

**MARCELO HSIAO**

**HANNAH ARENDT: ENTRE O PASSADO E O FUTURO DA  
POLÍTICA E DO DIREITO**  
**Autoridade, Legitimidade, Violência e Poder**

MESTRADO EM DIREITO

PUC / São Paulo

2007

**MARCELO HSIAO**

**HANNAH ARENDT: ENTRE O PASSADO E O FUTURO DA  
POLÍTICA E DO DIREITO**  
**Autoridade, Legitimidade, Violência e Poder**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Direito (Filosofia do Direito), sob orientação do Professor Doutor Gabriel Benedito Isaac Chalita

São Paulo

2007

Banca Examinadora

---

---

---

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Gabriel Chalita, pelo incentivo na pesquisa, pela amizade e pelas valiosas sugestões.

À Professora Márcia Alvim, pela leitura dos rascunhos e observações precisas.

Ao Professor Edson Iuquishigue Kawano, pelas orientações valiosas, na vida e no trabalho.

Ao Professor Willis Santiago Guerra Filho, por haver despertado meu interesse pelo tema da dissertação.

A minha irmã Luciana Hsiao, sempre pronta a me socorrer nas dificuldades de digitação.

Aos familiares que com paciência souberam respeitar os momentos de estudo e reclusão.

## RESUMO

A política permeia todos os aspectos dos negócios humanos na sociedade. Este arrazoado leva adiante uma investigação jusfilosófica acerca das reflexões de Hannah Arendt em relação a:

- Direito: a intuição do justo/injusto, lícito/ilícito, jurídico/antijurídico e legal/ilegal;

- Poder: a sua distinção da violência; sua correlação com o vigor, a força e autoridade;

- Legitimidade: as diferenças entre legitimação e legitimidade, seu fundamento de validade, sua importância para a política e direito.

Os conceitos de poder, violência, assim como seus correlatos: vigor, força e autoridade têm prestado a muitos equívocos. Uma visão limitante destes conceitos seria vê-los somente sob a óptica do domínio. O que Arendt se propõe a fazer é analisá-los individualmente, mostrando suas particularidades e a amplitude destes conceitos no âmbito da política.

Desse modo, o poder, no rastro do pensamento de Arendt, corresponde à atividade humana para agir “em concerto”. Fundamenta-se ele na liberdade de ação e do discurso sem os quais a esfera pública perde sua razão de ser. O agir em concerto nunca é propriedade de um indivíduo, mas pertence a um grupo que o conserva unido. Quando dizemos que “alguém está em poder” isto significa que foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. É aqui que o poder encontra sua legitimidade.

O vigor designa algo no singular: é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence a seu caráter. O vigor possui uma independência peculiar, por isso, é a natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual.

A força, muito confundida com a violência, deveria indicar somente a energia liberada por movimentos físicos ou sociais. Ela é qualidade natural de um indivíduo isolado. É mensurável, confiável, imutável. Na luta entre dois homens, o que decide é a força, e não o poder.

## SUMMARY

Politics permeates all aspects of human dealings in society. This defense advances a jusphilosophical investigation on the reflections of Hannah Arendt in relation to:

- Law: the intuition of the just/unjust, licit/illicit, lawful/unlawful and legal/illegal;
- Power: its distinction of violence; its correlation with vigor, strength and authority;
- Legitimacy: the differences between legitimation and legitimacy, its fundamental of validity, its importance for politics and law.

The concepts of power, violence, as well as their correlates: vigor, strength and authority have led to many mistakes. A limiting vision of these concepts would be to view them only from a domain standpoint. What Arendt proposes is to analyze them individually, showing their particularities and the breadth of these concepts in the context of politics.

Thus, power, along the lines of Arendt's rationale, corresponds to the human activity to act "in unison". It is grounded on the freedom of action and speech, without which the public sphere loses its *raison d'être*. Acting in unison is never the property of an individual, but belongs to a group that keeps it united. When we say that "someone is in power", this means that he was sworn-in by a certain number of people to act on his behalf. It is here that power finds its legitimacy.

Vigor denotes something in the singular: it is the property inherent to an object or person and belongs to its character. Vigor has a peculiar independence and, for this reason, it is the nature of a group and of its power to turn against independence, the property of individual vigor.

Strength, oft confused with violence, should only indicate the energy released by physical or social movements. It is the natural quality of an isolated individual. It is measurable, reliable and unchangeable. In a struggle between two men, the decisive factor is strength, not power.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. POLÍTICA E DIREITO .....	22
1.1. O paradigma da Filosofia do Direito .....	22
1.2. Hannah Arendt: vida e obra .....	25
1.2.1. Seu pensamento .....	32
1.3. Política e Direito à luz de Hannah Arendt .....	36
2. O QUE É AUTORIDADE? .....	47
2.1. A acepção filosófica do termo .....	47
2.2. A acepção do termo <i>autoridade</i> para Hannah Arendt .....	52
3. DA VIOLÊNCIA.....	58
3.1. Poder e violência .....	58
3.2. A distinção entre violência e poder .....	64
3.3. Natureza e causas da violência no âmbito da política .....	77
3.4. O fenômeno do totalitarismo .....	82
3.4.1. O totalitarismo enquanto “mal radical” .....	84
3.4.2. O totalitarismo e a ruptura da tradição ocidental .....	103
3.5. A crise dos direitos humanos no contexto da crise do espaço da ação .	111
4. PODER E POLÍTICA .....	125
4.1. Força e autoridade: o papel do poder .....	125
4.2. O espaço da aparência e o poder .....	133
4.3. O que é política? .....	142
4.4. O sentido da política .....	146

5. O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE.....	159
5.1. O legal e o legítimo: a redução normativista .....	184
5.2. Legitimidade e efetividade: a redução realista .....	193
5.3. Dissenso e mudança social: a crise de legitimidade .....	202
CONCLUSÃO .....	214
BIBLIOGRAFIA .....	219



**MARCELO HSIAO**

**HANNAH ARENDT: ENTRE O PASSADO E O FUTURO DA  
POLÍTICA E DO DIREITO**  
**Autoridade, Legitimidade, Violência e Poder**

MESTRADO EM DIREITO

PUC / São Paulo

2007

**MARCELO HSIAO**

**HANNAH ARENDT: ENTRE O PASSADO E O FUTURO DA  
POLÍTICA E DO DIREITO**  
**Autoridade, Legitimidade, Violência e Poder**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Direito (Filosofia do Direito), sob orientação do Professor Doutor Gabriel Benedito Isaac Chalita

São Paulo

2007

Banca Examinadora

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor Gabriel Chalita, pelo incentivo na pesquisa, pela amizade e pelas valiosas sugestões.

À Professora Márcia Alvim, pela leitura dos rascunhos e observações precisas.

Ao Professor Edson Iuquishigue Kawano, pelas orientações valiosas, na vida e no trabalho.

Ao Professor Willis Santiago Guerra Filho, por haver despertado meu interesse pelo tema da dissertação.

A minha irmã Luciana Hsiao, sempre pronta a me socorrer nas dificuldades de digitação.

Aos familiares que com paciência souberam respeitar os momentos de estudo e reclusão.

## RESUMO

A política permeia todos os aspectos dos negócios humanos na sociedade. Este arrazoado leva adiante uma investigação jusfilosófica acerca das reflexões de Hannah Arendt em relação a:

- Direito: a intuição do justo/injusto, lícito/ilícito, jurídico/antijurídico e legal/ilegal;
- Poder: a sua distinção da violência; sua correlação com o vigor, a força e autoridade;
- Legitimidade: as diferenças entre legitimação e legitimidade, seu fundamento de validade, sua importância para a política e direito.

Os conceitos de poder, violência, assim como seus correlatos: vigor, força e autoridade têm prestado a muitos equívocos. Uma visão limitante destes conceitos seria vê-los somente sob a óptica do domínio. O que Arendt se propõe a fazer é analisá-los individualmente, mostrando suas particularidades e a amplitude destes conceitos no âmbito da política.

Desse modo, o poder, no rastro do pensamento de Arendt, corresponde à atividade humana para agir “em concerto”. Fundamenta-se ele na liberdade de ação e do discurso sem os quais a esfera pública perde sua razão de ser. O agir em concerto nunca é propriedade de um indivíduo, mas pertence a um grupo que o conserva unido. Quando dizemos que “alguém está em poder” isto significa que foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. É aqui que o poder encontra sua legitimidade.

O vigor designa algo no singular: é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence a seu caráter. O vigor possui uma independência peculiar, por isso, é a natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual.

A força, muito confundida com a violência, deveria indicar somente a energia liberada por movimentos físicos ou sociais. Ela é qualidade natural de um indivíduo isolado. É mensurável, confiável, imutável. Na luta entre dois homens, o que decide é a força, e não o poder.

Palavras-chaves: Política, Direito, Autoridade, Legitimidade, Violência, Poder.

## ABSTRACT

Politics permeates all aspects of human dealings in society. This defense advances a jusphilosophical investigation on the reflections of Hannah Arendt in relation to:

- Law: the intuition of the just/unjust, licit/illicit, lawful/unlawful and legal/illegal;
- Power: its distinction of violence; its correlation with vigor, strength and authority;
- Legitimacy: the differences between legitimation and legitimacy, its fundamental of validity, its importance for politics and law.

The concepts of power, violence, as well as their correlates: vigor, strength and authority have led to many mistakes. A limiting vision of these concepts would be to view them only from a domain standpoint. What Arendt proposes is to analyze them individually, showing their particularities and the breadth of these concepts in the context of politics.

Thus, power, along the lines of Arendt's rationale, corresponds to the human activity to act "in unison". It is grounded on the freedom of action and speech, without which the public sphere loses its *raison d'être*. Acting in unison is never the property of an individual, but belongs to a group that keeps it united. When we say that "someone is in power", this means that he was sworn-in by a certain number of people to act on his behalf. It is here that power finds its legitimacy.

Vigor denotes something in the singular: it is the property inherent to an object or person and belongs to its character. Vigor has a peculiar independence and, for this reason, it is the nature of a group and of its power to turn against independence, the property of individual vigor.

Strength, oft confused with violence, should only indicate the energy released by physical or social movements. It is the natural quality of an isolated individual. It is measurable, reliable and unchangeable. In a struggle between two men, the decisive factor is strength, not power.

Keywords: Politics, Law, Authority, Legitimacy, Violence, Power.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. POLÍTICA E DIREITO .....	22
1.1. O paradigma da Filosofia do Direito .....	22
1.2. Hannah Arendt: vida e obra .....	25
1.2.1. Seu pensamento .....	32
1.3. Política e Direito à luz de Hannah Arendt .....	36
2. O QUE É AUTORIDADE? .....	47
2.1. A acepção filosófica do termo .....	47
2.2. A acepção do termo <i>autoridade</i> para Hannah Arendt .....	52
3. DA VIOLÊNCIA.....	58
3.1. Poder e violência .....	58
3.2. A distinção entre violência e poder .....	64
3.3. Natureza e causas da violência no âmbito da política .....	77
3.4. O fenômeno do totalitarismo .....	82
3.4.1. O totalitarismo enquanto “mal radical” .....	84
3.4.2. O totalitarismo e a ruptura da tradição ocidental .....	103
3.5. A crise dos direitos humanos .....	111
4. PODER E POLÍTICA .....	125
4.1. Força e autoridade: o papel do poder .....	125
4.2. O espaço da aparência e o poder .....	133
4.3. O que é política? .....	142
4.4. O sentido da política .....	146

5. O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE.....	159
5.1. O legal e o legítimo: a redução normativista .....	184
5.2. Legitimidade e efetividade: a redução realista .....	193
5.3. Dissenso e mudança social: a crise de legitimidade .....	202
CONCLUSÃO .....	214
BIBLIOGRAFIA .....	219



## INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado possui como finalidade precípua desdobrar-se numa investigação científica que retrate as reflexões político-filosóficas acerca de noções do Direito, Poder, Violência, Legitimidade e Autoridade na obra de Hannah Arendt.

Para tanto, este intróito pretende traçar um pequeno esboço de como será desenvolvido o tema em voga.

Desta maneira, faz-se necessário estudar sobre a vida e a obra da distinta pensadora política Hannah Arendt, para que possamos entender a profundidade e o alcance de seu pensamento, visto que sua contribuição foi de suma importância para compreensão dos fatos históricos que marcaram nossa sociedade, e hodiernamente é considerada uma das mais brilhantes pensadoras do século XX.

Através da obra de Arendt, poderemos trazer à tona um conceito plausível do Direito, do Poder, Legitimidade e autoridade; depreendendo a conexão entre os três institutos e, finalmente, fazermos uma análise da conjuntura mundial vigente, com base nos fatos históricos marcantes em nossa civilização ocidental, sob o prisma da Filosofia, visto que os acontecimentos tendem a ocorrer de forma cíclica, ou seja, fatos ocorridos no passado podem acarretar fatos vindouros, criando-se um círculo vicioso.

As reflexões em Arendt nos convida a adotar, como indivíduos, uma posição menos dogmática e mais tolerante que poderá nos auxiliar a atravessar os tempos sombrios e a banalização do mal.

Como se pretende perscrutar o Direito, o Poder e a Legitimidade sob a óptica de Arendt, é conveniente relatar a vida, a obra e o pensamento da autora, como adiante se faz.

Arendt sempre recusou, ao longo de sua vida, o título de filósofa, preferindo o de pensadora política. Entretanto, com a leitura de seus livros, dificilmente se deixa de reconhecer neles os traços típicos de uma reflexão de cunho filosófico.

Não obstante todo esse reconhecimento, Arendt recusava para si a designação de filósofa e, ao recusar o brilho do título, ela chama a atenção para a separação entre a filosofia e a política, utilizando-se de importante argumento filosófico que consiste no seguinte:

“A separação da filosofia da política, após a morte de Sócrates, conduziu a filosofia exclusivamente à vida contemplativa em detrimento da vida ativa. A vida contemplativa passou a ser o lugar privilegiado no qual o ser humano poderia superar as limitações naturais, sair do campo do necessário e adentrar no da liberdade.”

Mesmo reconhecendo a importância desse fato histórico e analisando a obra: “*A Condição Humana*”, com bastante isenção a repercussão desse fato no rumo do pensamento filosófico, Arendt não deixou de apontar a preferência que dava ao estágio anterior, no qual filosofia e política andavam juntas. Talvez esta seja sua maior razão de ter recusado o título de filósofa. Não aceitar esta denominação para si e se auto-intitular pensadora política, não estava negando todo e qualquer envolvimento com a filosofia, atitude que seria considerada absurda por quem conhece sua obra, mas sim recuperando um sentido mais autêntico a ela. “Política” é aqui compreendida no sentido

grego de “vida pública dedicada à disputa por meio da palavra”, e não no sentido moderno de “governo”.

Embora a morte de Sócrates tenha levado Platão a se desiludir com a política e tal desilusão tenha impregnado profundamente a atmosfera filosófica da Academia, o discípulo dileto de Platão, Aristóteles, cuja obra tem igual ou maior envergadura que seu mestre, soube analisar com isenção o significado da vida pública grega no tratado “A Política”. A partir de uma análise primorosa desta obra, Arendt recupera a compreensão grega do significado da vida pública e explica a razão do valor máximo que a ela é atribuído pelos gregos.

O tratado aristotélico é considerado por muitos como uma obra reacionária, pois nela, Aristóteles justifica a empresa da escravidão e o alijamento da mulher na esfera pública e sua permanência exclusiva na esfera doméstica. Arendt, ao contrário, vê nesta obra um grande tratado sobre o modo de vida grego. Aristóteles não escreveu como partidário de nenhuma causa específica, mas como testemunha ocular de um modo de vida único.

Como sabemos, a sociedade grega dividia-se em três classes, a dos cidadãos livres, a dos comerciantes e artesãos e a dos escravos e mulheres. Somente a primeira classe, a dos cidadãos, tinha direitos políticos, isto é, quem pertencesse a este grupo podia participar da esfera pública, sendo que o que a caracterizava era a ação (práxis) política.

