

**Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical**

**André Duarte** é professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e pesquisador do CNPq.

---

**Resumo**

O texto investiga a concepção do político subjacente à reconstrução arendtiana da polis grega. O argumento central é que tal retorno ao passado tem por finalidade questionar as alternativas políticas oferecidas pelas diversas correntes contemporâneas de liberalismo político, as quais reduzem o político à dimensão do jurídico. De maneira distinta, penso que Arendt delinea uma concepção democrático-radical do político, situada para além do modelo liberal das democracias realmente existentes. Para mostrar que o objetivo de Arendt não era o da construção de um modelo teórico normativo e utópico acerca do político, apartado das experiências políticas efetivas de nosso tempo, procuro estabelecer uma rápida comparação entre o legado teórico-político arendtiano e as experiências políticas radicais dos novos coletivos políticos espanhóis, dedicados à discussão à ação política direta, mencionando o caso particular do colectivo catalão ‘Espai en blanc’, Espaço em branco.

**Palavras-chave**

Arendt, política, democracia radical, polis, coletivos políticos.

**Abstract**

The present text investigates Arendt's conception of the political underlying her theoretical reconstruction of the Greek polis. My main argument is that Arendt's return to the past aims at questioning the political alternatives offered by many contemporary currents of political liberalism, which tend to reduce the political to the domain of the juridical. Distinctively, I think that Arendt outlines a radical conception of democracy that is to be situated beyond the model of our actually existing democracies. In order to show that Arendt's aim was not that of elaborating a theoretical normative and utopian conception of the political, far away from actual political experiences of our time, I establish a brief comparison between her political theoretical legacy and the radical political experiences of the new Spanish political collectives dedicated to political discussion and to direct political action, mentioning the case of the Catalan collective Espai en blanc.

**Key words**

Arendt, politics, radical democracy, polis, political collectives.

---

Hannah Arendt nos deu, na realidade, a imagem mais clara do princípio constituinte em sua radicalidade e em sua potência.

Antonio Negri

Não apenas no Brasil, onde a introdução do pensamento de Hannah Arendt coube a Celso Lafer, jurista por formação, mas, de maneira geral, o pensamento arendtiano é freqüentemente invocado em discussões de natureza jurídica (Lafer, 1988). De fato, são várias as passagens de suas obras nas quais ela discute problemas jurídicos, quase sempre em conexão com as perplexidades instauradas pelo fenômeno totalitário. São conhecidas, por exemplo, as suas discussões a respeito da crise dos direitos humanos, em face da legião de refugiados e apátridas que duas guerras mundiais, potencializadas pelo advento de uma forma de dominação sem precedentes históricos, o totalitarismo, trouxeram para o cotidiano da cena política contemporânea, fenômeno que, infelizmente, está longe de arrefecer em nosso mundo pós-totalitário. Tais discussões arendtianas chamaram a atenção para as fragilidades e paradoxos decorrentes do modo como os direitos humanos foram formulados já em seu momento originário, a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, aspecto que continua gerando intensa reflexão crítica. Em diálogo com o pensamento de Arendt, Giorgio Agamben observou que a ambigüidade se inscreve já no título da declaração de direitos, pois não fica determinado se o ‘e’ toma o homem e o cidadão como figuras distintas ou homônimas. Para Agamben, temos aí um sinal da moderna indeterminação biopolítica entre as figuras do homem natural e do cidadão, em vista da qual o sujeito de direitos se inscreve sobre o fenômeno da vida nua e desprotegida (Agamben, 2002a, pp. 133-134). São igualmente importantes as suas reflexões a respeito do crime de genocídio, o crime contra a humanidade, suscitadas em seu relato do julgamento de Adolf Eichmann, o responsável pela organização burocrática da deportação de milhões de seres humanos para as fábricas da morte (Arendt, 1965).

A despeito da incontestável relevância das contribuições arendtianas para estes debates jurídicos, cumpre ressaltar que elas estão marcadas pela reflexão *crítica* a respeito dos *limites* do direito em face da crise política de nosso tempo. E tal consideração não se dá apenas no contexto da discussão do totalitarismo como situação inédita e excepcional, que pôs o direito em xeque, mas também se mostra presente nas reflexões da autora sobre a perda de sentido da política na modernidade. Nada mais distante do pensamento arendtiano do que conceber o direito, ou os direitos humanos, como a instância política privilegiada para o exercício ativo da cidadania e para a compreensão da política em suas (im)possibilidades contemporâneas. Nada mais contrário ao pensamento político arendtiano do que considerar a política como fundada no direito, fazendo do direito, e dos direitos humanos, uma política (Gauchet, 1980). E, no entanto, na literatura secundária é freqüente encontrarmos a menção a Arendt como uma pensadora do direito, sobretudo em função da sua concepção da cidadania enquanto o “direito a ter direitos”, expressão cunhada em sua análise da ruptura totalitária. Tal interpretação do pensamento de Arendt, em que a sua compreensão da política é alinhavada por questões e categorias jurídicas, parece-me própria de um tempo despolitizado em que predomina a subsunção do político ao jurídico entre as principais correntes da teoria política contemporânea, sob a inspiração de autores seminais como Jürgen Habermas e John

Rawls, por exemplo.[1]

Nas considerações que se seguem, gostaria de argumentar que Hannah Arendt posiciona-se à margem da recorrente subordinação da política ao direito nos debates da teoria política contemporânea, o que, entretanto, não faz dela uma pensadora alheia ou avessa ao direito. No que diz respeito à relação entre direito e política o pensamento arendtiano escapa às alternativas tradicionais, pois não se enquadra nem sob parâmetro da crítica absoluta do direito como instância formal do encobrimento e legitimação das desigualdades sociais, à maneira do velho marxismo; não *reduz* o direito à expressão de uma violência originária instituidora do poder soberano, à maneira do puro decisionismo; nem o compreende sob o parâmetro liberal da juridicidade, que visa domesticar e normatizar a criatividade política pelo recurso a categorias jurídicas. A hipótese que orienta a presente reflexão é a de que Arendt é uma pensadora da política democrática radical, em sua autonomia em relação ao direito, o que, no entanto, não a levou a desconsiderar a importância do ordenamento jurídico como fator de estabilização e de criação dos espaços relacionais da liberdade política. Ocorre, porém, que tal delimitação jurídica jamais é pensada como um arcabouço normativo rígido, capaz de formatar *a priori* a política. Para Arendt, a ação política genuína sempre traz o novo e, dada sua imprevisibilidade, ela transcende e desafia os limites do ordenamento legal pré-estabelecido, transformando-o necessariamente. Em outros termos: a política, quando exercitada pelos atos e palavras livres dos cidadãos, sempre vem a exceder o direito, e seria vão tentar cercear de uma vez por todas tal produtividade política pelo recurso ao direito. Mais ainda: ao pensar a autonomia da política democrática radical em relação à esfera jurídica, sem contudo desconsiderá-la, Arendt nos alerta para o fato de que a pretensão jurídico-normativa de reger e codificar a criatividade das interações humanas é asfixiante e contribui para o engessamento e esgotamento da política na modernidade tardia. Neste sentido, Arendt é, em primeiro lugar, uma pensadora radical da política, e não do direito; por isso, nas suas breves reflexões *positivas* a respeito da tensa relação entre política e direito, é o seu entendimento da ação política democrática radical que determina seu entendimento da função estabilizadora-criadora do direito.

