade da transformação sofrida pela idéia, que primeiro era a irradiação da beleza (*ekphanestaton*), para ser então a medida das coisas, o padrão⁴¹⁸. A pretensão de Platão não era fazer política, participar da *polis*, e sim assegurar a vida contemplativa do filósofo, afastada das opiniões e distorções dos homens. Contudo, a fundamentalidade em Platão não residia na pessoa do filósofo, mas nas idéias⁴¹⁹. Ora, o filósofo, quando voltou para a caverna onde estão os homens, não era capaz de comunicar o que viu. A cegueira atingiu-lhe os olhos, e por isto se encontrava em uma situação perigosa. Ele era obrigado a utilizar o que viu como instrumento de dominação. A palavra *phrónesis* usada tanto por Platão como por Aristóteles para falar sobre a capacidade do estadista de comandar significava antes a arte da medida conhecida pelo filósofo⁴²⁰. Desta forma, o saber filosófico da idéia transformou-se no início (*archein*) e no impulso necessário para um processo, continuado e executado (*prattein*) por seu rebanho a fim de fabricar um ambiente alheio a qualquer forma de ação, assegurando ao filósofo contemplar tranquilamente a Verdade, posto que isto seja a única coisa que o filósofo quer. E foi na experiência da fabricação que Platão encontrou o fundamento para o padrão, pois a idéia passou a ser a forma (*eidos*) vista e usada pelo artista. A idéia está estática, fora do processo, permitindo-se ser não só o modelo para uma obra como também a medida absoluta dirigida para o comportamento humano e para o juízo moral e político, assim possibilitando a classificação da multiplicidade⁴²¹. Quando Platão falou que nem deuses e homens poderiam conhecer a idéia, ele demonstrou a impessoalidade das medidas. Da mesma forma que as obras reificam, existindo independentemente dos seus artífices, existe a medida para os homens. Esta construção afasta a fragilidade dos negócios humanos e seu elemento pessoal.

Apesar disto, a aplicação do pensamento da fabricação, expressa teleologicamente, só acontece na modernidade, a partir das afirmações de Thomas Hobbes, que para Arendt é o maior representante da filosofia política moderna. Hobbes, temeroso quanto à existência dos homens como ela é, da mesma forma que Descartes suspeitava do que é dado no universo, só poderia se agarrar em algo que o *próprio* homem construísse – o *Commonwealth*. Só o que ele construísse, como resultado do seu esforço e reflexo de suas intenções, seria seguro, pois as paixões humanas,

⁴¹⁶ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 236.

⁴¹⁷ Id. O que é autoridade? in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 148.

⁴¹⁸ PLATÃO, **A República**, 377d e ARENDT, H. Sócrates, in: __. **The promise of politics**, p. 11.

⁴¹⁹ ARENDT, H. O que é autoridade? in: __. **Entre o Passado e o Futuro**, p. 173.

⁴²⁰ ARENDT, H. O que é autoridade? in: __. **Entre o Passado e o Futuro**, p. 149, nota 11, Id. **A condição humana**, p. 68, nota 66, e ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1140b.

⁴²¹ ARENDT, H. O que é autoridade? in: __. **Entre o Passado e o Futuro**, p. 150. A palavra que significava “bem” (*agathos*) em grego também significava “adequação”, ou seja, “bom para”, arrazoando o erro do pensamento teleológico. Assim, Platão transformou a verdade (*alethéia*) em correção (*orthótes*). Arendt reconhece seu débito quanto a revelação da distorção platônica da idéia à Martin Heidegger, ainda que com outra interpretação. Ibid., nota 16, p. 152. Ver também ARISTÓTELES. op. cit., 1094a, que encara o bem como um fim.

destacadas no estado de natureza, e não os objetos das paixões, seriam regulados⁴²². Assim a vida humana mecanizar-se-ia. A fabricação teria um modelo dinâmico, representando o processo ele mesmo, deixando de lado a idéia estática, como foi vislumbrada por Platão, porque elas não se localizam na própria construção. A questão não é mais “o que” fazer, mas “como” fazer⁴²³.

4. A subsunção da norma ao comportamento humano como função essencial da imputação é certamente uma proposição antiga, mas a competência do governante, visto como um perito, para construir o que seria os assuntos políticos é moderna, sendo fundamental para este trabalho. A dicotomia entre o governante, com sua perspectiva *ex parte principis* preocupada com a governabilidade, e o governado, *ex parte populi* como garantia de direitos, coloca o problema dos direitos humanos como uma “ética da responsabilidade” (Weber) que busca a eficácia (a potencial aplicação pelo Estado) dos direitos humanos e a garantia de desagregação do poder equacionada através dos recursos disponíveis pelo governo. Esta inversão da relação, que acontece com a substituição da imagem de súdito para a de cidadão (sujeito de Direito), não significa que “o governo é para o indivíduo e não o indivíduo para o governo”⁴²⁴ senão que o indivíduo é tanto para o governo quanto o governo é para o indivíduo - o que isto revelaria seria apenas a corrida pela detenção da dominação. Por sua vez, a relação produz dois resultados. O primeiro é a potencialização das categorias jurídicas objetos dos direitos humanos. O que antes significava um limite negativo para o Estado e para as outras pessoas passa a ser imposições de comportamentos ativos. A igualdade, por exemplo, antes vista como não-discriminação, uma “liberdade” do titular deste direito, passa a significar equiparação de capacidade econômica, um “poder”⁴²⁵. À primeira vista, o que é contraditório estaticamente, já que a equiparação pressupõe prévia discriminação, é dinamicamente coerente, imaginado que a equiparação leva para uma igualdade mais forte; a categoria, em verdade, não é mais igualdade, mas uniformidade. Em segundo lugar, como há essa metamorfose da categoria, o que se fortalece é o processo pelo qual se realiza a relação. A conclusão é a transferência da soberania do governante⁴²⁶ para a própria relação, que é o Direito com seu “núcleo duro”, os direitos humanos.

E há recentemente é um movimento nesta linha, no qual se destacam liberais como John

⁴²² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 312. Isto graças a conjugação dos desejos em termos de meios e fins, em HOBBS, T. **Leviathan**, cap. III, p. 95-96.

⁴²³ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 313. A regulação do Direito transformou o Direito em regulador, como se percebe na última subseção.

⁴²⁴ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 202.

⁴²⁵ BOBBIO, N. Sobre os fundamentos dos direitos humanos, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 21. Isto eliminaria, no mínimo, o conceito de liberdade dada por Montesquieu, segundo o princípio da legalidade (MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 170). A expansão da racionalização do conteúdo dos direitos encobriria a liberdade como elemento fático, restando apenas a defesa de um valor irreal.

⁴²⁶ Na verdade, o governante nunca foi soberano e sim agia em nome da soberania e para ela, da mesma forma que um ministro de estado. Ver em HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXIII, p. 290. Esta é a razão do destaque, conforme o momento do texto, do Estado como governante ou como governo soberano.

Rawls, chamado de *virada kantiana*⁴²⁷. Esta virada pretende representar uma retomada do pensamento de Immanuel Kant sobre a dignidade humana. Mesmo que dignidade seja inicialmente entendida por Kant como sendo o homem um fim em si mesmo, não passível de instrumentalização e de coisificação, aqueles autores, no entanto, vêem o Homem como valor-fonte, a imagem decorrente da Humanidade, como será visto na primeira seção. Este Homem, sendo elevado a princípio jurídico basilar, tem como consequência os direitos fundamentais – valores os quais visam satisfazer àquela imagem. Estes direitos não poderiam ser relativizados, passando, então, a ser auto-evidentes⁴²⁸. Desta forma, o elemento substancial são valores, nestes casos, valores decorrentes da dignidade do Homem. Na tradição liberal e kantiana, estes valores correspondem, antes de tudo, às liberdades do indivíduo (liberdade enquanto valor⁴²⁹). Desta forma, revela-se o substancialismo, que é a colocação como início da racionalidade, e logo a expansão lógica, do elemento substancial (valor). Tanto a decisão judicial quanto o processo político resumem-se, em razão da existência anterior de princípios, a um processo cognitivo (traduzindo-se no conhecimento do Homem através da aplicação dos direitos).

A defesa dos direitos humanos pelos juristas, que, na ilusão de defenderem uma posição *ex parte civitatis*, porque o direito seria um instrumento de defesa do indivíduo, é levado a erro pelo próprio Direito. Direito é ordem; ele pressupõe uma relação vertical, nunca horizontal, e nesta relação, onde tanto o Estado (governante) quanto os cidadãos são destinatários das normas, quem está em cima é o próprio Direito. Ora, a defesa dos direitos não é a defesa dos cidadãos, pois os direitos não podem ser contrariados por estes. A visão do jurista sempre será, sem embargo sua substancialização, que afastaria a visão *ex parte principis*, ainda atada à relação jurídica moderna.

5. A existência do Estado para assegurar a felicidade humana, declaração que não consegue escapar do positivismo e do liberalismo, é um truísmo em defesa do despotismo, evidente em seu maior defensor, Hobbes⁴³⁰. A intenção teleológica da reprodução entre os homens do Homem ideal, como se isso bastasse para negar a metafísica positivista, cai na insistência num futuro que nunca vem a ser. E em toda relação teleológica impera a violência, como bem vista na “razão-de-estado” de Maquiavel e, principalmente, no regime do terror de Robespierre⁴³¹.

Nenhum ideal ou princípio de humanidade é capaz de prover normativamente nenhum imperativo ao que é chamado de direitos humanos. Ao contrário do que pensa Birmingham⁴³², a humanidade apenas pode fundamentar o direito humanitário, que regula a atividade solidária de assistência a vítimas de guerra, mas não política. Ora, se se partir da imagem de humanidade, na

⁴²⁷ BINENBOJM, G. **A nova jurisdição constitucional brasileira**: legitimidade democrática e instrumentos de realização, p. 76.

⁴²⁸ Ou, em outras, palavras, relativo à imagem. Exemplo de afirmação da auto-evidência dos direitos é DWORKIN, R. **Taking rights seriously**, p. 149.

⁴²⁹ ARENDT, H. Introduction into politics, in: __. **The promise of politics**, p. 146.

⁴³⁰ ARENDT, H. Between silence and speechlessness: Articles of Aufbau, February 1943-March 1944, in: __. **The Jewish Writings**, p. 187; crítica também presente em BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 70.

⁴³¹ ARENDT, H. O conceito de história – antigo e moderno, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 184.

⁴³² BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: a predicament of common responsibility, p. 8.

aplicação das leis ver-se-ia, e se vê, o Direito como instruções e instrumentos de fabricação, essencialmente violento. Caracterizada por sua instrumentalidade, a violência aparece em todo processo de fabricação, e é justificada pelo produto⁴³³. Como cada instrumento é desenhado para multiplicar a força, manifesta-se através da violência. É sabido que ao Estado não importa a singularidade, mas a inclusão do sujeito em uma massa através da sua identificação por uma categoria, às custas da identidade da pessoa⁴³⁴. A reviravolta de perspectivas converte os governados *engagés* (engajados) em *enragés* (raivosos), o que não gera poder, só mais violência. Arendt percebe com estas formas de reivindicações através dos direitos humanos, quando ela fala, diante da figura do apátrida, que a independência destes direitos em relação ao Estado, como se o cidadão estivesse acima da estrutura normativa, leva à “*confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão [referindo-se aos direitos civis], claramente delineados*”⁴³⁵.

Na identificação de alguém como algo, a suposição de sujeito de Direito, que na realidade é um objeto, e como objeto os indivíduos são tratados como tais, dentro da categoria de meios e fins, sendo dirigidos por ato, sejam eles governamentais ou não, para um pseudo-interesse comum, esquece-se quem é quem. Essa é a condição do indivíduo de massa (a vitória do *animal laborans*), afastado da possibilidade de alcançar à dignidade pensada por Arendt. A identificação dos homens enquanto sujeitos de Direito talvez não impeça a manifestação dos homens, já que não cala suas bocas, mas é uma armadilha para a revelação de quem são, já que isto depende apenas deles mesmos.

Ora, como Arendt percebe, imaginar que a relação de poder acontece em termos de comando e obediência, seja da parte do governo, seja da parte do cidadão, só pode levar a violência. Isto é, a qualquer provocação que o indivíduo ou o Estado (governante) esbocem contra a estrutura há uma reação, dirigida à modificação de um estado, a indagação, para outro, a passividade, da mesma forma que uma árvore é cortada para obter uma mesa. A falácia reside na pressuposição da violência em toda esfera de poder⁴³⁶.

Referindo-se a soberania enquanto centralização de forças, Birmigham compreende que em Arendt esta relação só pode resultar “*in the complete atomization of the politica*”⁴³⁷. Enquanto um regime totalitário enfraquece a lei, colocando a voz do *Führer* em primeiro lugar, a construção deontológica moderna dos direitos humanos coloca a frente de tudo o processo de realização dos direitos, e não a realização ela mesma, como se verá. Essa colocação expõe, inicialmente, a existência de figura de um homem que se projeta a partir da reunião dos direitos humanos, e evidencia, depois, a tentativa de aplicação desta imagem sobre a realidade contingente dos homens. Como este processo nunca irá se satisfazer, ele se estende sobre o seu próprio fim, recomeçando logo em seguida que completado.

⁴³³ ARENDT, H. **On violence**, p. 79.

⁴³⁴ AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 139-140. Aí também está a distinção entre político e humanitário.

⁴³⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 237.

⁴³⁶ Id. **On violence**, p. 47.

⁴³⁷ ... na completa atomização do político (tradução livre), em BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: The predicament of common responsibility**, p. 55.

Arendt relembra que *civitas*, como representação da forma de governo romano, não contava com a relação de comando e obediência como sua essência, como a isonomia grega não contava com relações verticais⁴³⁸. A perversão dos direitos humanos como concebido hoje está na eliminação da espontaneidade humana, na capacidade de começar algo novo sobre a Terra, além de corromper o sentido da lei, que não era modificar, infinita e constantemente, a realidade, mas sim limitar ações e garantir acordos.

Hobbes, questiona Arendt, estaria certo quando disse: “*Convenats, without the sword, are but words*”⁴³⁹? Certamente não. A prevalência dos direitos humanos não é meramente a inversão da tradição, sim a liberação e legalização dos preconceitos que negaram por tempos o principal pressuposto de então, a racionalidade teleológica⁴⁴⁰. Quando invadiu o âmbito político, vindo o legislador, o *fazedor* de leis, e depois o juiz, o *aplicador* de leis, como as principais figuras políticas, nada aconteceu senão a violência à ação política. O problema não é o Direito em si, mas o fato de ele encobrir a esfera pública pela afirmação dos direitos humanos.

As críticas de Arendt sobre os direitos humanos começaram logo depois do conhecimento da existência de campos de concentração, instigando-a a escrever os esboços para *Origens do totalitarismo*, onde iniciou a articulação de seu pensamento para iluminar “*a new political people... a new law on earth*”⁴⁴¹. Lá ela vislumbrou que o pior crime contra os homens é retirar-lhe o direito de pertencer a uma comunidade. O “direito de ter direitos”, expressão que pode ser traduzida na palavra cidadania, representa a participação da pessoa, através do discurso e da ação, junto com os seus iguais. Ela também significa o direito de não ser massificado, tratado objetivamente, de maneira que possa a pessoa se tornar supérflua. E essa negação da ação, antes de ser, juridicamente falando, um crime, é a negação da condição humana de pluralidade. A única relação da soberania com a comunidade política é a negação.

6. Este terceiro capítulo, baseado nas críticas mais pontuais de Arendt aos direitos humanos, possui três seções. A primeira apresentará a politização do Direito através da deliberada criação do conceito de Humanidade por Kant. Seguindo as exposições dos liberais, percebe-se a afirmação de um progresso moral da humanidade, ocorrendo no processo através da positivação de direitos humanos e na criação e expansão das organizações internacionais. Este progresso pressupõe uma entidade que atribui sentido específico aos acontecimentos, e que, se apreendida *a priori*, tem capacidade normativa a criação de normas e sobre as ações humanas.

A segunda seção, trabalhando o inverso da anterior, tem em mãos os direitos positivados, deles cria-se uma entidade moral pela qual a soberania legitimaria a si mesma. Partilhada em duas subseções, sendo que a segunda tem uma subdivisão, ela trata do aprofundamento das críticas de Arendt ao problema da titularidade de Direito *dentro* da soberania. As críticas aí empregadas são, resumidas e em seqüência lógica, a perda dos vínculos existentes do Direito com o que o tornava real

⁴³⁸ ARENDT, H. **On violence**, p. 40.

⁴³⁹ Convenções, sem espada, não são nada mais do que palavras (tradução livre). *Ibid.*, p. 5. Questão formulada das palavras de Hobbes, em HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XVII, p. 223.

⁴⁴⁰ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 242.

⁴⁴¹ “uma [nova noção] política de povo... uma nova lei na terra”, em YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 38.

em razão de uma abstração científica; a perda da fundamentalidade dos direitos humanos para os comportamentos; o resgate dos direitos pela racionalização e pela funcionalização do sujeito de Direito, que é a representação da pessoa dentro do sistema jurídico; e a conjugação dos direitos humanos e da cidadania em termos de necessidade, seguindo a automação dos indivíduos dentro da sociedade de massa. Elas, em seu conjunto, representam o apogeu da ciência moderna, derrotando a espontaneidade humana.

Na última seção, fechando o capítulo, está a conclusão que de a concepção tradicional de direitos humanos é precária em seus próprios termos. Verá aí que o movimento de afirmação, não meramente dos direitos humanos, mas da *eficácia* dos direitos humanos só pode existir quando se afasta da realidade a esfera pública. Talvez aí deva-se perguntar o porquê dos direitos humanos.

3.1 LIBERTÉ, FRATERNITÉ, EGUALITÉ: A FORMAÇÃO DO CONCEITO DE HUMANIDADE COMO LEGITIMAÇÃO PELOS DIREITOS HUMANOS

7. Logo na introdução de *A Era dos Direitos*, Bobbio afirma a natureza histórica dos direitos. Isto não significa que os direitos nascem *na* história e sim que eles derivam *da* história, sempre decorrentes de eventos e conflitos. O ponto chave na história, diz ele, é a inversão da relação Estado-cidadão, que antes tinha como ponto de partida um perspectiva *ex parte principis*, e, a partir da Revolução Francesa e, no âmbito internacional, da Declaração Universal dos Direitos do Homem, passa a ver essa relação de baixo para cima, correspondente a uma linha individualista⁴⁴². As gerações de direitos procuram demonstrar essa evolução histórica e conceitual que desembocaria na efetividade dos direitos humanos: a democracia liberal; isto se traduz, tanto no plano internacional como no interno, na construção de uma tolerância aberta em relação aos diversos núcleos nacionais e políticos, sendo indulgente com as particularidades de cada um, como na universalidade dos direitos humanos conforme “*um cálculo utilitário e uma aposta existencial em prol da paz*”, onde os direitos humanos possuiriam uma realidade histórica⁴⁴³.

O conceito de direitos humanos, nesta linha, agarra-se ao seu *conteúdo*, que se resume na “dignidade da pessoa humana” numa perspectiva ético-valorativa. É um conceito substancial que se delimitaria temporalmente, pois, para a tutela da pessoa, este conteúdo se manifesta em determinado contexto histórico. Com o acúmulo de valores observados contingentemente é construído um arcabouço crescente de direitos. É esse conceito formal que aparece nas declarações e convenções internacionais⁴⁴⁴.

As variações e os conflitos entre direitos afirmados em diferentes épocas, parecendo

⁴⁴² BOBBIO, N. Introdução, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 04.

⁴⁴³ LAFER, C. Direitos humanos e democracia: no plano interno e internacional, in: __. **Desafios: ética e política**.

⁴⁴⁴ RAMOS, A. C. **Processo Internacional de Direitos Humanos**, p. 13, e BOBBIO, N. Presente e futuro dos direitos humanos, in: __. **A Era dos Direitos**, p. 32.

fundamental um direito para um grupo e o mesmo irrelevante para outro, faz Bobbio afirmar a relatividade dos direitos humanos. Será que Bobbio coloca esta perspectiva como reveladora da contingência dos direitos ou dentro de uma noção de progresso? Afinal, os direitos humanos são relativos a o que? Ora, são relativos à história, responderia Bobbio. Mas o que é a História? Evidentemente isto não interessa aqui; o que interessa é que a história se torna uma entidade autônoma. Os direitos são “*historicamente relativos*”⁴⁴⁵, pois eles não são apenas as reações aos eventos pontuais (empiricamente falando), mas sim, pensa Bobbio, um *continuum* progressivo axiológico, supondo uma história profética⁴⁴⁶. Essa história, a partir de 1948, passaria a ser a história da Humanidade, já que ele pressupõe um consenso geral, que criaria uma unidade substancial de direitos sobre todos os povos. E, como os liberais ligam o problema da realidade histórica dos direitos humanos à democracia, isto é, a democracia liberal – marcada pela estrutura institucional despersonalizada do Estado-nação –, renasce a profecia da paz perpétua kantiana. Foi nesta confusão entre história dos direitos e encontro dos povos, formando o conceito de humanidade, onde surgiu a substancialização do Direito, ultrapassando seu caráter proibitivo para garantir valores.

8. Bobbio concluiu que a história dos direitos humanos segue um “sentido” próprio. Quando ele fala em sentido, não se trata dos acontecimentos contingentemente seqüenciados senão de uma concepção teleológica na qual a construção dos direitos se destina a realização de uma intenção. Como os direitos humanos tiveram, no decorrer destes sessenta anos, um crescimento inesperado, Bobbio interpretou esta história como um “*signal premonitório*” do progresso moral da humanidade⁴⁴⁷. O que se deve esclarecer é que toda intenção pressupõe uma vontade, a qual declara isto ou aquilo como desejável, e, assim, isso ou aquilo como “bom”. A grande questão é a seguinte: quem é o titular desta vontade? Toda vontade só pode ser a vontade de uma pessoa. O progresso, que se estende sobre a limitada vida humana, não é uma pessoa. Essa vontade, incabível às pessoas singulares, só pode ser imputada à série de gerações como um todo. A Humanidade é vista como uma pessoa⁴⁴⁸.