Para participar dela, o cidadão deveria estar apto a usar o discurso (logos) para com ele defender determinada posição e causa. Essa esfera era chamada “pública” porque só existia dentro da comunidade de homens livres

(não há, por exemplo, esfera pública no qual o homem vive em isolamento ou sob o jugo de uma tirania).

A ação política consistia no ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo. Seu efeito era o convencimento pela palavra, ao invés da força. Os gregos consideravam a vida pública uma segunda vida, além da vida privada.

Ao contrário desta, na vida pública ativa é dada ao homem a possibilidade máxima de imortalidade através da rememoração posterior, pelas futuras gerações, de seus atos nobres.

O grande drama do homem grego era o da imortalidade. Sua condição animal lhe obrigava a obedecer às necessidades de sua natureza, como a alimentação e a procriação, porém, se reduzisse sua vida à luta cíclica, repetitiva, pelos meios para satisfazer suas necessidades, jamais teria tempo para dedicar-se a sua segunda “natureza”, a Política.

Por isso, criou-se a instituição da escravidão e da vida doméstica. Cabia aos escravos cuidar das atividades domésticas de plantio a fim de fornecer a si e aos outros os meios de subsistência e cabia às mulheres cuidar da reprodução e criação dos filhos. Só assim podia o homem livre dedicar-se aos negócios públicos que lhe garantiriam o direito à imortalidade – à transmissão oral de seus feitos através das gerações vindouras.

Ao se livrar da necessidade constante e repetitiva de produção e consumo, o homem desafiava a natureza e tornava-se senhor de si – graças, é claro, ao trabalho escravo e doméstico.

Distanciados das preocupações com a utilidade que guiava a ação dos artesãos e com a satisfação das necessidades naturais, podia o cidadão grego interagir livremente com os outros cidadãos por meio de grandes palavras e sem uso da violência.

O julgamento e a condenação de Sócrates provocou, do ponto de vista da filosofia, a ruptura desta com o ideal de vida pública.

A imoralidade da condenação pública de um homem inocente pode ser uma das causas que levaram a filosofia a distanciar-se dos homens e voltar-se para a contemplação do cosmos, da natureza, das idéias... A imortalidade mais sublime não seria, aos olhos dos filósofos, a que era almejada pelas ações políticas, mas sim, a almejada pelo pensamento.

Uma vez que o fluxo de pensamento fosse momentaneamente interrompido, as idéias seriam rememoradas e concatenadas segundo uma ordem lógica para, finalmente, serem transpostas para alguma forma de materialidade.

Vê-se aqui que essa ruptura entre a filosofia e a política inaugura um novo modo do cidadão livre lidar com a limitação de sua natureza mortal. A escrita, e não a lembrança, passa a ser o modo a partir do qual o homem livre culto almeja sua imortalidade. Para os filósofos gregos desta época, o real objetivo do pensamento deveria ser a vida contemplativa e não a redação de tratados (atividade secundária). Acreditava-se que o ápice da vida contemplativa seria o alcançar da experiência do indizível, do eterno.

Tal experiência só poderia ser alcançada longe da esfera pública, em isolamento. Ao contrário da experiência da imortalidade por meio do trabalho

ativo de perpetuação das idéias na escrita, a experiência contemplativa do eterno é feita em completa imobilidade e silêncio, quase como uma experiência mística.

Hannah Arendt mostra em “*A Condição Humana*” que, com o advento da era moderna, esta trouxe uma completa inversão deste quadro com a eliminação da separação entre as esferas pública e privada. O interesse individual sobrepujou o interesse coletivo (a esfera pública deveria, agora, atender aos interesses da esfera privada) e a preocupação do cidadão comum passou a ser a manutenção e o aumento de sua propriedade e riqueza, sem que o Estado em nada possa prejudicá-lo.

Ao mesmo tempo em que nessa época a subjetividade é descoberta, e com ela todas as formas de intimidade, relacionamento do indivíduo consigo mesmo e individualidade passam a ser evidenciadas, também ocorre a valorização de uma esfera nova da vida ativa, a saber: a esfera da objetividade.

As grandes cidades européias passam a ser centros de economia manufatureira e industrial. A atividade principal da economia humana passa a ser a do artífice, que produz com suas mãos um produto para ser usado. Agora a imortalidade não é mais alcançada pela narrativa das grandes palavras dos grandes homens, mas através da durabilidade dos objetos criados pelos homens. Tais objetos são feitos para uso, mas seu material lhes permite uma maior durabilidade e uma existência mais longa que a do seu artífice.

Vivemos hoje, ainda, em uma sociedade moderna, cujos interesses privados e individuais se sobrepõem aos interesses coletivos (não existe entre

nós, infelizmente, quase nenhum vestígio de uma esfera pública, tal qual os gregos a conheceram).

Se, por um lado, a revolução industrial e a atual revolução tecnológica trouxeram o nível de conforto material e de riquezas jamais vistos, por outro lado, vivemos uma situação semelhante aos escravos da Grécia antiga, que viviam somente para produzir e consumir.

A nossa sociedade de consumo nos estimula a consumir desenfreadamente, isto é, a comprar e jogar fora logo em seguida o que acabamos de adquirir, para que possamos voltar à cadeia consumidora.

Desta forma, presos às necessidades da nossa natureza (e bombardeados pela da publicidade com necessidades que nem imaginávamos ter), deixamos de lado a segunda vida, a vida para a imortalidade, tão elogiada pelos gregos. A cada vez que aumenta nossa vontade de consumo, cresce o nosso vazio existencial.

Hannah Arendt, quando se dizia pensadora política e não filósofa, nos chama atenção para a falta que faz a esfera pública, na qual o interesse público se sobreponha ao privado e tenha a palavra um sentido de ato e não só de reflexão.

A experiência pessoal de Arendt fez com que assumisse posições polêmicas e firmes a respeito de temas controvertidos. A autora, exilada e sem pátria durante uma boa parte de sua vida, enfrentou com coragem e decisão uma existência deslocada entre a velha Europa e os Estados Unidos, entre um marido proletário e comunista, o poeta e filósofo alemão Heinrich Blücher (1899-1970), e um amor impossível com o filósofo e membro do partido

nazista, Martin Heidegger (1889-1976), entre o judaísmo problemático e a assimilação impossível. Junto a tudo isso, Hannah Arendt quis dedicar-se ao racionalismo<sup>1</sup>, objeto de seus estudos filosóficos.

Seu primeiro estudo, “*O conceito de amor em Santo Agostinho*”, pôde parecer como um passo firme diante de uma assimilação que a tempestade hitlerista irá reduzi-la a um fracasso. O seu protesto, em 1933, contra o novo regime não se deu a partir de uma posição de mulher de esquerda, mas como judia. Em seu primeiro exílio, em Paris, teve a oportunidade de perceber sua pertinência étnica trabalhando em organismos judeus. Mas a França foi unicamente uma etapa, que poderia ser fatal, como ocorreu com seu amigo Walter Benjamin (1892 – 1940).

Em consonância com sua atividade no meio da comunidade judia e sionista, Arendt quis entender um fenômeno que ficou estampado no título de seu livro “*As Origens do totalitarismo*”. Desejava saber mais sobre o mal, como confessou a Karl Jaspers em uma conversa de 1953.

Arendt pronunciou-se e afirmou sua visão, ainda que parecesse uma provocação. Depois de sua análise do totalitarismo, não se deteve nos limites do fascismo e passou a escandalizar os intelectuais – sobretudo os do Velho Continente – incluindo a versão totalitária do comunismo no mundo soviético.

Entretanto, anos após o trauma chamado mundialmente de Holocausto, Arendt teve a ousadia de qualificar o processo de Adolf Eichmann (1906 – 1962), no qual desfilaram centenas de sobreviventes dos campos de concentração, com a seguinte frase: “Show Trial!” (Espetáculo!) e se atreveu

---

<sup>1</sup> A atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo. Cf. *Nicola Abbagnano*, Dicionário de Filosofia.



a descrever Eichmann como um instrumento da monstruosa máquina administrativa do regime nazista, um pequeno funcionário da ideologia dentro desse mal banalizado. Eichmann foi julgado em Jerusalém, em 1961, e executado um ano depois, por enforcamento<sup>2</sup>.

Arendt nos distancia da divisão entre bons e maus. Entramos em uma engrenagem na qual o mal, em sua banalidade, tem quase a todos como colaboradores. Trata-se justamente de uma das perversões do totalitarismo, que é levar suas vítimas a colaborarem com ele. Daí questionamos o Direito, o Poder, a Autoridade e a Legitimidade em Hannah Arendt.

Novamente em “*A Condição Humana*”, Arendt diz que devemos “pensar o que fazemos”, mas é vítima, frente à presença de Heidegger, de um eclipse de seu pensar razoável, visto que este, apesar de grande intelectual, foi nazista e simpatizante de ideologia ditatorial.

Hannah Arendt, em suas dinâmicas, nos permite perceber uma vez mais a complexidade do ser individual e a riqueza infinita da vida que nos deixa encerrar em moldes, sejam eles os mais sofisticados. É preciso pensar que a vida não se limita a descrever as debilidades dos homens; pensar a vida há de ser também dignificá-la.

A exigência de Arendt, “ter de pensar o que fazemos”, incumbe-nos de agregar a responsabilidade suprema de pensar o que pensamos.

Uma das contribuições da autora, especialmente relevante para o pensamento contemporâneo e particularmente significativo para nós, brasileiros, na presente conjuntura, marcada por desilusões políticas que nos

---

<sup>2</sup> *Hannah Arendt*, “Eichmann em Jerusalém”, pg. 271.

podem conduzir ao niilismo e ao imobilismo ou às veleidades antidemocráticas, é o ensinamento que nos deixou: mesmo não acreditando em Deus, e ainda que não se possa mais idealizar a razão, nem tudo é permitido e nem tudo está perdido. Em outras palavras: a humanidade, no Ocidente, há anos vem procurando uma base firme e permanente sobre a qual seja possível construir suas certezas. A certeza, no conhecimento, é a verdade; no juízo moral, é a justiça; no juízo estético, é a beleza. As duas mais importantes plataformas edificadas pelo pensamento, ao longo desses séculos, a fim de servir de base para a ciência, a moral e a estética, foram Deus e a Razão.

No final do século XIX, desdobrando uma linha crítica que se estendia através desses séculos, Nietzsche decretou a morte de Deus e a precariedade da Razão, sempre parcial, frágil, ligada a seu tempo, amarrada às diferentes culturas nas quais se realiza. Depois de Nietzsche mostrar que o rei estava nu e que a mitologia metafísica era insustentável, mesmo que a fé perdurasse, na vida privada, ela não poderia continuar a ser o suporte que havia sido no passado. Por outro lado, mesmo sendo possível delimitar a razão, ela se revelava relativa. Portanto, o solo perdera firmeza e se tornara movediço. Onde encontrar valores permanentes, para além da história e das culturas? Onde descobrir as essências? Como restaurar os fundamentos?

O veneno do relativismo e do ceticismo inundou o século XX e já se projeta sobre o novo século. A decepção política, no Brasil, estimula essa onda, que aniquila esperanças e engajamentos.

Hannah Arendt apontou a saída: é, sim, possível, mesmo reconhecendo a vacilação do terreno em que pisamos, assumir valores, defender posições políticas, afirmar convicções, investir no conhecimento, firmar juízos morais

e estéticos. Para isso, é necessário recusar os dogmatismos, reconhecer a legitimidade do pluralismo, adotar a humildade e a tolerância como posturas constantes, e buscar, no diálogo e na reflexão crítica, no estudo da tradição e no exame do repertório contemporâneo das criações culturais, as referências que produzam menos danos para a vida coletiva, em condições civilizadas, e menos prejuízos aos valores que podem proteger e animar, seja o espaço público democrático, seja a experiência privada variada e livre. A receita não é simples, não é fácil. Não se aplica, mecanicamente, mas nos ajuda a atravessar nosso tempo sombrio.

Uma das faces notórias do pensamento político de Hannah Arendt é sua análise a respeito do totalitarismo. De fato, é a partir do evento totalitário que nossa autora constrói toda a sua teoria da ação política, buscando erigir limites para o espaço político de forma a evitar que um evento semelhante aconteça novamente. Tendo isto em vista, a autora aposta boa parte de suas fichas na ação política e na capacidade desta de gerar o novo. Nesse empreendimento, Arendt opera, em primeiro lugar, uma radical divisão entre os espaços público e privado. O espaço privado é aquele das necessidades e sentimentos humanos. É aqui que o ser humano tem suas relações íntimas, sente dor, amor e é também aqui que ele busca atender a suas necessidades vitais básicas, garantindo sua sobrevivência. No espaço público, o ser humano lança-se ao mundo, realizando suas atividades sociais, fabricando objetos que garantam não somente sua própria reprodução, mas a do próprio mundo. É neste momento, também, que o ser humano, agindo em concerto com os demais, pode gerar poder político e ser livre.

Note-se aqui que, no espaço público, há atividades de naturezas distintas: algumas garantem a reprodução do mundo, outras têm apenas como sentido a liberdade daqueles que agem e a conseqüente geração de poder.

Com base nisto, nossa autora realizou mais uma divisão, entre o espaço social e o espaço político. Portanto, temos no seu pensamento três esferas de atuação humana: a privada, a social e a política.

O que se depreende da obra da autora é que a preservação destas esferas com limites claros entre elas é a principal garantia de que eventos totalitários não mais aconteçam e, principalmente, é a manutenção de uma esfera política genuína, a qual garante que o ser humano pode manter sua capacidade de ser livre e gerar o novo.

Para manter esta esfera genuína, Arendt caracterizou-a como sendo o espaço da ação sem finalidade, desinteressada e plural. A rigidez desta caracterização já foi bastante criticada e provavelmente seu crítico mais célebre tenha sido o filósofo alemão Jürgen Habermas, que apontou que a teoria arendtiana da ação não seria suficiente para cuidar dos problemas que atualmente se colocam para a política. Tal como afirma Habermas, Arendt desconsidera os problemas de administração e as disputas de poder que ocorrem entre os atores políticos. Podemos acrescentar que esta desconsideração só foi possível porque ela deslocou para a esfera social o interesse e o conflito.

Para muitos, esta pode ser a maior qualidade da teoria da ação de Arendt. Entre outras razões, porque a retirada do interesse e do conflito vêm acompanhada da desvinculação entre ação política e violência.

E deve ser destacado aqui que violência, para Arendt, não é somente a utilização de armas ou de práticas terroristas para a obtenção de um resultado político, mas sim qualquer prática que não seja a persuasão, pelo discurso, livre de qualquer tipo de coerção, inclusive a coerção realizada pelas

necessidades sociais ou econômicas, ou a coerção imposta por um corpo de leis que prescreve condutas aos indivíduos. Além disso, o poder nunca é algo que se realiza sobre alguém ou algo, mas sempre com outros.

Com isto, Arendt parece ter colocado na política uma noção de igualdade muito forte. E realmente, em sua teoria, a ação política é eminentemente uma atividade realizada entre iguais. Ocorre que, como já asseverado, para retirar a violência da política, Hannah Arendt formulou uma teoria da ação em que os seres humanos agem sem qualquer interesse ou finalidade. Mas então por que esses mesmos seres humanos atuariam politicamente? Para serem livres e obter poder legítimo. Com todas estas limitações, Arendt parece ter formulado uma teoria política com exigências normativas sem precedentes. Mas com estas mesmas exigências, ela tirou da esfera política a luta pela igualdade, pois esta é um dos pressupostos da ação, e retirou talvez a maior razão pela qual as pessoas saem de seus ambientes privados e se lançam ao mundo: os interesses em conflito.

Dada a profundidade e o alcance de sua obra, Arendt é hoje, talvez, a única mulher cujo acesso à imortalidade, ao Olimpo das letras, o qual não lhe foi negado por seus pares masculinos.