Tal como pensada por Arendt, a ação política democrática radical é não-teleológica, ou seja, é um fim em si mesma, escapando, portanto, não apenas às exigências tradicionais da fundamentação racional-moral, bem como à exigência normativa da submissão da *práxis* ao *jus*. Por isto, o pensamento político de Arendt não está comprometido com a defesa das *democracias realmente existentes*, isto é, as democracias parlamentares de massa e mercado do mundo pós-totalitário, mas sim com a abertura de novos espaços para o exercício ativo da cidadania. Não esqueçamos o elogio arendtiano de todas as instâncias revolucionárias ou de resistência da modernidade, nas quais os cidadãos foram “sugados para a política como que pela força de um vácuo”, justamente aquele criado pela corrosão de toda “parafernália oficialmente estabelecida” (Arendt, 1979, p. 29). Em sintonia com essa interpretação antiliberal do pensamento arendtiano, penso que ele, ao não subordinar a política ao direito, também nos permite compreender os acontecimentos históricos do presente em que o recurso ao direito opera de maneira a veicular, encobrir e legitimar a violência, que sempre obstrui as alternativas genuinamente políticas dos conflitos do presente.

Por todos estes motivos, qualifico o pensamento arendtiano a respeito da ação política como democrático-radical, a fim de enfatizar aquilo que o distingue em relação ao

entendimento tradicional da democracia pelos teóricos do liberalismo político, que, em geral, têm uma concepção negativa a respeito do poder e da política, expressa na concepção do direito como instância de proteção do indivíduo frente ao poder. Para Arendt, a relação entre o direito e a política é necessariamente *tensa* e jamais solucionável de uma vez por todas, visto tratar-se, aí, de uma variação da tensão existente entre o poder constituinte e o poder constituído. O reconhecimento desta tensão se manifesta na concepção arendtiana de que o direito é simultaneamente uma fonte de estabilização da criatividade potencial de toda ação coletiva livre, bem como uma fonte de criação de novos espaços de liberdade, visto que, se ele for compatível com a democracia radical, será capaz de formalizar e tornar públicos certos princípios políticos que inspirem novas ações coletivas.

Nesse aspecto, minha interpretação é contrária à crítica proposta por Negri, para quem Arendt teria reconhecido o potencial criativo e expansivo do poder constituinte, mas o teria rechaçado pelo recurso ao “constitucionalismo clássico e conservador”, expresso, por exemplo, em sua defesa da revolução americana (Negri, 1994, p. 42). Em outras palavras, Arendt teria sacrificado a descoberta do princípio ontológico radical do poder constituinte às artimanhas jurídico-liberais do poder constituído. Contrariamente a Negri, penso que Arendt reconheceu a tensão e a crise existentes entre o princípio da estabilidade jurídica, próprio do poder constituído, e o princípio ontológico do poder constituinte, radicado na inovação política derivada do agir coletivo. Ninguém melhor do que Arendt pensou o problema crítico da política na modernidade, isto é, o fato de que as verdadeiras irrupções da política autêntica, impulsionadas pelo potencial criativo do poder constituinte, jamais passaram de meras fulgurações instantâneas, seja porque foram reprimidas pelo poder constituído, seja porque se institucionalizaram burocraticamente e apagaram a chama da paixão política.

Se é verdade que ela tentou encontrar uma delicada solução estratégica de continuidade entre poder constituinte e poder constituído, entre política e direito, ao menos cabe ressaltar que ela não o fez em prejuízo da criatividade da ação política, mas a seu favor, motivo pelo qual pensou a estabilização e a criação de novos espaços de liberdade como funções jurídicas complementares, não contraditórias. Pensar a complementaridade entre política e direito é pensar a tensão entre o poder capaz de instituir a novidade radical e o poder constituído que visa regrar e delimitar o campo da inovação, sem jamais poder circunscrevê-lo de maneira absoluta. Também por isto, Arendt recorreu à figura frágil da promessa como mediadora entre a política de hoje e a de amanhã, e pensou os consensos alcançados a cada momento histórico como intrinsecamente provisórios, isto é, como expressão de um determinado equilíbrio nas relações de poder entretecidas entre os cidadãos. Tampouco terá sido por acaso que Arendt rejeitou o primado moderno da soberania, que ela considerou incompatível com a sua concepção da liberdade enquanto participação ativa nos rumos da política. Por um lado, os homens jamais podem ser soberanos na medida em que vivem necessariamente uns com os outros; por outro, a idéia da liberdade absoluta de uns implica a ausência de liberdade de todos os demais:

A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir

simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual, com a qual obrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (Arendt, 1979, p. 213).

## **I. O estilçamento do direito sob o totalitarismo: impasses e perplexidades**

Ao longo de *As origens do totalitarismo*, Arendt argumenta que o fenômeno totalitário estilçou nossas categorias políticas, morais e jurídicas tradicionais, donde a dificuldade para compreendê-lo. Com o advento do totalitarismo, a própria classificação entre governos regidos pela lei e governos ilegais perdeu sua eficácia heurística, pois se fundem aí arbitrariedade e legalidade. O totalitarismo não deixa de pautar sua ação pelas leis que promulga, isto é, não pretende governar para além dos limites da lei. Mais importante do que a fragilidade e maleabilidade dos estatutos legais instituídos pelos regimes totalitários é o fato de que tais formas de dominação alteram radicalmente o próprio conceito de lei, ao fundar o ordenamento jurídico positivo em supostas Leis gerais do desenvolvimento da Natureza ou da História. Assim, o nazismo compreendeu a história em termos do confronto evolutivo entre as raças, ao passo em que o stalinismo a compreendeu em termos da dinâmica evolutiva da luta de classes – em ambos casos, o que se observa é uma naturalização da história ou uma historicização da natureza, em que história e natureza tornam-se entidades comutáveis. Neste contexto, as leis positivas deixam de ser aquilo que sempre foram, restrições e proibições de condutas particulares, para tornarem-se o instrumento de transformação e criação da realidade totalitária, em consonância com a ideologia exposta e imposta pelo líder absoluto do movimento. A idéia de lei como lei do movimento diz respeito ao modo como Arendt pensa a ideologia totalitária: trata-se da lógica de desenvolvimento de uma premissa fundamental capaz de explicar o todo do movimento histórico, unificando presente, passado e futuro em uma totalidade coesa. O terror é posto em ação em conformidade com a premissa fundamental da ideologia totalitária, e tem por objetivo acelerar o suposto movimento da história assim compreendida. Em outras palavras, quando as leis positivas são derivadas das Leis do movimento da Natureza ou da História, elas deixam de ser instâncias de estabilização do comportamento humano para se transformar em instrumento de moldagem da realidade à luz da ideologia totalitária, o terror sendo justamente a força de cunhagem da história à imagem e semelhança da ideologia. Deste modo, o terror totalitário não tem por objetivo combater a oposição, mas sim apressar o movimento inexorável de uma história naturalizada. Em outras palavras, o terror imposto pela polícia secreta nada mais é do que o resultado da aplicação imediata, no corpo dos indivíduos, das leis ideológicas fundamentais.