Esta visão dos direitos não é nova. Ela já possui mais de duzentos anos. Encontra-se ela nos pensadores modernos, aqueles que, como espectadores, viram a Revolução Francesa, acima de seus atores, como o cenário da realização de um fim mediato. E este extraordinário evento aconteceu quando a Terra como um todo estava ao alcance das mãos, desembaraçada da autoridade da Igreja, dando azo às especulações científicas. Com o caminho aberto os pensadores, como os matemáticos que têm elementos não-empíricos como seus dados, vislumbraram uma seqüência lógica de pensamento a partir do conhecimento organizado, atingindo leis universais até então “*ocultas pelas aparências*”⁴⁴⁹.

⁴⁴⁵ BOBBIO, N. Sobre os fundamentos dos direitos do homem, in: ___. op. cit., p. 19.

⁴⁴⁶ Id. Kant e a revolução francesa, in: *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴⁷ Embora ciente que a consciência moral derivada de um progresso da humanidade é totalmente desprovida de bom senso, Bobbio se filia a este pensamento, ver em BOBBIO, N. A era dos direitos, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 50-52.

⁴⁴⁸ ARENDT, H. **A vida do espírito**, 302.

⁴⁴⁹ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 8. Arendt negou a superioridade hierárquica da *vita contemplativa* que eleva o pensador em relação a *vita activa* do atores dos eventos humanos; como também, aparentemente, negaria o inverso, ou seja, negaria qualquer hierarquia. WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**, p. 54.

A admissão destas leis, apesar de “ocultas” aos acontecimentos mundanos, tiveram peso nos acontecimentos subseqüentes. A Era Moderna não foi uma simples “*História das idéias*”⁴⁵⁰. Isto fica muito claro na influência da ideologia alemã, entusiasmada frente a *liberte*, a *fraternité* e a *égalité* declaradas pelos revolucionários franceses. A realização dos anseios ideados, tomando lugar dos pensamentos e especulações filosóficas, pareciam realidades irrefutáveis. Confiando nestas visões, e ao mesmo tempo desconfiando da particularidade dos atores, os filósofos formularam noções que não poderiam ser creditadas a um simples sujeito. Embora a unidade de “*todos os homens*” fosse meramente um pensamento (um princípio regulador), foi ela o modelo para as futuras especulações e foi dela a responsabilidade, diriam estes filósofos, pelos acontecimentos ocorridos desde então. A outorga de realidade ao conceito de História e de Humanidade veio com o desenvolvimento técnico a partir da tradução das leis físicas em leis humanas. Isso é a deliberada *personificação* dos conceitos de humanidade e de progresso, objeto de crítica de Arendt, que se estudará agora.

9. Hegel, sem dúvidas, foi o expoente quando se trata de uma “significação histórica mundial”. Foi aí que qual ele puxou o metafísico para a terra, encontrando no secular o divino, ou melhor, uma verdade “*que nem mesmo Deus pudesse alterar*”⁴⁵¹. A Verdade, a explicação de todos os fatos, estaria oculta na seqüência dos eventos, sendo cada um deles a preparação para o hoje, e o hoje a preparação do amanhã, até um fim da história. Tudo “era para ser” segundo a compreensão deste todo em permanente construção: “*assim como o espírito de um homem está encerrado em seu corpo*”, o “Espírito do Mundo” está encarnado na Humanidade⁴⁵². Este pensamento, crente em ser real, contudo, não tem Hegel como seu pai. Hegel é antecedido por Kant – não o Kant das críticas, mas aquele Kant, já com idade avançada, que, preocupado com questões constitucionais e institucionais, se ocupou da “Paz Perpétua”⁴⁵³.

Entre os homens Kant identifica a sua *sociabilidade insociável*, que parece ser um paradoxo. Cada um deles possui a necessidade de viver em sociedade para assim ser entendido como homem. De outro lado, nas relações humanas ele identifica um antagonismo, antagonismo correspondente ao choque entre os homens explicável pelo egoísmo e pela resistência ao posicionamento dos outros. Destes conflitos resulta o que Kant chamou, na quarta proposição de *Idéia de uma história universal segundo um propósito cosmopolita*, de cultura, que é o valor social do homem. Os conflitos impulsionam os homens para novas formas de pensamento, retirando-os das suas disposições naturais, alcançando um todo *moral*. “*O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia*”⁴⁵⁴. A moral, enquanto princípio residente em todo homem, realiza-se pragmaticamente na realização do Direito, aberto ao incessante desenvolvimento da cultura e ao reconhecimento da culpa pelas transgressões cometidas na história. A moral alimenta em Kant a idéia de *progresso* para o melhor (*eudemonismo*).

⁴⁵⁰ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 299 e Id. **Homens em tempos sombrios**, p. 75-76.

⁴⁵¹ Id. O conceito de história – antigo e moderno, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 104.

⁴⁵² Id. **A vida do espírito**, p. 220-222.

⁴⁵³ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 23 e Id. **Homens em tempos sombrios**, p. 83.

⁴⁵⁴ KANT, I. *Idéia de uma história universal segundo um propósito cosmopolita*, in: __. **A paz perpétua e outros opúsculos**, p. 25.

As ações dos homens são reguladas por leis gerais da natureza quando narradas, reunidas em seu conjunto, pela História. História representa aí “o jogo da liberdade da vontade humana”, que primeiro parece ser contingente e sem lógica, no entanto se revelou para Kant coerente, “como um desenvolvimento contínuo”, conforme uma disposição metafísica. A este propósito racional, desvelada espacial e temporalmente em escala global, Kant deu o nome de *intenção da natureza*. Esta intenção existiria *a priori* e seria alcançada pela razão; em outras palavras, ela não seria um dado empírico na realidade (não seria explicativa, ligada a faticidade das causas e efeitos dos eventos), mas viria justificar os acontecimentos da história humana. “A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural”⁴⁵⁵.

A suposição de uma inteligência aparece, para Kant, no encontro de uma finalidade nos conceitos das coisas, coisas que existem independentemente de um sujeito. O encontro das finalidades, resposta encontrada na pergunta para que (*quem in finem*), ao filósofo, enquanto espectador dos acontecimentos mundanos, apareceria como demonstração da existência de uma razão que está além⁴⁵⁶. Assim foi com a Revolução Francesa. Ainda que este espetáculo fosse horrendo, dado, como pensou Kant, a inversão da ordem pela revolta do povo, quando narrada pela História, a revolução justificar-se-ia no alcance da maioria pelo homem e na possibilidade da realização de ideais antes tidos como meramente especulativos. Como consequência do encontro do homem com este Ser, a Humanidade, o homem coloca a si próprio em questão, perguntando o porquê de sua existência. Contudo, é contraditório ao homem, enquanto ser racional, encontrar uma inteligência universalmente válida alheia à própria humanidade⁴⁵⁷.

10. Arendt relata que Kant via a humanidade como o “fim da história”. Kant, e não Hegel, foi o primeiro a vislumbrar uma força misteriosa da “melancólica causalidade” (*trostloses Ungefähr*) a fim de encontrar um sentido para as ações humanas. “A humanidade, para Kant, era aquele estado ideal num futuro muito distante, onde a dignidade do homem coincidiria com a condição humana na Terra”⁴⁵⁸. Arendt ainda fala que foi, para a filosofia kantiana, pautada na dignidade e na autonomia do homem, frustrante o encontro de Kant, já em sua velhice, da humanidade como entidade metafísica.

A proteção do homem, neste jogo de palavras, só poderia acontecer na e pela própria humanidade. A idéia de humanidade serve a Kant como fio condutor para a construção de um sistema das ações humanas, apresentando um sentido, não necessariamente no fim, como pensava Hegel, através da abertura de novas possibilidades para o futuro. A história seria “uma aventura desconhecida” que precisava ser determinada⁴⁵⁹. O progresso, em seus aspectos práticos, foi visto

⁴⁵⁵ Ibid., p. 22-23.

⁴⁵⁶ KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**, p. 240 e ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 61.

⁴⁵⁷ “Necessita [o homem, frente aos seus abusos e egoísmos], pois, de um senhor que lhe quebrante a própria vontade e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida, e possa no entanto ser livre. Mas onde vai ele buscar este senhor? A nenhures, a não ser no gênero humano”. KANT, I. Idéia de uma história universal segundo um propósito cosmopolita, in: ___. **A paz perpétua e outros opúsculos**, p. 28.

⁴⁵⁸ ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**, p. 83.

⁴⁵⁹ BOBBIO, N. **Estado e Direito no pensamento de Emanuel Kant**, p. 155.

por Kant na realização da Constituição civil, internamente, e na integração entre os Estados, internacionalmente. Em resumo, o Direito seria concebido como o instrumento de proteção do homem.

...podemos responder brevemente que o fim para o qual tende a história humana é a *constituição de uma sociedade jurídica* que possa abranger a humanidade, numa só palavra é a *paz com liberdade*, ou seja, a *liberdade na paz*. [...] somente uma constituição jurídica [e aqui está a chave], entendendo por direito o conjunto das condições para a coexistência das liberdades externas, pode permitir o desenvolvimento livre dos antagonismos sem que esses se rebaixem numa luta destruidora e anulante. E, portanto, uma constituição jurídica que possa abranger não somente os indivíduos nos Estados, mas também os Estados entre si, pode assegurar o desenvolvimento pacífico de todos os antagonismos, e, portanto, colocar as condições para que a humanidade possa progredir sem voltar mais ao estado de barbárie primitiva. Motivo pelo qual é possível ver a *importância do direito no sistema geral do pensamento de Kant...*⁴⁶⁰

A ofensa ao que é certo, no caso da mentira, seria uma ofensa à humanidade, uma vez que, sendo uma injustiça ao Direito, significa que “*ela prejudica sempre outrem, mesmo se não é um homem determinado, mas sim a humanidade em geral, ao inutilizar a fonte do direito*”⁴⁶¹. Haveria uma identidade entre moral e Humanidade, e também entre moral e Direito.

A Humanidade, como *um todo*, precisaria, então, sair do estado de natureza (*status naturalis*) através do Direito cosmopolita, que haveria de se realizar, segundo Kant, por uma federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), obtendo aí um Direito derivado de uma vontade geral universal. O que de fato Kant pensara foi a existência da *intenção da natureza* (que não possui vínculos com o estado de natureza), um elemento metafísico, como juiz dos Estados. A natureza revelaria na leitura não empírica da história, queiram ou não os homens, os significados dos acontecimentos segundo uma finalidade. Toda a discórdia humana seria o motor do progresso, progresso que, ao seu fim, traria a paz perpétua. Paz perpétua não significaria o fim da discórdia (já que nesta residiria também a liberdade), que apareceria infinita diante o fato da insatisfação constante dos homens, mas a manutenção da harmonia neste processo, que seria garantida, no decorrer do desenvolvimento da humanidade, pelo Direito Público, pelo Direito das gentes e, por fim, pelo Direito cosmopolita. Aqui Kant concilia moral e Direito. A moral, como manifestação da humanidade, seria “*deduzida a priori pela razão e tem necessidade de uma metafísica*” e realizada pelo Direito, na sua plenitude (Direito cosmopolita)⁴⁶². Esse Direito teria de ser permanente, significando o fim das hostilidades, isto é, a paz, a ser fundada na liberdade dos membros (os Estados) desta sociedade – enquanto cidadãos -, mas não há dependência de todos os membros à legislação comum – enquanto súditos – senão o respeito mútuo (direito de hospitalidade), que

⁴⁶⁰ BOBBIO, N. **Estado e direito no pensamento de Emanuel Kant**, p. 157.

⁴⁶¹ KANT, I. Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade, in: ___. **A paz perpétua e outros opúsculos**, p. 175. Habermas encontra uma contradição crucial no Direito Cosmopolita de Kant, que é a existência de direitos universais na ausência de soberania universal; em HABERMAS, J. A idéia kantiana de paz perpétua – à distancia histórica de 200 anos, in: **A inclusão do outro**: estudos de teoria política, p. 196.

⁴⁶² KANT, I. **Doutrina do Direito**, p. 206

possibilitem a coexistência de todos no mundo, um mundo que é finito⁴⁶³. O fim do Direito – da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura – seria conservar-se supremo para fomentar a paz.

Há inúmeros problemas decorrentes da idéia de Humanidade. Devido a finitude do espírito humano, por exemplo, como poderia ele ser capaz de encontrar entidade tal como a Humanidade? Como pode a Humanidade, enquanto reinos dos fins e detentora de uma dignidade própria, conviver com a dignidade e a autonomia do homem?

Ora, como fala Arendt, “*O homem como um ser moral é um fim em si mesmo, mas a espécie humana está sujeita ao progresso que, por certo, está de algum modo em oposição ao homem como ser moral e criatura racional, um fim em si mesmo*”⁴⁶⁴. Não são os homens, tomados em suas particularidades, que possuiriam sentido, mas seria a sua história, do ponto de vista da Humanidade, que daria sentido aos homens. Essa diferenciação é relevante para a perspectiva liberal, pois de outro modo a reunião de homens na acidentalidade de suas vidas não possuiria *legitimidade*⁴⁶⁵.

Powers always thinks it has a great soul and vast views beyond the comprehension of the weak and that it is doing God's service when it is violating all His laws. Our passions, ambitions, avarice, love and resentment, etc., possess so much metaphysical subtlety and so much overpowering eloquence that they insinuate themselves into the understanding and the conscience and convert both to their party⁴⁶⁶.

A Humanidade jamais possuiu um papel ativo, clama Arendt, pois ela é uma mera abstração. Este erro está presente na disposição do “pensador profissional”, que desde Platão, é contra as atividades políticas e seu “*triplo malogro – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores* [quando vistos pela humanidade]”⁴⁶⁷. A criação de um sentido foi o mecanismo encontrado para retirar dos próprios homens o poder sobre seus atos; no seu lugar foi criado um conceito personificado que confere às aparências da realidade um sentido extra-mundano, ordenando-as de forma coerente, que é visível apenas aos filósofos. Eles precisam da segurança e da quietude para poder contemplar o que foi “*feito por nenhum dos deuses ou homens, mas foi e sempre será: um fogo sempre vivo, com medidas permanentes, reavivando-se e apagando-se*”, ou seja, a *idéia*⁴⁶⁸.

Fazendo referências aos relacionamentos exclusivamente privados (pastor e rebanho, senhor e escravo, pais e filhos), Platão tentou obter uma autoridade frente aos outros pela distinção entre quem comanda e quem obedece. O aparecimento do rei-filósofo é a identificação do governante

⁴⁶³ Id. A paz perpétua, in: __. **A paz perpétua e outros opúsculos**, p. 137.

⁴⁶⁴ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 42.

⁴⁶⁵ Ver Id. The Enlightenment and the Jewish Question, in: __. **The Jewish Writings**, p. 3

⁴⁶⁶ Poderosos pensam sempre que possuem uma alma grande e vasta vista para além da compreensão do fraco e daquele que estão fazendo o serviço de Deus quando, na verdade, violam todas as suas leis. Nossas paixões, ambições, avareza, amor e ressentimento, etc., possuem tanto a sutileza metafísica quanto eloquência irresistível que se insinua na compreensão e na consciência e se convertem ambos a seu partido (tradução livre). John Adam, apud. MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 99.

⁴⁶⁷ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 232.

⁴⁶⁸ Heráclito, fragmento B30, apud ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 103.

como pai para os governados, já que a *polis* é imaginada como uma grande família. Contudo, a fundamentalidade em Platão não residia na pessoa do filósofo, mas nas idéias. As idéias tornaram-se *medidas* para o comportamento humano, não sendo mais a irradiação da beleza (*ekphanestaton*). As idéias como padrão não são mais evidentes, mas transcende a esfera dos negócios humanos “*da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e foras delas*”⁴⁶⁹. Portanto, transportando este preconceito para a modernidade, todas as ações e eventos humanos transformam-se em fatos históricos segundo a “*nova ciência da política*”, que nada mais é que a filosofia da história.

11. Sendo único e isolado de todo o mundo, o filósofo encara a realidade de fora. Para quem, no lugar do espectador, observa que a Revolução Francesa tomou rumos inesperados para seus atores, contrariando as suas vontades, e ainda assim ela foi capaz de atingir seu ápice com uma Declaração dos Direitos do Homem, só pode imaginar que há uma forma anônima responsável por empurrar os homens para frente. A retirada do mundo é condição do pensador, o qual fica a ver a realidade do lado de fora⁴⁷⁰. A posição do pensador é *alavancada* de tal maneira que, observando os homens ocupados com suas ações, verá “*comportamentos manifestos*” reduzíveis metodicamente a proposições primárias⁴⁷¹. Entretanto, uma coisa é o pensar, uma pura atividade sem fim nem começo, outro é a dedução, uma cadência de premissas dadas pela atividade do intelecto, não da razão. Aquela *nova ciência política*, manifesta pela dedução da realidade, não vê os homens como agentes, capazes de iniciar novas seqüências causais, senão como marionetes observadas pelo público em sua arquibancada – uma falácia difícil de ser percebida, posto que seja a moral da histórica, isto é, o significado da ação, algo que só aparece no seu final.

A moderna ciência “universal”, como Arendt fala em *A condição humana*, não veio da contemplação, como se vê na filosofia antiga, mas da noção de fabricação, principalmente depois de Hegel, no qual existem várias etapas a serem concluídas para atingir o resultado final, a *Verdade*⁴⁷². A ênfase do *que* para o *como* vem da crença na incapacidade da percepção humana em ver o mundo como ele é dado, sendo seu conhecimento limitado àquilo que ele mesmo fez. Os eventos humanos, sempre pontuais, sofridos por pessoas que neles estavam envolvidos, perderam sentido. Somente a história, vista como um “todo”, realizada através de gerações, na modernidade faz sentido. Politicamente analisando, para o desgosto do pensador, fato é a impossibilidade de dedução da liberdade, pois toda racionalização necessita de uma premissa, o que sempre haverá um erro potencial da dedução da realidade, dado que toda percepção parte de uma relação, sempre precária, entre sujeito e objeto⁴⁷³.

Em Hegel, onde a Humanidade aparece como a História em sua progressão de fatos, a

⁴⁶⁹ ARENDT, H. O que é autoridade? in: ___. **Entre o Passado e o Futuro**, p.149.

⁴⁷⁰ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 44 e Id. **A vida do espírito**, p. 43.

⁴⁷¹ Id. A conquista do espaço e a estatura humana, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 343. O ponto em que o observador sai do seu entorno para ver, de fora, as coisas que o rodeia, e aí encontrar padrões, é chamado de “ponto arquimediano” por Arendt.

⁴⁷² Id. **A condição humana**, p. 287.

⁴⁷³ Id. **Origens do Totalitarismo**, p. 525, e Id. **A vida do espírito**, p. 39.

filosofia chega ao ponto de afirmar-se como necessária para a eliminação da acidentalidade, “salvando” assim os homens de sua precariedade⁴⁷⁴. A Humanidade, uma idéia, seria a resposta ao *porquê* das ações humanas; só a Humanidade, que possui em si seu princípio e seu fim, justifica a si mesma - *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (a história do mundo é a sua própria corte) diz Hegel. Mesmos os fatos que contrariam o progresso, a exemplo da Segunda Guerra Mundial, são visto como educadores segundo a razão da história. Na verdade, o *porquê*, que não se interessa por causas e efeitos, é confundido com o *para quê*, passando-se a questionar não o significado mas a intenção das ações, perguntando-se o filósofo qual é a *finalidade* última de todas as coisas. A finalidade de algo só pode residir além dele mesmo (a finalidade de uma caneta, que é a ser meio pelo qual se escreve, está naquele que a tem em mãos)⁴⁷⁵.

Esse utilitarismo, conjugado em termos de meios e fins, só pode ver a realização das ações como meio⁴⁷⁶, em nome da Humanidade. Cada efeito só pode ser visto como melhor, mais verdadeiro, que suas causas. A geração seguinte seria fatalmente superior a anterior. Esta ilusão nasce com as ciências, que se valendo dos conhecimentos das gerações anteriores, de outro modo seria impossível, desenvolveu-se espantosamente no século XVI e XVII. E, se o progresso for infinito, a abstração do ideal (a Humanidade representada nos direitos humanos) é aceita por eles porque ela é inevitavelmente inatingível, sempre alimentando a expectativa do pensador pelo futuro, como um *projeto*⁴⁷⁷. O conceito chave da História é o processo, processo que retira do “dado”, isto é, do evento e da ação em particular, toda sua importância.

Adverte-se, no entanto, que o Humanismo, como todos os outros “ismos”, jamais constituiu uma ideologia, pois, por mais lógico que sejam ambas, os “ismos” não pervertem a realidade segundo seu pressuposto. A ideologia, derivando tudo que está em volta do seu pressuposto inicial, distorce a realidade para a constituição de um todo coerente. O Humanismo não nega o que é senão ignora, focando na atribuição um significado positivo ou negativo ao evento conforme o todo ideado⁴⁷⁸.

E o papel do utilitarismo, retomando o argumento, é tentar diminuir a distância entre Ser e aparências, compreendendo estas como um pressuposto necessário para o processo do todo – o Ser⁴⁷⁹. Além disso, o utilitarismo, como será analisado com mais afinco na segunda seção, possui um caráter “científico-racional” já que, baseado na certeza da relação causal, pode ser repetido inúmeras vezes com o mesmo resultado, assegurando a obtenção do fim desejado.

⁴⁷⁴ Id. O conceito de história – antigo e moderno in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 121.

⁴⁷⁵ ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, 19-20.

⁴⁷⁶ RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios**: a justiça no pensamento de Hannah Arendt, p. 85.

⁴⁷⁷ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 43, 213-214 e 302, e Id. **On violence**, p. 27.

⁴⁷⁸ Id. **Origens do Totalitarismo**, p. 521. Em outras palavras, uma coisa é seguir os ideais da Revolução Francesa, outra, bem diferente, é querer repeti-la, como tentou Lênin, mesmo sabendo que a “revolution must devour its own children” (YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt**: for love of the world, p. 410-411). Ver também ARENDT, H. The Destruction of Six Million: A Jewish World Symposium, in: __. **The Jewish Writings**, p. 493, onde se discute a relação entre o barbarismo nazista e o humanismo europeu.