## 1. POLÍTICA E DIREITO

### 1.1. O paradigma da Filosofia do Direito

A preponderância do Direito Positivo na experiência jurídica dos séculos XIX e XX levou a um modo corrente de aproximar-se do Direito, que consiste na afirmação: não existe outro Direito que não o Direito Positivo.<sup>3</sup>

Tal afirmação, que é uma das dimensões importantes do positivismo jurídico, recusa evidentemente a distinção dicotômica entre um Direito ideal e um Direito real, com a qual opera o paradigma do Direito Natural deontológico. Também na medida em que o Direito contemporâneo assinala-se pelo processo de contínua mudança, as características de universalidade e imutabilidade com as quais igualmente trabalha o jusnaturalismo se esfumam diante da prática. Por isso mesmo deixou de ser útil, para o jurista, ver o Direito como algo dado materialmente por uma razão comum a todos. Passou a ser mais proveitoso encará-lo como algo posto e positivado, direta ou indiretamente, por um poder estatal que estabelece, para distintas sociedades, a diferença através da sanção.

Assim, o Direito foi deixando de ter como função operacional qualificar condutas, distinguindo-as entre *bona in se* e *mala in se* a partir de uma estreita vinculação entre Direito e Moral, em consonância com o paradigma do Direito Natural, pois assumiu basicamente um papel técnico-instrumental de gestão da sociedade ao permitir, proibir, comandar, estimular e desestimular comportamentos.

---

<sup>3</sup> Norberto Bobbio, **Giusnaturalismo e positivismo giuridico**, op. cit. Introd. Nota 11, p. 105-7.

Esta gestão exprime-se por um Direito assinalado pela mutabilidade e pela particularidade, positivado pelo poder estatal ou por ele contestado, garantido pela sanção, e que tem como pressuposto a utilidade, para a sociedade, do Direito Positivo.

Ora, a Filosofia do Direito explícita de que fala Miguel Reale surge como uma reflexão sobre estas situações, que põem em xeque a elaboração doutrinária do Direito Natural. Trata-se, em verdade, de um novo paradigma de pensamento que é, como observa Elias Díaz, o resultado de uma dupla confrontação: frente ao paradigma do Direito Natural como uma análise sobre as realidades do Direito Positivo e frente ao positivismo jurídico como uma reflexão que transcende criticamente os dados empíricos através dos quais se exprime o Direito Positivo.<sup>4</sup>

O paradigma da Filosofia do Direito, porque é idéia que resultou da fratura da crença num Direito Natural, não é unívoco. O que caracteriza o paradigma é o seu modo de explicitação. Pode ser visto, para valer-se da distinção que estabeleceu Bobbio entre a Filosofia do Direito dos filósofos e a Filosofia do Direito dos juristas, como uma elaboração doutrinária que se inicia no século XIX, derivada basicamente das reflexões dos juristas com interesses filosóficos e não da obra dos filósofos com curiosidade jurídica, ou então de esforços de encarar rigidamente a Filosofia do Direito como uma filosofia aplicada, subordinada a grandes temas da Filosofia Geral.<sup>5</sup>

Estas reflexões dos juristas com interesses filosóficos são a consequência da busca de um saber confiável em matéria de Direito, e tem a sua origem em problemas e necessidades concretas que a experiência jurídica

---

<sup>4</sup> Elíaz Díaz, **Sociología y filosofía del derecho**, op. cit. Introd. Nota 8, p. 285-6.

<sup>5</sup> Norberto Bobbio, **Giusnaturalismo e positivismo giuridico**, op. Cit. Introd. Nota 11, p. 40-6.

foi colocando para a prática do Direito. São estes problemas concretos que foram definindo o paradigma e os campos de investigação da Filosofia do Direito.

Na elaboração do paradigma da Filosofia do Direito, os jusfilósofos a ela vêm dando maior ou menor amplitude<sup>6</sup> em função da definição e delimitação de seus campos de investigação. Há autores que, por se interessarem por várias coisas, buscam uma visão integrada da experiência jurídica. É o caso de Miguel Reale, que através de uma metodologia (a ontognoseologia) busca, com a sua Teoria Tridimensional do Direito, lidar com o jurídico na concomitante dimensão de fato, valor e norma. Há autores que se concentram somente no explicitar de uma perspectiva centrípeta da realidade jurídica. É o caso de Kelsen que, por força de sua preocupação metodológica com o rigor, ao elaborar a Teoria Pura, limitou o campo do jurídico a uma teoria formal do Direito.

Existe algo, no entanto, que, apesar das imensas diferenças que separam os jusfilósofos, une-os no processo de elaboração comum do paradigma da Filosofia do Direito que se inicia no século XIX. Este algo resulta do fato de que as perspectivas por eles escolhidas na definição dos campos de investigação da Filosofia do Direito provêm de problemas específicos suscitados pelas necessidades práticas de ir além dos dados empíricos do Direito Positivo, para poderem lidar com o próprio Direito Positivo.

É interessante, neste sentido, observar que a Filosofia do Direito, como aliás a Filosofia Política, a partir do seu próprio nome, coloca um problema delicado de equilíbrio na definição do seu alcance e dos seus

---

<sup>6</sup> Miguel Reale, **Filosofia do direito**, op. cit. Introd. Nota 8, p. 288-9.



campos de investigação. Com efeito, enquanto Filosofia ela tende a ser uma investigação teórica. Entretanto, enquanto Direito ela é uma atividade preponderantemente prática. É por essa razão que o jusfilósofo não pode ser exclusivamente teórico como um físico, nem exclusivamente prático como um engenheiro.

É por isso que o paradigma da filosofia do Direito é obra de juristas com interesses filosóficos, que combinam teoria e prática, e são basicamente quatro: o metodológico, o da validade formal da norma, tradicionalmente denominado ontológico, o da efetividade da norma em relação aos seus destinatários, tradicionalmente denominado fenomenológico e o da justiça e legitimidade da norma, tradicionalmente denominado deontológico.

## **1.2. Hannah Arendt: vida e obra**

Hannah Arendt nasceu em Hannover, Alemanha, em 1906 e faleceu em Nova York, nos Estados Unidos, em 1975.

De família de judeus emigrados da Rússia, graduou-se em filosofia na Universidade de Masburg. Foi aluna de Martin Heidegger, tido como um dos maiores filósofos do século XX, com quem manteve um romance relativamente longo.

Tornou-se filósofa e em 1929, aos 23 anos, Arendt defendeu sua tese de doutoramento, pela Universidade de Heidelberg, intitulada “*O amor em Santo Agostinho*”, onde enfocou o amor como anseio; a relação de amor do homem com o Criador e o amor ao próximo, sob a orientação de Karl

Jaspers, tese esta que se transformou no livro “*O conceito de amor na obra de Santo Agostinho*”.

O direcionamento de sua vida para a política ocorreu a partir de 1933 e se deu, inicialmente, por meio da total recusa do meio intelectual e do engajamento na ação direta de resistência ao nazismo. Em 1941, refugiou-se nos Estados Unidos, para escapar do nazismo, país em que lecionou e escreveu a maior parte de sua obra e onde obteve a naturalização em 1951, o mesmo ano em que publicou sua primeira obra de repercussão: “*Origens do Totalitarismo*”, traçando as raízes do comunismo e do fascismo e investigando suas relações com o anti-semitismo.

Arendt assevera na obra “*A Condição Humana*”: “O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”<sup>7</sup>.

Isto significa que cada vez que os homens se reúnem na modalidade de ação e do discurso, no espaço da aparência, o poder é efetivado. O mostrar-se é condição indispensável para a efetivação do poder na medida em que ele não é propriedade de um só indivíduo mas pertence a uma coletividade, onde cada qual mostra aquilo a que veio e onde todos são ouvidos uns pelos outros.

É a esta noção *sui generis* de poder de Hannah Arendt que J. Habermas vai denominar de “poder comunicativo” porque fundado na “ação comunicativa”, naquela “...faculdade de alcançar um acordo quanto à ação

---

<sup>7</sup> Cap. V, item 28.

comum, no contexto da comunicação livre da violência” contrapondo-o àquelas teorias clássicas sobre o poder que o definem como possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio.<sup>8</sup>

A concepção de poder enquanto imposição encontra no pensamento clássico muita referência. Convém, portanto, nos debruçarmos sobre estas concepções de poder que permeiam a tradição política ocidental para depois percebermos em que medida a concepção arendtiana de poder é algo original.

A legitimidade do poder encontra-se, portanto, no fato de que o poder defende e protege a todos mediante um contrato de autorização.

Para Arendt, o poder só pode basear-se na ação comunicativa. É mais uma vez ao exemplo da *polis* que ela recorre. No espaço da polis, o poder era o resultado da capacidade humana de agir e falar uns com os outros, de unir-se uns com os outros e atuarem em concordância.

Do ponto de vista do poder que encontra sua razão de ser na ação comunicativa a autora não fala de força, de ameaças, sanções e manipulação, mas sim de um poder que se obtém através de uma “teia de relações”, onde cada qual se liga ao outro na comunicação recíproca.

Desse modo o poder só existe na medida em que os homens agem em conjunto e da mesma forma desaparece quando eles se dispersam. Por isso o poder é sempre um “potencial de poder”, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força. Isso, diz Arendt, pode ser confirmado na própria História onde muitas vezes um pequeno grupo de

---

<sup>8</sup> Habermas, in Freitag B. e Rouanet, J.P. 1980:100.

homens organizados governaram grandes impérios, da mesma forma como um grupo com pequeno arsenal bélico mas muito bem organizado é capaz de derrotar grandes potências mundiais.

A convivência entre os homens é fator primordial para a geração do poder. Quando passa o primeiro momento da organização de corpos políticos que irromperam com a ação, o que mantém esses corpos políticos unidos é o poder fundamentado na pluralidade humana.

Arendt explicita sua análise da geração do poder recorrendo a duas palavras gregas: *archein* e *prattein*, respectivamente *iniciar* e *levar adiante* para demonstrar que a geração de poder só é possível com o apoio de muitos.

Embora um líder possa tomar a iniciativa da ação só podemos falar de poder se esta iniciativa é levada adiante por muitos. Por isso para Arendt o poder ou reside no povo ou é qualquer outra coisa menos poder.<sup>9</sup>

Segundo Arendt: “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por mais que seja a sua força e por mais válidos que sejam suas razões.”<sup>10</sup>

Como o poder depende sempre do acordo de muitas vontades e intenções, isto é, da pluralidade humana, ele não é propriedade de um único indivíduo enquanto a força é uma característica individual.

---

<sup>9</sup> Revista Cult, ano 9, pág. 60.

<sup>10</sup> Ibid., pág. 58-59.

O que distingue o poder da força é que enquanto a única limitação do poder é a pluralidade, a limitação da força está na interação de vários indivíduos e no poder da maioria. Um homem com força jamais possui poder enquanto que um grupo organizado sempre o possui.

O poder não necessita de justificação, ele justifica-se a si mesmo porque é inerente à própria existência das comunidades políticas. O que ele necessita é de legitimidade.

Ao tratar da legitimidade do poder, Arendt oferece pistas para que se faça uma crítica àquilo que a sociedade moderna entende por autoridade, que não se confunde com o desejo de se fazer obedecer através da coerção imposta pela força, pelo vigor ou pela violência.

O poder necessita da autoridade e esta só encontra seu fundamento no espaço da pluralidade. Em outras palavras, a base da autoridade é a comunidade política. O conceito assim percebido afasta de imediato qualquer tentativa de tomar como sinônimo a autoridade e o autoritarismo.

O poder funda-se na associação entre os homens que se reúnem no espaço da aparência, onde ação e discurso manifestam-se livremente, e é próprio do espaço da aparência a criação de relações que permitem o fluir livremente de diferentes pontos de vista sobre uma mesma realidade.

A noção de legitimidade do poder, como traço comum entre os diversos enfoques dados pelo pensamento e pela prática políticos de nossa civilização, parece sempre consistir numa tentativa para justificar determinado tipo de ação política, isto é, estabelecer uma ponte entre as

expectativas dos destinatários e determinada orientação na condução da comunidade: já que aqueles que exercem efetivamente esse poder de condução formam uma minoria em relação aos que obedecem, é preciso que estes sejam convencidos de que não há necessidade de uma constante aplicação da força para manter uma convivência, em que pesem desigualdades na divisão do bolo social e na participação política.

Em segundo lugar, esse papel, tradicionalmente desempenhado pela legitimidade, é também exigido pelo fato de que toda orientação impingida aos rumos da política é arbitrária, no sentido de que só existe decisão diante de várias alternativas possíveis. Em terceiro lugar, as normas de condução entram em conflito com a conduta efetiva quando transgredidas: este conflito e a necessidade de seu controle ressaltam o caráter repressivo do direito e reforçam as exigências de legitimação.

Problematizar a legitimidade significa, em certa medida, examinar as próprias bases sobre as quais se assentam o direito e a política, enfrentando questões que, devidamente ampliadas, coincidem com a própria história da civilização ocidental: em que sentido se pode falar – ou não – na expressão governo ilegítimo? Como é possível que tantos se sujeitem às diretrizes de tão poucos, ou seja, como se explica a assim chamada obediência civil? Qual a diferença entre a ordem emitida por um juiz ou policial e aquela de um assaltante ou inimigo de guerra? Qual o papel do ordenamento jurídico nessas considerações?

Ainda sobre a legitimidade, falaremos sobre a crise de poder, que nada mais é do que a crise de legitimidade do poder, rigorosamente falando, uma vez que o desenvolvimento na tecnologia dos instrumentos de violência torna cada vez menos crítica a situação de poucos dominando muitos. De

modo mais difuso mas também importante, o progresso tecnológico das comunicações e do manuseio de informações em geral tem sido outro poderoso instrumento ao alcance dos governantes. Toda crise social é, no fundo, uma crise de legitimidade em relação às decisões dos poderes estabelecidos na esfera política do social.

No que tange ao Direito, demonstraremos a afirmativa de que a norma jurídica legislada é a única fonte legítima de direito, partindo do princípio de que as leis formam um todo sistemático e coeso, suficientemente generalizado para dirimir quaisquer conflitos de ordem jurídica ou política. A legitimidade é associada a um título que justifique a dominação enquanto a legalidade se responsabiliza por todas as conseqüências, organizando o exercício do poder segundo fórmulas previamente estabelecidas e fechando em si mesma a ação do sistema.

Verificaremos que do monopólio da produção de normas jurídicas, a ascensão da lei e a positivação do direito, a legitimidade faz-se legitimação, o que significa transferir a questão de fundamento para uma ação legitimadora por parte do Estado e do ordenamento em geral; a legitimidade deixa de se reportar a conteúdos externos e o poder jurídico-político, embora de forma mais ou menos velada por uma retórica tradicional e aparentemente conteudista, pode ter pretensões a uma autolegitimação.

Observaremos que legítimo significa que está de acordo com procedimentos jurídicos pré-fixados.

Demonstraremos que qualquer que seja a ideologia do discurso político, o direito “legitima-se” por si mesmo – legitimando também o poder

político, mais e mais dependente do direito, podemos acrescentar - como subsistema autônomo.

Discorreremos acerca da realidade jurídica em Hannah Arendt. Para tanto, devemos esclarecer que, apesar da língua inglesa designar com o mesmo termo, *law*, os fenômenos da lei e do direito, o que sempre dificulta a tradução, principalmente quando o contexto não é claramente exclusivo. Obviamente, há os dois sentidos distintos, a lei ou norma jurídica legislada entendida como uma das manifestações do direito. A rigor, sinônimo de direito é realidade jurídica, expressão de que Hannah Arendt não se utiliza; aí é que as decisões dos tribunais são *law* no sentido mais geral mas não o são no outro sentido. A autora não tinha preocupações tão especificamente jurídicas e não se debruçou sobre este problema terminológico, ficando difícil dizer, em determinadas ocasiões, quando ela se refere a *law* em uma ou outra de suas acepções.