Como punir condutas criminosas cuja enormidade absurda não encontra nenhuma pena que lhe possa ser correspondente? Como refletir em termos jurídicos quando o conceito totalitário de culpa se desvincula dos atos e palavras daqueles que são considerados inimigos do regime? Os governos totalitários definem a culpa de seus inimigos não a partir de sua conduta no mundo, mas a partir de sua certidão de nascimento, tomada como justificativa suficiente para a perseguição, reclusão e assassinato. Assim procedendo, as suas vítimas são escolhidas a despeito de sua própria inocência objetiva, destruindo-se por completo o nexu jurídico entre ação e conseqüência, bem como a própria possibilidade da distinção entre culpados e inocentes, visto que ambos têm o mesmo destino. Sob condições totalitárias, culpa e inocência assumem um estranho

estatuto ontológico segundo o qual dizem respeito, fundamentalmente, ao mero fato de se ter nascido na classe ou na raça certos ou errados.

Ademais, o horror se estende ao fato de que o embaralhamento das fronteiras entre culpados e inocentes também diz respeito àqueles que executaram o assassinato em massa: “[u]ma vez dentro das fábricas da morte, tudo se tornava um acidente completamente para além do controle daqueles que sofreram e daqueles que impingiram o sofrimento. E em mais de um caso aqueles que impingiram o sofrimento um dia, tornaram-se os sofrendores no dia seguinte” (Arendt, 1994a, p.198-9). Não se trata de defender a irresponsabilidade coletiva, mas de indicar que onde a responsabilidade foi tornada universal já não se consegue responsabilizar quase a ninguém especificamente. Como Arendt afirma em “Culpa Organizada e Responsabilidade Universal”, ensaio de 1945, o terrível desafio imposto pelo nazismo é o de “como suportar o teste de confrontar um povo no qual as fronteiras que dividem criminosos de pessoas normais, os culpados dos inocentes, foram tão completamente apagadas que ninguém é capaz de dizer, na Alemanha, se está lidando com um herói secreto ou se com um antigo assassino de massas” (Arendt, 1994a, p.125). Alguns destes temas e perplexidades também figuram de maneira proeminente em uma carta datada de 17 de Agosto de 1946, na qual Arendt confienciava a Jaspers a sua tese de que os “crimes nazistas (...) explodiram os limites da lei”, residindo justamente aí a sua “monstruosidade”. De acordo com a autora, tais crimes não foram previstos pelos códigos penais anteriores, pois “ultrapassam e desestabilizam todos os sistemas legais”; para tais crimes, “nenhuma punição é severa o suficiente”, no sentido de sua impossível adequação aos delitos cometidos, os quais, entretanto, têm de ser punidos e caracterizados enquanto o que verdadeiramente são, isto é, crimes. Nesta carta, ao afirmar nos campos de concentração a culpa e a inocência foram tornados “inumanos”, Arendt concluía que “[n]ós simplesmente não estamos equipados para lidar, no nível humano e político, com uma culpa que está para além do crime e uma inocência que está para além da bondade e da virtude” (Arendt, 1992, p. 54).

Arendt observou com perspicácia que o início do processo de desmontagem totalitária do humano no homem dá-se com a destruição de sua “pessoa jurídica”, isto é, com a perda de todos os direitos civis na privação de nacionalidade, bem como na criação de um sistema de punição independente da conduta. Dá-se assim o primeiro passo para a dominação total, estabelecendo-se as condições imediatas para o aprisionamento súbito e arbitrário e para a deportação em massa, que inicia o processo de transformação dos prisioneiros em animais que rumam para a própria morte. O processo de criação dos “cadáveres vivos” prossegue atingindo a “pessoa moral no homem”. Diante da morte em massa, na qual os detentos são implicados direta ou indiretamente, tanto em sua execução quanto em sua organização, desaparece a possibilidade de que surjam mártires, minando-se pela base a possibilidade da solidariedade. Se, ao final, os prisioneiros deixam-se levar à própria morte, raramente se rebelando, é porque qualquer resistência foi tornada impossível face ao absurdo de uma situação que isola os homens ao comprimi-los uns contra os outros em um não-mundo onde impera o acaso e onde as relações de causa e efeito, ato e responsabilidade, foram desfeitas. Dadas as condições em que os detentos são enclausurados, todas as decisões relativas às questões morais são tornadas equívocas e questionáveis, pois mesmo o refúgio da escuta à própria consciência moral foi tornado impossível.

Uma vez destruídas a pessoa jurídica e a pessoa moral, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação a seus semelhantes, a sua espontaneidade, e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam os seus métodos calculados de tortura. A meta dos campos de concentração é justamente quebrar este último resíduo do humano no homem, transformando-o em um mero “feixe de reações” que pode ser aniquilado sem que ofereça resistência. Uma vez nos campos, os prisioneiros deixam para trás o mundo dos vivos e são jogados em verdadeiros “poços do esquecimento”, nos quais se vêem radicalmente separados de seu passado, de seus semelhantes, e de tudo quanto diga respeito à sua vida anterior.[2] Os campos de concentração põem em questão a definição dos limites entre o humano e o inumano no homem, bem como a própria definição tradicional da natureza humana, tal como formulada pela tradição ocidental em seu caráter imutável. Nos campos, demonstra-se que “que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de se tornar algo eminentemente não-natural [*unnatural*], isto é, um homem” (Arendt 1978a, p. 564). O argumento arendtiano é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas à natureza do homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana. Configura-se aqui um tema que encontrará amplo desenvolvimento em seu pensamento posterior, o de que “o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como sujeitos, como construtores de mundos ou co-autores de um mundo comum” (Arendt 1978a, p. 568, trad. mod.).

Tais considerações estão no centro das críticas de Arendt aos direitos humanos, cujas deficiências congênitas foram denunciadas pela sua própria ineficácia diante dos milhões de refugiados e apátridas gerados pela guerra e pelos mecanismos de desnacionalização e remoção em massa. Em um de seus textos mais amargos, intitulado “Nós, refugiados”, redigido em 1943, Arendt refletia sobre sua própria condição como apátrida e sobre a mudança de estatuto dos novos refugiados, oriundos da catástrofe totalitária, em relação aos refugiados de outras épocas históricas. Por certo, sempre houve quem fosse forçado ao exílio por causa de motivos econômicos ou de suas convicções e atividades políticas ou religiosas. Sob o totalitarismo, entretanto, criara-se um novo tipo de refugiado, alguém que não deixara seu país em busca de um futuro melhor, mas que também sequer “sonhara ter quaisquer opiniões políticas radicais”, quanto menos cometer quaisquer atos ilegais (Arendt, 1978b, p. 55). Pelo contrário, o novo apátrida traz consigo uma situação paradoxal, pois a sua ausência de *status* legal só pode ser resolvida se ele cometer qualquer tipo de infração contra a lei do país em que vive, já que “só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei” (Arendt, 1978a, pp. 369-70). Os apátridas e refugiados produzidos pelo totalitarismo enfrentaram o trágico destino de seres humanos que, por não contarem com a proteção das leis de um Estado que lhes garantisse seus direitos, tornaram-se indesejáveis e supérfluos, nada mais do que meros seres humanos entregues à sorte em sua “nudez abstrata”.