⁴⁷⁹ ARENDT, H. **A vida do Espírito**, p. 23.

3.2 A EXPANSÃO DOS DIREITOS HUMANOS EM RAZÃO DA SUA POSITIVAÇÃO E SUA APLICAÇÃO PELA SOBERANIA

12. A origem dos direitos humanos está na formulação de barreiras contra o Estado (então monarquias absolutas) e seus “poderes opressivos” a fim de assegurar a integridade dos indivíduos⁴⁸⁰. Eles foram antecidos pelos *bills* ingleses, os quais estatuíam contra um particular a proibição de determinado comportamento⁴⁸¹. Mas desta vez, o *bill* recairia sobre o próprio soberano.

Na teoria, a escapatória para a vinculação entre Direito e Estado foi a afirmação de que os direitos decorreriam da natureza humana, entendendo que, tal qual a declaração de uma verdade revelada, a existência destes direitos não poderia ser afastada pelo governo, nem mesmo por Deus. Eles “*pertencer[iam] válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não depende[riam] da pluralidade humana e deve[riam] permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana*”⁴⁸². Os princípios que representavam os direitos humanos escapariam de quaisquer precariedades que os eventos mundanos representariam, sendo eles universais e apriorísticos. E seriam estes os princípios de determinariam o julgamento das condutas dos indivíduos como boas ou más.

A própria linguagem da Declaração de Independência americana e da *Déclaration des Droits de l'Homme* – “inalienáveis”, “recebidos por nascimento”, “verdades evidentes por si mesmas” – implica a crença em certa “natureza” humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que o indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos⁴⁸³.

O autor do jusnaturalismo, a linha teórica defensora dos direitos humanos enquanto elementos da essência humana, foi John Locke. Diferentemente do princípio regulador kantiano, os homens, em sua natureza, seriam iguais e livres. Acreditando que estes elementos são dados na natureza, os jusnaturalistas vêem o Direito como uma ciência demonstrativa. Pela objetividade obtida pela cognição, a afirmação dos direitos seria tão certa quanto dizer que o rosto de George Washington está impressa na nota de um dólar. Toda argumentação e persuasão foram afastadas, segundo Lafer, pelas supostas regras universais. Os direitos humanos, agora como dados positivos, passaram a ser axiomas, necessários para todo raciocínio. E como a lógica exige a coerência entre declarações coexistentes, dos direitos humanos desenvolveram-se sistemas compostos por classificações inflexíveis com as quais tornariam previsíveis, pensavam tais juristas, todas as possíveis ações humanas. O método dedutivo, Lafer lamenta, nega, através de seu silogismo, toda “*autonomia e responsabilidade do juízo enquanto saber prático*”⁴⁸⁴, deturpando a existência humana

⁴⁸⁰ BOBBIO, N. Direitos do homem e sociedade, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 75.

⁴⁸¹ Sobre os *bills*, conferir relato de MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 219 e de BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 14.

⁴⁸² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 331.

⁴⁸³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 331.

⁴⁸⁴ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 278.

como ela é, além de todo o sentido de liberdade. O Direito distanciava-se mais e mais da realidade, a ponto de não enxergar homens mas uma imagem de Homem⁴⁸⁵.

13. É importante esclarecer que o afastamento do mundo iniciou-se, historicamente, pela dúvida cartesiana. As descobertas científicas demonstraram verdades opostas ao que se via aos olhos nus, como o telescópio revelou a Galileu. Conjugada em termos metafísicos, a dúvida das aparências, aquilo que estava mais próximo dos homens, levou-os às visões tão distantes a ponto de se esquecerem uns dos outros. Assim, tanto a dúvida, que aprisionou o homem dentro de si mesmo, quanto o concomitante distanciamento da realidade, presente nos conceitos personificados, continuam no relativismo e no perspectivismo, tão difundidos e defendidos hoje em dia.

Dando as costas às aparências duvidosas, Arendt diz que a filosofia moderna foi a análise da introspecção humana, apegando-se ao pensamento, e nele, encaixando seus conceitos, vendo as relações humanas como processos mentais⁴⁸⁶. Ter o pensamento como processo, através do qual alguma verdade seria alcançada, foi e continua sendo um pressuposto para ciências e filosofias. A ilusão de que com o pensar, assim como com a pesquisa científica, haveria o avanço para algo cada vez mais verdadeiro e cada vez melhor é, de fato, a confusão entre cognição e razão⁴⁸⁷. Não cabe discutir aqui o que é afinal o pensamento, mas sim dizer que, na era moderna, principalmente com o cartesianismo, viu-se tudo como “para o sujeito”. Isto quer dizer duas coisas: ou só existe sujeito quando há objeto, ou tudo “o que é” é subjetivo, onde o objeto é o sujeito, e logo, tudo está em seu arbítrio. Segundo Heidegger, este segundo foi o grande erro de Descartes, e não só dele⁴⁸⁸. No entanto, o fato da subjetividade do pensamento aliado ao de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto pode levar para uma falácia. Este objeto, por não ser mais do mundo mas da imaginação, como a Humanidade de Kant, pode parecer conclusões alcançadas pelo próprio pensamento.

O conceito de verdade, que antes era aquilo o que se via, aquilo que se evidencia por si, passou a ser aquilo que é validado (objetivação), mesmo provisoriamente, para possibilitar a continuidade de um processo (um processo de pensamento, e por ser pensamento, para um único sujeito). Objeto, além de ser algo simplesmente presente (em alemão *Gegestand* e em latim *res*), passou a ser um objeto das experiências científicas (em alemão *objekt* e em latim *objecta*), além de objeto de afirmação por um sujeito⁴⁸⁹. Para Arendt, a grande incompreensão das ciências modernas, com seu paradigma nas ciências demonstrativas, foi a vontade de uma objetivação, não de uma imparcialidade, mas de uma incontestabilidade de seu objeto⁴⁹⁰.

Estas ciências trabalham em dois pressupostos, o método e a mensurabilidade. Método

⁴⁸⁵ “They reduce men to loose counters...” em BURKE, E. **Reflections on the revolution in France**, p. 157.

⁴⁸⁶ A principal influência de Arendt para a afirmação da filosofia moderna como introspecções do eu parece antes ser Marx do que Heidegger, com o qual ela acompanhou na crítica contra a técnica; ver MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 91 e 147.

⁴⁸⁷ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 43.

⁴⁸⁸ HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**, p. 144.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹⁰ ARENDT, H. O conceito de História – antigo e moderno, in: ___. **Entre o Passado e o Futuro**, p. 81.

vem da junção das palavras gregas *meta*, que significa além, e *odós*, caminho. Segundo Martin Heidegger, o método significa a colocação uma forma objetiva (*objecta*) de antemão à natureza (*res*), pois só com uma forma (*objecta*) se trabalha com segurança. A certeza do conhecimento é necessária na modernidade não só em afirmações, mas em discussões sobre os fatos. Isto significa a elevação da calculabilidade, que não pode trabalhar com fatos reais dado que eles são contingentes, valendo-se apenas de hipóteses e modelos⁴⁹¹. E mais, a objetividade do objeto é condição do e condiciona pelo sujeito, que sendo real, possui uma cognoscibilidade determinada (cada sujeito possui uma posição distinta no mundo, além de ter suas percepções diferenciadas por questões corporais) – a objetividade é determinada pela subjetividade. Aí, para uniformizar as opiniões, entra em cena a mensurabilidade, o medir. Acreditando que a medida está no objeto (*objecta*), a ciência moderna apega-se a um medir quantitativo, afastando o caráter cognitivo da mensurabilidade, onde conhecer algo é conhecer certo objeto (*res*), uma mesa como uma mesa. Esse medir quantitativo visa uma equação, onde se compara diferentes coisas para chegar a um resultado: a dominação dos processos naturais. Porém tudo isso fica a mercê da sorte, porque pela calculabilidade surge um outro mundo, um mundo de hipóteses, que pode ou não ser compatível com a realidade. O maior problema é “*quando este modo de pensar científico determina a representação do homem e este é pesquisado segundo o modelo do círculo de leis, como acontece agora na cibernética, então a destruição do ser-homem torna-se perfeita*”⁴⁹².

Como, no desenvolvimento das ciências, os axiomas dados pela razão precisavam de provas, pois o método dedutivo não poderia se bastar apenas em pressuposições *a priori* encontradas pela razão, a alternativa foi partir de elementos fáticos. Em nome da coerência e da lógica, usavam-se os fatos como demonstração da solidez de um sistema, através da representatividade, sempre determinado por uma premissa, independente da posição em que os fatos e os indivíduos estavam. Estes elementos restaram descontextualizados quando alçados à posição de premissa maior, significando, com efeito, a manutenção do mesmo método existente. Esse método, dentro da filosofia acadêmica foi posto de cabeça para baixo inúmeras vezes, pois havia a segurança do afastamento das idéias frente à realidade; isto é, a briga entre idealismo e materialismo, jusnaturalismo e positivismo, não alterava o curso dos acontecimentos e tampouco a linha de raciocínio. Mas olvidavam eles de que “... *la inversión de la frase metafísica sigue siendo una frase metafísica*”⁴⁹³.

14. A última inversão, enraizadas em pressupostos retirados da realidade a fim de conferir as hipóteses de validade, liberou toda a racionalidade dedutiva para a esfera dos negócios humanos, como é patente nas ciências sociais. Na ciência do Direito, distante do imaginário filosófico, a validade dos pressupostos estava presente na aplicação da norma positivada. Esse movimento foi manifesto na pandectística, marcada pela jurisprudência de conceitos, e na escola da exegese, com o apego inabalável ao Direito positivo. Ambos atuavam de formas semelhantes. Os conceitos dados pelo Direito positivo eram as premissas no silogismo da aplicação da norma - perpetuado o método

⁴⁹¹ HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**, p. 133.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 149.

⁴⁹³ HEIDEGGER, M. **Carta sobre el humanismo**, p. 35.

dedutivo, evidenciando as supostas decorrências da natureza humana como premissas dadas pelo Estado⁴⁹⁴. A insatisfação com a aplicação uniforme das normas abstratas moveu os juristas à preocupação com a solução dos litígios. Essa preocupação contribuiu para a conferência de finalidades para as normas, que sistematizadas criaram uma vontade de justiça⁴⁹⁵. Os valores contidos nas normas preencheram os espaços vazios deixados pela vagueza das leis. O Direito foi entendido como gestor e dirigente da sociedade e a justiça como um problema de valores existentes dentro do sistema normativo⁴⁹⁶.

A contradição da Revolução Francesa, que ao declarar os direitos humanos segundo o paradigma jusnaturalista afirmou a soberania do povo, reduzindo a declaração à racionalidade exegética com validade limitada ao território do país, redundou na preponderância do Estado e do princípio da nacionalidade⁴⁹⁷. A esperança da imutabilidade dos paradigmas do Direito, focados nos direitos humanos enquanto representação da essência de Homem, não pode ser vista no positivismo. Os direitos humanos não eram mais inatos – nunca foram na verdade. Eles eram, então, os instrumentos do Estado para a promoção de um pressuposto emanado da sistematização dos valores normativos⁴⁹⁸. No Estado-nação do século XIX, o pressuposto era o povo soberano, e os direitos humanos instrumentos da emancipação nacional.

O que se percebe é que todo ordenamento, “*o complexo sistemático de normas de Direito Positivo de um país ou da comunidade internacional*”, está preocupado com a sua identidade através da validade das normas, e não com os valores que as normas representam – possuindo limites formais, mas nunca materiais⁴⁹⁹. A validade, critério de eleição de norma, impõe a coerência interna a partir de determinado ponto, mas não determina qual é o pressuposto principal do sistema. A disposição positivista, debruçada sobre as questões formais da norma, ignora a substancialização do Direito. É a substancialização, antes da validade, a principal responsável pela formação de uma imagem de Homem emanada dos direitos humanos. O papel da validade originalmente seria a de identificar o que é e o que não é jurídico, mas com a substancialização – a legalidade como justiça – validade distingue o que é justo e o que é injusto⁵⁰⁰. Então se inicia a expansão do ordenamento. A injustiça, quanto a justiça, passam a ser interesses do Direito, que não conhece mais limites.

A integridade é a chave para uma interpretação construtiva na prática jurídica, ainda que

⁴⁹⁴ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 280.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 231 e 283.

⁴⁹⁶ A crítica de Ribas à concepção de justiça em Kelsen, está no fato de todo valor ser relativo à existência do mercado, entre procuras e ofertas, ver em RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios**: A justiça no pensamento de Hannah Arendt, p. 48-56.

⁴⁹⁷ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 269.

⁴⁹⁸ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 21.

⁴⁹⁹ Conceito presente em Ibid., p. 52. Lafer está certo quando diz o seguinte: “Penso que a escolha, a aceitação e a substituição de múltiplos modelos destinados a dar rigor, autoridade e dignidade aos procedimentos intelectuais de que se vale o jurista para comprovar, interpretar e integrar normas de Direito Positivo [...] ilustram cabalmente o fenômeno do esgarçamento da tradição, que se inicia na Idade Moderna com a passagem da reflexão sobre o Ser para o conhecer”; em Ibid., p. 83.

⁵⁰⁰ RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios**: A justiça no pensamento de Hannah Arendt, p. 78. Problema idêntico está na distinção entre verificação, que corresponde à validade, e autorização, o comando em si, da norma. Ver HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXVI, p. 320.

não seja possível reunir todos os princípios e demais normas num único sistema coerente. Integridade não é apenas coerência entre decisões a partir de um pressuposto (validade), mas decisões que formam um sistema único de justiça e equidade. Como o sistema é formado por regras e princípios, isto é, por direitos substancializados; até o poder legislativo, que antes deveria estar na esfera política e anterior à jurídica, deve respeitá-los. Logo, os direitos não são apenas limites. Eles também são nortes, tornando a voz do Estado única ao se manifestar sobre os direitos⁵⁰¹. Uma das falas de Agamben, cômico neste momento da influência de Arendt, expressa claramente este evento:

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se⁵⁰².

15. Esta seção possui duas divisões. A primeira subseção será analisada a formação dessa imagem de Homem através da integração dos direitos humanos. É essa imagem, apurada dos valores presentes nos direitos positivados, que passa a ser medida dos homens reais, mas com um papel diferente do que foi visto na primeira seção. Não importa agora se essa imagem de Homem confere ou não legitimidade ao sistema, e sim o fato de que ela é a premissa maior da aplicação dos direitos humanos (dedução da indução), resultando a ignorância da pessoa real. Deve-se avisar que esta imagem não se trata do famigerado “homem médio”, que é em realidade via de escape para a fundamentação. A imagem transcendente do Direito positivo gera argumentações extensíssimas, alcançando categorias morais profundas. Aí será visto os efeitos dos direitos humanos, inseridos na estrutura da soberania, de uma perspectiva estática.

Já numa perspectiva dinâmica, talvez mais importante que a anterior, será visto a manifestação da aplicação das normas de direitos humanos, que tem a forma, metaforicamente falando, de um processo de fabricação. A imagem obtida na integração dos direitos humanos, seja no âmbito interno seja no internacional, quer ser concretizada, e se transforma no modelo para obra do Estado. Graças a tal imagem, as características irrefutáveis das pessoas indesejadas pelos direitos humanos, como o fato do judeu ser um judeu e não um nacional, não são meros ilícitos, mas vícios que devem ser corrigidos ou extirpados⁵⁰³. Esta correção, característica do pensamento positivista, está presente na interpretação de Bobbio do artigo 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 1948. “*Na realidade, os homens não nascem nem livres nem iguais. Que os homens nasçam livre e iguais é uma exigência da razão, não uma constatação de fato ou um dado histórico*”⁵⁰⁴. A desigualdade seria um fato que se corrigiria historicamente.

A falácia da abertura do sistema normativo para novos valores, abertura que para muitos

⁵⁰¹ Ver DWORKIN, R. **Law's Empire**, p. 184; ou ainda a teoria da irradiação dos direitos fundamentais em ALEXY, R. **Teoría de los derechos fundamentales**, p. 507.

⁵⁰² AGAMBEN, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 127.

⁵⁰³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 109.

⁵⁰⁴ BOBBIO, N. A herança da grande revolução, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 118.

significaria um caráter protetivo dos interesses de particulares além do dirigente⁵⁰⁵, caí no momento em que se percebe que Direito promove uma aplicação, tentando construir sobre a realidade, um modelo pré-existente ao fato, ainda que este modelo varie conforme a dança das ideologias. Isso é clarificado quando o processo de fabricação é desmascarado. O Direito, originalmente, traz prescrições restritivas de condutas, dizendo o que não deve ser feito, e não o contrário. E quando diz o que fazer, ele diz em função de uma intenção, que é a realização da imagem pressuposta. Não é o homem, e sim uma categoria que é protegida. E não há persuasão quando se fala de lei, há uma obrigação, que não obedecida pode provocar uma violência. A concretização daquela vontade é o *modus operandi* da soberania do Estado. Na sua dominação, o Estado passa a aplicar os direitos humanos para satisfazer suas necessidades. Ou seja, por mais que os direitos humanos não sejam dados na natureza, eles são dados, tanto quanto as pessoas particulares, para um processo de fabricação. Esta questão é objeto de estudo da segunda subseção.

Esse *modus operandi* foi a saída encontrada pela soberania para restabelecer o seu domínio e, concomitantemente, a validade dos direitos humanos. A maior ameaça, no entanto, não está na instrumentalização dos direitos (pensando nos direitos civis), mas na generalização da experiência da fabricação.

Em contrapartida, a tentativa de fuga da categoria utilitarista, a qual corre atrás de si mesma, existe desde Protágoras, na afirmação: o homem é a medida de todas as coisas (*antropos metron panton*). Kant, que Arendt não vacila em dizer que neste ponto ele é herdeiro da filosofia de Protágoras, tentou obviamente afastar o homem da objetivação na colocação do homem como fim em si mesmo, mas acabou cunhando a mais alta expressão do utilitarismo.

A única solução do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e voltar nossa atenção para a subjetividade da própria utilidade [...] o próprio homem, é o fim último que põe termo à cadeia infundável de meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade de significação. A tragédia, porém, é que, no instante em que o *homo faber* parece realizar-se, em termos da atividade que lhe é própria, passa a degradar o mundo das coisas, que é o fim e o produto final de sua mente e de suas mãos⁵⁰⁶.

Quando os padrões (a imagem de Homem, que, além de medida, agrega em si a finalidade de tudo) são chamados para subsumir os particulares, num juízo determinante, elimina-se toda a espontaneidade e singularidade dos homens. A glorificação da fabricação na era moderna resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária; ou seja, todos são transformados em meios para a realização do Homem, suprimindo a possibilidade de relacionamento político entre os sujeitos. Arendt chamou isto de *isolamento*. Foi a partir daí que Marx iniciou sua denúncia contra a desumanização e auto-alienação da sociedade capitalista. Isto realça a diferença, não de homens para homens, mas de objetos para objetos, a serem dispostos em funções as quais devem desempenhar. Dentro de um processo, cada indivíduo passa a ocupar uma função. Esta é a

⁵⁰⁵ Ver § 2º do art. 5º da Constituição e LAFER, C. A **reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 59.

⁵⁰⁶ ARENDT, H. A **condição humana**, p. 168.

questão posta na subdivisão da segunda subseção, através da apresentação das críticas de Arendt à filosofia de Marx.

Quando vistos como objetos, e aqui se retoma a crítica ao conceito de sujeito de Direito, onde os indivíduos não são homens, não têm possibilidade de acesso ao Direito, não há mais comunidade. A tentativa humanitária da universalização da proteção pelo Direito põe em cena seus objetos, identificado os homens tanto como a matéria quanto instrumento a serem manipulados pela ciência, inculcando conceitos e responsabilidades nos indivíduos para que eles cuidem um dos outros, formando um corrente do “bem” engrenada para a emancipação de algo que não é e não pode vir a ser. Desde o começo não há homens, só objetos. O Direito, não se encontrando mais apoiado nas relações humanas, estando elas normatizadas ou não, vinga-se, através de uma razoabilidade, engolindo os homens para um mundo de faz de contas, como se eles existissem na época em que o sujeito de Direito era ainda uma realidade para os homens. Não são mais os homens que se tornam sujeitos ao Direito, mas o Direito que sujeita os homens.

Esta situação extremada que parece ser o destino do Direito ainda é, felizmente, profecia. Como será visto na segunda subseção, a experiência de fabricação através dos direitos humanos é barrada pela contingência humana. Mas a plausibilidade das afirmações de Arendt, que são consistentemente coerentes quando dirigida à sociedade como um todo, e não só ao Direito em si, está na massificação da sociedade e na conformização, que Arendt presenciou apenas no início, das categorias jurídicas a este evento⁵⁰⁷.

3.2.1 A abstração positivista – perspectiva estática

16. Depois de um milênio de domínio eclesiástico sobre os assuntos políticos, a Declaração dos Direitos do Homem francesa, marcando também a queda do absolutismo, representou a plenitude da secularização do Direito⁵⁰⁸. A emancipação também significou, para os revolucionários franceses, libertação da natureza humana de preconceitos. Não seria mais a palavra divina que comandaria e salvaria as vidas humanas; esta responsabilidade recaiu sobre os próprios homens, os quais, hipoteticamente unidos, construíram o Estado e o Direito. Afastaram-se pressupostos religiosos, como a questão da filiação universal dos homens em relação a Deus, oportunizando o reconhecimento dos seres humanos enquanto seres humanos por uma razão universal – a Humanidade. O pensamento iluminista buscara garantir a emancipação de todos os indivíduos para

⁵⁰⁷ Ficará evidente também a dimensão da influência de Arendt sobre Agamben, que não reconhece sua verdadeira dívida com daquela pensadora em seus trabalhos, como também a falha de Habermas, que reconhecendo a importância de Arendt quanto as consideração da comunidade política, cai no mesmo problema da substancialização do direito positivo quando reconhece, ao mesmo tempo, a auto-evidência dos direitos humanos, como concebidos pelos liberais, e um “poder administrativo” (aplicação da norma de direitos humanos), onde o “poder comunicativo” resta meramente pressuposto; ver HABERMAS, J. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade, p. 154.