### **1.2.1. Seu pensamento**

Hannah Arendt foi uma autora pitoresca: absolutamente original; combinava erudição e sintonia permanente com o que acontecia no mundo; aliava sensibilidade estética ao rigor filosófico; temperava ousadia e equilíbrio, imaginação e prudência; criatividade e fidelidade à tradição; engajamento político e independência; produção acadêmica fiel aos cânones e autonomia, tanto na escolha dos temas, quanto na maneira de tratá-los, diálogo com seus pares universitários e participação no debate público; espírito crítico ferino e humildade ante o pluralismo de opiniões; firme em suas posições e tolerante com as diferenças; convicção e responsabilidade.



Era um indivíduo singular, literalmente fora da ordem mundial, por várias razões. Enquanto o mundo se dividia ao meio, pela “cortina-de-ferro” da guerra fria, opondo a União Soviética e seus aliados aos Estados Unidos e seu campo de influência, Hannah Arendt repudiava o totalitarismo imposto pelo “socialismo real”, sem render-se à idolatria do capitalismo.

Criticava o marxismo e seus vínculos intelectuais e políticos com a violência, sem deixar de denunciar, por outro lado, a capitulação de tantos conservadores e liberais ante à barbárie nazi-fascista. Foi nesse contexto que formulou sua tese sobre a banalização do mal.

A obra de Arendt foi subestimada durante décadas, justamente porque era transgressora, indisciplinada, subversiva e provocava desconforto nas mais diversas áreas. Talvez o fato de ser mulher tornasse o perfil ainda mais perturbador.

Não era pessimista – muito pelo contrário: dizia ela que cada nascimento de um novo ser humano enriquecia o repertório de possibilidades e ampliava as perspectivas de que nossa vida no planeta fosse reinventada, de um modo, talvez, mais feliz. Todavia, não havia otimismo ingênuo em sua obra.

Ela sabia que a tradição iluminava caminhos, mas também era um fardo opressivo.

Não duvidava da força do interesse econômico e da voracidade predatória dos projetos imperiais, que tantas vezes na história esmagaram a liberdade, a justiça e a beleza.

Reconhecia a mediocridade dos jogos políticos, reduzidos ao mercado eleitoral e à composição de interesses, mas não deixava de escrever sobre a dignidade da política e sobre a grandeza de alguns protagonistas, cujas virtudes contrastavam com os tempos sombrios. Rendeu muitas vezes homenagem ao espaço público, como campo do diálogo e da construção de consensos, em torno do bem comum.

República e democracia eram as referências às quais não renunciava, ainda que as contemplasse com amarga suavidade e moderado ceticismo.

Assim, Arendt é considerada pela comunidade filosófica como um dos pensamentos políticos mais representativos do século XX, pois acompanhou bem de perto as maiores mudanças sociais do século findo, motivo pelo qual seus livros e artigos continuam sendo traduzidos para vários idiomas na medida em que cresce o interesse pela atualidade de seu raciocínio.

Não só os teóricos da política têm se debruçado sobre sua obra, mas também todos os que estão preocupados com a banalização da vida na sociedade moderna de massas; o Direito, que por sua essência possui cunho social, filosófico, político e histórico, não poderia deixar de aceitar esta contribuição brilhante.

O estudo do pensamento de Arendt teve duas motivações básicas: em primeiro lugar, uma espécie de insatisfação pessoal com o esvaziamento de conteúdo que algumas doutrinas mais recentes procuram detectar na relação comando/obediência jurídico-política, numa uniformidade

bem diferente da retórica habitual de políticos e juristas em que nossa geração foi educada, levando à procura de um pensamento desviante, mesmo que, talvez exatamente por isto, sob a pecha de um conservador, crítica um tanto irresponsável que se faz a Arendt. Em segundo lugar, a necessidade de circunscrever o tema de maneira a ter um guia no seu tratamento, a fim de não cair em generalidades excessivas diante de um assunto muito amplo e ainda permitir aquela parcela de contribuição que se espera de um trabalho deste tipo.

Pelo fato de Arendt ter tido uma vida conturbada, em local e época hostis à sua condição de judia, e isso não deixou de marcar seu pensamento, em transição gradual da filosofia para a história, desta para a teoria política e daí novamente para a filosofia. Na exegese, proponho-me a mostrar todo o processo por que passou o pensamento de Arendt, visto que este transparece uma compreensão de alguns problemas fundamentais da Filosofia do Direito, uma compreensão que, justamente por sua estreita relação com os fenômenos políticos, cuja órbita a autora procura se ater, vincula-se definitivamente aos fundamentos de ambos, direito e política, à questão da legitimidade e poder. A autora demonstra o inevitável elo entre o direito e a política, conexão que se transforma em unidade se é pensada em sua totalidade, isto é, em termos filosóficos; essa inseparabilidade faz de sua obra uma fonte segura para uma observação crítica dos fundamentos da obrigatoriedade jurídico-política.

O fato de Hannah Arendt não ser uma jurista, no sentido de que o centro de suas reflexões não é o Direito, faz sua obra mais infensa à tradição e ao formalismo jurídicos ainda dominantes, sobejamente revelados inaptos para o esclarecimento de algumas questões precípuas.

Desta maneira, temos que Arendt é um bom fio condutor para um estudo filosófico-jurídico com preocupações políticas, nesse campo minado que é a política do direito, numa época em que política e direito estão interdependentes como nunca. Por outro lado, do mesmo modo que nossa autora não sofre as pressões de uma formação jurídico-dogmática, um estudo filosófico-jurídico com preocupações políticas pode perceber aspectos que passariam ao largo sob influência da mais recente mas já arraigada Ciência Política, cujo dogmatismo por vezes nada fica a dever a nossa Ciência do Direito.

Hannah Arendt quer nos transmitir que o poder legítimo, se não apela a instâncias transcendentais nem tem conteúdo universal estabelecido, define-se por levar em consideração a pessoa do outro, uma vez que a ação, o direito e a política constituem-se na intersubjetividade.

### **1.3. Política e Direito à luz de Hannah Arendt**

Hannah Arendt entende a lei em sua conotação grega clássica, como um objeto produzido pela atividade do *homo faber* que fornece a estrutura material do direito e da política e demarca o espaço público. Todavia, ela não era legalista. A lei, como todo objeto, só tem sentido através da ação humana, da sua manifestação no mundo das aparências por meio de palavras, atos, fatos do homem, enfim. Lembremos que nem o espaço público é produto automático da simples existência da lei, nem ao espaço político é suficiente a existência do mundo público.

A lei na Grécia é originalmente identificada com a linha externa, a fronteira que separa entre si os diversos sujeitos em sua esfera privada, ao

mesmo tempo delimitando o espaço que é comum a todos: sem a lei não pode haver a cidade, a *polis*, mas um mero conglomerado de casas. A lei forma o alicerce das esferas pública e política, embora não se confunda e seja anterior a elas, e tem um significado espacial em suas origens etimológicas; Arendt chama atenção para a relação entre a lei, o direito, e o muro, a parede, no termo grego *nomos*. É por isso que o legislador não precisa sequer ser cidadão, podendo mesmo ser um estrangeiro.

Adverte a autora que é possível notar a diferença entre as acepções grega e romana para o termo lei. Para os romanos, a lei não é uma atividade pré-política, mas indica, além de manifestação do poder legítimo, a própria constituição do pacto de fundação da cidade, num sentido não tão pouco usitado a ouvidos modernos quanto o grego. A *lex* demarca o pacto político entre os patrícios, descendentes dos invasores provenientes de Tróia, e os plebeus, descendentes dos nativos da península italiana. Mas nem na Grécia nem em Roma a legitimidade do direito depende de uma instância transcendente, vale dizer, a infra-estrutura da política é mundana, embora a equiparação entre a legitimidade e efetividade seja totalmente estranha ao pensamento clássico. O fato de o ato legislativo grego ser considerado pré-político, por seu turno, não indica qualquer transcendência, pelo contrário, enfatiza o caráter artificial, feito pelo homem, da lei e do direito em geral.

Na grande maioria das vezes em que usa o termo law, Hannah refere-se ao sentido grego, da atividade legislativa como produto do *homo faber*. Quando quer falar da realidade jurídica em sentido mais amplo, como “conduta em interferência intersubjetiva” (Cossio), por exemplo, ela menciona a política como o campo onde se dá a teia das interações humanas: “a idéia de que a atividade política é fundamentalmente o ato de legislar,

embora de origem romana, é essencialmente moderna e encontrou sua mais alta expressão na filosofia política de Kant”.<sup>11</sup>

O legalismo arendtiano é apenas uma infra-estrutura do político e, poderíamos acrescentar, da realidade jurídica entendida como o direito tal como é efetivamente praticado. Justamente porque não pensava e não podia julgar, Eichmann – e o burocrata em geral – se apegava a normas, não como orientação mas como dogmas inquestionáveis e pré-fixados de conduta. Quer dizer, Hannah Arendt não é positivista no sentido do legalismo<sup>12</sup>, do normativismo<sup>13</sup> ou muito menos do realismo<sup>14</sup>: ela vê como necessária a problematização do conteúdo de cada caso individual, há oportunidades em que as normas pré-existentes, em geral indispensáveis, não são de qualquer valia e devem ser deixadas de lado.

A legitimidade da lei, seu fundamento de validade vem, entre outros fatores, da velha e mundana máxima romana: *pacta sunt servanda*.

Arendt defende que a respeito dos regimes totalitários, a negação da legalidade consiste exatamente em derivar sua legitimidade de uma “legalidade” superior à única legalidade, a positiva. O direito só o é se positivo.

Em outro ponto Arendt também é “positiva”: na expressa separação entre moralidade e legalidade, entre a moral, de um lado, e a política e o direito, de outro. A moral, que se revela na consciência, difere do

---

<sup>11</sup> Norberto Bobbio & M. Bovero, **Società e stato nella filosofia política moderna**. Cap. I, nota 6, pág. 19 a 20.

<sup>12</sup> Nicola Abbagnano. **Dicionário de Filosofia**: “atitude de observância literal da lei”.

<sup>13</sup> *Ibidem*: Entende-se por normativo aquilo que “...prescreve a regra infalível para alcançar a verdade, a beleza, o bem, etc., ou seja, um bem absoluto”; no contexto, a justiça.

<sup>14</sup> *Ibidem*: “em geral, a atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo”; no contexto, o direito.

direito por ser, em princípio, apolítica. Interpretando Kant, Arendt diz que mesmo uma “raça de demônios” pode permanecer dentro dos limites razoáveis fixados pelo direito e pela política, isto é, podemos ter maus homens – moralmente falando – e ainda assim bons cidadãos. As proposições morais só são evidentes para aqueles que pensam e julgam, o direito precisa ser evidente para todos, tem que aparecer como linha demarcatória que é. O único conteúdo moral do consentimento que apóia o poder político-jurídico, como aliás o conteúdo moral de todos os acordos e contratos, é a simples disposição de cumprir promessas, de dar e manter garantias quanto a uma futura conduta.

Mas política e direito, se bem que estreitamente ligados, não se confundem; enquanto a política é essencialmente modificadora da realidade, o campo do infinitamente improvável, o direito restringe essas modificações, contrabalançando-as (note-se como Arendt quase sempre pensa em *law* como lei): “Os mais importantes dentre os fatores desestabilizadores, mais duradouros que costumes, usos sociais e tradições, são os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas relações diárias uns com os outros”<sup>15</sup>. E é esta a função da lei e do direito em geral: “As leis positivas, portanto, destinam-se fundamentalmente a funcionar como fatores estabilizadores para os movimentos sempre em mudança dos homens”<sup>16</sup>.

Prometer é a maneira peculiar de ordenar o futuro, de troná-lo confiável na medida do humanamente possível; ordená-lo mas não constituí-lo, a imprevisibilidade do futuro faz com que as promessas jamais sejam absolutas, é sempre possível quebrá-las. Por isso mesmo, além da capacidade de fazer promessas, os homens são dotados da faculdade de mantê-las e

---

<sup>15</sup> Tobias Barreto, *Estudos de Direito e Política*, pág. 11.

<sup>16</sup> Norberto Bobbio, *Studi per una teoria generale del diritto*, op. cit. Cap. 2, nota 10, p. 148.

cumpri-las. Mas o poder de prometer de nada adianta com relação ao passado: para conciliar-se com essa dimensão temporal o homem dispõe do poder de perdoar. Essas duas capacidades, já que não falamos de poder em sentido político, não vêm de fora mas são remédios da própria ação para caracteres essenciais dela mesma: a promessa estabiliza o futuro e remedia a imprevisibilidade da ação; o perdão estabiliza o passado e remedia a irreversibilidade dos atos humanos.

Ambas as capacidades da ação prendem-se à condição desta, a pluralidade, a presença efetiva de outros, já que ninguém pode prometer ou perdoar a si mesmo. Mas enquanto o perdão se tem mantido, desde que revelado por Jesus de Nazaré, fora do âmbito público, a capacidade de prometer, consubstanciada pelos romanos na máxima *pacta sunt servanda*, adquiriu relevância pública há tempos imemoriais. Embora ambas existam em função da pessoa do outro e impliquem numa ação, só a faculdade de prometer tem tido grande importância na esfera política. Enquanto o poder é gerado quando as pessoas se reúnem e agem em conjunto, o espaço das aparências é a realidade onde se dá este poder, a capacidade de prometer e cumprir mantém os homens juntos ainda que fisicamente separados ou inativos.

Mesmo que Arendt não se refira diretamente a isso, e uma vez que tanto a lei quanto a promessa são fatores estabilizadores da ação, podemos perfeitamente ligar o direito à faculdade de prometer; é através do direito que o incessante fluxo de recém-chegados tomam pé das regras do jogo de promessas mútuas que compõem as fronteiras da cadeia de ações e reações humanas. Embora mutável, o direito positivo o é menos do que a ação e o próprio poder precisa dele, na medida em que organiza o espaço político.



Mas fica claro, diga-se logo, que a legitimidade em Hannah Arendt tem, com certeza, instâncias de referência de conteúdo relativamente determinável, as quais não se podem resumir no mero respeito à legalidade ou ao cumprimento de promessas, tampouco podem ser medidas por quaisquer relações ou funções que eventualmente desempenhem. A livre associação e os direitos civis, por exemplo, são conteúdo indispensável à condição humana em sua plenitude, não só para a “*vita activa*” mas também para a contemplativa.

O poder legítimo não se resume a eles, mas, diante do inusitado da ação humana que é seu fundamento, necessita de limites razoavelmente rígidos e facilmente identificáveis através do direito positivo: uma vez assegurada a plenitude da condição humana, todo homem é capaz de juízo político e o consenso do apoio ao poder deixa de ser algo fictício.

Quando se estuda o pensamento de um autor, é óbvio que o objetivo deve ser compreendê-lo o mais fielmente possível e não procurar derrubá-lo, apontar-lhe eventuais inconsistências como se ali estivesse o cerne da questão. Caso contrário, não há sentido em tê-lo escolhido como guia para questionar este ou aquele problema. Daí que, se algumas contradições menores foram aqui observadas dentro da obra de Hannah Arendt, isso se deve à tentativa de melhor esclarecê-las, mesmo que apenas para alertar quem porventura queira estudar pessoalmente sua obra, que não é nada fácil. Muitos dos problemas e perplexidades que tivemos, parece-nos, podem assim ser evitados.

No mesmo sentido, é certo que Arendt não se insere entre os assim chamados positivistas – uma espécie de mistura de posições legalistas, normativistas, realistas – nem os pontos de vista destes – entre os quais a

ânsia pela consistência – lhe devem ser aplicados se o propósito sincero é de fato compreendê-la. Não obstante, em que pesem o que nos parecem diversos erros ou exageros do positivismo, mormente em sua feição jusfilosófica, muitas de suas contribuições têm sido postas de lado no calor dos debates; a própria Arendt pode ser chamada “positivista” em mais de um sentido, muito embora o tom geral de sua obra e a conotação corrente do termo positivista não permitam exatamente classificá-la como tal. Mas diante do jusnaturalismo, por exemplo, a recusa de critério transcendente ou legalidade superior bem que justifica o título.