Segundo Arendt, os Direitos do Homem haviam sido considerados inalienáveis porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento

em que os seres humanos deixavam de ter um governo e pretendiam reaver seus direitos mínimos, não restava nenhuma autoridade para os proteger e nenhuma instituição disposta a garanti-los (Arendt, 1978a, p. 375). A crítica de Arendt à declaração dos direitos dos homens parte de reflexões provocadas por sua própria experiência enquanto apátrida, e visa demonstrar que o fundamento da possibilidade de quaisquer direitos é o direito de pertencer a uma comunidade política enquanto cidadão, isto é, o direito a “ter um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes”, tema que ocupa uma posição central em toda a sua reflexão. A grande calamidade encarnada pelos povos apátridas “não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a qualidade essencial de homem e sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade política é que o expulsa da humanidade” (Arendt, 1978a, pp. 381-2, trad.mod.). Em suma, a cidadania, ou o “direito a ter direitos”, implica o “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada”. Em sua crítica à concepção tradicional dos direitos humanos, Arendt quer chamar a atenção para o fato de que eles derivam-se de uma concepção do homem e de sua natureza enunciados no singular, como se estes direitos não dependessem da pluralidade humana e devessem permanecer válidos mesmo que o homem fosse expulso da comunidade humana politicamente organizada (Arendt, 1978a, p. 383). Por outro lado, a experiência dos novos refugiados e dos internos nos campos de concentração mostra que a natureza humana não pode ser o fundamento de qualquer direito ou política, isto é, que a “nudez abstrata” do ser humano não constitui um substituto para o caráter artificial de todo ordenamento legal consentido por homens que o criam e respeitam. A rejeição da concepção do homem no singular, bem como a postulação da pluralidade humana como fundamento de toda atividade política encontram aqui suas primeiras formulações. A política tem que ver com a construção de um mundo comum por uma pluralidade de homens preocupados com a edificação do artifício humano, pautando-se, portanto, pela oposição ao reino da natureza concebido como fonte de tudo aquilo que é “misteriosamente dado por nascimento” (Arendt, 1978a, p. 386). O ponto de apoio de sua crítica ao enunciado das declarações dos direitos dos homens não se encontra em Burke, que ela cita, mas no mundo político da Antigüidade greco-romana, com sua oposição entre o âmbito da natureza e o âmbito artificial da política e de seu espaço público:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. A nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-la juntamente com os seus iguais (Arendt, 1978a, p. 387).

Segundo Agamben, a despeito da radicalidade da crítica arendtiana à fundamentação dos direitos do homem numa suposta natureza humana, ela não teria dado o passo decisivo que consistiria em romper de uma vez por todas a tríade inquestionável da política moderna, que vincula inexoravelmente o nascimento, a cidadania e o Estado-nação. Para Agamben, os refugiados são a instância que expõe a crise deste vínculo moderno ao mostrar que, por debaixo da máscara da cidadania, o seu suporte permanece sendo a vida natural, o fato puro do nascimento em um determinado território

delimitado por um Estado-nação, o que implica a perda total de direitos sempre que se é banido do próprio território estatal, fenômeno que continua se repetindo incansavelmente a cada dia e que, hoje como sob o totalitarismo, continua sendo tratado não como assunto de política, mas como assunto de polícia ou de organizações humanitárias:

O essencial, em todo caso, é que, toda vez que refugiados não representam mais casos individuais, mas, como acontece hoje mais e mais frequentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações [ONU, Alto Comissariado para Refugiados - AD] quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos ‘sagrados e inalienáveis’ do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado (Agamben, 2002a, p. 140).

Em um diálogo com o texto de Arendt sobre a condição dos novos refugiados, Agamben afirma que o refugiado, na medida em que dissolve o vínculo entre estado-nação-território, deveria ser considerado como a “figura central de nossa história política”, isto é, como o paradigma de uma nova consciência histórica, tal como já o havia sugerido a própria Hannah Arendt, no texto “We, refugees”: “Os refugiados que foram expulsos de um país para outro representam a vanguarda de seu povo” (Arendt, 1978b, p. 66). Para Agamben, o refugiado tem de ser pensado como uma “categoria-limite” e, enquanto tal, seria a principal figura a partir da qual poderíamos entrever o esboço de uma “comunidade política por vir”, a partir de uma reconstrução da filosofia política que abandone o modo como os principais conceitos políticos têm sido pensados modernamente, isto é, o “homem e o cidadão com seus direitos, o povo soberano, o trabalhador” (Agamben, 2002b, p. 26). A fim de exemplificar o que seria essa comunidade política por vir, Agamben sugere que Jerusalém poderia ser considerada como a capital de duas comunidades políticas distintas, porém sem distinção territorial, caracterizada em termos de uma “paradoxal extraterritorialidade, ou melhor ateritorialidade recíproca”, a qual poderia constituir o modelo para novas relações internacionais (Agamben, 2002b, p. 35). Em vez do modelo tradicional que divide duas nações em territórios e Estados distintos, apartados por fronteiras que necessitam ser protegidas por meio da violência, Agamben imagina a situação em que duas comunidades políticas distintas, árabe e judaica, ocupariam a mesma região sob a condição de um êxodo contínuo entre si, divididas entre si por uma extraterritorialidade recíproca na qual o conceito-chave já não seria o “*jus* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo”. Agamben chega mesmo a imaginar que este modelo poderia ser estendido para a própria Europa:

De maneira similar, poder-se-ia olhar para a Europa não como a impossível ‘Europa das nações’, cujos resultados catastróficos já podem ser percebidos a curto prazo, mas como um espaço ateritorial ou extraterritorial, no qual todos os residentes dos estados europeus (cidadãos e não cidadãos) estariam em posição de êxodo ou refúgio, e o status de europeu significaria o do cidadão-em-êxodo (obviamente também imóvel). O espaço europeu representaria, deste modo, um abismo intransponível entre o nascimento e a nação, no qual o velho conceito do povo (que, como se sabe, é sempre uma minoria) poderia finalmente encontrar um sentido político ao opor-se, de maneira decisiva, ao conceito de nação (que até agora o usurpou de maneira indébita). Este espaço não coincidiria com nenhum

território nacional homogêneo, nem com a sua soma topográfica, mas atuaria sobre estes territórios fazendo buracos neles e dividindo-os topologicamente como um jarro de Leiden ou uma fita de Moebius, em que exterior e interior são indeterminados. (...) Hoje, a sobrevivência política do homem só é imaginável em uma terra na qual os espaços dos estados foram perfurados e topologicamente deformados, e sob a condição de que o cidadão reconheça o refugiado que ele próprio é. (Agamben 2002b, pp. 35-37).