⁵⁰⁸ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 324.

assegurar-lhes os direitos humanos, apagando assim, como relata Jerome Kohn sobre os judeus desta época, todas as determinações históricas a fim de comprovar o irresistível do progresso da Humanidade⁵⁰⁹. E o ápice desta visão acontece no positivismo.

A convicção dos positivistas, como a conhecemos através de Comte, de que o futuro pode vir a ser previsto cientificamente repousa na crença de que o interesse é a força que existe por trás de tudo na história, e na pressuposição de que o poder tenha leis objetivas que podem ser descobertas. [...] Mas nenhuma dessas teorias aceita a possibilidade de “transformar a natureza do homem”, como o totalitarismo realmente procura fazer. Pelo contrário, implícita ou explicitamente, todas presumem que a natureza do homem é sempre a mesma, que a história é o relato de circunstâncias, e que o interesse, corretamente compreendido, pode levar a uma mudança de circunstâncias, mas não à mudança das reações humanas em si. O “cientificismo” da política ainda pressupõe que o bem-estar humano é a sua finalidade, conceito que é completamente alheio ao totalitarismo⁵¹⁰.

Pelo processo, visto como um todo, através do qual se engendra os eventos humanos, há a pressuposição de uma imagem estática de Homem. Essa visão não é o modelo platônico, vislumbrado inicialmente pelo filósofo como sendo aquela imagem previamente dada ao artista para ser usado em sua obra, porque, como visto anteriormente, ela se transmuta na medida a ser aplicada sobre os próprios homens. A dependência da medida retira as raízes mundanas das experiências, por isso que a ciência moderna trabalha com hipóteses “*que muda[m] conforme os resultados que produz[em] e que depende[em], para sua validade, não do que ‘revela[m]’, mas do fato de ‘funcionar[em]’*”⁵¹¹, ou no caso da soberania como fala Burke:

When these state surveyors came to take a view of their work of measurement, they soon found, that in politics the most fallacious of all things was geometrical demonstrations. [...] It was evident [...] that it is] a ridiculous standard of power in the commonwealth, and equality in geometry the most unequal of all measures in the distribution of men⁵¹².

Nunca será encontrada uma unidade própria da realidade da qual se pode retirar um padrão. Na verdade, tal imagem é a figura sublimada da conexão coerente dos eventos, que se solidifica na aplicação sobre a realidade das supostas leis objetivas de tal processo. Isto fica velado, por exemplo, quando se fala que “*O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político*”⁵¹³. Quando Bobbio deixa para trás (que é a disposição característica do jurista) os antigos fundamentos jusnaturalistas – visões da natureza humana anteriores à positivação – ele passa a

⁵⁰⁹ KOHN, J. Preface: A Jewish Life: 1906-1975, in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, p. xv.

⁵¹⁰ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 396.

⁵¹¹ Id. A tradição e a época moderna, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 68.

⁵¹² Quando estes inspetores do Estado chegaram a ter uma visão do seu trabalho de medição, logo eles perceberam que em política as mais falaciosas de todas as coisas são as demonstrações geométricas. É evidente [que isso é] ridículo padrão de poder em uma comunidade política, como igualdade em geometria é a mais desigual de todas as medidas de distribuição dentre os homens (tradução livre), em BURKE, E. **Reflections on the revolution in France**, p. 147.

⁵¹³ BOBBIO, N. Sobre os fundamentos dos direitos do homem, in: __. **Era dos direitos**, p. 24.

proteger o próprio Direito positivado; ele tem como fundamento para sua ação o Direito e aquilo que ele tutela. Passa a existir uma imagem de Homem que, pressuposto nos direitos humanos positivos, precisa ser protegida. Essa imagem acaba sendo a pedra de toque da noção de Humanidade, ou seja, de toda a teoria criada a partir do processo, posto que tal imagem, segundo Morgenthau, confere de lógica o raciocínio e de semblância científica a teoria⁵¹⁴. Depois de percebida, a imagem, uma hipótese, é posicionada *a priori*, como um elemento objetivo. A falácia reside no fato dos positivistas encontrarem respostas que independem de qualquer demanda, como se os homens sempre fossem iguais, mesmo antes de se questionarem sobre isso.

Jews were to be the example, the test case for human rights, to provide proof as to what extent “human nature which is universally the same is capable of the most accomplished cultivation and the most unfortunate degeneration” [citando Mendelssohn]. The Jews are merely the example by which such degeneration and cultivation are to be shown⁵¹⁵.

No entanto, esta é a maneira encontrada pelos positivistas para demonstrar a existência concreta dos seres humanos. Toda vez que se aplicam os direitos humanos como normas, onde ao raciocínio dedutivo se enxerta uma intenção – a concretização do Direito -, há a produção de uma nova realidade. Para que a aplicação aconteça, a identidade própria do indivíduo é posta de lado, no seu lugar é colocada aquela imagem, a qual é tutelada. Não é relevante neste caso se é fulano ou sicrano quem será tutelado, mas se ele se encaixa sob aquela imagem. Logo, não são os homens que serão tutelados, mas uma demanda teórica que é vista como a libertação do homem - “*individuals became a principle*” (indivíduos tornam-se um princípio). Não importa se é o oprimido ou o opressor, mas o indivíduo em geral, como encontrado, que será protegido. Na prática, o exercício dos direitos humanos fica amarrado à soberania do Estado, dado que essa concretização, que aconteceria não exclusivamente na tradição liberal, mas também no socialismo⁵¹⁶, está limitada ao âmbito de eficácia dos direitos pelo Estado⁵¹⁷. Correspondendo ao *comando* da soberania, os direitos humanos visam o benefício da sua própria soberania⁵¹⁸; qualquer desenvolvimento da comunidade é apenas consequência. Assim, viu-se que apenas o nacional poderia ser tutelado no século XIX e na primeira metade do século XX, já que a imagem que correspondia os direitos humanos era essa.

17. É também esta imagem de Homem que vem substancializar todo o sistema jurídico. “*O valor da pessoa humana enquanto ‘valor-fonte’ da ordem de vida em sociedade encontra a sua expressão*

⁵¹⁴ MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations**: the struggle for power and peace, p. 45.

⁵¹⁵ Os Judeus são o exemplo, o experimento para os direitos humanos, para dar provas de quão extensa ‘a natureza humana como universalmente a mesma é capaz do mais talentoso desenvolvimento e da mais azarada degeneração’. Os judeus são meramente o exemplo pelo qual tal degeneração e desenvolvimento podem ser expostos (tradução livre), em ARENDT, H. Antisemitism, in: __. **The Jewish writing**, p. 62. Este texto, que relata o problema da emancipação jurídicas dos judeus no século XVIII, demonstra que Arendt se preocupava com a questão da imagem já em meados da década de 30.

⁵¹⁶ ARENDT, H. The Destruction of Six Million: A Jewish World Symposium, in: __. **The Jewish writing**, p. 491.

⁵¹⁷ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility, p. 44.

⁵¹⁸ Ver HOBBS, L. **Leviathan**, cap. XXV, p. 303.

jurídica nos direitos fundamentais do homem”⁵¹⁹. É por ela que se deduz todos os valores que vem a ser albergados. No filisteísmo, julgando “*todas as coisas em termos de utilidade imediata e de valores materiais*”⁵²⁰, a igualdade, por exemplo, é a conformização dos indivíduos àquela imagem. O valor do indivíduo só é verificável do ponto de vista do processo, seja quando se lhe aplica os direitos humanos, seja quando o compara com a imagem preestabelecida⁵²¹. É desta forma que se pretende “*estabelecer a lei da justiça na terra*”, algo próximo, sem dúvida menos pretensioso, ao que os regimes totalitários afirmaram ter encontrado. Seja qual for a imagem encontrada na lei, sua aplicação nunca poderá corresponder dado que o indivíduo, inserido em situações únicas, sempre escapará da forma⁵²².

18. O maior problema da imagem, como representação da realidade humana, é a própria imagem. Ela seria a resposta para a indagação de Agostinho *quaestio mihi factus sum* (a questão que me tornei para mim mesmo). Correspondendo a uma suposta essência humana, percebe-se o “o que” no lugar do “quem”. O “o que” torna-se uma deidade, dado que os homens reais sempre serão fracos perante ela. Ora, ela é a representação das qualidades ideais⁵²³. Arendt parece não negar a forma cognitiva humana conhecida desde Aristóteles – a relação sujeito-objeto na qual as coisas ganham nomes, nomes que são compartilhados entre os sujeitos e que reunidos formam orações (não necessariamente discursos). Mas Arendt percebe que a relação dos homens entre eles mesmos não acontece desta forma, não é regido pela cognição. Qualquer tentativa nestes termos, isto é, conceitual, de dizer o que é o homem, alcançará um objeto, não uma pessoa. Qualquer pergunta nestes termos de busque dizer quem é a pessoa não obterá resposta. Da mesma forma que a personalidade do autor não permanece na sua obra, como ela ganha vida própria, reifica-se, a imagem de homem independe de qualquer ser humano⁵²⁴. Os homens passam a ser objetos, e a imagem projeto.

19. Além disto, há um problema intrínseco ao raciocínio da aplicação dos direitos humanos, principalmente quando se trata dos direitos expressos na Declaração Universal dos Direitos do Homem. Tratando-se de um Estado-nação, o indivíduo “*dilúia-se como membro do povo*”, o que ocultava o problema; no entanto, quando os direitos transcenderam esta esfera (o que é faticamente duvidoso mas juridicamente real), a imagem passa a se referir “*a um ser humano ‘abstrato’, que não exist[e] em parte alguma*”.

⁵¹⁹ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 20.

⁵²⁰ ARENDT, H. A crise da cultura: sua importância social e política, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 253.

⁵²¹ É apenas desta forma que é possível responder a questão kantiana do porquê da existência humana. Ver em Id. **Lições da filosofia política de Kant**, p. 75. E também “The Value, or Worth of a man, is as of all other things, his Price; that is to say, so much as would be given for the use of his power”; O valor de um homem [do indivíduo de carne e osso], tanto quanto todas as outras coisas, é seu preço; ou seja, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder (tradução livre), em HOBBS, T. op. cit., cap. X, p. 151.

⁵²² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 514.

⁵²³ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 18.

⁵²⁴ Ibid., p. 222.

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano⁵²⁵.

A questão da abstração está na aplicação indistinta a todos os indivíduos todos os direitos, caso muito claro quando se lê o artigo 2º, I, da Declaração Universal. Mas a generalidade da abstração não é sua marca principal, mas sim a sua arbitrariedade, sua falta de realidade humana. “A glória da ciência moderna foi ter sido ela capaz de emancipar-se completamente de todas as semelhantes preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanísticas”. *Humanitas*, expressão de origem romana, colocava o homem no centro de todo o universo; o que se tem hoje é uma imagem, e não o homem ele mesmo⁵²⁶.

Só quando os direitos humanos se universalizaram é que expõe sem devaneios a crítica, que aqui Arendt faz remissão à crítica de Burke à declaração francesa, do confronto da imagem de homem, coisa em si, contra as experiências com homens reais. Essa é a uma das críticas pontuais de Arendt contra os direitos humanos⁵²⁷. Todos os homens, até mesmo os selvagens, para o espanto de Burke, são homens, logo pertencendo à categoria sujeitos de Direito, pelo simples fato de serem humanos⁵²⁸. A universalização dos direitos tem em comum os efeitos que a perda de todos os direitos causaram: a irrelevância da cidadania, a perda da opinião, a negação da “ação pela qual [a pessoa] se identifique”, enfim, a indiferença quanto a inclusão da pessoa na comunidade, perdendo ela toda a sua importância⁵²⁹. A destruição do mundo comum, quando se fala estritamente da abstração da imagem e não da sua aplicação, reside na impossibilidade de distinguir entre o que está dentro e o que está fora. E levando em conta a aplicação, há sem dúvidas o adiamento do Direito em relação àquilo que o cria, a comunidade. Assim, na imposição da imagem, que nega a própria imaginação, e do cálculo, que nega todo julgamento, “*the life has gone out of politics*”⁵³⁰. A ilusão do estabelecimento dos direitos humanos, como salvação de um povo, antes da articulação política e legal, demonstrada na derrota da Revolução Francesa pelo Regime de Terror, só pode ser excedida quando o próprio povo se deixa levar, se entregado a sorte, pelo estabelecimento das pretensões do dominador, como

⁵²⁵ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 333.

⁵²⁶ ARENDT, H. A conquista do espaço e a estatura humana, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 327.

⁵²⁷ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 324-325; BURKE, E. **Reflections on revolution in France**, p. 52.

⁵²⁸ BURKE, E. op. cit., p. 114.

⁵²⁹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 334. É a mesma coisa que afirma a soberania da linguagem. Não é possível dizer o que está fora da linguagem, pois, como a condição humana de sempre ser sujeito para um objeto, nomeando-o (Cf. seção 2.2), tudo que existe para o homem existe na linguagem (a palavra homem inclui todos os seres humanos, mesmo aquele que de humano só possui a forma). O que não existe na linguagem, ou ainda não existe (como objeto, apenas como coisa a ser descoberta) ou vai existir. Sendo assim, soberania será onipotente. Este raciocínio, sendo muito coerente com a pretensão da soberania (tornar-se dominante sem exceção) é encontrado em AGAMBEN. G **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 32-33.

⁵³⁰ “...a vida [enquanto forma de existência humana] está fora da política”. YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 156.

Arendt acreditava ser o caso da Alemanha governada por Adenauer⁵³¹. E ainda assim há a maior ironia, que é a existência de pessoas que não conseguem a tutela dos seus direitos, por mais que a elas estes sejam reconhecidos⁵³².

Como o processo de tutela dos direitos humanos, similarmente à teoria kantiana vista na primeira seção, mecaniza-se pelo Direito positivado dos Estados, a imagem resultante representa a titularidade de direitos. E a titularidade de direitos do Homem para cada um, pelo simples fato de ter nascido na forma humana, independentemente de qualquer conquista política, ou seja, um elemento objetivo, posta todos em pé de igualdade. A essência de homem não poderia ser entendida em nenhum outro âmbito que não fosse a Humanidade, agora, o Direito positivo⁵³³. Para Arendt, vendo a reação que provocou esta outorga universal na França, promovida pelo Regime do Terror de Robespierre, varrendo o país de toda suposta hipocrisia, houve a uniformização dos cidadãos, a morte do que fora chamado de *persona*; “*it equalized because it left all inhabitants equally without the protecting mask of a legal personality*”⁵³⁴. A própria personalidade jurídica, que evitaria a nudez de um frente aos outros, passou a representar o elemento mais intrínseco do Homem, supostamente existente em cada pessoa real. Ao público, então, não estava mais presente a pessoa singular entre pessoas singulares, mas o indivíduo entre a multiplicidade de indivíduos, reproduzindo o estado de natureza⁵³⁵.

As relações humanas, sem acontecer através da cidadania, quer dizer, através de um espaço político, apenas pela pressuposição da igualdade como ela é dada pelos direitos humanos hoje, expõe cada indivíduo em sua aparência mais objetiva, provocando a percepção das diferenças mais irrelevantes. O contato entre os indivíduos torna-se, o que não é limitado em pequenas escalas, em verdadeira bomba social, a exemplo do que aconteceu na implantação das ações afirmativas nos Estados Unidos depois de findo o movimento pelos direitos civis⁵³⁶. Quanto mais próximo de outro está um indivíduo, seus detalhes físicos, lingüísticos, culturais, econômico vêem dificultar qualquer diálogo⁵³⁷. Mais ainda, tampouco haveria razão de diálogo na existência de uma força superior que decida o futuro; toda associação resta impotente.

20. Toda esperança no restabelecimento do poder pode estar perdida se os direitos humanos, que de fundamento em oposição à realidade humana, da mesma forma que o transcendente contrapõe o sensível, forem meros conceitos, como acredita Arendt ser um fato, onde a dicotomia metafísica se esvasia de sentido. Não há mais *questio iuris* e *questio facti*, na leitura da Agamben⁵³⁸, apenas o mundo de aparências sem sentido. A imagem mística da abstração humana, que significa a

⁵³¹ Ver ARENDT, H. The aftermath of Nazi rule: report from Germany, in: __. **Essay of Understanding**, p. 249.

⁵³² ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 312.

⁵³³ *Ibid.*, p. 322.

⁵³⁴ ...isto equipara porque deixa todos os habitantes iguais sem a máscara de uma personalidade jurídica (tradução livre), em *Id. On revolution*, p. 108-109.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁵³⁶ *Id.* Reflexões sobre Little Rock, in: __. **Responsabilidade e julgamento**, p. 262.

⁵³⁷ *Id.* **Origens do totalitarismo**, p. 76-77.

⁵³⁸ AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 178. O autor trata esta questão de forma generalizada, vendo-a como excelência dos campos de concentração. Como será discutido adiante, ele confunde os limites do totalitarismo com a massificação; cf. tópico 3.2.2.1.

igualdade de todos os seres humanos pelo simples fato de partilharem uma mesma essência, e que possui como fim “estabelecer a humanidade na terra”, caíra.

O positivismo e o progressismo do século XIX perverteram a finalidade dessa igualdade humana quando tentaram demonstrar o que não pode ser demonstrado, isto é, que os homens são iguais por natureza e diferem apenas pela história e pelas circunstâncias, de modo que podem ser igualados, não por direitos, mas por circunstâncias e pela educação⁵³⁹.

A incerteza dos homens quanto à razão de ser dos direitos humanos (os quais originalmente eram desvinculados de qualquer noção de governo ou Constituição, e que, na verdade, apareceram como meio de proteção contra estes, mas que passaram a ser sustentáveis apenas nestas bases) desengana qualquer perspectiva que venha a sustentá-los em algum sistema de valores, sejam sociais ou religiosos⁵⁴⁰. Na ausência de revelação do dever, como fala Agamben, no fato de não dizer exatamente o que fazer ou o que deixar de fazer, está a frustração da expectativa da soberania dos direitos humanos de ser uma estrutura de autoridade⁵⁴¹. Seu papel de fundamento autoritário, que seria a de garantir a existência do homem *como* homem, um pressuposto que não teria relações com algum processo de fabricação, mas com a excelência de ser qualquer indivíduo nascido como membro da espécie humana, não é compatível com a jurisdicionalidade para a qual os direitos humanos estão vinculados. Deste modo, não importa qual seja a categoria de Homem dada pelo ordenamento, ela sempre implicará na ignorância das particularidades de cada pessoa e na quebra da relação de “respeito” esperado. “*Veja-se o caso de Ántropos [campeão olímpico o qual o nome significa Homem], que venceu uma competição nas olimpíadas. Neste caso a definição geral de homem pouco difere da definição aplicável a ele, embora de qualquer modo ele fosse diferente*”⁵⁴². Nunca uma afirmação previamente dada, entendida como ponto de partida de qualquer silogismo, por mais específica possível que seja, será correta diante do particular.

The tragedy is that the law is made for men, and neither for angels nor for devils. Laws and all ‘lasting institutions’ break down not only under the onslaught of elemental evil but under the impact of the absolute innocence as well. The law, moving between crime and virtue, cannot recognize what is beyond it, and while it has no punishment to mete out to elemental evil, it cannot but punish elemental goodness even if the virtuous man, Captain Vere [of Melville’s Billy Budd], recognizes that only the violence of this goodness is adequate to the depraved power of evil. The absolute – and to Melville an absolute was incorporated in the Rights of Man – spells doom to everyone when it is introduced into the political realm⁵⁴³.

⁵³⁹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 266. O final desta oração inverteu-se em razão da transformação dos direitos humanos, vista em Arendt uma década depois em *On revolution*.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 324.

⁵⁴¹ AGAMBEN, G. *op. cit.*, p. 59.

⁵⁴² ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1148a2.

⁵⁴³ A tragédia é que a lei é feita para homens, e não para anjos ou demônios. Leis e todas as ‘últimas instituições’ desabam não apenas sobre o assalto do mal elementar como também do impacto da absoluta inocência. A lei, movendo-se entre crimes e virtudes, não pode reconhecer o que está além dela, e enquanto não for concebível uma punição para o mal absoluto, isso não pode senão punir a bondade absoluta mesmo se o homem virtuoso, Capitão Vere [de Billy Budd de Melville] reconheça que só a violência desta bondade é adequada para enfraquecer o poder do mal. O

Carregados de reivindicações, que originalmente não pertenciam ao âmbito do Direito, os direitos humanos passam a ser expressos pela sociedade como *slogans* para a proteção de subprivilegiados, que tem “*uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais*”⁵⁴⁴. E essa adoção aos direitos, como padrões a serem seguidos, serve, antes de tudo, para proteger seus defensores da realidade; pois todo quadro de referências do que fora o homem e a sua tutela, aos quais se construíram através da tradição, não faz mais sentido na atualidade. Como fala Lafer, a ruptura entre a fundamentalidade dos direitos humanos, junto a imagem que deles transcende e a facticidade das relações humanas destrói tanto os paradigmas do jusnaturalismo quanto os paradigmas do positivismo jurídico⁵⁴⁵. Quando Arendt fala que os direitos humanos são construídos, ela refere-se à organização política de uma comunidade, onde os homens vêm a se relacionar através da ação, criando uma teia de relações que realça a singularidade de cada participante, dando sentido à palavra pluralidade. Pluralismo, para os positivistas, só significa a multiplicidade de *status*, incorrendo no mesmo erro. No positivismo, tanto quanto no jusnaturalismo, a imagem de homem é um dado, seja da imanência do ordenamento que os direitos humanos constituem (que, sem embargo servir à experiência européia do Estado-nação por um século e meio, veio a implodir toda a sua estrutura na Segunda Guerra Mundial), seja da essência eterna de homem, como colocada nas teorias humanistas. Estas visões não garantem o socorro espontâneo por parte de ninguém quando os direitos humanos, pelo menos os conteúdos neles expressos, são violados. Na estrutura do Direito no Estado soberano, os direitos humanos não possuem existência real, ou são pressupostos na formação de uma constituição substancial, ou são aplicados verticalmente, com iniciativa do particular, através do Poder Judiciário, ou do Estado, pelo Poder Executivo, entrando num processo de fabricação, como será analisado na próxima subseção. Não há direitos humanos, apenas dados de um processo.