Algumas críticas positivistas, como chamadas aqui, parecem de bom alvitre, apesar de tudo, não porque se queira emprestar a Hannah Arendt estilos de pensamento que lhe são estranhos ou exigir-lhe uma consistência com que não achou por bem se preocupar. O que interessa, nesta parte, é examinar alguns pontos mais fracos ou não devidamente esclarecidos, talvez sob uma óptica positivista, simplesmente na medida em que, é nossa opinião, prejudicam a compreensão e obscurecem a contribuição da autora – sem dúvida notável – para a filosofia do direito e, especificamente, para o problema da legitimidade do poder.

Arendt exclui a força e a violência do conceito de poder, denuncia a manipulação da opinião e a incapacidade para pensar como ameaças permanentes ao homem moderno e rejeita a burocracia e o sistema de partidos como distorções inadequadas. Contudo, a defesa da necessidade do direito (principalmente o legislado), se bem que perfeitamente viável, deixa de lado a discussão de se essas fronteiras de apoio não podem encobrir e proteger os interesses de uma elite dominante, estabilizando sua predominância, ao invés de somente delimitar o espaço das aparências. Arendt sempre se refere ao direito positivo e à lei como se tivessem de fato os

caracteres que lhes são geralmente atribuídos pela dogmática jurídica, quais sejam, objetividade, imparcialidade, igualdade e outros; a história do direito revela que tais atributos são contingentes e que o papel do ordenamento jurídico na política não é tão neutro assim. Muito embora deixe claro que a lei não é suficiente para garantir o poder legítimo, a autora não atenta para o fato de que esta mesma lei, ainda que não necessariamente, pode prejudicar e até subverter as condições reais da política. Na mesma direção, se bem que tenha plena consciência das profundas diferenças entre a legalidade antiga e a moderna, Hannah Arendt não se dedica ao fenômeno da positivação do direito.

De outro lado, sua insistência sobre as capacidades individuais e o caráter único de cada ser humano, cada ação, cada juízo particular pode levar a conclusões apressadas quanto a um excessivo individualismo. Mas se tem em conta o conceito de poder de Hannah Arendt, a impressão é logo dissipada: não importa o quão corretos ou adequados sejam o meu próprio juízo ou ação, sua significação política vai depender da persuasão, do exemplo, em suma, do número daqueles que compartilham de perspectiva semelhante. Ainda se pode procurar espaço na mesma característica do pensamento de Hannah Arendt para enxergar ali um certo elitismo filosófico, a despeito das defesas que faz da igualdade da esfera política e de afirmar expressamente que a elite política, aqueles que desejam participar, não se confunde com a elite econômica, social, intelectual ou quaisquer outras. A questão não é simples: escaldada pelo sucesso do nazismo, Arendt demonstra claramente seu receio diante da possibilidade de manipulação das massas por minorias organizadas, padrões de conduta ou disciplina, propaganda ideológica, etc., inclusive em governos que nada têm de totalitários. Se há aqui uma “aristocracia” latente, é porque Arendt parece realmente acreditar

numa espécie de propensão “natural” de alguns para as atividades políticas, embora o critério para a separação seja exclusivamente político.

Como também foi visto, Arendt reconhece que a ação humana caracteriza-se pela processualidade, no sentido de que dá início a uma cadeia de reações que fogem ao controle do primeiro impulso; com acepção um pouco diferente, o conceito de processo é usado para os eventos da natureza, sempre cíclicos, e até para descrever a faculdade de pensar, que só existe enquanto atividade, enquanto se processa. Margaret Canovan, que arrisca alguns reparos, tem razão quando pergunta por que é tão equivocada a concepção da história como repertório de processos se a história forma-se do registro das ações humanas passadas e se estas são processos. Mas como nota a autora, corretamente, Arendt parece ter em mente conceitos diferentes ao abordar a história e a ação humana isolada; para nós, fica claro que uma coisa é entender a ação como processo do seu ponto de partida, do presente se projetando para o futuro, outra é ver a história, o passado, como encadeamento de processos, já que sempre estamos em seu termo. O erro não está propriamente no conceito de processo mas no tom de inexorabilidade que adquire ao ser aplicado aos fatos históricos.

Por outro lado, a perspectiva que Arendt tem da esfera política pode parecer utópica ou romântica aos olhos modernos.

Concede-se que Hannah Arendt minimiza ou até recusa o papel da coercibilidade na política, a garantia que jaz por trás do hábito geral de obediência de que falam os jusfilósofos. E isso apesar de estar plenamente de acordo quanto a outros caracteres tradicionalmente atribuídos à realidade jurídica, como a heteronomia, a alteridade e a exterioridade. O *pacta sunt servanda* ocupa a Filosofia do Direito de longa data e muitas observações já

têm sido feitas de prometer em Arendt, nem sempre presentes. O pacto político é bem leonino, há que se reconhecer, a desigualdade de oportunidades é muito grande e a liberdade de escolha sabidamente fictícia. Não é só o fato de nascerem submetidos a pactos políticos que faz os homens aceitarem as regras do jogo, o amor pelas instituições parece-nos visivelmente mais frágil do que a leitura de Hannah Arendt pode dar a perceber.

Falaremos também da expansão na órbita de interferência do Estado contemporâneo e a crescente complexidade do ordenamento jurídico a ele vinculado, que têm revelado terreno propício para o que se pode chamar de alienação política em seu sentido mais literal: os processos decisórios, e muitas vezes o próprio conteúdo das decisões, são simplesmente incompreensíveis para a maior parte dos destinatários, os quais são transformados em terceiros não-interessados na condução desses processos de decisão, tendo sua opinião pressuposta e manipulada das mais diversas maneiras. A teoria crítica do direito, tanto em nível da teoria geral quanto da sociologia, têm feito preciosas incursões neste tema, inclusive no Brasil.

Num contexto sofisticado a ponto de a máquina governamental poder manipular dados e informações e moldar opiniões no sentido de obter aceitação para decisões ainda indeterminadas quanto ao seu conteúdo, é significativo observar que Arendt defende uma das raras teorias políticas contemporâneas que se aferra a um certo conteúdo ético na delimitação do conceito de legitimidade, chegando mesmo a uma ontologia do social – e principalmente do político. Reportando-se a instâncias de conteúdo definido, Hannah Arendt insurge-se contra as tendências contemporâneas das ciências sociais, pois critica igualmente as análises weberianas, marxistas ou funcionalistas dominantes.

O poder, através da dominação política – para o bem ou para o mal – foram mais e mais posto em dúvida e esvaziado das instâncias de referência que forneciam seu conteúdo axiológico. Veremos também que as condições mais complexas das sociedades modernas exigiram uma ampliação dos serviços do Estado e como o monopólio da produção de normas jurídicas foi provocando a positivação do direito e a supremacia da lei, fenômenos que certamente punham à prova os símbolos de legitimidade herdados dos tempos passados. Com Max Weber, a questão da legitimidade ganha suas feições atuais e passa a ser vista em termos de legitimação.

É também Weber o primeiro a se debruçar sobre o problema da legitimidade sob o prisma voltado para a nova realidade de um Direito legislado e positivado, tratando sistematicamente a legitimação do poder: a legitimidade é vista não como um conceito que designe algo mas como uma relação, uma relação graças à qual o poder puro e simples se torna dominação.

Por fim, do Direito, uma das pedras basilares da dissertação, podemos entender que é dentre as ciências sociais, a que mais sofre com a falta de padrões objetivos para condução dos conflitos, quase que abdicando de sua dignidade científica e transformando-se em mera tecnologia social.

## 2. O QUE É AUTORIDADE?

### 2.1. A acepção filosófica do termo

Entende-se por autoridade qualquer poder exercido sobre um homem ou grupo humano por outro homem ou grupo. Esse termo é generalíssimo e não se refere somente ao poder político. A autoridade é, portanto, qualquer poder de controle das opiniões e dos comportamentos individuais ou coletivos, a quem quer que pertença esse poder<sup>17</sup>.

O problema filosófico da Autoridade diz respeito à sua justificação, isto é, ao fundamento sobre o qual pode apoiar-se sua validade. Podem-se distinguir as seguintes doutrinas fundamentais:

- 1° - o fundamento da autoridade é a natureza;
- 2° - o fundamento da autoridade é a divindade;
- 3° - o fundamento da autoridade são os homens, isto é, o consenso daqueles mesmos sobre os quais ela é exercida.

A primeira teoria segundo a qual a autoridade foi estabelecida pela natureza é a aristocrática, comum a *Platão* e a *Aristóteles*. Segundo essa teoria, a autoridade deve pertencer aos melhores e é a natureza quem se incumbem de decidir quem são os melhores. Platão, de fato, divide os homens em duas classes: os que são capazes de se tornarem filósofos e os que não o são<sup>18</sup>. Os primeiros são movidos naturalmente por uma tendência irresistível à

---

<sup>17</sup> Nicola Abbagnano, **Dicionário de Filosofia**, pág. 98.

<sup>18</sup> *República*, VI, 484 b.

verdade<sup>19</sup>; os segundos são “naturezas vis e iliberais” que nada têm em comum com a Filosofia<sup>20</sup>. A divisão entre os que estão destinados a possuir e a exercer a autoridade e os que estão destinados a se lhes ser submetidos é, portanto, feita pela natureza; a educação dos filósofos não faz senão salvaguardar e desenvolver o que a natureza dispôs. Essa desigualdade radical dos homens como fundamento natural da autoridade é também a doutrina de *Aristóteles*.

*“A própria natureza ofereceu um critério discriminativo fazendo que dentro de um mesmo gênero de pessoas se estabelecessem as diferenças entre os jovens e os velhos; e, entre estes, a uns incumbe obedecer, a outros mandar...”*<sup>21</sup>

Mas a diferença entre jovens e velhos é temporária; os jovens ficarão velhos e, por sua vez, comandarão. A diferença substancial e fundamental é entre o pequeno número de cidadãos dotados de virtudes políticas, sendo, portanto, justo que se alternem no governo, e a maioria dos cidadãos comuns, desprovidos daquelas virtudes e destinados a obedecer<sup>22</sup>. O teorema fundamental dessa concepção de autoridade é, portanto, a divisão natural dos cidadãos em duas classes, das quais só uma possui como apanágio natural o direito de exercer a autoridade. Desse ponto de vista, o critério de distinção das duas classes tem pouca importância: o importante é a distinção. Todos os aristocratismos têm em comum esse teorema e essa concepção da autoridade: encontram-se, por exemplo, no racismo, bem como em *Tönnies*, segundo o qual há três espécies de dignidade ou autoridade: “A dignidade da

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 485 c.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 486 b.

<sup>21</sup> *Política*, 1.333 a.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II, 2, 1.261 a.



idade, a dignidade da força, a dignidade da sabedoria ou do espírito, que se encontram unidas na dignidade do pai quando protege, exige e dirige”<sup>23</sup>.

A segunda teoria fundamental é a de que a autoridade se baseia na divindade. Essa é a doutrina exposta no capítulo XIII da Epístola aos romanos de *S. Paulo*:

*“Toda alma esteja sujeita às potestades superiores, porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso, quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação. Porque os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás o seu louvor. Porque ela é ministra de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, porque ela não traz em vão a espada. Pois é ministra de Deus, vingadora para o castigo daquele que pratica o mal. Por isso, é necessário que lhe estejais sujeitos, não somente por causa do castigo, mas também por obrigação de consciência”*<sup>24</sup>.

Esse documento foi fundamental para a concepção cristã de autoridade, que foi defendida por S. Agostinho<sup>25</sup>, Isidoro de Sevilha<sup>26</sup> e Gregório Magno, que insiste no caráter sagrado do poder temporal, a ponto de considerar o soberano como representante de Deus na Terra. Substancialmente, a mesma tese foi adotada por S. Tomás de Aquino: “De

---

<sup>23</sup> *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, I, 5.

<sup>24</sup> *Ad rom.*, XIII, 1-5.

<sup>25</sup> *De civ. Dei*, V, 19; cf. V, 21.

<sup>26</sup> *Sent.*, III, 48.

Deus, como do primeiro dominante, deriva todo domínio”<sup>27</sup>. Essa concepção coincide com a primeira num caráter negativo, isto é, em tornar a autoridade totalmente independente do consenso dos súditos. Mas distingue-se da primeira num caráter fundamental: justifica toda autoridade que seja exercida *de facto*. Enquanto a primeira não exige que a classe destinada a mandar mande sempre de fato (e para *Platão*, com efeito, a questão não se formula assim), a segunda, ao contrário, implica que toda autoridade que de fato seja exercida, tendo sido disposta ou estabelecida por Deus, é sempre plenamente legítima. Este é o teorema típico da concepção em tela: teorema que permite reconhecê-la mesmo nas formas mais ou menos conscientemente mistificadas.

Quando, por exemplo, *Hegel* afirma que o Estado é “a realização da liberdade” ou “o ingresso de Deus no mundo”<sup>28</sup>, estabelece uma coincidência entre aquela que, para ele é a mais elevada e a realidade histórica do Estado, isto é, justifica qualquer poder de fato, segundo a máxima de sua filosofia: “Entender o que é, é tarefa da razão, porque o que é, é razão”<sup>29</sup>. Segundo esse ponto de vista, autoridade e força coincidem: quem possui força para impor-se não pode deixar de gozar de uma autoridade válida, já que toda força é desejada por Deus ou é divina.

A terceira concepção de autoridade opõe-se precisamente a esse teorema. A autoridade não consiste em posse de uma força, mas no direito de exercê-la; tal direito deriva do consenso daqueles sobre quem ela é exercida. Essa doutrina nasceu com os estóicos e seu primeiro grande expositor foi Cícero. Seu pressuposto fundamental é a negação da desigualdade entre os homens. Todos os homens receberam da natureza a razão, isto é, a verdadeira lei que comanda e proíbe retamente; por isso, todos são livres e iguais por

---

<sup>27</sup> *De regimine principum*, III, 1.

<sup>28</sup> *Filosofia do Direito*, § 258, adendo.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pref.

natureza<sup>30</sup>. Assim sendo, só dos próprios homens, da sua vontade concorde podem originar-se o fundamento e o princípio da autoridade. Cícero achava que só um estado assim pode ser chamado legitimamente de república, isto é, “coisa do povo”. Mas às vezes o reconhecimento de que a fonte da autoridade está no povo une-se ao reconhecimento do caráter absoluto da própria autoridade. Isso acontece no *Digesto*, em que Ulpiano diz: “O que agradou ao príncipe tem valor de lei”, mas acrescenta imediatamente: “porquanto foi com a lei régia, com que se regulamentou o poder dele, que o povo lhe conferiu toda a sua autoridade e todo o seu poder”<sup>31</sup>.

Um dos teoremas típicos desse ponto de vista é o caráter de lei que se reconhece nos costumes: de fato, se as leis não têm outro fundamento senão o juízo do povo, as leis que o próprio povo aprovou, mesmo sem escrever, têm o mesmo valor das que foram escritas<sup>32</sup>. Os grandes juristas do *Digesto* admitiam, portanto, que a única fonte da autoridade era o povo romano. Foi essa a forma assumida, na Idade Média, pela doutrina do fundamento humano da autoridade. Diz Dante: “O povo romano, por direito e não por usurpação, assumiu a tarefa do monarca, que se chama império, sobre todos os mortais”<sup>33</sup>. Do mesmo modo, Ockham afirmava que “o império romano foi certamente instituído por Deus, mas através dos homens, isto é, por intermédio dos romanos”<sup>34</sup>.