De qualquer forma, cabe enfatizar que Arendt elaborou sua concepção da artificialidade do direito e da política face à redução do homem à condição natural de simples membro da espécie humana, com seus atributos e distinções naturais, tal como efetivada nos campos de concentração dos regimes totalitários. O objetivo dos regimes totalitários foi justamente o de reduzir o homem ao seu mínimo denominador comum natural, privando-o de seus direitos políticos, deportando-o e encarcerando-o em laboratórios infernais, para então simplesmente dizimá-lo. Por sua vez, Arendt afirma a interdependência entre a posse e usufruto dos direitos humanos e a pertença a uma comunidade política que reconheça os homens como cidadãos, isto é, como portadores do “direito a ter direitos”, dotados da máscara da personalidade legal. E aqui, no sentido proposto por Agamben, cabe frisar que Arendt menciona a noção de *comunidade política*, mas não o Estado-nação em sua forma tradicional. No ensaio “Zionism Reconsidered”, de 1944, Arendt já advertia, com extremo poder visionário, que apenas uma organização política federativa poderia trazer soluções profícuas para o estabelecimento político da comunidade judaica, criticando veementemente qualquer recurso à forma do “antigo estado nacional” e sua “soberania”. Arendt contrapunha à idéia da formação de um estado soberano judeu a idéia de uma “pátria” judia (*Homeland*), assentada na divisão federativa do poder com a comunidade palestina. A única solução política viável, ainda que complexa e de difícil realização, seria a formação de um “estado palestino bi-nacional, ou uma *Commonwealth* Judaica, a partir de acordos com os árabes e outros povos mediterrâneos” (Arendt, 1978b, p. 162). Em um texto de maio de 1948, intitulado “To Save the Jewish Homeland”, ela reafirmou a necessidade da colaboração e participação política entre judeus e árabes em “conselhos municipais e rurais” (Arendt, 1978b, pp.191-192), voltando a criticar a tendência sionista prevacente de criar um estado judeu ancorado na noção de “soberania nacional”, cujas conseqüências, ela vaticinava, seriam desastrosas. Arendt defendeu a proposta política da formação de uma “comunidade de conselhos Judeu-Árabe”, pois apenas assim o conflito poderia ser resolvido com um “nível promissor de proximidade e boa vizinhança”, sem recair na constelação problemática e insolúvel da contraposição entre maioria e minoria, muito embora ela estivesse consciente das dificuldades relativas à sua aplicação, dada a intolerância e o terrorismo entre ambas partes.

Portanto, a crítica arendtiana não se dirige à idéia dos direitos humanos enquanto tais, mas ao pressuposto segundo o qual tais direitos encontrariam seu fundamento na natureza do homem, implicando-se assim uma redução da política à natureza. Uma vez efetivada a ruptura totalitária, é a própria estrutura da moralidade tradicional, bem como as idéias de justiça e de liberdade, que a ela se relacionam, que têm de ser *repensadas*, em vez de ser simplesmente restabelecidas. Para a autora, é preciso reconhecer a realidade desta ruptura e evitar a tendência reconfortante de “pensar que algum acidente aconteceu, após o qual nossa tarefa é a de restaurar a velha ordem, de apelar à velha sabedoria do certo e do errado” a fim de garantir a ordem e a segurança (Arendt, 1994a, p. 329). Tais observações demonstram que o pensamento arendtiano não pretendeu, em

face da ruptura totalitária, restabelecer o controle da política pelo direito. Por este motivo, não encontraremos em sua reflexão o traço predominante na recente teorização da política, da subordinação do político ao jurídico. O objetivo principal de Arendt é pensar uma relação mais originária entre política e direito, a partir da consideração da ação política democrática radical. Se, como afirmou Celso Lafer, Arendt estabelece uma relação de “complementaridade entre direito e política”, (Lafer, 2003, pp. 112 e 118), trata-se de precisar que tal relação se dá por meio da consideração do direito à luz da política em seu sentido democrático radical e criativo.

## II. Repensar o direito à luz da política democrática radical

Arendt procurou desenvolver uma fenomenologia da ação política e do espaço público visando descobrir e trazer à luz suas determinações democráticas essenciais, recorrendo, para tanto, a uma análise fragmentária da constituição da experiência democrático-republicana originária, greco-romana, cujo núcleo se encontraria preservado, ainda que precariamente, na linguagem política do ocidente. Retornar a esse núcleo originário da experiência política ocidental não significava pretender repetir no presente um conjunto de acontecimentos pretéritos, mas visar, no passado, aquilo que nele é ainda novo, não tematizado, verdadeiro manancial de possibilidades políticas encobertas e não transmitidas pela filosofia política. Eis como defino o projeto de reflexão político-filosófico de Hannah Arendt: uma descrição fenomenológica daquilo que a experiência política *pode* ser, a partir de uma análise de *fragmentos* das experiências políticas que inventaram a democracia e a república, tendo em vista compreender certas experiências políticas marginais do presente, as quais guardam consigo a memória das determinações da política democrático-radical originária. Nem saudosismo nostálgico, satisfeito em lamentar aquilo que ‘foi’ a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos jurídico-políticos, aquilo que a (boa) política ‘deve’ ser; antes, e por outro lado, a discussão daquilo que ‘é’ a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda *pode* ser, hoje e no futuro.

A liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega democrática, caracterizando-se pelo fato de que naquele espaço público inexistiam governantes e governados, ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, já que os cidadãos desfrutavam da condição da igualdade. Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a idéia de uma igualdade universal perante as leis, mas implicava que todos os cidadãos tinham “o mesmo direito à atividade política”, podendo exercer livremente a atividade de “conversar uns com os outros”, sem que esse discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência (Arendt, 1993, p.40). Liberdade e a igualdade coincidiam no âmbito da *polis* grega não apenas porque certas condições prévias eram necessárias para que se pudesse aceder ao espaço público, como a posse de escravos e de uma casa, de um espaço privado próprio, mas também e sobretudo na medida em que a *isonomia*, por meio de suas normas (*nomos*), instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza (*physei*). A igualdade era, portanto, uma característica especificamente política, um atributo da *polis* isonômica, e não uma qualidade natural dos homens. Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de

qualquer forma de governo definida a partir da dominação e da violência entre os cidadãos. Por esse motivo, a tirania significava o enclausuramento de todos os homens no espaço privado, a perda total daquela esfera onde eles podiam mostrar-se e onde a realidade enquanto tal podia constituir-se em suas várias perspectivas.

A visão negativa dos gregos sobre o espaço privado da vida também dizia respeito ao fato de que, nele, não se podia permitir a expressão da *doxa* em seu múltiplo significado, como opinião e como fama, como aparência e como ilusão: “a vida privada foi destituída de realidade porque não podia mostrar-se por si mesma e ser vista pelos outros. A convicção de que apenas o que aparece e é visto por outros adquire plena realidade e sentido autêntico para o homem está na base de toda a vida política grega” (Arendt 1953, p. 40). A *polis* e a *res publica* eram os espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação podiam ser exercidas, assegurando a existência de um palco estável capaz de sobreviver à fugacidade dos atos e palavras humanos memoráveis, preservando-os e transmitindo-os às gerações futuras. A *polis* veio à existência para propiciar um espaço onde os homens podiam relacionar-se permanentemente no modo da ação e do discurso, multiplicando as chances de cada um para distinguir-se dentre os demais e mostrar-se em sua própria unicidade, bem como para garantir aos homens que seus feitos e palavras não seriam esquecidos, pois poderiam alcançar fama imortal. A experiência antiga de liberdade é essencialmente espacial e relacional, vinculando-se imediatamente ao mundo das aparências que se estabelece *entre* os homens, o qual desaparece onde quer que o indivíduo se encontre isolado de seus companheiros.