3.2.2 A aplicação da abstração sobre a realidade – perspectiva dinâmica

21. Independentemente de qual instância estejam positivados os direitos humanos, eles exigem sua soberania, como diria Kelsen em relação ao próprio Direito⁵⁴⁶. Como formadores do Direito moderno, a exigência de soberania pelos direitos humanos, paralelamente a da ciência do Direito, é a formação de uma unidade para aferir validade às normas. Não pela validade em si, que é um critério

absoluto – e para Melville um absoluto estava incorporado nos direitos do Homem – prega a devastação de qualquer um quando introduzido na esfera política (tradução livre), em ARENDT, H. **On revolution**, p. 84.

⁵⁴⁴ Id. **Origens do totalitarismo**, p. 326.

⁵⁴⁵ LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt, p. 134.

⁵⁴⁶ KELSEN, H. **Teoria Pura do Direito**, p. 384, quando fala sobre o monismo jurídico.

de correção do ordenamento antes do que uma característica existencial das normas⁵⁴⁷, mas pela própria soberania, enquanto monopólio da violência, que deve haver um sistema coerente. É interessante observar que, para as teorias da soberania, as normas só possuem existência na sua aplicação por uma instituição; por isso, o destinatário do dever é primeiramente um órgão institucional, que deve promover o conteúdo expresso nos direitos sobre os sujeitos⁵⁴⁸. A colocação dos direitos então é vista como uma necessidade, pois legítima, ainda que possa carecer de fundamentação externa, o uso da violência pelo Estado para sua aplicação⁵⁴⁹. Todos os recursos alheios à soberania, com visto no Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem, são rejeitados: “*é indispensável que os direitos do homem sejam protegidos por normas jurídicas, se se quer evitar que o homem seja obrigado a recorrer, como última instância, à rebelião contra a tirania e a opressão*”. Não só escolhendo quais direitos serão positivados como elegendo entre eles quais serão tutelados, tal instituição é a encarnação da soberania. Tendo o Direito como seu querer, a soberania tem as normas de direitos humanos como instrumentos para fabricação da imagem de Homem.

É nesta soberania que, através do vínculo jurídico que constitui a cidadania na sua concepção liberal, está outra crítica pontual de Arendt aos direitos humanos. Ela percebeu, já na formação do Estado-nação, o surgimento do necessário vínculo entre o Estado e a pessoa – a nacionalidade - para tutela dos direitos humanos, pois “*somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los*”⁵⁵⁰ (não se pode confundir, no momento em que Arendt fala da importância da comunidade para a efetividade dos direitos humanos com a crítica ao Estado-nação, pois aí, como já visto, outra questão aparece – o *inter-esse*). Quando se fala em tutela, então “*associada à questão da emancipação nacional*”, logo se percebe a direção vertical, de cima para baixo, da existência dos direitos. Fora da esfera de domínio da soberania, os direitos humanos perdem toda a sua validade⁵⁵¹. Este foi o caso do apátrida no período das Guerras Mundiais como também o caso atual dos *internally displaced persons*, aquelas pessoas que foram rejeitadas pelo próprio Estado ao qual estão vinculadas e que não podem contar com a atuação dos órgãos da ONU. Ela acontece por uma instituição por meio de categorias de racionalização teleológica, característica da fabricação.

Arendt refere-se à teoria política, no seu sentido tradicionalmente mais estrito, como o questionamento, além das formas de governo, sobre a governabilidade e sobre a autoridade legal de um Estado. Segundo ela, tal teoria está fundada na idéia de Estado, distante dos indivíduos, enquanto promotor de transformações sociais, fato ligado à noção de fabricação⁵⁵²; ou seja, da mesma maneira que um carpinteiro transforma a madeira em mesa, o Estado manipula a sociedade

⁵⁴⁷ ALEXY, R. **Teoría de los derechos fundamentales**, p. 56.

⁵⁴⁸ Da mesma forma que a execução da punição é dever do carrasco, não do condenado. HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXVI, p. 331. Este é o mesmo raciocínio de Kelsen, que, separando os deveres genéricos em duas vias, privilegia o dever de aplicação do órgão estatal (norma primária) em relação ao direito do indivíduo (norma secundária), em KELSEN, H. **Teoria Geral da Norma**.

⁵⁴⁹ HOBBS, T. op. cit., cap. XXVI, p. 314.

⁵⁵⁰ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 325.

⁵⁵¹ Ibid., p. 498.

⁵⁵² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 240.

buscando a realização de um ideal. Esse fim, como é característico do raciocínio teleológico, formado pelas categorias de meios e fins, só tem “*sua legitimidade da esfera do fazer e do fabricar*”. O produto final é o resultado da busca da concretização do ideal. Aí “*tudo se torna meros meios dirigidos para o fim e justificados como tais*”. A não ser o fim, todos os outros elementos encontrados no processo de fabricação são meios, ou instrumentos ou matéria-prima⁵⁵³. O que não é considerado pelo processo é descartado, pois não tem “valor” nenhum. E o artífice, promotor da fabricação, está no lado de fora do processo.

A fabricação pressupõe a utilização da violência para extrair da natureza da matéria-prima, dado no mundo, um novo objeto, criado pelas mãos humanas. E não há mesas sem o corte de árvores. A violência tem um caráter instrumental, pois potencializa a força do artífice⁵⁵⁴. Ela não se manifesta meramente no movimento brusco senão na transgressão do ser do objeto, que é aniquilado para dar lugar a uma nova existência⁵⁵⁵. E da mesma forma que o artífice dá origem ao produto, ele pode destruí-lo.

O Estado, por sua vez, age sobre seu território através de atos normativos. Quando sua legitimidade está ligada imagem projetada pelos direitos humanos, seja pelo princípio regulador que é a Humanidade, vista como a alternativa para o Estado resgatar sua autoridade, seja pela imagem de Homem que sublima do Direito positivo, vista na subseção anterior como resultado da unidade formada pelos direitos positivos, o Estado tem como fim o desembaraço da essência do Homem, perdida na contingência das relações humanas. Os direitos humanos são, dentro deste processo, os meios pelo qual o Estado se vale para seu objetivo. Os homens concretos são sua matéria-prima.

22. Muitos diriam que não há transformação da natureza humana, pois ela é pressupostamente anterior aos próprios direitos humanos, sendo estes decorrentes daquela. Não é o caso de discutir qual é essa natureza (*physis*) humana, se houver uma natureza. A questão é que a existência dos direitos humanos, como modernamente concebida, pressupõe a fraqueza dos homens reais, construindo todo um aparato para modificação da realidade, para produzir um homem forte. Do ponto de vista da soberania, o indivíduo “*não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz in concreto em seu comportamento*” os valores morais⁵⁵⁶. O que está em jogo não é a natureza, mas a dignidade manifesta na autonomia dos homens. Ora, “*a condição humana não é o mesmo que a natureza humana*”⁵⁵⁷, e isso é claro na hipótese da produção do homem, no qual ele não perderia sua natureza, não deixaria de ser humano, mas perderia sua condição, pois não só sua atividade política, mas também a própria posição de artífice lhe seria negado. Ou, nas palavras de Burke

⁵⁵³ Id. A crise na cultura: sua importância política e social, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 269. E “*whereas the Common-peoples minds, unlesse they be tainted with dependance on de Potent, or scribbled over with the opinions of theirs Doctors, are like clean paper, fit to receive whatsoever by Publique Authority shall be imprinted in them*”, (Considerando as mentes do povo do Commonwealth, a menos que elas estejam contaminadas com a dependência do Poderoso ou escritas com algo mais que os pareceres dos seus doutores, são como papel limpo, aptas a receber qualquer coisa que a Autoridade deva imprimir neles [tradução livre]) em HOBBS, T. **Leviathan**, cap. XXX, p. 379.

⁵⁵⁴ ARENDT, H. **On violence**, p. 43.

⁵⁵⁵ Id. **A condição humana**, p. 152.

⁵⁵⁶ KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, p. 15.

⁵⁵⁷ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 17.

relacionadas à aplicação dos direitos humanos dos revolucionários franceses, “*Physically they may be the same men; though we are not quite sure of that...*”⁵⁵⁸. “*A vida nua*”, como se refere Agamben a simplicidade de ser humano, “*continua presa a ela sob a forma de exceção*”, não encarando a pessoa como tal, “*isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão*”, como faz os direitos humanos na tutela da categoria de Homem⁵⁵⁹. Para a pessoa é negada a possibilidade de ser quem é. Este reconhecimento é tanto pré-político quanto realizado apenas pela política, âmbito destruído pela fabricação⁵⁶⁰. A alienação do homem pelo Direito faz com que ele se torne natural, pois é percebido como um dado.

Parece que aqui se fala da soberania como parte de uma relação de fabricação. Engana-se, porém, aquele que imagina ser o governante ou ser o povo o soberano. A soberania se destacou de ambas as partes. Tanto o governante quanto o cidadão estão contidos no mesmo processo de submissão aos direitos. O que seria a manifestação da dominação, a vontade do déspota, ganhou vida própria. A soberania, expressa pelo Direito e pelo Estado, aqui não é uma parte do processo, mas o próprio processo de aplicação dos direitos. E a questão não é saber mais quem é senhor e quem é o escravo, mas saber se esse processo serve ainda à comunidade ou não, saber se esse processo realmente domina ou até mesmo pode destruir as pessoas.

23. O problema externo da soberania, a limitação da tutela ao nacional - objeto do primeiro capítulo -, decorre do problema interno aqui exposto, a racionalidade moderna da aplicação dos direitos. Não se pode deixar enganar pela universalização da titularidade e da tutela dos direitos humanos. O que os defensores dos direitos humanos universais não perceberam é que o seu modelo, a tutela de direitos pela soberania do Estado-nação, já trazia em si o problema. “*The habit of dehumanizing, of think of human beings in terms of functions, eventually redounded upon fellow nationals at home and even, finally, upon the totalitarians themselves...*”⁵⁶¹.

A soberania, concebendo um modelo de Homem e talhando a matéria bruta que está ao alcance de suas mãos, usurpa o lugar de artífice. No Estado-nação, o seu modelo é o nacional, na Declaração de Direitos, o homem abstrato, e, a partir da especificação dos direitos, a multiplicidade de modelos. Esta foi a maneira encontrada para tentar salvar os direitos humanos da sua virtualidade. Quando os direitos humanos deixaram de representar as reivindicações de pessoas reais para tutelarem os reclames de uma abstração, eles dissolveram a dualidade entre fundamento e aparência. A soberania pensa estar resgatando da insignificância os homens, meras aparências mundanas, e os direitos humanos, que na forma de conceitos vazios caíram por terra, através de sua funcionalização. Eles são empregados pela soberania na fabricação de uma nova realidade. Nos termos de Arendt, os direitos humanos não são construídos “*em nome de que*”, como busca de

⁵⁵⁸ Fisicamente eles devem ser os mesmos homens, apesar de não temos tanta certeza disto... (tradução livre), em BURKE, E. **Reflections on the revolution in France**, p. 190.

⁵⁵⁹ AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 18.

⁵⁶⁰ ARENDT, H. The Eichmann Controversy: A letter to Gershom Sholem, in: __. **The Jewish Writings**, p. 466.

⁵⁶¹ O habito de desumanizar, de pensar o ser humano em termos de funções, finalmente redundando sobre o nacional em sua casa e mesmo, em último caso, sobre os totalitaristas eles mesmos... (tradução livre), em YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 55.

realizações significativas pela ação, e sim “*para que*”, seguindo o “*ideal de serventia*” característica do “*utilitarismo sistemático*” que é a filosofia da soberania. A soberania quer o que o déspota quer, como originalmente apareceu na monarquia absoluta. Com a substancialização dos direitos humanos, o querer remete a realização do modelo, que em si é oco: “*O ‘para que’ torna-se o conteúdo do ‘em nome de quê’; em outras palavras, a utilidade, quando promovida a significância, gera a ausência de significado*”⁵⁶².

24. A aplicação da noção de fabricação sobre a realidade humana, que no mínimo é contingente ante a liberdade dos homens, possui algumas contradições internas. A primeira está no fato da imagem ser apagada na mente do artífice logo depois da fabricação. Isto porque o modelo se realiza na obra⁵⁶³. Na realidade humana, na aplicação de sanções diante de violações e principalmente na aplicação das normas de direitos humanos por iniciativa do Estado, pelo Poder Executivo ou hoje pelo Ministério Público, a imagem de Homem se desfaz no mesmo instante em que há a promoção dos direitos humanos. Em segundo lugar, a *poiesis* (fabricação) platônica da comunidade e dos homens, hoje presente na aplicação dos direitos, é totalmente infrutífera por causa da pluralidade. Ela funcionaria bem em ambientes isolados, como em laboratórios afastado de qualquer espontaneidade, onde a pluralidade humana é sintetizada em uma única imagem que teria seus efeitos previsíveis⁵⁶⁴; mas não só, como fala Arendt, pela contingência humana como também pela possibilidade de trapaça dos homens é que qualquer experiência de fabricação fracassa⁵⁶⁵.

Até mesmo Morgenthau ironiza o uso dos métodos pseudo-científicos na política (os direitos humanos), “*which the modern mind was led by its perception of the liberal experience*”⁵⁶⁶, principalmente nas questões internas. Os eventos, diz ele, seguem seus caminhos independentemente de todos os propósitos. Sua fala é interessantíssima quando posta junto da crítica arendtiana:

Yet, as a supreme irony, this school of thought attempts to monopolize for itself the virtue of being “practical”; it treats with disdain the rare attempts to base international action on a genuine understanding of the forces determining political reality rather than on the ideal postulates of abstract reason⁵⁶⁷.

Mas a principal causadora da destruição dos projetos utópicos não foram elementos externos. Por serem entendidas em termos de fabricação, as ações não são desnaturadas, mas são

⁵⁶² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 167.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁶⁴ Os campos de concentração foram os únicos lugares que os experimentos fanáticos forma realizados. *Id.* **A vida do espírito**, p. 44 e *Id.* **Origens do totalitarismo**, p. 488.

⁵⁶⁵ *Id.* **On violence**, p. 60.

⁵⁶⁶ ...que pelas suas percepções da experiência liberal a mentalidade moderna foi dirigida (tradução livre), em MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 49.

⁵⁶⁷ Ainda, como uma suprema ironia, esta escola de pensamento tenta monopolizar em si a virtude de ser ‘prática’; ela ameaça com desdém as raras tentativas para as bases da ação internacional sobre um genuíno entendimento de forças determinantes da realidade política por um ideal postulado pela razão abstrata (tradução livre), em MORGENTHAU, H. J. **Politics among nations: the struggle for power and peace**, p. 49.

ignoradas. Arendt repetidas vezes fala sobre a impossibilidade de controlar as relações humanas. O caráter hipotético dos direitos humanos, além da imagem de homem, está na sua eficácia (aptidão da norma para produzir efeitos *sobre todos os cidadãos*). Sempre as hipóteses são certificadas na ausência de testes. E toda construção na realidade pela lógica da hipótese a vê como uma verdade fática, que então dá origem a um todo virtual, onde o resultado é totalmente especulativo⁵⁶⁸.

...é mera superstição baseada na ilusão de que podemos “fazer” algo na esfera dos negócios humanos – “fazer” instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem “melhor” ou “pior” – ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política ou não, aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer “material”⁵⁶⁹.

Com o problema da perda de finalidade, a fabricação cai um processo cíclico. Os mesmos critérios de meios e fins aplicam-se não só ao objeto, mas também ao objetivo. Alcançado o fim, seja ele ou a sociedade ideal ou o Homem ideal, o objetivo torna-se objeto novamente, nunca chegando a um final definitivo. Agora aparece um novo objetivo do qual o antigo é meio. Não é apenas uma questão de insatisfação, mas de ampliação de contexto. A madeira é usada para a produção da mesa; é na mesa que será posta a refeição; e assim por diante. Da mesma forma acontece com a tentativa de coesão entre o vasto rol de direitos humanos. A “satisfação” do objetivo passa a ser de curta duração, pois logo aparecerá uma finalidade para ele. O único significado para os objetos num mundo utilitarista é ser meio para um fim, mas este processo não tem fim enquanto todos os objetos sejam destinados ao uso; assim é inevitável generalizações nihilistas, vendo os homens como meros animais e entendendo os crimes como meros vícios como também fatos como crimes⁵⁷⁰. É no mesmo sentido que o “*a lei, tornada pura forma de lei*”, ou seja, uma exigência sem utilidade alguma e “*mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida*” nua, nas palavras de Agamben⁵⁷¹. A lei não fica em suspensão, como se pode pensar, mas ela passa a reger a própria vida segundo o “metabolismo da natureza”. Não há *homo sacer*, como taxa Agamben aquele que está fora da jurisdição por não ser pessoa⁵⁷², mas a mutação da jurisdição, entendendo a pessoa como o *animal laborans*. E a última coisa humana é ser natural⁵⁷³.

Evidentemente, não se pode cair na “maldição da lei”, ou seja, na esperança que ela traga

⁵⁶⁸ ARENDT, H. **On violence**, p 6-7.

⁵⁶⁹ Id. **A condição humana**, p. 201.

⁵⁷⁰ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 104; BURKE, E. **Reflections on the Revolution in France**, p. 70.

⁵⁷¹ O autor parece confundir na mesma imagem tanto aquele que está fora da jurisdição, como o apátrida, quanto aquele oprimido pela soberania absoluta, que se está vendo agora. O efeito, a insignificância da pessoa, e a origem, a soberania, são as mesmas, mas as causas são opostas. O primeiro fica totalmente despido de tutela, podendo ser massacrado como moscas, e o segundo, por uma tutela excessiva, é objeto manipulável da soberania. Um é a exceção, o outro é a regra (ainda que a regra comporte-se como a exceção). AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 62.

⁵⁷² Apenas os apátridas e as minorias nacionais, durante as grandes guerras, poderiam ser chamados de *homo sacer*. Ibid., p. 89.

⁵⁷³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 506; BURKE, E. op. cit., p. 57.

justiça⁵⁷⁴. Como Arendt fala, os raciocínios científicos, que na vontade de comprovar hipóteses acabam na busca da fabricação de uma nova realidade, não se presta à ação dentro de uma comunidade, sendo até mesmo de difícil expressão pela linguagem normal. E se os homens deixarem-se cair na armadilha de “qualquer engenhoca” tecnológica, ainda que ela seja a tão antiga estrutura do tribunal, será verdadeira sua “condição de escravos indefesos”⁵⁷⁵. A questão dos direitos humanos, enquanto conhecimentos científicos e técnicos para a fabricação de um novo homem, não é meramente jurídica, mas política.

3.2.2.1 A funcionalização dos direitos vista através da análise das críticas de Arendt sobre a filosofia de Marx

25. Arendt iniciou seus estudos sobre Karl Marx após escrever *Origens do totalitarismo*, a fim de encontrar os elementos totalitários da teoria deste pensador. No entanto, essa busca foi deixada de lado⁵⁷⁶. Seus estudos continuaram fixados, então, no conceito cunhado por Marx de homem; conceito que, inserido na dialética histórica, cumula em si a visão do trabalhador que faz a história (*man-made*) como ainda daquele que faz a si mesmo. Para Arendt, a importância de Marx está no fato de ser ele, juntamente com Kierkegaard e Nietzsche, aquele que rompeu com a tradição filosófica ocidental, posto que o trabalho (*labor*) nunca representara antes um elemento humano, mas o lado animal do homem⁵⁷⁷. O propósito de analisar as críticas de Arendt sobre a teoria de Marx está em demonstrar como as categorias da fabricação (*work*), que se conjugam em termos de meios e fins, quando expandidas redundam na assimilação do homem por uma corrente semelhante à causal, onde todo objetivo se torna meio numa seqüência sem fim, que é identificada com a necessidade da vida (como na feitura do pão, atividade que todo dia tem de ser realizada, dado que a fome sempre volta e o pão nunca dura mais que um dia). A inteligência que projeta as intenções do processo é agora o próprio processo, não mais o homem; e o que estava disposto ao seu arbítrio é visto como necessário. Estas necessidades estão ligadas às atividades chamadas por Arendt de trabalho (*labor*), em contraposição à fabricação⁵⁷⁸. Estes conceitos não serão aprofundados agora, não obstante apresentados, pois são meramente auxiliares para o raciocínio desta dissertação.

⁵⁷⁴ Id. **A vida do espírito**, p. 234.

⁵⁷⁵ Id. **A condição humana**, p. 11.

⁵⁷⁶ O que dá a entender que o totalitarismo e a massificação, ainda que com efeitos semelhantes, não possuem as mesmas essências. YOUNG-BRUEHL, E. H. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. 277. Posição oposta em AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**, p. 12. E uma posição única, afirmando uma influência negativa do pensamento marxista no totalitarismo está em KOHN, J. Introduction, in: ARENDT, H. **The promise of politics**, p. xiv. Segundo Conavan, por sua vez, afirma que o totalitarismo e o marxismo teriam um ponto de contato apenas na massificação enquanto processo de sobrevivência, sem opostos quanto ao resto. CONAVAN, M. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought**, p. 85.

⁵⁷⁷ YOUNG-BRUEHL, E. op. cit., p. 277-278.

⁵⁷⁸ Tradução dos conceitos de *work* e *labor* conforme DUARTE, A. **O pensamento a sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**, p. 77.

Aquela transformação da fabricação, quando se fala em direitos humanos, corresponde à substituição da liberdade pela libertação, à colocação da questão social na frente da política. A imposição dos direitos dos *Sans-Cullotes*, funcionalizados pela necessidade dos carentes, “legítima” a violência decorrente do processo de fabricação na esfera dos assuntos políticos⁵⁷⁹. Através da aplicação dos direitos humanos haveria a fabricação de indivíduos ideados; mas não, com a expansão da fabricação o que está aí é a entrega dos homens concretos ao próprio processo, que, não tendo mais fim determinado, passa a funcionalizá-los ao movimento sem sentido. Como o pensamento de Arendt, tanto nas suas críticas quanto nas suas afirmações sobre Marx, adapta-se tão bem as características atuais, como vistas até agora neste capítulo, que ele, neste ponto, representa a crítica à modernidade em geral.