No mundo moderno, o predomínio do contratualismo e do jusnaturalismo determinam o predomínio dessa doutrina. E, embora hoje o contratualismo e o jusnaturalismo não possam ser invocados como justificações suficientes do Estado e do Direito, a tese da origem humana da

---

<sup>30</sup> *De legibus*, I, 10, 28; 12, 33.

<sup>31</sup> *Digesto*, I, 4, 1.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, 3, 32.

<sup>33</sup> *De Mon.*, II, 3.

<sup>34</sup> *Dialogus inter magistrum et discipulum*, III, tract. II, lib. I, cap. 27, em GOLDAST, *Monarchia*, II, p. 899.

autoridade não é posta em dúvida. A própria doutrina de Kelsen, ao atribuir a autoridade à ordenação jurídica, não é mais do que uma especificação da tese tradicional. Diz Kelsen:

*“O indivíduo que é ou tem autoridade deve ter recebido o direito de promulgar ordens obrigatórias, de modo que outros indivíduos sejam obrigados a obedecer. Tal direito ou poder pode ser conferido a um indivíduo somente por uma ordenação normativa. A autoridade é, portanto, originariamente, a característica de um ordenamento normativo”<sup>35</sup>.*

De qualquer forma, a autoridade em Filosofia representa a voz da tradição religiosa, moral, política ou mesmo filosófica; e mesmo quando não se apóia na força das instituições políticas que nela se fundam, essa voz age sobre a pesquisa filosófica tanto de forma explícita, com o prestígio que confere às teses que apóia, quanto de forma sub-reptícia e disfarçada, impedindo e limitando a indagação e prescrevendo ignorância e tabus<sup>36</sup>.

## **2.2. A acepção do termo “autoridade” para Hannah Arendt**

A palavra autoridade deriva do verbo latino *augere* – aumentar, acrescentar – e, como observa Hannah Arendt, foram os romanos que nos deram tanto o conceito quanto a palavra. De fato, os gregos procuraram estabelecer um fundamento para a vida pública que não fosse apenas a

---

<sup>35</sup> General Theory of Law and State, 1945, II, cap. VI, C, h, p. 389.

<sup>36</sup> Nicola Abbagnano, Dicionário de Filosofia, p. 98-100.

argumentação ou a força, mas tanto Platão quanto Aristóteles se utilizaram de conceitos pré-políticos para a análise do problema ao transferirem, por analogia, para o campo da Política as relações pais-filhos, senhor-escravo, pastor-rebanho, etc., que não eram relações entre iguais como as que devem nortear a vida política.

A busca deste fundamento é, sem dúvida, complicada porque autoridade envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprego da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, conseqüentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político. Apesar desta dificuldade, deste fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Este momento, que é o momento do poder, resulta do agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade.

Esta legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência de uma comunidade política. O início da ação conjunta – a fundação – confere autoridade ao poder. No contexto do conceito romano, cujo grande achado foi o de ter ancorado o conceito de autoridade no fato político do início da ação conjunta, o que a ação política faz é acrescentar, através dos feitos e acontecimentos, importância à fundação da comunidade política e vida às instituições. É por isso que em Roma o poder estava com o povo, mas a autoridade residia no Senado, dotado de *gravitas* e incumbido de zelar pela continuidade da fundação de Roma.

Nas palavras de Cícero: “cum potestas in populo auctoritas in Senatus sit”<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Entre o Passado e o Futuro, pg. 23.

A persistência deste conceito pode ser rastreada na distinção entre a autoridade dos Papas e o poder real, durante a Idade Média, que atesta a romanização da Igreja e que atendia a esta mesma necessidade de conferir e também limitar o poder pela autoridade<sup>38</sup>. Na Idade Moderna, a separação da Igreja e do Estado diluiu esta distinção, mas Maquiavel retomou a tradição romana, através do conceito de razão de estado, cuja autoridade derivava da expansão no espaço e duração no tempo de uma comunidade política.

Para Hannah Arendt, a autoridade, como o mundo a conhecia, desapareceu do mundo moderno. Por isso não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos, o próprio termo tornou-se enevoado por controvérsia e confusão. Pouca coisa acerca de sua natureza parece auto-evidente ou mesmo compreensível a todos, exceto o fato de o cientista político poder ainda recordar-se de ter sido esse conceito, outrora, fundamental na teoria política, ou de a maioria das pessoas concordar em que uma crise constante da autoridade, sempre crescente e cada vez mais profunda, acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século<sup>39</sup>.

Como a autoridade tem como pressuposto a obediência, ela costuma ser confundida como alguma forma de poder ou violência. Todavia, a autoridade não lança a mão da utilização de meios externos de coerção; onde há o emprego da força, a autoridade propriamente dita fracassou. A autoridade, por sua vez, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e funciona mediante um processo de argumentação. A autoridade é suspensa onde há utilização de argumentos. A ordem igualitária é distinta da

---

<sup>38</sup> Celso Lafer, *Pensamento, Persuasão e Poder*, pg. 65.

<sup>39</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, pg. 127-128.

ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.

A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado<sup>40</sup>.

Historicamente, podemos dizer que a perda da autoridade é meramente a fase final, embora decisiva, de um processo que durante séculos solapou basicamente a religião e a tradição. Dentre a tradição, a religião e a autoridade – cujas interconexões discutiremos mais tarde – a autoridade se mostrou o elemento mais estável. Com a perda da autoridade, contudo, a dúvida geral da época moderna invadiu também o domínio político, no qual as coisas assumem não apenas uma expressão mais radical como se tornam investidas de uma realidade peculiar ao domínio político. O que fora talvez até hoje de significação espiritual apenas para uns poucos se tornou preocupação geral. Somente agora, por assim dizer após o fato, a perda da tradição e da religião se tornaram acontecimentos políticos de primeira ordem.

A perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa, como os que acreditam na tradição, de um lado, e os que acreditam no progresso, de outro, nos teriam feito crer – pelo que não faz muita diferença que os primeiros deplorem esse estado de coisas e os últimos estendam-lhe suas congratulações. Com a perda da tradição, perdemos o fio

---

<sup>40</sup> Entre o Passado e o Futuro, pg. 129.

que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado<sup>41</sup>.

Ocorre algo análogo com a perda da religião. Desde a radical crítica das crenças religiosas nos séculos XVII e XVIII, permaneceu como característica da época moderna o duvidar da verdade religiosa, e isso é igualmente verdadeiro para crentes e não-crentes.

E, se alguma outra coisa pode ser capaz de sobreviver ao absurdo e aos paradoxos, diante das dúvidas levantadas por pensadores tais como Pascal e Kierkegaard – talvez a Filosofia – certamente não é este o caso da religião. Contudo, essa perda da crença nos dogmas da religião institucional não precisa implicar, necessariamente, uma perda ou mesmo crise da fé, pois religião e fé, ou crença e fé, não são de modo algum o mesmo. Somente a crença, mas não a fé, possui uma inerente afinidade com a dúvida e é constantemente exposta a ela. Mas quem pode negar que também a fé, protegida durante tantos séculos pela religião, suas crenças e dogmas, foi gravemente ameaçada pelo que é na realidade apenas uma crise da religião institucional?

A autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento. Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo

---

<sup>41</sup> Idem, pág. 130.



protéico, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa. Mas a perda da permanência e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Entre o Passado e o Futuro, pg. 132.

### 3. DA VIOLÊNCIA

#### 3.1. Poder e violência

Hannah Arendt, para o estudo do poder e da violência, utilizou-se de acontecimentos que se desenrolaram ao longo do século XX: o surgimento do totalitarismo nazi-fascista; o progresso tecnológico dos instrumentos de violência a partir da Segunda Guerra Mundial; e a crescente apologia da violência na sociedade contemporânea. Todavia, cumpre ressaltar que a autora não se preocupa em definir o que seja poder e violência, mas sim compreendê-los. A compreensão faz-nos aprender a lidar com nossa própria realidade e a reconciliarmo-nos com ela.

*“A compreensão confere um significado às coisas que produzimos em nosso próprio processo de vida”<sup>43</sup>*

Apesar do fenômeno da violência estar presente em toda a nossa história, este não fora frequentemente escolhido como alvo de consideração política como os temas da guerra e da revolução, pois poucos autores dignaram-se a refletir sobre a violência.<sup>44</sup>

A violência só se torna objeto de interesse para muitos teóricos da política, quando relacionada a contextos que a provocaram, como no caso de guerras e revoluções.

---

<sup>43</sup> Hannah Arendt, **A Dignidade da Política**, p. 40.

<sup>44</sup> Citemos dentre os autores e obras que procuraram refletir sobre a violência: G. Sorel, em *Reflexões sobre a violência*; L. Coser, em *A função do conflito social*; L. Nieburg, em *A violência política*; E. V. Walter, em *Terror e Resistência* e Hannah Arendt, em *Sobre a Violência*.

Neste diapasão, a violência é vista como inerente àqueles acontecimentos, é um meio para atingir determinado fim e a violência, enquanto fim em si mesma, está fora das considerações da teoria política.

Arendt afirma que os fatos que a humanidade presenciou desde a Segunda Guerra revelam que a violência chegou a um patamar tão perigoso que se tornou um fim em si mesmo, o banal é aceito como recurso viável para a resolução da maioria dos problemas.

Conforme menção anterior, a preocupação da autora é compreender a violência em suas manifestações concretas. Desta maneira, revela toda uma gama de fenômenos inter-relacionados, mas que não se confundem com a violência, quais sejam: *autoridade, força, vigor* e, principalmente, o *poder*.

No que tange ao poder, o fenômeno político por excelência, Arendt insistirá em dizer que violência e poder não se confundem; muito pelo contrário, são incompatíveis.

O espaço ocupado por um elimina necessariamente o outro. Há divergências necessárias, visto que poder e violência são institutos distintos.

A compreensão nos faculta a lidar com nossa própria realidade para nos reconciliarmos com ela; assim, damos visibilidade a um fenômeno (a violência) que, ao ser relegado ao segundo plano nas reflexões políticas, corre o risco de não ser devidamente levado em consideração e, com isso, banalizada.<sup>45</sup> Esclarecer as questões e adquirir alguma desenvoltura no

---

<sup>45</sup> Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 42.

confronto com problemas específicos é tarefa que a autora se propõe a discorrer.

O específico, nas reflexões de Arendt, foi a emergência do totalitarismo no século XX e a gama de terror e violência que ele ensejou, confirmando assim as previsões de Lênin, de que o século XX seria o século da violência.

Em análise dos fatos políticos de nosso século, dá-se conta de que a violência é decorrente da arbitrariedade, visto que na ação violenta não se trata de prever qual será o seu alcance e se será possível detê-la se ela tomar proporções. A ação violenta tem a tendência de alastrar-se por todos os prismas da existência humana.

A violência, segundo Arendt, é o meio para se atingir determinados fins. A problemática é que a categoria *meio-fins*, aplicada aos negócios humanos, redundou em que os meios suplantaram os fins, pois as ações dos homens estão para além do controle dos atores, abrigando a violência um elemento adicional de arbitrariedade.<sup>46</sup>

Arendt, para salvar a idéia de poder, livrando-a da confusão que equaliza poder e violência, propõe que não se enxergue o corpo político como superestrutura coercitiva. Todavia, temos outra questão fundamental: já que o poder supõe uma forma de domínio, como exercer o poder dominante do domínio por meios violentos?

No resgate do pensamento político ocidental que Arendt busca, num primeiro momento, elementos para matizar as concepções de poder

---

<sup>46</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 16.

associadas às formas de domínio que se utilizam da violência como *meio* de se fazer obedecer.

A segunda concepção de poder na qual a autora se filia não relaciona o poder com o binômio *mando-obediência*.

A primeira das tradições origina-se na Grécia, com os críticos das idéias democráticas como Xenofonte (355 a.C.) e Platão (347 a.C.), passa por Jehan Bodin (1576) e Thomas Hobbes (1651) e chega aos nossos dias, por exemplo, na figura de Passérin d'Entrèves (1970). O que converge nas idéias destes pensadores é vislumbrarem o poder como domínio do homem sobre o homem.

A tradição que vê o poder como relação *mando-obediência* inscreve-se em precípua na Antigüidade grega quando os gregos tentaram definir as formas de governo enquanto modos de domínio; em Hobbes a única maneira de garantir a paz consiste na delegação de um poder absoluto ao soberano.

Conforme assevera B. de Jouvenel:

*“Um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumentos de sua vontade.”*

*“Mandar e ser obedecido – sem isto não se há poder – e com isto não é necessário qualquer outro atributo para que haja...”*

*“A coisa essencial sem a qual não há poder: ordens”*

O poder alicerçado no mando tem como contrapartida a exigência da obediência, e esta só será conseguida pela coação dos indivíduos por meio de algum tipo de violência.

Conseqüentemente, aquele que domina vê aumentado o seu poder cada vez que recorre aos instrumentos de violência. A violência, então, configura-se como a mais flagrante manifestação do poder.<sup>47</sup>

Quanto à outra tradição, na qual Arendt busca elementos para fundamentar sua concepção de poder, é aquela que não conceitua poder enquanto relação *mando-obediência*, e limiar na Grécia dos tempos homéricos, com a constituição da *isonomia*, na *polis* e depois em Roma, nas *civitas*.

O que é pitoresco em tais momentos é que em ambas experiências, o domínio não se faz de homem sobre homem, e sim, de muitos sobre um, através da lei. A tradição encontra eco nos revolucionários do século XVIII, preocupados em assegurar que o domínio da lei se assentasse no poder do povo para colocar um fim ao domínio do homem sobre o homem.

Assim, esta forma de poder é distinta porquanto a apologia às leis não era cega, fruto de aceitação passiva. Pelo contrário, era o resultado do consenso adquirido mediante a explicitação de vários pontos de vista. Desse modo, eram afastadas quaisquer tentativas de imposição violenta da obediência inquestionável.

Ainda inspirados nesta tradição, Arendt afirma que os revolucionários do século XVIII, diante da violência extrema do um contra

---

<sup>47</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 32.

todos, opuseram a forma extrema de poder do todos contra um e reafirmaram a pluralidade do poder em oposição à singularidade da violência.

Conclui Arendt que, somente o poder de todos é a limitação do vigor individual materializado na violência extrema que se multiplica cada vez mais graças ao alcance técnico-destrutivo de novos implementos. Onde há o aumento da violência, necessariamente há um declínio do poder. Na Grécia Antiga, a pluralidade do poder estava ligada à experiência da *polis*, onde tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência, que eram considerados modos pré-políticos de lidar com as pessoas, próprios dos déspotas.<sup>48</sup>

Ora, não se trata mais de saber quem domina quem, mas sim como erigir um poder no qual não haja aqueles que dominam e os que são dominados; aqueles que mandam e aqueles que obedecem.

O poder proposto por Arendt é aquele fruto da pluralidade humana, construído pela ação conjunta dos homens no espaço público político, onde ação e discurso se fazem presentes.

Em síntese, o espaço da *polis* grega, visto pela autora não como ideal a ser imitado, mas como “*a mais elevada das possibilidades humano-mundanas*” e fonte de inspiração para se pensar formas alternativas à relação *mando-obediência* que muito facilmente utilizam-se da violência.

A autora distingue o poder da força, e esta da violência. Força para ela é a energia que se desprende de movimentos físicos e sociais. Quanto

---

<sup>48</sup> Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 35.

à violência, ela caracteriza pelo seu caráter instrumental, multiplicador da potência individual, graças à manipulação dos implementos dela mesma. Já o poder é uma relação que leva à formação de uma vontade comum, que resulta de uma comunicação voltada para a obtenção do acordo. Por isso, para ela o poder nunca é atributo de um indivíduo no singular, mas sim o resultado da capacidade do agir pluralmente, em conjunto<sup>49</sup>.

A violência por parte dos cidadãos freqüentemente visa desmascarar a hipocrisia dos governantes, e quando estes se vêm na contingência de recorrer apenas à violência para se manterem no governo, é porque as instituições políticas enquanto manifestações e materializações do poder, estão petrificadas e decadentes, esvaziadas por assim dizer do sopro de vida gerado pelo poder que resulta do apoio da comunidade<sup>50</sup>.