Ao enfatizar que a *polis* organizava-se politicamente de modo a recusar as várias formas de governo definidas a partir da distinção entre governantes e governados, Arendt pretendeu demonstrar que o poder de governo, em relação ao qual ela admitia ser “particularmente tentador pensar o poder em termos de comando e obediência e, assim, equacionar poder e violência”, é, de fato, apenas “um dos casos especiais do poder” (Arendt, 1994b, p. 38). Ou seja, ao desarmar a articulação tradicional entre poder, violência e governo Arendt buscou recuperar um conceito enfático e positivo do poder. Para tanto, retrocedeu *aquém* das formas de governo já constituídas a fim de encontrar o espaço e o modo de ser originários, de onde brotam a política e o poder, os quais são fenômenos fundamentalmente distintos das manifestações da violência. A política e o poder surgem originariamente do “espaço da aparência” que vem a “a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (Arendt, 1981, pp.211-212). Trata-se de um espaço que “precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo”, e cuja própria existência depende diretamente de que os homens permaneçam juntos e dispostos a agir e falar entre si, desaparecendo quando quer que eles se vejam isolados uns dos outros. Nesse sentido, trata-se também de um espaço que existe apenas potencialmente, isto é, enquanto possibilidade, nunca necessariamente ou para sempre. Por isso, o poder que dele deriva também não é algo que se possa estocar ou preservar sob quaisquer condições, dependendo, em primeiro plano, da sua efetivação por meio dos atos e palavras de uma pluralidade de homens. Em síntese,

o poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é a propriedade de um indivíduo; ele pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos de alguém que ele está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu

nome. A partir do momento em que desaparece o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), ‘seu poder’ também se esvaece (Arendt 1994b, p. 36).

Para Arendt, portanto, o poder existe apenas *entre* os homens, isto é, quando eles agem e discursam persuasivamente, deixando de existir no momento em que eles se dispersam ou vêem-se impedidos de reunir-se livremente. Em outros termos, o poder não pode ser considerado um atributo ou qualidade natural, encontrado na natureza de homens isolados. Do mesmo modo, o poder também não é um bem material ou um instrumento do qual se possa dispor à vontade, como se dá em se tratando dos instrumentos da violência. O poder não é mais do que um “potencial de poder”, como o indicam as palavras grega e latina *dynamis* e *potentia*, e não uma “entidade imutável, mensurável e confiável” como o são o vigor e a força, atributos de um indivíduo ou de uma coisa singular. O poder é definido por Arendt como um “fim em si mesmo”, de sorte que a própria política é compreendida como uma tarefa infundável (Arendt, 1994b, p. 41). Por outro lado, a definição do poder como meio para um fim determinado sempre levará à sua compreensão em termos da violência, a qual, se pode ser facilmente controlada nos processos de fabricação, não o pode ser nas relações entre os homens. Entretanto, se o poder é definido como um fim em si mesmo em relação ao caráter instrumental da violência, isso não significa que Arendt não tenha especificado as condições nas quais ele pode ser legitimamente gerado e efetivado. O poder só se origina de maneira legítima na ação em concerto e num “ser-com discursivo” (*Miteinander-Reden*) (Arendt, 1993, p. 39) em que “a palavra e o ato não se divorciam”, em que “as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, em suma, “quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar novas relações e realidades” (Arendt, 1981, p. 212). Só há poder se são preservadas condições favoráveis para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes em um espaço público; do mesmo modo, o que garante a permanência do próprio espaço público é o poder, que tem de ser reatualizado constantemente através de atos e palavras não violentos. O poder advém na medida em que é atualizado por atos e palavras, mas se sustenta e dura enquanto possibilidade de sua contínua re-atualização por meio das promessas que visam garantir as condições para que os homens possam continuar a agir e discursar livremente no futuro, gerando-se assim mais poder. É por meio da ação e do discurso que se instauram o “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (Arendt, 1981, p.213), e o comprometimento mútuo que garante a possibilidade da renovação e preservação contínuas do poder.[3]

É à luz deste entendimento a respeito da política e do poder que a concepção arendtiana do direito deve ser compreendida. À maneira dos gregos, mas não exatamente como eles, e nem apenas sob sua exclusiva inspiração, Arendt pensa o ordenamento legal da comunidade política como um fator estabilizador da fragilidade dos acordos e promessas humanos e da própria imprevisibilidade que caracteriza o âmbito das relações políticas tecidas por uma pluralidade de agentes. As leis têm por função “erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens”, proporcionando estabilidade a um mundo essencialmente marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo potencialmente (Arendt, 1978, p. 577). A ênfase arendtiana no papel estabilizador e conservador das leis e do próprio direito nada tem que ver com o conservadorismo que os considera imutáveis, recusando-se a aceitar que a mudança é constitutiva da condição humana. Por outro lado, entretanto, Arendt ressalta que jamais

antes o espaço público sofreu tantas e tão rápidas modificações como no século vinte, corroendo-se assim a autoridade das leis. O seu argumento é o de que toda civilização está assentada sobre uma estrutura de estabilidade que proporciona o cenário para o fluxo de mudança, isto é, “sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com os outros (...)” (Arendt, 1973, p.72). As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento, ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana. Assim, os limites das leis positivas constituem a garantia de um mundo comum capaz de durar para além da fugaz duração individual de cada geração, absorvendo e alimentando a possibilidade da novidade.

Mas temos aqui apenas metade da história, pois Arendt também se inspira no entendimento da lei tal como estabelecido pela linhagem republicana, que vai dos romanos, passando por Maquiavel, até Montesquieu, para quem “‘o espírito das leis’ (...) é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir” (Arendt, 1973, p. 83). Em outras palavras, Arendt pensa as leis e, em particular, a constituição, não apenas como elementos de estabilização da novidade continuamente trazida ao palco da esfera pública, à maneira grega, mas também como princípios de inspiração da ação humana, os quais propiciam o estabelecimento de novas *relações* entre os homens, à maneira romana. As leis, portanto, não são eternas e absolutas como os mandamentos divinos, nem possuem fundamentos transcendentais e inquestionáveis, capazes de superar a relatividade essencial do jogo político, mas constituem relações criadas por homens mortais para o trato de assuntos que são contingentes. Afastando-se da compreensão da natureza da lei oriunda da tradição judaico-cristã, Arendt lembra que nem gregos nem romanos sentiram necessidade de buscar uma “fonte transcendente de autoridade, ou seja, uma origem que deva situar-se para além do poder humano”, independentemente do consentimento e dos acordos mútuos, para fundar o poder e as leis da comunidade política (Arendt, 1971, p. 187). Nem a *nomos* grega, nem a *lex* romana derivavam sua autoridade de qualquer poder divino, pois foram concebidas como expressão da artificialidade convencional das instituições políticas criadas pelos homens. A *nomos* grega foi contemporânea da própria fundação da *polis*, para a qual ela estabeleceu as fronteiras e limites que demarcaram os espaços público e privado. O legislador grego não era necessariamente um cidadão, pois era visto mais como um artesão ou um arquiteto capaz de fabricar os muros da cidade, isto é, as leis, que constituíam os limites dentro dos quais se desenvolveria a vida política propriamente dita. Já a compreensão romana da lei era totalmente diversa, pois a *lex* era eminentemente política: ao estabelecer conexões entre parceiros e povos distintos, a *lex* romana estabelecia também a própria conexão entre o presente e o momento da fundação da cidade de Roma, no passado. Na própria origem da república romana encontrava-se o contrato que, ao vincular patrícios e plebeus, criou um “espaço-entre” (*Zwischenraum*) capaz de reunir antigos inimigos, motivo pelo qual os romanos compreenderam a lei como “algo que forma novas relações entre os homens” (Arendt, 1993, p. 110).