Antes de continuar, é preciso advertir que as críticas aos direitos humanos, neste momento, acabam recaindo nos direitos sociais. Não se pretende negar a importância destes direitos. Nem mesmo Arendt afirmaria isso. Ela sabia que o afastamento das necessidades, que se propõe através dos direitos sociais, é preciso para a existência da política. Por outro lado, ela afirma que não há política quando ainda estão em jogo as questões de necessidade, objeto dos direitos sociais. Este paradoxo exigiria um trabalho específico, sendo por isso deixado de lado aqui. Como dito, objetiva-se nesta divisão sobre as críticas à teoria de Marx, a conjugação dos direitos, entendidos como ações políticas, pela necessidade, contrariando todas as expectativas arendtiana de dignidade humana – as questões sociais, diria Arendt, tiraria a participação política do seu eixo. Não se atribui a Marx nenhuma das conseqüências da aplicação do pensamento tradicional, mas sim se vale da sua teoria para compreender o que isto quer dizer.

Ao mesmo tempo, toda esta discussão é o ponto de encontro das teorias arendtianas e a de Marx quanto ao problema da alienação, todavia ponto de conflito se refere à emancipação do homem, que é política em Arendt e social em Marx⁵⁸⁰. Essa distinção entre teorias são efeitos, como se encontra nos textos de Arendt, da carência de conceitos de Marx na construção de sua teoria (como é o caso da distinção entre público e privado, fazendo com que Marx entendesse a sociedade como organização natural da política)⁵⁸¹.

26. Em Marx, como fala Arendt, a categoria de opressão e exploração do homem pelo homem, como é vista no problema da pobreza, representa as necessárias leis da história. Estas leis estariam veladas em toda prática de violência, pois ela acontece antes de tudo em razão da sobrevivência e do

⁵⁷⁹ WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho, p. 136.

⁵⁸⁰ É a partir deste distanciamento que decorrem as demais oposições, meramente secundárias ao presente trabalho mas que vale citar aqui: a diferença de conceito de Estado-nação, vista no primeiro capítulo; e a divergência quanto a origem do proletariado, o qual Arendt afirma ser mais uma classe inerente à sociedade de classes, surgida juntamente com a burguesia, e Marx, que afirma ser o proletariado a conseqüência da classe burguesa. Ver em FELDMAN, R. H. Introduction – The Jew as Pariah: The case of Hannah Arendt; in: ARENDT, H. **The Jewish Writings**, nota 79, p. xlxxv. Acrescenta-se aqui, além do rol formulado por Feldman, a distinção entre alienação, que ambos concordam em ser isto a mazela da era moderna embora discordem quanto as causas. Em Marx é a imersão do homem no mercado, e em Arendt é a introspecção tão profunda do homem ao ponto em que ele está interessado apenas na satisfação do seu corpo. Deve-se a menção desta distinção ao diálogo com a Dra. Christina M. Ribas.

⁵⁸¹ WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho, p. 146.

desenvolvimento dos indivíduos. O processo de convivência entre indivíduos, cada um lutando contra os outros para manter suas existências, viria a afirmar a vida como o bem maior⁵⁸². Ao mesmo tempo, essa desesperada vontade de viver só pode levar os homens à alienação, pois não pode haver liberdade com necessidade. O verdadeiro significado das revoluções não era, para Marx, a liberdade em si, mas busca pela libertação dos grilhões da necessidade e a conquista da abundância de bens, afastando a luta pela própria conservação⁵⁸³. A revolução, a explosão de violência, é ápice desta luta; no entanto não é a violência mas sim a rivalidade que possui papel principal. É a contradição entre as classes sociais que, através de um processo dialético, segue como protagonista; é ela que produzirá o fim da história⁵⁸⁴.

A dialética, que representa o choque entre dois elementos equiparáveis e contrários, a tese e a antítese, *produz* decididamente uma conclusão, da mesma forma que da combinação e reação de materiais se obtém um novo objeto. Como na história são os próprios indivíduos as partes conflitantes, como vistos na dialética social, o caminho, até o seu fim, é produto do próprio homem⁵⁸⁵. O fim da história quer dizer tanto o momento em que a dialética é abolida quanto à obra, a razão de existir da dialética, é concretizada.

Ironicamente, como o homem é elemento da dialética, ele só pode conhecer o que é resultado do próprio processo de contradição. Se essa contradição manifesta-se como uma produção; onde o homem é ator e, de certo modo, autor; ele só pode conhecer aquilo que produz. Essa frustração com o que é dado decorre do racionalismo cartesiano, e foi tentado resgatar através da racionalidade moderna. O homem, para escapar da dúvida, precisa criar algo que o certifique “do chão em que pisa”. Para tanto, é preciso um elemento objetivo, ou melhor, uma universalização dos resultados da fabricação, entendível por todos. Esse é o papel do padrão. Algo só é se for submetido à medida, a comparação com o padrão. O padrão é a única coisa feita pelas mãos do homem que vem a antecipar a forma de existência de algo. O que é dado pelo simples fato de existir no mundo não seria compreensível, tendo que ser, assim, submetido à padronização. Como este padrão encontra-se no processo, isto é, movimentando-se em direção de um fim, ele dá o entendimento de algo não apenas em sua grandeza, mas, e antes de tudo, diante da sua função dentro da dialética, função da qual decorre a sua relevância⁵⁸⁶. Ou seja, o processo faz-se lei, pois a ordem lógica é aquela do processo.

⁵⁸² “A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida...” em AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 18, 128. O maior erro de Agamben é identificar a vida como valor máximo do nazismo, um regime totalitário. No totalitarismo, o lugar de tal valor fica vazio, variando conforme a ideologia dominante. Sua “biopolítica” é a simplificação da modernidade, enquanto tal idéia é, na verdade, apenas o seu resultado final; ver *Ibid.*, p. 155.

⁵⁸³ ARENDT, H. **On revolution**, p. 64. A primeira contradição de Marx seria, para Arendt, a libertação do trabalho ao mesmo tempo em que o trabalho representa uma atividade sem a qual o homem não vive, em *Id.* **A condição humana**, p. 166. A liberdade apenas teria um sentido negativo, ou melhor, toda liberdade seria a libertação contra algo necessário, como o camponês irlandês que tem que escolher comer batatas contra a possibilidade de morte de que fala Marx, em MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 350.

⁵⁸⁴ ARENDT, H. **On violence**, p. 11.

⁵⁸⁵ MARX, K; ENGELS, F. *op. cit.*, p. 50.

⁵⁸⁶ ARENDT, H. O conceito de história – antigo e moderno, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 116.

Fazendo menção à frase pela qual Engels referiu-se à filosofia de Marx – “*O trabalho criou o homem*” -, Arendt aponta, em relação à história, a principal categoria deste pensamento, o homem faz sua história. O segundo ponto encontrado na teoria de Marx, essencial para a crítica dos direitos humanos dentro do contexto da soberania, é que “*o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade*”. A terceira característica desta filosofia é que o elemento essencial do homem, ou melhor, da imagem de homem que sua teoria eleva, está no trabalho, e não na razão, como tradicionalmente se afirmou⁵⁸⁷.

27. Tradicionalmente, como é visto no pensamento grego, prevalecia a desconfiança quanto ao trabalho não simplesmente porque eram exercidos por escravos, todavia, porque representavam a atividade ligada às necessidades do corpo⁵⁸⁸. Logo, os gregos pressupunham a existência de uma esfera na qual eles estivessem livres de qualquer necessidade para assim agirem (*praxis*) com seus concidadãos – a esfera pública. Em Marx, que resumidamente insere toda a existência possível dentro das leis da história, ou seja, da dialética, *praxis* passa a significar aquilo que o homem faz (trabalhar e fabricar)⁵⁸⁹. Arendt encontra em Marx, desde os seus escritos iniciais até aqueles concebidos em sua maturidade, a “*criação do homem através do trabalho humano*”. O sujeito que trabalha para manter e desenvolver a si mesmo, não é o homem de pensamento (*animal rationale*), muito menos o homem de ação (*zoon politikon*), senão aquele que se deixa levar por suas necessidades, tentando uma rota de fuga, mas que, devido à sua limitação ao raciocínio do trabalho, cai no consumo exagerado, o que expande ainda mais as suas necessidades. Este homem, que se amarra ao raciocínio de produzir “*seus meios de subsistência*”, é o *animal laborans*, como denominou Arendt⁵⁹⁰.

Esse giro teórico da imagem de homem corresponde à inversão da hierarquia das atividades humanas que ocorreu na modernidade. Quando o trabalho passou a dignificar o homem, como diz o ditado, a distinção entre as atividades ligadas às necessidades e às atividades de fabricação ficou ocultada. A distinção fundamental entre ambas é que a primeira rege-se por uma lógica cíclica e eterna, pois neste âmbito o produto do esforço humano é logo consumido e tão imediatamente requerido, e a segunda se manifesta teleológica e linearmente, já que o produto do artífice se *reifica*, ou seja, ganha existência própria, estendendo-se para além da vida do seu autor. O exemplo do trabalho é o alimento, que todo dia deve ser preparado para saciar a fome que sempre surge no intermitente contínuo. O exemplo da fabricação, por sua vez, são os objetos de uso e a obra de arte⁵⁹¹. A única coisa que ambas têm em comum são o esforço humano e a alteração da matéria-

⁵⁸⁷ Id. A tradição e a época moderna, in: *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸⁸ Id. **A condição humana**, p. 93.

⁵⁸⁹ ARENDT, H. **A vida do espírito**, p. 08. Ou como fala Lefebvre, “Não existe *praxis* sem uma realidade objectiva sobre a qual ela age, que ela *conhece* e donde *extrai* um produto” (grifo nosso), ou seja a *praxis* é tanto manifestação da dialética quanto *praxis* se manifesta somente na dialética. LEFEBVRE, H. *Retorno a Marx*, in: ___. **Materialismo dialético e sociologia**, p. 28.

⁵⁹⁰ ARENDT, H. **A condição humana**, nota 14, p. 97, e nota 36, p. 111. Esta figura é amorfa, não pressupondo um modelo prévio, mas se regulando ao processo em que está inserida. MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 47, 49 e 484 et seq.

⁵⁹¹ WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**, p. 67.

prima para obtenção do produto final. É exatamente nestes últimos pontos, esquecendo a essencialidade de cada atividade, que a modernidade formulou, tanto quanto Marx, o conceito geral de trabalho. Sendo assim, das considerações que Arendt desenvolveu sobre a modernidade aparece a fusão de ambas as atividades, e a classificação mais próxima àquela diferenciação é a apontada entre trabalho produtivo e improdutivo por Marx e por Adam Smith. Esta noção de produtividade é relacionada a um progresso geral da história, ou seja, ao maior promoção da dialética humana⁵⁹². Ora, são os fins que justificam os meios. É desta noção que Marx entende que a capacidade econômica representaria poder, quando na verdade é mero requisito do mercado⁵⁹³.

Da mesma forma que a obra tem um fim, em Marx, conta Arendt, a história alcançaria a conclusão como o processo de fabricação obtém seu produto⁵⁹⁴. Contudo, aí começa o um dos erros, para Arendt, de Marx e do utilitarismo. Nos termos de Young-Bruehl, é óbvio que tudo ultrapassa o fim quando o reino dos fins é a única forma de pensamento⁵⁹⁵. As escolhas são limitadas apenas ao que tem sentido no processo, ou seja, aos meios. Todo meio só tem valor quando relacionado a fim para o qual existe, e a única forma de manter seu valor é negando o alcance do objetivo. Ou, de outra forma, todo fim, quando obtido, torna-se meio para um novo fim, e assim infinitamente. Os valores afirmados por Marx, desvinculados de qualquer valia intrínseca dos objetos, passam a ser condicionados ao próprio processo dialético, o qual resta sem fim algum. Os objetos de consumo tomam o lugar que foi, falando dentro da modernidade, originalmente dos objetos de uso. Assim o papel dos homens não seria simplesmente o de fazer a história, como também de consumir tudo o que vier a existir, posto que tudo o que lhe está à mão passa a ser produto, em razão da aplicação do padrão, das suas ações⁵⁹⁶. A expansão deste processo aparece na sua apropriação do homem, que

⁵⁹² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 96; MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 441-443.

⁵⁹³ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 72.

⁵⁹⁴ Id. O conceito de história – antigo e moderno, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 114.

⁵⁹⁵ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 54.

⁵⁹⁶ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 179. O conceito de *imanência* trabalhado por Negri, numa releitura de Spinoza, cai no mesmo problema. Negri faz vistas grossas a distinção entre consumismo (categoria básica da massa) e fabricação, que até mesmo Marx conhecia, apesar de não vislumbrar as consequências da expansão destes processos (MARX, K; ENGELS, F. op. cit., p. 579 et seq). Não satisfeito com o conceito de poder arendtiano, Negri exige que a potência tenha uma capacidade construtiva (NEGRI, A. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**, p. 46 e ss). Contudo, se houvesse uma exigência sobre o poder, que pode ou não pode vir a ser, de construção de uma realidade, não haveria mais poder. Poder e construção não se coadunam. Para que todo poder seja tangível, como pretende Negri, toda ação teria de ser vista como um ato de fabricação – por isso Negri resgata Marx e se vale da biopolítica de Foucault– exigindo sempre um acontecimento material como efeito, ainda que não se saiba qual seja ele. Potência em Negri é movimento; e poder é trabalho vivo cooperativo; desta maneira aparece a Constituição, que absorve a potência e o sujeito deste poder (Ibid., 53, 54 e 246). Em Arendt, os efeitos são também indeterminados, mas se leva em conta a indeterminação para o reconhecimento do fato de que o poder pode não gerar efeito algum. Ora, a relevância da ação, como visto no capítulo anterior, recai no ato pratica junto aos outros, e não nos resultados que ele pode vir a proporcionar. O fato de não ter efeitos não quer dizer que não houve ação; e isso não autorizaria a imaginar que o poder arendtiano é ideado ou tautológico, como diria Negri (Ibid., p. 30 e 372). Ver também GUIMARAENS, F. **O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri: um conceito muito além da modernidade hegemônica**, p. 66-67. E, para se livrar da teleologia, Negri torna o processo sem fim nem começo, sendo entendido o poder como o movimento da sociedade de massa, da mesma forma que o movimento do cosmos revelaria o sentido do universo em Spinoza. Ora, nestes movimentos há a fluidez

serve àquele como meio de impulsão da produção da história através daquilo que Marx corretamente nomeou de “força de trabalho”. O homem é vendido e consumido, e seu valor é relativo ao potencial que possui para participar do processo⁵⁹⁷. Aí está a desumanização, para Arendt, e a auto-alienação dos homens pelo mercado denunciado por Marx⁵⁹⁸.

No decorrer deste processo, por exemplo, a detenção dos meios de violência não significa o privilégio da classe dominante, mas consequência inevitável da relação conflituosa inerente às leis férreas da história. O Estado, uma etapa do processo, como qualquer forma de governo, é essencialmente a concentração da violência manifesta da dialética⁵⁹⁹. O Direito seria uma manifestação ideológica pela qual aparece o Estado. Com efeito, Arendt afirma que o pensamento de Marx não só nega a noção de legalidade, como também destrói todos os princípios de governo apontados por Montesquieu⁶⁰⁰.

Côncio da alienação do homem em sua representação no Estado e na História, Marx buscou, aspirando à liberdade – a realização dos ideais da filosofia –, encontrar a solução na superação da própria dialética⁶⁰¹. A dialética, o que de certo modo era esperado por Marx, dilui-se no processo por causa da superação do conflito entre as classes pela massificação da sociedade. Contudo, parece que a “socialização do homem”, que aconteceria no fim da história, veio a acontecer em outros termos. Na socialização esperada por ele toda fabricação tornar-se-ia um hobby, uma atividade desvinculada do mercado; o lugar do hobby, no entanto, foi ocupado pelas necessidades do processo vital do homem (segundo a expansão da fabricação), a serem satisfeitas pelo trabalho⁶⁰². Mas como os objetos possuem uma “vida útil”, e o homem um tempo limitado de vida, a ênfase é totalmente desviada para o processo, visto “*como um móvel gigantesco de processo de acumulação*”. Neste contexto, o homem passa a ser um *Gettungswesen*, como dizia Marx, um membro da espécie humana, única coisa adstrita ao processo⁶⁰³. Para Arendt, a conclusão de Marx é o aprofundamento da alienação, jamais a realização do homem por si mesmo. E o elemento ideológico da teoria de Marx, então, estaria na “*monstruosa imoralidade da política*”, restrita a pertinência do processo em si⁶⁰⁴.

A derrota da fabricação, que garantia ainda algo tangível sobre a terra, para o trabalho

absoluta dos elementos que os compõem, mas isto não significa liberdade senão movimento sem sentido.

⁵⁹⁷ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 101.

⁵⁹⁸ MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 97.

⁵⁹⁹ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 49.

⁶⁰⁰ Id. The end of tradition; in: __. **The promise of politics**, p. 87-88.

⁶⁰¹ LEFEBVRE, H. Regresso a Marx, in: __. **Materialismo dialético e sociologia**, p. 11-12.

⁶⁰² ARENDT, H. **A condição humana**, p. 100 e 124.

⁶⁰³ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 128. A aceitação do pensamento de Marx aparece em Lefebvre nos seguintes termos: “...o homem não pode tomar-se por puro *sujeito*. Ele é também o produto da vida social; para si e para os outros homens não existe senão como objecto, ser físico activo, objecto de desejos, de necessidades, das quais a mais importante é a necessidade social. Socialmente, ele só é desde que produza objectos, desde que assim ganhe poderes sobre a natureza, também ela objectiva. O homem é *objecto-sujeito*”. Contudo, este pensamento aparece segundo a *totalidade* da atuação da ciência sobre o homem (englobando as questões jurídicas e negando toda ação política), em LEFEBVRE, H. Da explicação em economia política e em sociologia, in: __. **Materialismo dialético e sociologia**, p.107.

⁶⁰⁴ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 282.

impõe sobre todos o ritmo muito próximo ao “metabolismo da natureza”⁶⁰⁵. A fabricação (pelos homens, não pela soberania) não é contrária à política, pois até pode auxiliar a comunidade através da feitura de bases legais que venham possibilitar o ingresso dos recém chegados e a estabilidade da ação. O trabalho, no entanto, é totalmente antipolítico, posto que a principal preocupação seja a saciedade das necessidades do corpo (necessidade que decorre do processo), ignorando a relação humana em favor da mera coexistência⁶⁰⁶. É impossível no império da necessidade o reconhecimento da personalidade porque a aparência do outro para o *animal laborans* nada mais é que um objeto de consumo. Para o *animal laborans* não há princípio; a força é oriunda de um instinto. Não há razão a ser alcançada⁶⁰⁷. A liberdade obtida do excedente da produção prende-se ao consumo excessivo. Não há fins, só meios, se assim pudesse ser dito. Sua saída do mundo comum não é voluntária, como a fuga do filósofo. O consumidor é expulso do mundo, conclui Arendt, por causa da sua excêntrica preocupação com as reações produzidas pelo seu próprio corpo, algo que ninguém pode partilhar, a tal ponto que, segundo ela, o indivíduo ficaria isolado e incomunicável aos outros (a linguagem resta meramente formal, sendo ela incapaz de ligar os mundos subjetivos)⁶⁰⁸. É apenas o metabolismo, igual entre os membros do processo, que faz com que o comportamento, encobrendo a ação, seja previsivelmente o mesmo entre todos os consumidores⁶⁰⁹. A intenção de Arendt, manifestada por ela em *A condição humana*, neste ponto era não só criticar a filosofia de Marx, mas através desta crítica demonstrar os riscos da massificação, que a ela é decorrente da própria sociedade, dos indivíduos. A angústia do sujeito moderno, vivendo na massificação, é intensificada pela ausência de retornos devido a sua plena incorporação ao processo.

28. A filosofia de Marx, segundo Arendt, parece decorrer da combinação das teorias teleológicas do início da modernidade com o conceito de História. Este conceito era meramente hipotético, como em Hegel (da mesma forma que o conceito de Humanidade em Kant exposta na primeira seção). Com Marx, ele passa a ser princípio e fim, onde todo evento está mergulhado em seu fluxo⁶¹⁰. Comumente entende-se que Marx colocou Hegel de cabeça para baixo⁶¹¹, mas quanto percebe que haveria apenas o processo dialético, Arendt compreende que Marx não é especificamente um materialista dialético, tampouco um idealista dialético, posto que a dicotomia metafísica se esvaia aí de todo seu sentido⁶¹². Na verdade não é a necessidade ela mesma, mas o que é tido como necessário (e tudo é tido como necessário), como uma causalidade ficta de impera sobre os comportamentos (e que não teriam nada a ver com a imputação, mas com a falaciosa culpa objetiva

⁶⁰⁵ Ibid., p. 138.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 224.

⁶⁰⁷ Id. **On violence**, p. 61.

⁶⁰⁸ “A glorificação da violência por Marx continha portanto a mais específica negação do logos, do discurso...” em Id. *A tradição e a época moderna*, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 50.

⁶⁰⁹ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 130-131.

⁶¹⁰ Id. *From Hegel to Marx*; in: ___. **The promise of politics**, p. 70.

⁶¹¹ WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho, p. 76.

⁶¹² ARENDT, H. *A tradição e a época moderna*, in: ___. **Entre o passado e o futuro**, p. 67, ver também LEFEBVRE, H. *Retorno a Marx*, in: ___. **Materialismo dialético e sociologia**, p. 16-22, onde a superação da dicotomia filosófica se daria pela *praxis* (baseado na tese de Marx sobre Feuerbach), onde “*a filosofia torna-se mundo*”, e não pelo próprio movimento dialético.

por fato, e não ato⁶¹³), que Arendt indica como efeito da teoria de Marx⁶¹⁴. Esse processo, surgido artificialmente pelas forças produtivas da “energia-trabalho” do homem, simula a causalidade e acaba por engolir todo processo natural-biológico, passando a ser o único processo admissível⁶¹⁵. Seria dizer que a substituição anualmente do aparelho de telefone celular é tão necessário quanto saciar a fome. Somente o último é estritamente necessário, mas é o primeiro vem a se sobrepor, tornado essencial para o indivíduo. As funções dos objetos, na expansão do processo de fabricação, atingindo o nível de consumo exacerbado, é a negação da existência de qualquer fim. Não há nada que não seja funcionalizado, logo, não há nada que seja o fim a ser atingido. Marx não se conscientizou da carência de sentido das filosofias utilitaristas por entender que a sua dialética era a chave de toda a realidade⁶¹⁶.