A seguir, faremos a distinção do poder, que é o agir em concerto, da violência, que é sempre instrumental ou o meio para atingir o fim.

### **3.2. A distinção entre violência e poder**

Os conceitos de *poder* e *violência*, assim como seus correlatos: *vigor*, *força* e *autoridade* promovem muitos equívocos. A visão limitante destes conceitos seria vê-los somente sob a óptica do domínio.

Hannah Arendt se propõe a fazer a analisá-los em sua individualidade, mostrando suas divergências e a o alcance destes conceitos em âmbito político.

---

<sup>49</sup> Celso Lafer, **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**, p. 34.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 35.



Desta maneira, o *poder* corresponde à atividade humana para agir “*em concerto*”. Tem fundamento na liberdade da ação e do discurso e com a ausência dos destes, a esfera pública perde sua razão de ser.

Arendt afirma que o agir em concerto nunca é propriedade de um indivíduo, mas pertence a um grupo que o conserva unido. Quando dizemos que alguém “está no poder”, isto significa que foi empossado por certo número de pessoas para agir em seu nome. É aqui que o poder encontra sua legitimidade.<sup>51</sup>

O *vigor* designa algo no singular: é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter. O vigor possui uma independência peculiar, por isso, “é da natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual”.<sup>52</sup>

A força, diversas vezes confundida com a violência, deveria indicar somente a energia liberada por movimentos físicos e sociais. “Ela é qualidade natural de um indivíduo isolado. É mensurável, confiável, imutável... Na luta entre dois homens, o que decide é a força, e não o poder.”<sup>53</sup>

A *autoridade* é costumeiramente confundida com o *poder* e a *violência*. “Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias.”<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 36.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>53</sup> *Idem*, **A Condição Humana**, p. 212.

<sup>54</sup> *Idem*, **Crises da República**, p. 124.

A *violência* distingue-se pelo seu caráter *instrumental*. Trata-se do instrumento para o alcance de uma finalidade almejada. Contrapõe-se ao poder, na medida em que onde há emprego de meios violentos há, concomitantemente, a negação do poder. “Onde um domina absolutamente, o outro está ausente”.<sup>55</sup>

Os referidos conceitos requerem maior compreensão, pois eles guardam elementos que os tornam ímpares.

*“O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”.*<sup>56</sup>

Com esta afirmação, Arendt quer dizer que cada vez que os homens se reúnem na modalidade de ação e do discurso, no espaço da aparência, o poder é efetivado. O mostrar-se é condição *sine qua non* para a efetivação do poder na medida em que ele não é propriedade de um só indivíduo, mas pertence a uma coletividade, onde cada qual mostra aquilo a que veio e onde todos são ouvidos uns pelos outros.

Com relação a este conceito pitoresco de poder em Hannah Arendt, que J. Habermas vai denominar de “poder comunicativo”, porque fundado na “ação comunicativa”, a “... *faculdade de alcançar um acordo quanto à ação comum, no contexto da comunicação livre da violência*”

---

<sup>55</sup> Idem, **Sobre a Violência**, p. 44.

<sup>56</sup> Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 212

contrapondo-o àquelas teorias clássicas sobre o poder que o definem como possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio.<sup>57</sup>

A concepção de poder enquanto imposição encontra no pensamento clássico muita referência. Conviniente se faz aprofundarmo-nos nas concepções de poder que permeiam a tradição política ocidental para depois percebermos a originalidade da concepção arendtiana de poder.

Conforme menção anterior, o espaço da *polis* grega, espaço de ação e do discurso, era comum e público.

Além do espaço público, o cidadão grego era obrigado a conviver com o espaço privado da casa (*oikia*), onde mantinha relações despóticas com a família e os escravos. Tal espaço era caracterizado pela desigualdade entre quem tem o poder e quem está privado dele.

Com o declínio da civilização grega e o irromper do Império Romano, as relações de sociabilidade existentes na antiga *polis* foram substituídas por relações desiguais.

Desta maneira, o que fazia parte da privacidade para os gregos, o mando e a obediência, tornar-se-ia no Império Romano o princípio regulador das relações políticas na *societas*.

A participação do cidadão nos negócios públicos foi perdendo importância frente às comunidades domésticas onde predominavam os interesses privados e as desigualdades.

---

<sup>57</sup> J. Habermas, Freitag B. e Rouanet, J.P., p. 100.

Na *polis*, a sociabilidade é naturalmente definida (no espaço público, a igualdade e na vida privada, o inferior se submete ao superior), a *societas* constitui uma associação baseada num pacto entre os senhores das várias comunidades autônomas detentoras da propriedade privada com suas leis próprias. O espaço público significa agora a associação negociada entre os diversos espaços privados.

Gerard Lebrun apregoa:

*“Desde que esse mundo – Kósmos - , que era ao mesmo tempo uma ordem, desaba, a comunidade (do grego Koionnia) não existe mais por princípio, e o problema político então será encontrar uma solução, permitindo que elementos separados por essência, retraídos ao seu interesse vital, ciosos de sua independência, sejam integrados, apesar de tudo, numa totalidade em que se preserve a sua igualdade original”.*<sup>58</sup>

A igualdade original, evocada por Lebrun, será o ponto de partida das teorias do pacto, tendo como um de seus expoentes Thomas Hobbes.

Hobbes, por sua vez, teorizou sobre a transformação da multidão de indivíduos naturalmente iguais, em um corpo político constituído sobre o fundamento de um princípio de consenso universalmente válido.

Em análise à primeira parte de sua obra *O Leviatã*, temos que Hobbes concebe o homem como um indivíduo isolado, preocupado precipuamente com sua própria segurança.

---

<sup>58</sup> Gérard Lebrun, **Hannah Arendt: um testamento sokrático**. *Suplemento Cultural de O Estado de São Paulo* (76): 4-6, 22 nov. 1981.

Anteriormente ao ingresso na vida social, os indivíduos encontram-se no estado de natureza, em que “*cada homem é lobo do homem*”. Isso posto, o primeiro direito natural de todo ser humano é garantir a própria vida. Todos têm, portanto, a liberdade de utilizar quaisquer meios que julgar necessário para manter a própria existência.

Ao explicarmos a questão do poder, verificamos o fato de que no estado de natureza, os homens estão sempre em guerra e para protegerem-se, renunciam a todos os seus direitos naturais e submetem-se a um *terceiro*, um homem ou uma assembléia, ou um *soberano* que tem todos os direitos e nenhum dever, o qual passa a exercer um poder ilimitado sobre os súditos.

O que nas *societas* era a multidão, um número de homens distintos pelo lugar de suas residências, torna-se um corpo político, cuja vontade é tida e considerada como vontade de cada homem em particular.

*“É como se cada homem dissesse a cada homem: ‘Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações’. Feito isso, a multidão assim unida numa só pessoa se chama República, em latim, civitas, É essa a geração daquele grande Leviatã”*.<sup>59</sup>

A legitimidade do poder situa-se no fato de que este poder defende e protege a todos mediante um contrato de autorização.

---

<sup>59</sup> Thomas Hobbes, **O Leviatã**, *passim*.

Hobbes entende que no momento em que o homem resolve abandonar o estado pré-político, reconhece que a vida em sociedade lhe trará vantagens, todavia, viver em sociedade significa viver *sob ordens*, isto é, sob uma estrutura de poder visando garantir o bem da coletividade.

É necessária a existência de poder em qualquer corpo político, visto que Hobbes quer com sua colocação deixar implícito que este, enquanto capacidade de mandar e se fazer obedecer, é essencial para o funcionamento da sociedade civil e fazer obedecer implica em estar de posse de aparelhos de coerção, dentre eles, o monopólio da violência.

Neste diapasão, Max Weber preconiza que para se fazer obedecer, o poder deve ser uma combinação de:

a) potência ou a “possibilidade de impor sua própria vontade” no interior de uma relação social, até mesmo contra resistências, pouco importando em que repouse tal possibilidade;

b) força ou meios adequados, violentos se necessário para se fazer obedecer; e

c) dominação ou a imposição de uma “*ordem com determinado conteúdo específico a ser obedecido por determinado número de pessoas*”.<sup>60</sup>

Weber, assim como Hobbes, enxerga no poder uma *razão utilitária*, porque este pode a seu bel-prazer utilizar de qualquer meio considerado útil e necessário para se atingir um determinado fim.

---

<sup>60</sup> Gérard Lebrun, op. cit., p. 10-13.

Para Arendt, o poder só pode se basear na ação comunicativa. Ela recorre ao exemplo da *polis*. No espaço da *polis*, o poder era o resultado da capacidade humana de agir e falar uns com os outros, de unir uns com os outros e atuarem em concordância.

O poder, que encontra sua razão de ser na ação comunicativa, não encontra respaldo em força, ameaças, sanções e manipulação; mas sim, de um poder que se obtém através de uma “teia de relações”, onde cada qual se liga ao outro na comunicação recíproca.

Desta maneira, o poder somente existe na proporção em que os homens agem em conjunto e da mesma forma desaparece quando eles se dispersam. Para tanto, o poder é sempre um “potencial de poder”, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a *força*.

Arendt afirma que isto pode ser confirmado pela própria História, em que muitas vezes um pequeno grupo de homens organizados governam grandes impérios, da mesma forma como um grupo com pequeno arsenal bélico, mas muito bem organizado é capaz de derrotar grandes potências mundiais, como a célebre derrota dos Estados Unidos na Guerra do Vietnã.

Neste mesmo sentido, observa Arendt que várias revoltas populares não-violentas contra governos materialmente mais fortes resultaram em sucesso mesmo que por um breve espaço de tempo. Para tanto, cita a Revolução Húngara de 1956:

*“esse súbito levante de um povo oprimido em busca da liberdade e nada mais, sem os caos desmoralizador da derrota militar (como na Alemanha) precedendo-o, sem técnicas do coup d’état, sem um aparato bem montado por organizadores e conspiradores, sem a propaganda sabotadora de um partido revolucionário, alguma coisa que todos, conservadores e liberais, radicais e revolucionários, haviam descartado como um sonho nobre – então nós tivemos o privilegio de testemunhá-la”<sup>61</sup>.*

Este tipo de ação nada tem a ver com resistência passiva, pois se trata de um dos meios mais eficazes de ação já concebidos, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, *“visto como ninguém governa os mortos”*.<sup>62</sup>

O fator primordial para o surgimento do poder é a convivência entre os homens. Após o primeiro momento da organização dos corpos políticos os quais irromperam com a ação, o que mantém estes corpos políticos unidos é o poder fundamentado na pluralidade humana.

Ainda assim, Arendt explicita sua análise da geração do poder recorrendo a duas palavras gregas: *archein* e *prattein*, que significam respectivamente iniciar e levar adiante, para demonstrar que a geração de poder só é possível com o apoio de muitos.

---

<sup>61</sup> E. Young-Bruehl, **Hannah Arendt: por amor ao mundo**, p.272.

<sup>62</sup> Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 213.



Um líder pode tomar a iniciativa da ação, mas só podemos falar de poder se esta iniciativa é levada adiante por muitos. Arendt conclui que ou o poder reside no povo ou é qualquer outra coisa menos poder.

*“Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por mais que seja a sua força e por mais válidos que sejam suas razões”.*<sup>63</sup>

Como o poder depende sempre do acordo de muitas vontades e intenções, isto é, da pluralidade humana, ele não é propriedade de um único indivíduo enquanto a força é uma característica individual.

O que distingue o poder da força é que enquanto a única limitação do poder é a pluralidade, a limitação da força está na interação de vários indivíduos e no poder da maioria. Um homem com força jamais possui poder enquanto que um grupo organizado sempre o possui.

É no contexto do indivíduo isolado que tem como única forma de persuasão a força e violência que Arendt vai introduzir a figura do tirano. Este, tendo força, não tem poder, porque a tirania instaura um governo de medo e de desconfiança mútua entre tirano e súdito. O resultado desse modo de governar é o isolamento do tirano em relação aos súditos e destes em relação uns com os outros, contrariando assim a condição humana da pluralidade, de ser visto e ouvido pelos outros.

A tirania, portanto, é uma condição sempre frustrada de substituir o poder pela violência. O tirano não vive instalado no poder, já que este é consequência da pluralidade, mas mergulhado numa “comunidade da

---

<sup>63</sup> Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 213.

violência”, porque como não tem o respaldo dos outros para o seu agir, confia somente no uso cada vez maior dos instrumentos de violência como forma de ação. Aqui a violência aparece em toda a sua instrumentalidade, ela é um mero instrumento para o alcance de um fim almejado.

*“A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma”.*<sup>64</sup>

O poder não necessita de justificação, visto que ele justifica-se por si mesmo por ser inerente à própria existência das comunidades políticas. O que ele necessita é de legitimidade.

Hannah Arendt, ao tratar de legitimidade do poder, orienta-nos para que façamos uma crítica àquilo que a sociedade moderna entende por *autoridade*, que no se confunde com o desejo de se fazer obedecer através da coerção imposta pela força, pelo vigor ou pela violência.

O poder necessita da autoridade e esta só encontra seu fundamento no espaço da pluralidade. Em outras palavras, o alicerce da autoridade é a comunidade política. O conceito assim percebido afasta de imediato qualquer tentativa de tomar como sinônimo autoridade e autoritarismo.

A confusão ente os dois conceitos reside no fato de se pensar a autoridade também sob os parâmetros de mando-obediência-violência. Sob este ponto de vista, diz Arendt, “... *tudo é relacionado a um contexto*

---

<sup>64</sup> Idem, **Sobre a Violência**, p. 41.

*funcional, tomando-se a utilização da violência como prova de que nenhuma sociedade pode existir exceto num quadro de referencia autoritária”.*<sup>65</sup>

A preocupação com o significado e a crise da autoridade no mundo moderno resultou uma análise histórico-etimológica deste conceito.

Arendt relembra que para os romanos, a fundação de um novo organismo político através da ação conjunta era uma das mais importantes tarefas. Assim, não é por acaso que as divindades profundamente romanas eram Janus, o deus do princípio e Minerva, a deusa da recordação. A fundação e a recordação estavam atrelados ao *re-ligare* da religião romana, àquilo que estava ligado ao passado, ao lendário esforço de fundar para a eternidade. Daí autoridade do latim *augere*, aumentar, acrescentar.<sup>66</sup>

Dessa maneira, eram os anciãos do Senado os responsáveis pela preservação e transmissão da fundação, que guarda parentesco com o que viria a ser chamado de *tradição*.

Ambos os termos significando o que preserva o passado e o transmite às gerações futuras.

Para os romanos, a autoridade tinha suas raízes no passado diferentemente do poder que se localizava na ação conjunta no ato de fundação. Aí a assertativa de Cícero, lembrada por Arendt: “*enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado*”, incumbido de zelar pela continuidade da fundação.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p. 141.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 164.

Arendt vai transpor a relação entre fundação e autoridade quando se referir a legitimidade das revoluções do século XVIII e XX. Na medida em que estas intentam fundar novos organismos políticos e preservar estes organismos, pode-se dizer que são legítimas. Sobre elas Arendt dirá que são tentativas de “...renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza”.<sup>68</sup>

As distinções feitas até agora são importantes porque nos possibilitam precisar melhor onde se encontra a legitimação e a efetivação do poder e em que ele se diferencia da violência.

O poder arraiga-se na associação entre os homens que se reúnem no espaço da aparência, onde ação e discurso manifestam-se livremente, e é próprio do espaço da aparência a criação de relações que permitem o fluir livremente de diferentes pontos de vista sobre uma mesma realidade.