Para a autora, é a partir da ênfase na questão da legitimidade do poder efetivado em atos e palavras não violentos que o fenômeno da obediência às leis e às instituições políticas de um país pode ser compreendido e diferenciado em relação àquela obediência que é extorquida sob a ameaça da violência. Para Arendt, mais importante que a distinção tradicional entre violência legítima e violência ilegítima é a distinção entre poder

legítimo e poder ilegítimo, posto que ancorado no uso indiscriminado da violência. Enquanto a violência é imediatamente inquestionável, a obediência política é mediada pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere a sua legitimidade: em sentido próprio, só consente quem pode efetivamente discordar. E, de fato, não pode haver uma política aberta à novidade que se origina do livre agir coletivo senão por meio da capacidade de discordar, de dizer não e agir para interromper o processo contínuo de um determinado estado de coisas. Por considerar que as leis não têm apenas um papel estabilizador das relações humanas, mas que elas, se estiverem em consonância com a experiência da política democrática-radical, devem inspirar novas ações coletivas, autora enfatiza o caráter mais diretivo do que impositivo das leis, concebidas não tanto como instrumentos de coerção, mas, sobretudo, como “regras do jogo” às quais os cidadãos consentem a fim de poder participar da teia de relações inter-humanas que constitui o mundo público: “as sanções das leis (...) não são a sua essência e dirigem-se contra aqueles cidadãos que, sem embargar o seu apoio, desejam abrir uma exceção para si mesmos” (Arendt, 1994a, p.74). Para Arendt,

o consentimento implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, o reconhecimento de que os homens, se querem realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo, o que seria trivial se não houvesse sempre alguns membros da comunidade determinados a desrespeitar o acordo e tentar, por arrogância ou desespero, agir sozinhos (Arendt, 1991, p. 336 trad.mod.).

À primeira vista, essa argumentação em torno do acordo mútuo e do consentimento poderia dar a pensar que Arendt recorre, de maneira estrita, à figura do contrato da tradição do direito natural, como afirmou Habermas, sugerindo que ela encontraria as fontes últimas de legitimação do poder constituído na autoridade da tradição e não na *práxis* comunicativa de cidadãos capazes de chegar a um consenso racionalmente fundado (Habermas, 1977, pp. 23-24). De fato, Arendt confere grande importância à capacidade de prometer entendida como capacidade de pactuar, mas isso não implica que ela se agarre à ficção do contratualismo jusnaturalista moderno. Ademais, como veremos, Arendt também recusa a ficção da formação racional do consenso. Dentre as vertentes do contratualismo, Arendt interessou-se por aspectos do que chamou de versão horizontal do contrato, de inspiração lockeana, na qual se ressalta a reciprocidade do vínculo de cada um dos contratantes com seus companheiros, considerado como a condição primeira de todo acordo capaz de preservar a pluralidade e o poder dos contratantes, constituindo-se, desse modo, “uma *nova versão* da antiga *potestas in populo*” (Arendt, 1973, p. 77-78, minha ênfase). A distinção arendtiana entre contrato vertical e horizontal consiste em que, no primeiro caso, o consentimento que legitima o poder constituído requer a abdicação de poder por parte daqueles que o constituíram, ao passo em que, na chamada versão horizontal, esse consentimento está na própria base de *constituição* de um poder que se mantém na posse dos contratantes, de sorte que também a crítica de Negri, que acusa em Arendt uma sub-reptícia subordinação do poder constituinte ao poder constituído, não parece justa. Numa linha de argumentação oposta, penso que André Enegren tem razão ao afirmar que

não há uma verdadeira teoria do contrato em Arendt. Se o fato gerador do agrupamento político é certamente uma convenção (no sentido de um vir a ser em conjunto), esta reunião não prenuncia nenhuma *alienação*. (...) Não se trata tanto da questão do contrato, mas sim da questão da *constituição*, a ‘*constitutio libertatis*’(...) (Enegren 1984, pp. 118-119, minha ênfase).

É preciso ressaltar ainda que, distintamente dos teóricos do contratualismo tradicional, para Arendt o poder “não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas”, pois surge espontaneamente “onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto” (Arendt, 1994, p. 41). Sendo o poder um fim em si mesmo, qualquer justificação acaba sendo redundante ou “perigosamente utópica”, como se o objetivo do poder fosse o de garantir a felicidade do maior número ou o de promover a “sociedade sem classes, ou qualquer outro ideal não-político”. A questão relevante não é a da justificação racional da gênese do poder por meio do apelo à ficção do contrato, já que o poder existe por si mesmo a partir do instante em que os homens convivem na modalidade da ação não violenta e do discurso persuasivo. Mais importante é a questão da sua legitimidade, a qual deriva dos princípios que inspiraram o “estar junto inicial” que fundou a comunidade política, os quais devem ser capazes de renovar-se continuamente por meio da participação de uma pluralidade de homens. Para Arendt, o ato de fundação do corpo político não é uma hipótese racional ou uma conjectura a respeito de um evento fictício, irrepetível e perdido para sempre no passado, ao qual os homens do presente devem dar seu assentimento, à maneira do argumento contratualista tradicional. Afinal, o pacto ou promessa que vinculam uma pluralidade de homens na fundação e elaboração da constituição política são eventos concretos no mundo, como ela o demonstrou em suas análises dos fenômenos revolucionários modernos, os quais dependem de uma contínua reafirmação. Para que a própria legitimidade do poder constituído não se desgaste é preciso que o espírito ou o princípio que presidiu à fundação do corpo político possa ser renovado cotidianamente, por meio da participação política ativa dos cidadãos. Arendt jamais assumiu a possibilidade de fundar racionalmente um consenso justo, à maneira de Habermas, dada a inescapável pluralidade humana e de seus interesses, mas, nem por isso, recorreu à ficção de um contrato imaginário a fim de legitimar e garantir a preservação das instituições políticas. A legitimidade e a durabilidade das instituições políticas não depende da formação racional-discursiva de uma vontade coletiva, submetida à força do melhor argumento para o caso, à maneira de Habermas, nem da hipótese de uma situação ideal, recoberta pelo “véu da ignorância”, em que as partes racionais dos cidadãos formariam um consenso racional em torno de princípios universais de “justiça equitativa”, à maneira de Rawls, mas da disposição presente e contínua dos cidadãos para continuar a apoiar o poder, as leis e as instituições políticas constituídas por um contrato efetivo que vincula os cidadãos *entre si*. O consentimento às leis não depende nem de uma submissão involuntária e cega ao passado tradicional, de onde emergiu o poder atual, nem de um reconhecimento teórico e racional da validade do ordenamento legal vigente, mas do “desejo de jogar”, isto é, de participar ativamente da comunidade política a que se pertence. Nesse sentido, Arendt pensa o consentimento “não no velho sentido da simples aquiescência, que distingue entre o domínio sobre sujeitos submissos e o domínio sobre sujeitos insubmissos, mas no sentido do apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público” (Arendt, 1973, p. 76, trad.mod.). Para participar desse “jogo do mundo” é preciso obedecer às regras acordadas ou, então, tentar modificá-las por meio da ação coletiva.