29. Quanto aos direitos humanos, e não meramente o Direito em si, o papel de Marx não está na crítica que ele formulou contra eles, mas por influenciar toda leitura sobre eles, como visto por Arendt em *On Revolution*. Vale a pena, no entanto, ver que existe em Marx a velha crítica da abstração dos direitos humanos. Em *A questão judaica*, Marx põe em xeque os direitos, vinculados à mera existência do indivíduo, posto que haja a ignorância das classes dominadas. Assim, os direitos seriam conservados como meios de opressão, ou, de outro modo, como privilégios das classes dominantes⁶¹⁷. Ele sabia que a dignidade exposta pelos idealistas limitava-se ao direito ao voto dos operários, jamais reconhecendo o problema da injustiça da sociedade de classes⁶¹⁸. O único direito reconhecido seria, para Marx, o egoísmo privado, manifesto na propriedade privada. Em sua concepção de direitos, Marx carrega as reclamações de valores, na esperança de justiça. Sua crítica aos direitos humanos, todavia, perdera sentido, pois as classes sociais se dissolveram na massa (o que não significa a equiparação econômica e sim a perda da definição entre burguesia e proletariado frente ao comportamento e aos interesses uniformes dos indivíduos⁶¹⁹).

⁶¹³ Que no ordenamento brasileiro está no parágrafo único do artigo 927 do Código Civil (Lei nº 10.406/2002) como exceção, apesar de ser extremamente comum no restante do sistema (art. 734 do CC, quanto a responsabilidade do transportador, art. 931 da mesma lei e art. 12 do Código de Defesa do Consumidor – Lei nº 8.078/90 -, quanto a relação de consumo; § 1º do art. 14 da Lei nº 6.938/81, quanto aos danos ambientais, por exemplo), e de ser facilmente generalizada sob a suposta existência de risco da atividade do autor do ilícito.

⁶¹⁴ WAGNER, E. S. op. cit., p. 180.

⁶¹⁵ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 516. Ver segunda e terceira premissa da História apresentadas por Marx, em MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 51.

⁶¹⁶ ARENDT, H. O conceito de história – antigo e moderno, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 115.

⁶¹⁷ MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 223, 235, 356-361 e 385; MIRANDA, J. I. R. Direitos humanos e diversidade cultural, in: **Revista Direitos Fundamentais & Democracia** / Faculdades Integradas do Brasil. Curso de Mestrado em Direito da UniBrasil. – v.1, n.1 (jan./jun. 2007), p. 4.

⁶¹⁸ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: __. op. cit., p. 59.

⁶¹⁹ Hoje, pessoas de diferentes poderes aquisitivos podem adquirir quase todos os mesmos bens, ao mesmo quando se trata de objetos que caem na categoria de consumo da Lei nº. 8.079/90 (Código de defesa do consumidor), graças à expansão, cada vez maior, da categoria de consumidor, encontrada na lei citada, como por mecanismos de pagamento através do próprio salário, como o empréstimo consignado (Lei nº. 10.820/2003) e na titularidade coletiva (Dec. Lei nº 2.181/97); ou seja, o consumo sem limites é não só juridicamente aceito como aparece como basilar à estrutura jurídica.

Contudo, é preciso afirmar que a justiça aconteceria apenas no fim da dialética, onde a luta entre classe cessaria. Por isso, no desaparecimento do Estado o homem encontrar-se-ia totalmente socializado, ou melhor, numa sociedade sem classes. “*Consistia na eliminação da lacuna entre a existência individual e a existência social do homem, de sorte que este, ‘no seu ser mais individual, seria ao mesmo tempo um ser social (um Gemeinwesen)’*”; onde a emancipação do homem estaria na “*alienação do homem em relação à sua Gattungswesen*” (espécie humana)⁶²⁰. Nesta sociedade, a produção de riquezas alcançaria níveis inimagináveis porque seria obtida tão naturalmente ao ponto de revogar a necessidade dos homens de trabalhar, restando-lhe tempo ilimitado para o lazer. Essa visão de justiça é posta por Marx como a salvação da filosofia, numa vida baseada na *polis* grega, onde não haveria governante nem governados, onde haveria apenas liberdade. O que Marx esperava, diz Arendt, era a aplicação dos ideais filosóficos sobre a realidade, que aconteceria através do trabalho, até que um dia, quando o trabalho fosse completado, chegar-se-ia no fim da história e ao fim da filosofia⁶²¹. Como falou Karl Jaspers para Arendt, em suas correspondências, a paixão pela justiça, como a de liberdade, da filosofia de Marx seria impura desde suas raízes porque, como foi visto, ele se desinteressa por qualquer questão propriamente política ou jurídica, onde liberdade significaria libertação das necessidades e a justiça o fim da possibilidade de julgamento⁶²².

Mas neste senso de justiça, os direitos humanos representam o coro uníssono de famintos por pão. Como efeito das expectativas observadas, os direitos humanos então passam a ser, na visão dos marxistas e não propriamente de Marx, mecanismos de libertação do homem frente à necessidade. Para os marxistas, a Revolução Francesa não é mais a luta contra o absolutismo, mas a busca por soluções dos problemas sociais. Ora, “*it took more than half a century before the transformation of the Right of Man into the rights of Sans-Culottes, the abdication of freedom before the dictate of necessity*”⁶²³. Politicamente, como fala Birmingham, o problema está na perda de pluralidade que a palavra “povo” representa aí. A sociedade, caracterizada pela exigência de unanimidade e pela aterradora sentimentalidade, demanda condições de saciar suas necessidades (muitas criadas pelo próprio processo) como um só corpo com uma voz miserável⁶²⁴. Aqueles problemas sociais são, para Marx, a expressão da dialética, como a violência da própria revolução, que viriam apenas libertar o processo vital da sociedade frente o desfrute da riqueza pela aristocracia⁶²⁵. E assim, os direitos humanos, incorrendo no mesmo erro da teoria de Marx, seriam incorporados pelo processo.

O primeiro problema de Marx é a negação da pluralidade humana. Como foi visto nas

⁶²⁰ ARENDT, H. **A condição humana**, nota 21, p. 100. Segundo Marx, o indivíduo só pode “objetivar-se” através das *formas de produção* característico da classe a qual pertence, ou seja, o indivíduo só é relevante quando pertencente a uma massa uniformizada pelo processo histórico; ver em MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 277 e 494.

⁶²¹ ARENDT, H. A tradição e a época moderna, in: __. **Entre o passado e o futuro**, p. 50-51.

⁶²² YOUNG-BRUEHL, E. **Hannah Arendt: for love of the world**, p. XVIII-XIX.

⁶²³ Isso aconteceu mais de meio século antes que os direitos do Homem se transformassem em direitos dos Sans-Culottes, a abdicação da liberdade antes da afirmação da necessidade (tradução livre) em ARENDT, H. **On revolution**, p. 61.

⁶²⁴ BIRMINGHAM, P. **Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility**, p. 50.

⁶²⁵ ARENDT, H. **On revolution**, p. 64, e WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**, p. 121.

subseções anteriores, a aplicação dos direitos humanos substancializados (arraigados numa essência do homem a ser tutelada), que traduziriam as reivindicações da sociedade em termos jurídicos, só pode levar a uniformização. Não é dizer, como se vê em Bobbio, que os direitos sociais contradizem os da primeira geração (a liberdade e a igualdade formais), mas é entender que a expansão dos direitos substancialmente preenchidos, independentemente do conteúdo existente, leva a negação da personalidade singular de cada homem.

O segundo problema, prefaciado pelas outras subseções e objeto principal desta fala, é que a libertação não tem como efeito a liberdade. A ilusão daqueles “*vários movimentos trabalhistas*”, que, como Marx, acreditavam na prática de atividades superiores (inspirada numa *polis* que não precisaria de escravos, ou seja, onde a participação nos negócios humanos fosse possível a todos) pela emancipação automática do homem quando liberados do trabalho, perde-se pelo fato do trabalhador, aquele que pensa em termos de “ganhar a vida”, caiu num consumismo alienante: “*as horas vagas do animal laborans jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são seus apetites*”, o que revela a superficialidade do consumidor. Ainda que a liberdade seja um valor promovido pelo processo, a homogeneidade do processo impede qualquer manifestação real de liberdade. Os direitos humanos são, então, deslocados da mera libertação para a satisfação dos instintos porque o *animal laborans* invade o público. E a única coisa comum aos indivíduos é a preocupação caracteristicamente privada da melhor sobrevivência possível⁶²⁶. A imagem abstrata é superada pela imagem do próprio processo miserável. A crítica “*is not because of any influence of abstract ideas but because of its obvious plausibility under conditions of abject poverty*”, ou seja, do processo que se manifesta na sociedade⁶²⁷.

A ignorância de Marx quanto ao império dos interesses privados leva a segunda contradição de sua teoria, como vista por Arendt, pois as esperanças da liberdade pública são neutralizadas. O que é favorecido é o próprio processo, que não necessariamente é a dialética nos termos de Marx mas sim uma causalidade artificial. Ele surgiu não da “*emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do labor, séculos antes da emancipação política dos trabalhadores*”⁶²⁸. A libertação através dos direitos humanos ocasiona a insatisfação generalizada, devido à expansão da necessidade, levando a criação de mais e mais direitos, evidentemente inseridos dentro de um quadro de funções. Tendo a necessidade como centro, os direitos entram em rotação gravitacional, criando um círculo vicioso⁶²⁹. A partir de então, lembrando as reivindicações, os

⁶²⁶ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 146 e Id. Prefácio: a quebra entre o passado e o futuro, in: _____. **Entre o passado e o futuro**, p. 46-47. – A confusão de Marx aconteceria pela incompreensão da palavra grega *skhole*, que significa é liberação do homem à devoção das atividades superiores.

⁶²⁷ ...não é por causa de nenhuma influência de idéias abstratas mas por causa de sua óbvia plausibilidade sob circunstâncias da pobreza (tradução livre), em Id. **On revolution**, p. 94.

⁶²⁸ Id. **A condição humana**, p. 139.

⁶²⁹ “Mas esta ‘natureza coletiva do labor’, longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência de individualidade e identidade; e é por esta razão que todos aqueles “valores” derivados do labor, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente sociais e, em essência, não diferem do prazer adicional que se tem quando se come e bebe em companhia de outros. [...] não se baseia em igualdade mas em uniformidade...” em *Ibid.*, p. 225.

direitos são funcionalizados em favor do processo; processo e soberania são a mesma coisa⁶³⁰. A essência de homem tutelada é a do *animal laborans*⁶³¹, ou seja, funcionaliza-se os próprios homens, que nada mais são do que dados num processo infinito. E neste determinismo, “*as Marx saw it, is that dreams never come true. The rarity of slave rebellions and of uprising among the disinherited and downtrodden is notorious; on the few occasions when they occurred it was precisely “mad fury” that turned dreams into nightmares for everybody*”⁶³². Isto porque “*O homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade*”⁶³³.

3.3 A IMPOTÊNCIA DO CONCEITO TRADICIONAL DE DIREITOS HUMANOS

30. O arranjo tradicional dos direitos humanos não resistiu ao seu próprio desenvolvimento. Vislumbrados como limites à dominação soberana de forma tal que fossem inafastáveis, estes direitos foram montados sob contornos normativos e fundados supostamente na natureza. No lugar de manifestar a política contra a opressão, tal natureza foi declarada através de imperativos, vedando a qualquer um a sua violação, fazendo com que os direitos ordenassem a todos determinados comportamentos. O cumprimento da ordem não significa que o ato seja não seja livre, mas lhe retira toda dignidade própria.

Quando a tradição alcançou na modernidade, foi investigada a razão do relacionamento existente nestes direitos. Quando existia a autoridade, a vinculação entre ordem e obediência determinava uma relação vertical, onde um necessita do outro para a existência, e onde o segundo se justifica no primeiro, o qual era evidente em si. E, como se vê da glória de Sólon até a teoria de Hobbes, esta relação era marcada pela personalidade, apontando quem se posiciona em cada pólo. Sem a autoridade, por sua vez, os dois pólos da relação foram equiparados, e sua justificação, que, se fosse externa redundaria na invalidade da norma, passou a estar no bem tutelado. Liberdade, igualdade, elementos característicos da esfera pública, transformaram-se em razões para o Direito, positivados nos direitos humanos. Os direitos humanos, neste sentido, não poderiam ser fundamentados, eles seriam fundamentos, valores últimos, como falou Bobbio – “*O que é último,*

⁶³⁰ Ver AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I, p. 149.

⁶³¹ Ora, “A individualização, em Marx, é a do *animal laborans*: refere-se aos membros da espécie e manifesta-se por meio do isolamento entre os homens e da relação subjetiva que o indivíduo mantém consigo mesmo e que se manifesta na forma de interesses privados...” em WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho, p. 153.

⁶³² ...como Marx o viu, é que os sonhos nunca se tornam verdadeiro. A raridade de rebeliões de escravos e do levante entre aqueles sem direitos e oprimidos é notória; em poucas ocasiões quando ocorreram era precisamente “louca fúria” que transformou sonhos em pesadelos para todos (tradução livre) em ARENDT, H. **On violence**, p. 21.

⁶³³ Id. **A condição humana**, p. 133.

precisamente por ser último, não tem nenhum fundamento”⁶³⁴. Mas isto não foi o suficiente, sendo preciso, inicialmente, vinculá-lo à natureza humana e a forma que ela se manifestava mundanamente. Foi aí que os direitos humanos tornaram-se fundamentais ao sistema.

A natureza das coisas é inalterável – ou algo é o que é, ou não é. Se os direitos humanos fossem decorrentes da essência do ser humano, eles sempre existiriam enquanto houvesse algum membro desta espécie sobre a terra. Sua vigência seria evidente em si, surda a discussões. Em qualquer tempo e em todo lugar estes direitos poderiam ser exigidos. Embora o positivismo tenha superado a perspectiva jusnaturalista, retirando dos direitos humanos toda sua auto-evidência, já que seriam válidos apenas em determinados limites, não lhes foi retirado sua relevância. O problema dos direitos humanos não redundava à sua relação a natureza, mas antes, a sua suficiência em si, ignorando qualquer ato concreto dos homens. Assim, os direitos humanos positivo, dentro do ordenamento jurídico, representariam o membro da comunidade em que fossem válidos – um pressuposto incontestável. Logo, ser titular de direitos e deveres certamente significaria estar albergado pelos direitos humanos.

A personalidade jurídica e o bem tutelado, dentro de todo o sistema, foram considerados por longo período de tempo como “*simplesmente conceitos auxiliares que, como conceito de direito reflexo, facilitam a exposição*”, restando apenas relevantes “*quando se [i]nha consciência deste seu caráter*”⁶³⁵. Contudo, além de ser a representação da pessoa dentro daquele sistema, a categoria de sujeito de Direito aparece – enquanto o titular de direitos e deveres – como suporte para todo o sistema. Sem pessoas reconhecidas juridicamente não há Direito. E, quando percebido os valores expressos nas normas, a reunião dos direitos em torno daquela categoria a torna princípio (modelo) do qual decorre todo o raciocínio jurídico e pelo qual o ordenamento será aplicado na realidade.

Até agora os homens sempre estabeleceram noções erradas acerca de si mesmos e daquilo que eles são ou devem ser. Segundo suas noções acerca de Deus, acerca do homem normal e assim por diante, eles instituíram suas relações. Os frutos nascidos da planta espúria em suas cabeças acabaram por suplantá-los. E eles, os criadores, curvaram-se diante de suas criaturas⁶³⁶.

A análise do esfacelamento da representatividade do sujeito de Direito, instituto tradicional, foi uma maneira de demonstrar que o Direito, enquanto um sistema normativo, torna-se um mundo de faz de contas (ainda que ele tenha respaldo com a massificação da sociedade, isto é, onde o dever-ser, por ironia, concorre ao ser). Frente à incompatibilidade do Direito com a realidade humana, a ciência jurídica puxa esta realidade pelos pés. Na maioria das vezes a idéia de sujeito de Direito é apenas pressuposta quando do trabalho sistemático, ficando aos litígios levados à juízo a tentativa de encontrar no sujeito real um direito específico a partir de formas universalizadas. Nesta subjugação, o

⁶³⁴ BOBBIO, N. Sobre os fundamentos dos direitos do homem, in: ___. **A Era dos Direitos**, p. 15. Apesar da mudança de pensamento, a principal obra sobre os direitos humanos, e a mais difundida, de Bobbio é *A Era dos Direitos*. Sobre a mudança de Bobbio, ver ANDERSON, P. **Armas y derechos**: Raws, Habermas y Bobbio em la era de la guerra; in: *New Left Review*, nº. 31, mar/abr., 2005.

⁶³⁵ KELSEN, H. **Teoria pura do Direito**, p. 189.

⁶³⁶ MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, p. 35.

Direito impõe condições; assim, instrumentalizando os institutos jurídicos para alcançar a “dominação” completa (paz social), seu ideal é produzido.

Pela abstração científica o Direito perdeu os vínculos existentes com o que o tornava real. Quando era só lei, no Direito existia a determinação de quem ordena e quem recebe as ordens. Quando caiu, tornando-se mais uma aparência, o Direito passou a ser tão fugidio quanto as outras aparências. Assim, o Direito não imputa mas reconhece a seqüência causal, não julga mas explica, pois não pode mais fundamentar, e da mesma forma não tem mais fundamento. O que não se contava era que retirando a justificação restaria a dominação.

Hoje se fala de um legislador vazio e de um sujeito de Direito que, apesar das inúmeras formas que pode vir a assumir, não podem identificar nenhuma pessoa real. No seu isolamento, como não poderia se movimentar interiormente, como seria a reação de um indivíduo, passou a ser conjugada pela ciência jurídica como uma forma de retornar a realidade, racionalizando e funcionalizando o sujeito de Direito, que era a representação dos homens dentro do sistema jurídico - o que significa a passagem de sujeito para objeto jurídico.

Quando despidas de toda fundamentação, as normas, que formam o Direito científico, caíram, não sendo mais um fundamento para as ações humanas mas aparências mundanas. Isto é marcado pela transformação das leis como fundamentos para decretos que regulamentam a burocracia que constituiu a república. As leis como decretos passaram a ser objetos dos peritos, não de juristas. E não estando mais numa posição superior, as leis, o Direito, passou a ser conjugadas em termos de necessidade.

E nesta tentativa de administrar os indivíduos através da realização de planos governamentais, construídos de leis e decretos, encontra-se repetidamente a ilusão do sujeito de Direito, que representa a todos e que não é ninguém. Além de, como gestor social, o Direito torna-se uma ofensa à maturidade humana, lembrando a república de Platão, como se os homens não pudessem se guiar por si mesmos. Concorrendo com as leis naturais, como a causalidade, que complementa a automação dos homens como elemento de uma massa, o Direito conquista a realidade pela sua ciência. Ao mesmo tempo em que excede as necessidades atuais, liberando os indivíduos do tempo de trabalho, a socialização submete à necessidade toda a raça humana pelo fato dos homens não saberem fazer outra coisa além de consumirem aquilo que produzem: “*Isso parece criar uma sociedade muito parecida com a das formigas*”⁶³⁷.

Hoje, onde muitos dos indivíduos estão imersos na massa, onde, encapsulados em suas intimidades, deixam-se levar sem resistências – mas nem sempre inconscientemente – pelo vai e vem das ondas, onde uma abstração universalizada dos direitos serve-lhes apenas de escudo contra a realidade, eles não são nada mais que números. A sorte aparece, para eles, ser a única coisa imparcial e justa. Daí decorre uma opinião única que é imputada a toda a sociedade, da qual a *normalização* dos indivíduos, ainda que pressuposta, é conseqüência. Os direitos humanos, ainda núcleo duro do Direito, serviu de instrumento para o que pretendia contrapor. As coisas não estão saindo como planejado.

⁶³⁷ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 175.

31. A simbiose entre política e jurisdição é um fenômeno mundial que, no caso da Constituição brasileira de 1.988, acontece no sentido da judicialização da política⁶³⁸. Como se vê na Europa, como retratado por Zagrebelsky, as Cortes Constitucionais tomam tanto decisões jurídicas quanto legislativas, um pretense equilíbrio entre *iura* e *leges*, não existindo nenhuma cláusula de exceção para a chamada jurisdição constitucional. Existe para o jurista italiano uma garantia de legitimidade neste processo, já que a produção legislativa acontece concomitantemente com o controle de constitucionalidade⁶³⁹. A aplicação e a criação de normas, fazendo valer e fazendo cumprir seus fins e metas⁶⁴⁰, justificam-se e decorrem dos direitos humanos, que, internalizados, são os direitos fundamentais.

A reverência prestada pela doutrina atual à eficácia dos direitos humanos revela-se no problema da legitimidade do Direito e do Estado. Isto porque o pressuposto vigente de é que o “*essencial não é a titularidade da soberania, mas seu exercício – não a soberania, mas a democracia constitutiva, o poder constituinte armado*”⁶⁴¹. Este pensamento, que pertence tanto as afirmações da direita quanto da esquerda, posiciona os direitos humanos como fins últimos do Estado.

A superação da modernidade ainda é indeterminável. Por mais que no pensamento teórico já foram identificados os dogmas e os problemas da racionalidade desta época, a forma de atuação jurídico-política ainda está calcada naquelas categorias. Ainda remanescem na atualidade os principais traços naquela época: a sistematização, a racionalização formal, etc.. Essa obscuridade é real. As tentativas do Direito em desvencilhar-se das premissas dadas são ineficazes, porque, apenas houve a alteração do conteúdo racionalizado, mas não da própria racionalização.

Diferentemente das teorias do discurso, que buscam afirmar uma nova racionalidade através da eficácia dos direitos humanos, o ponto chave deste capítulo é que os direitos humanos, como concebidos pela atual noção de Direito – não necessariamente positivista, mas normativo -, pressupõe a *impotência* da comunidade. Enquanto permanecer tal pensamento, a promessa de revelação do poder ficará oculta. Este processo só pode existir na dominação dos homens pela soberania, não do governante nem do governado senão dos direitos humanos, considerado núcleo duro do Direito.