Os homens vêm ao mundo em comunidades já constituídas, que os recebem e acolhem na pressuposição do seu consentimento tácito à autoridade das instituições e leis constituídas. No entanto, só pode haver consentimento onde está garantida a possibilidade do dissenso, pois apenas “quem sabe que pode divergir sabe também que, de certo modo, está consentindo quando não diverge” (Arendt, 1973, p.79). Na medida

em que considera a obediência como um reflexo do consentimento, Arendt defende a desobediência civil como um ato político legítimo, distinto da transgressão criminosa às leis de um país. Enquanto a desobediência civil defende sua causa abertamente no espaço público, e, mesmo sendo minoritária, reivindica a adesão de uma maioria para a transformação ou a conservação de uma determinada situação, a transgressão criminosa tem necessariamente de ocultar-se, pois ela nada mais é do que uma exceção aberta em nome do interesse próprio. Arendt cita e elogia como exemplos da desobediência civil os movimentos contra o recrutamento para a guerra do Vietnã e o movimento anti-racista pela igualdade dos direitos civis no sul dos Estados Unidos, afirmando que esses movimentos de dissidência e resistência manteriam um vínculo primordial com o princípio que deu origem ao país, o princípio da livre associação voluntária para a ação coletiva. No passado como no presente, o que está em jogo é a “alegria de agir, a certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços” (Arendt, 1973, p. 174). Em situações políticas emergenciais, a desobediência civil é uma forma de recuperação da capacidade humana para agir coletivamente e resistir contra a arbitrariedade e a opressão, refundando e renovando as bases do poder constituído por meio do recurso ao potencial renovador do poder constituinte.

Decorre destas considerações o fato de que, para Arendt, a vida política cotidiana é potencialmente conflituosa, competitiva, agonística, marcada por confrontos entre posições antagônicas, as quais, entretanto, no interior do universo democrático, são capazes de pactuar e estabelecer acordos e consensos transitórios, visto que incapazes de eliminar a pluralidade e a diferença que eles pacificam apenas temporariamente. O que se pretendeu ressaltar é que a concepção da ação política democrático-radical, concebida como fim em si mesmo e, portanto, como desprovida de fundamentos últimos, sejam eles de ordem racional-moral ou jurídico-política, tende a exaltar o inconformismo e a busca da excelência contra a passividade monótona e repetitiva da política partidária do cotidiano das democracias realmente existentes, de massa e mercado. Tal concepção da ação convém, perfeitamente, aos parâmetros de uma política democrático-radical resistência, que intenta multiplicar os espaços da diferença e da novidade em relação ao consenso e ao direito, confrontando as tentativas de domesticação e dominação do potencial político de iniciativa. Pensar o direito sob a ótica da política democrática radical implica conceber a esfera jurídica como instância de estabilização e criação de novas relações entre os homens, mas, também, como possível artifício de controle e domesticação normalizadora da produtividade da ação política genuína.

## BIBLIOGRAFIA

Arendt, H. *O Sistema Totalitário*. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978a.

\_\_\_\_\_. “*Karl Marx and the Tradition of Political Thought*”. In *container #71*, papéis de Hannah Arendt depositados na Biblioteca do Congresso, em Washington D.C. Trata-se de conferência apresentada na *Princeton University* em 1953.

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito, O Pensar, O Querer, O Julgar*. Tradução de A. Abranches, C. A. de Almeida e H. Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

\_\_\_\_\_. *Correspondence with Karl Jaspers, 1926-1969*. Nova York: Harcourt Brace, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. Tradução de J. Vollkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Nova York: Viking Press, 1965.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. SP: Perspectiva, 1979.

\_\_\_\_\_. *Essays in Understanding 1930-1954*. Kohn, J. (ed.) Nova York: Harcourt Brace, 1994a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Revolução*. Tradução de I. Morais. Lisboa: Moraes Ed., 1971

\_\_\_\_\_. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994b

\_\_\_\_\_. *The Jew as Pariah: jewish identity and politics in the modern age*. Editado por Ron H. Feldman, Nova York: Grove Press, 1978b

\_\_\_\_\_. *Was ist Politik? Aus dem Naclaß*. Editada por Ursula Ludz. Munique: Piper Verlag, 1993.

Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*. BH: Ed. Humanitas UFMG, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris: Éditions Payot-Rivages, 2002b.

Enegrén, A.: *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

Gauchet, M. “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”. In *Le Débat*, julho-agosto de 1980.

Habermas, J. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”. In *Social Research*, 44 (1), Nova York, 1977.

Lafer, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *Pensamento, Persuasão e Poder*. RJ: Paz e Terra, 2003.

Negri, A. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1994.

[1] Sauhi, A. *Razón y Espacio Público. Arendt, Habermas y Rawls*. Mexico, DF: Ediciones Coyoacán, 2002; Habermas, J. *Three normative models of democracy*. In Benhabib, S. *Democracy and Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1996;

de Habermas, veja-se também *Direito e Democracia*. RJ: Tempo Brasileiro, 2003, dois volumes; Rawls, J.: *Liberalismo Político*. SP: Ática, 2000.

[2] Qualquer semelhança com as novas prisões para suspeitos de terrorismo não terá sido mera coincidência – o caráter secreto das atividades que aí se desenvolvem mantém relação direta com o fato de que as próprias prisões não existem enquanto entidades legais, pois não se situam em território algum: elas são o não-lugar no qual se confinam os não-humanos, os novos in-humanos, os culpados por suspeição.

[3] Tal conceitualização parece excessivamente abstrata e distanciada dos homens que agem no presente. Em outro texto, ainda inédito, procuro demonstrar que essa impressão é falsa, aproximando o pensamento arendtiano da reflexão e da prática políticos do coletivo catalão *espai en blanc*, que assume uma atitude hiper-crítica em relação às (im)possibilidades da política no mundo globalizado, explorando de maneira criativa e inteligente tanto os impasses quanto as tênues brechas que indicam a via de uma renovação da política, para além do aparato burocrático dos partidos políticos e das organizações de caráter humanitário. Cf. Duarte, A. “Hannah Arendt e a política excêntrica”, a ser publicado em uma coletânea de artigos comemorativos do centenário de H. Arendt, pela editora Loyola.