Contudo, está fabricação (espera-se) nunca se satisfará, por alguns motivos específicos. Primeiro, se a alienação dos homens nunca for plena, os direitos humanos serão desrespeitados no instante seguinte da sua aplicação, pois os homens, em sua espontaneidade, escaparam da forma imposta a eles. Segundo, ainda que a alienação aconteça, a necessidade incessante do processo ampliará cada vez mais a imagem de Homem dos direitos humanos, ficando ela perdida no próprio processo de positivação e aplicação dos direitos, sendo substituída por outra, e outra, incessantemente. Ainda que a qualidade *de vida* seja melhorada, as noções de liberdade e de dignidade humana, manifestas na esfera pública, serão extintas. Aqui se completa o raciocínio de Hannah Arendt usado na suas críticas, no sentido desconstrutivo, aos direitos humanos.

⁶³⁸ FERREIRA FILHO, M. G. **Aspectos do direito constitucional contemporâneo**, p. 189.

⁶³⁹ ZAGREBELSKY, G. **El derecho dúctil: Ley, derecho, justicia**, p. 64-65.

⁶⁴⁰ CHUEIRI, V. K. **Filosofia do Direito e Modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos**, p. 77

⁶⁴¹ NEGRI, A. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**, p. 144

Por outro lado, isto não impede que a bandeira dos direitos humanos, ou melhor, da liberdade e da igualdade não sejam válidas. Apesar da falência, segundo Arendt, do conceito tradicional, os direitos humanos representam a esperança nos homens. Mesmo que os homens estejam presos à soberania dos direitos, como estão, não se pode afastar a liberdade por eles sentida e não se pode deixar de julgá-los, reflexivamente, pelos atos praticados. Com o salto para fora do fluxo mantido pela soberania, os direitos humanos aparecem com a forma plena de ação política.

A sua afirmação, e não eficácia, acorda o cidadão para seu papel original, a participação. Porém, é preciso afirmar, junto com G. Kateb, que a afirmação pura da política jamais será política⁶⁴². Como dito anteriormente, a liberdade, por exemplo, só pode ser expressa como mera potência, ou seja, como um nada, sob o risco de se criar uma aberração. Sua experiência, por sua vez, é mundana. Isto soa como uma oposição ao pensamento arendtiano aqui estudado e aplicado – e talvez, em parte, até seja. Afirmar que as causas para a ação pode ser materiais, imerso sobre questões jurídicas ou sociais, representa a verdade da ação. Mas isto não nega o poder, pois a celebração da ação política é uma experiência existencial, que pode acontecer até mesmo através dos direitos humanos. Apesar da necessidade do retorno ao conceito original de cidadania, a luta pelos direitos sempre será válida.

⁶⁴² KATEB, G. Political action: its nature and advantages; in: VILLA, R. D. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, p. 144.

Conclusão

Em sua origem, o constitucionalismo preocupou-se em traçar limites ao poder. Esta disposição, decorrente do liberalismo do século XVIII, encontrava suas razões no fato da identidade entre poder e dominação do governante. Contudo, a forma de controle, encarnados na Constituição e nos direitos subjetivos, recaíram não apenas sobre os governados como também sobre os governantes, substituindo o próprio poder no topo da estrutura escalonada em que a comunidade era entendida. Em outras palavras, isto significou que, a partir desta mudança, todo e qualquer ato deveria decorrer da Constituição. A primeira pergunta que vem a mente é: quem controla o controle?

De maneira inevitável, a cada resposta surgiria automaticamente outra pergunta, infinitamente. Aí, no encadeamento de respostas, chegaria a um ponto em que o que fosse dito seria incontestável por ser indemonstrável. A saída, por outro lado, jamais seria convencionar uma última resposta, que implicaria na doutrinação e no esmorecimento da busca da compreensão – dizer que o Direito, por ser Direito, é justo é incorrer em petição de princípio. Ora, aquela indagação é apenas uma roupagem para a pergunta: por quê? O questionamento não é arbitrário. O problema é fazer a pergunta certa e saber até onde se pode perguntar.

As considerações do pensamento arendtiano sobre a pergunta “por que há uma comunidade política?” são totalmente inconclusivos. Isto porque sua noção de legitimidade não está na própria capacidade de questionar; se assim fosse, obedecer e ser coagido decorria do inquietamento de pertencer à comunidade, como na integridade de Dworkin⁶⁴³ (esquecendo hipocritamente sua racionalidade). Seja no que viria antes, depois, ou no próprio ato de questionar a razão da comunidade no seu Direito, aí se confundiria a esfera pública com o âmbito jurídico. Para Arendt, “*Legal considerations and appeals to the mandate itself [...] are at least, given the seriousness of our situation, hopelessly inadequate*”⁶⁴⁴.

A confusão entre política e Direito leva a exigência de uma moralidade – moralidade esta que encobre a razão de ser da política. Se o pensamento de Arendt interpretado aqui estiver certo, a política em si é vazia de qualquer significado, moral ou não. A relevância do poder cai na ação, manifestação da potência das pessoas, sendo um espaço especificamente humano. Que fique claro, não há a negação de outras esferas humanas, a exemplo das considerações morais. Porém, a colocação de um espaço sobre o outro – a moral, através de princípios e valores, sobre o público – impõe sobre os participantes do poder a exigências de comportamentos tanto determinados quanto informados por algo alheio a eles mesmos.

O temor que irrompe a necessidade de controle e justificação dos atos governamentais constituiu a tensão entre a política e o Direito. A segunda substancializa-se e sobrepõe à primeira,

⁶⁴³ DWORKIN, R. **Law's Empire**, p. 194.

⁶⁴⁴ Considerações jurídicas e de recursos [...] são, pelo menos, dada a gravidade da nossa situação, desesperadamente inadequado (tradução livre), em ARENDT, H. *The political organization of the Jewish people*, in: __. **The Jewish Writings**, p. 206.

dando origem ao que é conhecido por soberania. Isto é uma das coisas que Arendt tentou desmontar, sendo sua crítica o fio condutor deste trabalho. A dominação soberana exercida no Estado-nação, antes de ser qualquer espécie de tirania que aboliria a liberdade política, debilita o poder. O tiro sai pela culatra. O mal está na busca de justificação do Estado e do Direito por teorias democráticas através da participação pública que não existe.

A imagem da pirâmide, tão conhecida na ciência política como símbolo do governo autoritário quanto na ciência do Direito na norma fundamental, é a figura exemplar da fundamentação por algo externo à estruturação da coisa ela mesma, seja ela governamental, religiosa ou teórica. A força localizada no topo faz que todo o resto torne-se razoável, filtrando em sentido vertical, do topo até a base, de maneira tal que cada camada integre um todo convergente ao topo. No entanto, para suprir a falta de poder, o raciocínio substancializado agarra-se em si, ou seja, no núcleo duro do Direito – os direitos humanos. O Direito fica sujeito a si mesmo. Como toda resposta é insuficiente, o resultado é a formação de um ciclo vicioso de criação e aplicação de direitos subjetivos, justificados nas mais altas definições morais.

Mas em Arendt, a política antecede aos questionamentos. Para entender este fato, é preciso fazer, rápida e simplificadamente, a distinção entre verdade e significado. Verdade é aquilo que se põe aos olhos, evidente em si, como a aparência das coisas ou os eventos vivenciados. Significado é aquilo que emana da verdade, como a “moral da história” é para o evento, ele é aquilo que a verdade quer dizer e que lhe dá importância própria. O que é verdadeiro é, de certo modo, objetivo, representado em palavras; o significado é o inefável, revelando-se por metáforas e contos, e sempre passível de discussão. Pode haver verdade sem significado, mas só existe significado quando há verdade, ainda que esta verdade seja uma ficção. Assim, lembrando que o poder seria uma verdade, se percebe em Arendt duas alternativas para a moderna soberania – uma ela rejeita e outra aprova. A primeira saída é a imanência da massa, vivenciada no atual Estado Regulador; a segunda é o que ela veio a denominar de poder.

Tomando o lugar da sociedade burguesa, pela qual imperava o *homo faber*, aquele que julgava seus comportamentos diante a realização ou não de seus anseios, no estágio político e social atual encontra-se a massificação. Aí o espaço comum é o da produção e do consumo, e a condição que “arraza” os comportamentos é a vida. O Estado atual, o Estado Regulador, é imaginado na forma de uma grande família, formado por operários e assalariados, onde as preocupações reduzem-se a laborar para a manutenção da estrutura. Os negócios públicos transformaram-se na administração doméstica que, em cifras gigantescas, pretende amparar toda a nação. Estas são algumas das diferenças presentes nas descrições de Arendt do Estado burguês, que perdurou até meados do século XX, nas duas primeiras partes de *Origens do Totalitarismo*, e da sociedade “de assalariados”, que é a sociedade posterior a Segunda Guerra Mundial, em *A condição humana*.

Apesar das mudanças estruturais que levaram o Estado-nação a se desenvolver ao que é chamado Estado Regulador, resta como herança a racionalidade moderna, que ainda ameaça as expectativas de superação de seu modelo pela total imersão do indivíduo no funcionamento de sua maquinaria. A crise do pensamento dedutivo-indutivo vem sendo substituído pela ponderação da necessidade. O que acontece é a superação do sistema em seus próprios termos, adiando a sua

negação, conforme visto no último capítulo deste trabalho. Do outro lado do mesmo fenômeno, a sociedade massificada exige do Direito um novo método. Esse método rege-se por uma inspiração do primado do interesse coletivo, identificado no Estado – o que faz desaparecer as distâncias entre Estado e sociedade. Sua atuação, fundada no *jus imperii*, leva a produção legal a um aumento quantitativo, em detrimento ao qualitativo. “O poder de impor obrigações é usado largamente, através da criação de grande número de situações contratuais de origem legal, que culminam no contrato obrigatório”⁶⁴⁵. Estas críticas à massificação, já na década de 1970, nasceram do pessimismo em relação ao futuro do *Welfare State* (Estado de Providência), que já apresentava os primeiros sinais de sua decadência.

Percebe-se que, além das descrições de Arendt, houve a inflação legislativa que visava regular todos os âmbitos da vida humana, mas suas normas, por suas especificidades, possuem eficácia contida. Embora estas normas possuam alguma eficácia, graças ao preenchimento das tessituras pelo judiciário, sua aplicação depende de complementação por decretos ou dos próprios precedentes (à margem dos indivíduos). Desvincula-se do Poder Legislativo o papel principal na confecção de normas (que antes representava uma via de entrada entre o Direito e o suposto poder). Estes decretos são de competência de Agências, que controlam indiretamente a intercâmbio de bem e pessoas. E, concomitantemente, ocorre a transferência da competência legislativa ao Poder Judiciária, que atua através da interpretação e da integração das normas anteriormente criadas.

A principal característica da sociedade atual não é mais a violência, ainda que exista conflitos contínuos, não é a igualdade, daquela tabula rasa que se faz dos homens, muito menos a uniformidade ou diferença nos níveis de educação, já que até mesmo a moderna *intelligentsia* se deixou levar pela morbidez niilista. O que se destaca é a solidão em que se encontram os indivíduos, impossibilitando relações humanas normais⁶⁴⁶. E, mesmo a sós, seus desejos gravitam sobre um assunto comum, fazendo que seus comportamentos se equacionem na mesma fórmula; sendo tratado o indivíduo como *animal laborans*. As necessidades, pela falta de comunicabilidade entre os membros da sociedade, não são gerenciáveis, levando, como fala Arendt, a precariedade dos serviços públicos e a quebra da representatividade política⁶⁴⁷.

As massas podem existir em qualquer sociedade, em qualquer país, e, politicamente falando, caracterizam-se pela indiferença quanto à coisa pública; são neutros, não são filiados a qualquer partido ou idéia, raramente exercendo seu poder de voto (ou exercem por uma imposição). Não há ação. E perigosamente, como pensa Arendt, este silêncio presente nas massas pode ser aquele da tolerância democrática, tanto sobre as diferenças individuais quanto sobre as instituições e

⁶⁴⁵ GOMES, O. Influência do Direito Público sobre o Direito Privado, in: __. **Direito Privado: Novos Aspectos**, p. 6 e 10.

⁶⁴⁶ Solidão não significa estar desacompanhado dos outros, não é estar só consigo mesmo, mas antes de tudo, estar afastado de qualquer presença, ainda que mental, de outra pessoa. Estar só consigo mesmo, travar o diálogo que é o pensamento, é incomodo para aqueles que estão nesta solidão. Sempre é preciso uma distração, uma televisão ligada, um livro aberto, um indivíduo ao lado para só se buscar uma distração, não um diálogo. A solidão é a “*experiência de não se pertencer ao mundo*”, sendo “*uma das mais radicais e desesperadoras experiências que o homem pode ter*” (ARENDR, H. **Origens do totalitarismo**, p. 527); qualquer presença especificamente humana lhe é perturbadora.

⁶⁴⁷ Id. **On violence**, p. 83.

organizações existentes no país⁶⁴⁸. É uma minoria que participa do desenvolvimento das normas. O problema da massa é que, tornando imanente todo o processo jurídico e moral, se esvazia de qualquer potencial de significação.

Embora Arendt distinga entre massa e poder, ambas tem em comum, na sua atuação política, a irrelevância do questionamento. De um lado, a massa caracteriza-se pela fluidez de comportamentos numa mesma direção, de outro, a esfera pública constitui-se pela confusa deliberação e ações contraditórias que convivem através do interesse de cada membro em estar deliberando. A consequência da massa é a imersão total de seus membros numa história universal. Da esfera pública, por sua vez, surgem histórias particulares, carregadas de significação pois decorrem do questionamento da ação em particular. A propósito destas histórias, existem sim questionamentos jurídicos, mas sobre elas não se preocupou este trabalho. O que vale dizer aqui é que estes fatos seqüenciais, apesar de terem importância política, não são políticos.

O que Arendt parece estar certa é que a toda aparência deve existir um questionamento. Tendo a história em mãos, perquire-se pelo responsável. A massa não aceita questionamento, porque ao mesmo tempo em que todos são responsáveis, ninguém o é. A ação, por sua vez, tem em si o germe da inquietação. Na ação, quando a pessoa está com os outros, ela é *uma* pessoa. E sendo uma só, não um grupo, não um sistema, é a própria pessoa chamada a responder junto ao público. Aqui não está só mais a responsabilidade pelos outros, mas a principalmente a *culpa* oriunda da ação⁶⁴⁹. Legitimidade aqui muda de sentido. Ela não está na significação *a priori* do ato – justificação -, mas na participação da pessoa no poder e na possibilidade de sua história ser contada. A política, nos termos arendtianos, aceita e é condição para a significação. Atente-se o leitor para a relevância da distinção entre o direito à igualdade na massa (onde todos têm o direito de ser tratados da mesma forma, em todos os sentidos – onde a igualdade está inserida no Direito) e o mesmo direito no poder (onde as pessoas têm o direito de ser iguais na capacidade de agir – a igualdade extrapola o Direito).

Quebrando a simbiose entre a política e o Direito, em Arendt ambos parecem que só podem existir com o outro. Como visto no segundo capítulo o Direito, desenhando limites a potência da política. Por outro lado, o Direito como um todo depende da esfera pública, pois só há imputação se houver liberdade.

As críticas de Arendt especificamente ao Estado-nação, a limitação do *status* de cidadão pela soberania, hoje está superado. Mas o significado que suas críticas ganharam quando conjugadas principalmente com suas preocupações no começo da década de 1970 aponta para a atualidade do seu pensamento⁶⁵⁰. Na sua oposição a própria noção de Estado, Arendt percebeu que a pluralidade está se dissolvendo, e que muitas das categorias – como o trabalho e o consumo – são quase insuperáveis hoje. Mas, ainda assim, através da afirmação da política, um novo começo é possível.

⁶⁴⁸ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**, p. 361.

⁶⁴⁹ Ver Id. Responsabilidade Coletiva, in: __. **Responsabilidade e julgamento**, p. 213.

⁶⁵⁰ YOUNG-BRUEHL, E. **Why Arendt matters?**, p. 160 e HABERMAS, J. Hannah Arendt's communications concept of power, in: HINCHMAN, L. P. (org.) **Hannah Arendt: Critical essays**, p. 218.

Não será a primeira oportunidade em que os homens poderão se emancipar de qualquer elemento extra mundano ou escapar da diluição em massa⁶⁵¹, e talvez não seja a última. Não será através de programas políticos que isso poderá acontecer. O que se aprende com Arendt é que a maioria da humanidade só pode ser obtida pelos homens eles mesmos.

⁶⁵¹ ARENDT, H. **On revolution**, p. 46.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AKERMAN, Bruce. **Nós o povo soberano**: fundamentos do direito constitucional. Trad. pt. Mauro Raposo de Mello. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

ANDERSON, P. **Armas y derechos**: Raws, Habermas y Bobbio em la era de la guerra; in: *New Left Review*, nº. 31, mar/abr., 2005

ARENDT, H. **On revolution**. London: Pinguin Book, 1990.

ARENDT, H. **The Jewish writings**. New York: Schocken Books, 2007.

ARENDT, H. **The promise of politics**. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. **On violence**. New York: Harcourt Brace & Company, 1969.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. **Essays in understanding**: 1930-1945. New York: Schocken Books, 2005.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de direito constitucional**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 1986.

BINENBOJM, Gustavo. **A nova jurisdição constitucional**: Legitimidade democrática e instrumentos de realização. 2. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BIRMINGHAM, Peg. **Hannah Arendt and human rights**: the predicament of common responsibility. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. pt. Alfredo Fait. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BURKE, Edmund. **Reflection on the Revolution in France**. New Haven: Yale University Press.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt**: A reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido**: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do direito e do estado. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CHUEIRI, Vera Karam de. **Filosofia do Direito e modernidade**: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos. Curitiba: J. M., 1995.

COULANGES, F. **A cidade antiga**. Trad. pt. Aurélio Barroso Rebello e Layra Alves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DAL RI Jr, Arno; OLIVEIRA, Odete Maria de (Org.). **Cidadania e nacionalidade**: efeitos e perspectivas: nacionais – regionais – globais. 2. ed. Ijaí: Ed. Unijaí, 2003.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DWORKIN, R. **Law's Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

FALK, Richard. **La globalización depredadora**: una critica. Madrid: Siglo XXI de Espana S.A., 2002.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Aspectos do direito constitucional contemporâneo**. São Paulo: Saraiva, 2003.

GOMES, Orlando. **Direito Privado: Novos Aspectos**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1961.

GUERRA, S. A proteção internacional da pessoa humana e a consolidação do Direito Internacional dos Direitos Humanos, in: **Anais do XVI Congresso Nacional - Belo Horizonte**. Disponível em: <http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/bh/sidney_guerra.pdf>. Acesso em: 14. jun. 2008.

GUIMARAES, F. **O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri: um conceito muito além da modernidade hegemônica**. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **A era das transições**. Trad. pt. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Trad. pt. Flávio Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HÄBERLE, Peter. **Pluralismo y Constitución: estudios de teoría constitucional de la sociedad abierta**. Madri: Ed. Tecnos, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre el humanism**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC, Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

HELD, David. **La democracia y el orden global: Del Estado moderno al gobierno cosmopolita**. Barcelona: Paidós, 1997.

HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K.. (org.) **Hannah Arendt: Critical essays**. Albany: Sate University of New York Press, 1994.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. London: Pingüins Books, 1985.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. pt. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. pt. Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2005.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. São Paulo: Ícone, 1993.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Ed. Martin Claret. 2003.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do Direito e do Estado**. Trad. pt. Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

LAFER, Celso. **Desafios**: ética e política. São Paulo: Siciliano, 1995.

LEFEBVRE, Henri. **Materialismo dialético e sociologia**.. Lisboa: Editorial Presença, sem ano.

MACHADO, Jónatas E. M. **Direito Internacional**: do paradigma clássico ao pós-11 de setembro. 3. ed. Lisboa: Coimbra Editora. 2006.

MANCINI, Pasquale Stanislao. **Direito internacional**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Trad. pt. Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MEIRELES, Cecília. **Romanceiro da Inconfidência**. Porto Alegre: L&OM, 2008.

MENDES, G. A democracia virou um valor; em **Revista Veja**. Edição 2081. São Paulo: Ed. Abril, 2008

MIRANDA, João Irineu R. Direitos humanos e diversidade cultural, in: **Revista Direitos Fundamentais & Democracia** / Faculdades Integradas do Brasil. Curso de Mestrado em Direito da UniBrasil. – v.1, n.1 (jan./jun. 2007).

MIRANDA, Jorge. **Constituição e Integração**. Lisboa: Instituto Europeu da faculdade de Lisboa.

MONSTESQUIEU. **O espírito das leis**. Trad. pt. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MORGENTHAU, Hans Joachim. **Politics among nations: the struggle for power and peace**. 7. ed. New York: McGraw-Hill, 2006.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como filosofar com o martelo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PRONER, C. Europa: crime de imigração, exceto para os qualificados; em: **Carta Maior**. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar_cfm?coluna_id=3983>. Acesso em: 27.10.2008.

PLATÃO. **A República**. Coleção Os pensadores. Editora Nova Cultura Ltda. 2000.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos: análise dos sistemas de apuração de violações de direitos humanos e implementação das decisões no Brasil**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

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

SCHUATZ, Luiz Fernando. **Norma, contingência e racionalidade: Estudos preparatórios para a teoria da decisão jurídica**. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. pt. Domingos Paschoal Cegalla. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. **Statistical Yearbook 2006: Trends in displacement, protection and solutions**. Dez. 2007. Disponível em: <<http://www.unhcr.org/statistics.html>>. Acesso em: 30.mai.2008.

VILLA, Dana (Org.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge

University Press, 2007.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**: O mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt**: for love of the world. 2. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Why Arendt matters?** New Haven: Yale University Press, 2006.

ZAGREBELSKY, Gustavo. **El derecho dúctil**: Ley, derecho, justicia. Trad. pt. Marina Gascón. Madrid: Editorial Trota, 1999.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)