A violência, pelo contrário, leva sempre à destruição de todo corpo político, pois “onde a violência já não é mais contida e restringida pelo poder, já começou a bem conhecida inversão no computo dos meios e fins. Os meios de destruição agora determinam o fim e a conseqüência será a destruição de todo o poder”.<sup>69</sup>

Com a predominância da violência, sucede-se o reino do terror, que aniquila toda forma de organização; o estado policial de vigilância se impõe muito além dos aparelhos de repressão do Estado: inimigos e amigos passam a ser suspeitos; o poder desaparece.

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>69</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 43.

Para Arendt, a violência nunca é legítima, mas pode ser justificada. Justificamos a violência quando examinamos sua natureza e suas causas no âmbito da política, quando convertemo-la em *reação* para reequilibrar a balança da justiça ou como último recurso quando foram esgotados todos os outros caminhos possíveis.

### **3.3. Natureza e causas da violência no âmbito da política**

Até presente momento, procuramos distinguir a violência do poder, pois se tratam de institutos opostos, pois “*onde um deles domina totalmente o outro está ausente*”.

Após explicitarmos o entendimento arendtiano sobre poder e violência, faz-se necessário compreender qual a natureza e as causas da violência no âmbito da política e assim, as conseqüências deste fenômeno para o mundo moderno.

Arendt, parafraseando Lênin, afirmou que se o século XX é o “século por excelência da violência”, é também o momento em que os teóricos mais se empenharam para compreender este fenômeno. Dos biólogos aos cientistas sociais, passando pelos psicólogos, todos estudaram sobre o fenômeno da agressividade humana, na tentativa de compreendê-lo.

Os esforços empenhados foram salutares, todavia, não oferecem uma resposta para além das explicações organicistas que interpretam a violência somente em termos biológicos ou dos instintos. O perigo destas explicações e limitações organicistas para Arendt está no fato de que:

*“enquanto falarmos em termos biológicos, não-políticos, os glorificadores da violência sempre poderão apelar para o fato inegável de que no seio da natureza a maneira que a ação violenta coletiva, independentemente de sua atração inerente, pode aparecer como um pré-requisito natural para a vida coletiva da humanidade, como o são a luta pela sobrevivência e a morte violenta para a continuidade da vida do reino animal”.*<sup>70</sup>

Além de possibilitarem uma interpretação da violência como um fenômeno natural e inerente à natureza humana, as explicações organicistas, segundo a autora, correm o risco de alimentar ideologias racistas “saturadas de violência”.

Tal fato é constatado quando governos e grupos em nome da “pureza da raça” justificam o genocídio de raças inteiras tidas como inferiores. A violência neste caso seria lícita para o bom aperfeiçoamento e continuidade de determinadas “raças superiores”.

Ultrapassando as explicações do pensamento orgânico, a proposta arendtiana é analisar o fenômeno da violência não como algo bestial ou irracional, mas analisar a partir das condições políticas em que este fenômeno se situa: o conflito entre homens racionais.

---

<sup>70</sup> Hannah Arendt, **Crises da República**, p. 146.

Para Arendt, em certas circunstâncias em que a violência não é legítima mas é justificável, ela ocorre como “única maneira de reequilibrar a balança da justiça”.<sup>71</sup>

Nos casos em que a violência é a reação que brota da ira por determinadas situações que poderiam ser mudadas e não o são. Hannah Arendt lembra que ninguém reage iradamente à miséria provocada por uma catástrofe natural, mas sim, àqueles que poderiam evitar a miséria e não o fizeram, ou mesmo os que são responsáveis por ela.

Conforme mencionado anteriormente, a violência é uma reação para o reequilíbrio da balança da justiça, encontrando aqui, a única causa de sua racionalidade. Assim sendo, ela só é racional na medida em que busca alcançar um fim que a justifique num curto prazo, como no caso da legítima defesa.

Um outro fato importante é que a ira geradora da violência é induzida pela hipocrisia.

O poder só se atualiza no espaço da aparência onde ação e discurso convergem. Próprio deste espaço é a revelação de realidades e de novas relações baseadas no agir conjunto.

A hipocrisia nada mais é do que o ocultamento de realidades sob a aparência de racionalidade. Por ser uma forma de dominação, a hipocrisia mascara até mesmo os meios violentos que permitem dominar.

---

<sup>71</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 48.

Arendt diz que “só se pode confiar nas palavras, quando se tem certeza de que a função delas é revelar e não dissimular”.<sup>72</sup>

A reação violenta é o instrumento que permite arrancar a máscara da hipocrisia, que tudo quer ocultar e dissimular, mesmo correndo o risco de tudo aniquilar. Aqui reside sua vitalidade mas também o seu perigo porque embora reequilibre a balança da justiça, pode também generalizar-se.

Arendt exemplifica claramente a luta violenta contra a hipocrisia, quando no curso da Revolução Francesa os *engagés* transformaram-se em *enragés*<sup>73</sup>, não por causa das injustiças, mas por causa da hipocrisia dos governantes.<sup>74</sup>

A reação violenta tem sua razão de ser, mas torna-se irracional no momento em que é racionalizada, isto é, de reação transforma-se em ação e tudo passa a ser resolvido mediante a violência. Esta se torna o único instrumento para a resolução de questões e “começa a caça aos suspeitos, acompanhada pela busca psicológica de motivos últimos”.<sup>75</sup>

A violência é muitas vezes sedutora, e se torna tanto mais perigosa na medida em que for coletiva. No campo da violência, o individualismo é o primeiro valor a desaparecer e forma-se, então, uma grande comunidade da violência onde os criminosos se protegem, destruindo

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>73</sup> Os *enragés* (enraivecidos), constituíam o grupo social de extrema esquerda à época da Revolução Francesa. Tratava-se do grupo ligado à plebe e os mais conscientes de que qualquer modificação política, por mais radical que fosse, não conseguiria modificar a situação de miséria que esmagava o mais comprometido defensor da Revolução. Obrigados a defender o direito dos pobres, ousaram atacar o ídolo popular – Robespierre. Para Jacques Roux, membro desta facção, os revolucionários do grupo de Robespierre são os “hipócritas ressuscitados que cidadãos demasiado crédulos incensam hoje como se fossem deuses, sem ver que eles lhes impõem aos poucos e de mão leve um novo jugo e que escondem, sob a coroa de rosas, o cetro de ferro”. Cf. Daniel Guérin, *A Luta de Classes em França na Primeira República, 1793 – 1795* p. 53.

<sup>74</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 49.

<sup>75</sup> Idem, **Crises da República**, p. 139.



todos os vínculos com a sociedade respeitável. Destruídos os vínculos humanos, a própria realidade que corre perigo de desaparecer, já que é a teia de relações humanas que lhe dá consistência.

As causas da expansão da violência, hodiernamente, devem ser procuradas na crescente expansão da burocracia da vida pública. Quanto maior a burocratização da vida, maior é o atrativo da violência.

A burocracia diminui a esfera da influência pública quando transforma governos em mera administração. O indivíduo considera-se impotente porque não tem com quem argumentar, e onde não há palavras, o que resta é a violência muda.

A consequência do burocratismo é o *domínio de ninguém* e a impotência individual ou de grupos. A autora assevera: “onde todos são igualmente impotentes, tem-se uma tirania sem tirano”.<sup>76</sup>

A aceitação e a glorificação da violência no mundo contemporâneo está ligada à impotência e à frustração da faculdade de agir. É como se por detrás das reações violentas estivesse o desejo de resgatar a faculdade de agir e de recuperar a participação no espaço público da palavra e da ação. Isto para Arendt é o que explica a desobediência rebelde enquanto clara oposição à autoridade que perdeu o poder.

O declínio do poder nas sociedades modernas facilitou a invasão da violência no espaço público da ação. Esta intromissão deu-se mais recentemente e de maneira radical com o surgimento do totalitarismo.

---

<sup>76</sup> Hannah Arendt, **Sobre a Violência**, p. 59.

A autora afirma que se a compreensão parte sempre de uma experiência viva, referência de todo pensamento, importa compreender esta experiência tão marcante para a sociedade contemporânea e a partir daí, estabelecer a trajetória do que seria, para a autora, a possível reconstrução do espaço público da ação.

### **3.4. O fenômeno do totalitarismo**

O advento do fenômeno totalitário ocupa posição de destaque nas reflexões políticas de Hannah Arendt. Sob a óptica da política, tal fenômeno irrompeu uma forma inédita de domínio baseado no terror e na violência jamais imaginado pela tradição política ocidental.

Evocando as experiências totalitárias na Alemanha Nazista de 1933 a 1945 e na Rússia Stalinista a partir de 1924, Arendt está preocupada não em fazer um relato dos fatos relacionados àqueles fenômenos, mas sim em compreendê-los, pois, são acontecimentos emblemáticos de uma época que menosprezou o sentido da ação política substituindo-a pela alienação e pelo conformismo.

Compreender as sociedades totalitárias significa para a autora olhar a realidade em que aquelas experiências foram possíveis, sem preconceito ou sem o sentimento de que tudo está perdido, e por fim, resisti-las.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 12.

O exercício de atenção à realidade tem-nos mostrado que, para além do declínio da sociedade totalitária, esta permanece como tentação recorrente.

“As soluções totalitárias bem podem sobreviver à queda dos regimes totalitários em forma de fortes tentações que ressurgirão sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social e econômica de um modo digno do homem.”<sup>78</sup>

O fenômeno totalitário é inédito pelo fato de ser uma forma de domínio alicerçado na ideologia, no terror e no aperfeiçoamento de métodos sempre mais violentos como forma de se atingir o domínio total. Como veremos, o campo de concentração é a culminância desse projeto, pois lá se levou à cabo todos os “avanços” em termos de tecnologia de aniquilamento e submissão total.

Assim, a reflexão arendtiana sobre o totalitarismo, enquanto forma de governo cuja finalidade é o domínio pelo terror e pela ideologia, diz respeito à intromissão da violência criminosa na esfera da política.

Com o escopo de elucidar em que medida o movimento totalitário representou o declínio do espaço da política, o pensamento de Hannah Arendt pode ser articulado a partir de três temas fundamentais: o totalitarismo enquanto *mal radical*; o que este fenômeno significou enquanto ruptura da tradição ocidental e, por fim, como as práticas totalitárias levaram ao *declínio dos direitos humanos*.

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 51.

### 3.4.1. O totalitarismo enquanto “mal radical”

Mal radical. Com esta expressão, Hannah Arendt evoca os radicais acontecimentos surgidos com a emergência das sociedades totalitárias em nosso século, que culminaram com o surgimento dos campos de concentração.

Para Arendt, o campo de concentração é a materialização de uma espécie de *mal* que foge a qualquer conceituação, quer da teologia, da filosofia ou do direito e diante do qual a tradição do pensamento político ocidental não encontra categorias de pensamento que possam esclarecê-lo.

Arendt diz que os campos “são laboratórios onde as mudanças na natureza humana são testadas... Em seus esforços para provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber, que há crimes que os homens não podem punir, nem perdoar. Quando o impossível foi tornado possível, ele se tornou o mal absoluto não punível, não perdoável, que não poderia ser mais compreendido e explicado pelos motivos malignos do auto-interesse, da gula, da cobiça, do ressentimento, da sede de poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar e a amizade não podia perdoar”.<sup>79</sup>

Na realidade, verificamos que os homens nunca serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos desencadeados através da ação, pois os atos humanos são irreversíveis e imprevisíveis.

---

<sup>79</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 510.

A única solução capaz de desfazer o que se fez é a faculdade de perdoar. Perdoar para Arendt, é “desfazer os atos passados, cujos pecados pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração”. Se não fôssemos perdoados nossa capacidade de agir ficaria limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos. "A única ofensa que não se pode punir nem perdoar, conclui Arendt, é a ofensa que desde Kant chamamos de “mal radical”, porque este tipo de ofensa transcende a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem”. Em tais casos, o próprio ato nos despoja de todo o poder.<sup>80</sup>

Hannah Arendt analisa as condições históricas responsáveis pelo surgimento do *mal radical*, partindo da busca do significado político por detrás dos acontecimentos.

A obra da autora que vai em busca do significado para o fenômeno totalitário é **Origens do Totalitarismo**, cuja reflexão feita a partir das categorias de espaço público e ação, nos permitem elucidar melhor em que sentido aquele fenômeno foi muito mais do que uma forma de dominação, mas a tentativa de mudar radicalmente a natureza humana.

Em análise aos acontecimentos que sob sua visão contribuíram para a superfluidade das massas européias da década de 20, verificamos que estes serão o embrião do desprezo pela vida humana, que mais tarde os regimes totalitários irão radicalizar através do terror e da violência nos campos de concentração: a superpopulação, a expansão e superfluidade econômica, o desenraizamento social e a deterioração da vida política.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 248-255.

<sup>81</sup> Idem, **Origens do Totalitarismo**, p. 361.

O primeiro fenômeno a que o totalitarismo está vinculado é o surgimento das massas modernas.

Arendt passa a descrever o comportamento das massas européias na década de 20, cuja característica mais marcante é a solidão radical, o isolamento que implica na perda das relações políticas.

As massas vivem sob o signo da indiferença, não se integram nas organizações baseadas no interesse comum que se expressa através de objetivos determinados, limitados e atingíveis como os partidos políticos, sindicatos e organizações de classe.

Partindo da premissa de que a característica das massas é o isolamento, temos que elas vivem como que “suspensas” da realidade.

O mundo não é para o indivíduo da sociedade de massas o lugar para o encontro com os outros numa “teia de relações humanas”. Pelo contrário, como um animal *laborans*, tudo e todos devem ser devorados rapidamente sem a possibilidade do estabelecimento de vínculos mais duradouros.

Foi entre a massa de pessoas aparentemente indiferentes, observa Arendt, que o movimento nazista, depois de 1930, recrutaram seus membros. Arendt trata do caso da sociedade alemã, que foi significativo apoio das massas ao nazismo. Uma pesquisa de opinião realizada na Alemanha de

1939 a 1945 comprovou que os alemães estavam informados do que se passava com os judeus, sem que com isso, se reduzisse o apoio ao regime.<sup>82</sup>

A indiferença das massas em questões políticas prepassava todos os segmentos da sociedade: do trabalhador mais simples ao burguês culto e bem colocado.

Aos indivíduos que permaneciam neutros diante dos partidos tradicionais e diante de qualquer ação ou discurso político foram os que mais facilmente puderam ser moldados pela ideologia dos movimentos totalitários.

Os novos membros não acostumados aos embates políticos inerentes a toda organização política baseada na pluralidade de opiniões, tornavam-se incapazes de julgar e refutar quaisquer argumentos. Não por acaso, lembra Arendt, seriam estes indivíduos aqueles que em plena vigência do totalitarismo substituiriam a persuasão pela violência e pelo terror.<sup>83</sup>

Há um preconceito generalizado de que a alienação e o conformismo são características exclusivas das classes mais pobres. Arendt nos mostra que no caso do apoio ao totalitarismo, a burguesia e a intelectualidade da época tiveram um papel fundamental na engrenagem totalitária.

Não era somente aqueles que vivem submetidos à privação das necessidades vitais, presos que estão às atividades do *animal laborans*,

---

<sup>82</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 339.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 362.

que recusam qualquer ação política já que têm que lutar pela própria sobrevivência.

A burguesia preocupada somente com o consumo e em como alcançá-lo, pouca importância iria dar à vida pública. Como classe dominante, mas não governante, permanecia alheia aos deveres e responsabilidades de todo cidadão. Bastava a ela o governo de um “homem forte” que assumisse a condução dos negócios públicos.

Uma vez no poder, os representantes dos movimentos totalitários viam com interesse a falta de escrúpulos da burguesia, pois, para a máquina impiedosa do domínio e do extermínio, elas constituíam material capaz de crimes hediondos, contanto que estes crimes fosse bem organizados e assumissem a aparência de “tarefas rotineiras”. A burguesia era capaz de manchar-se de sangue educadamente.

Com relação à elite intelectual, esta se deixou levar pelo movimento totalitário. O que atraía a vanguarda intelectual nos movimentos totalitários era o primado da ação pura. Se a sociedade burguesa vivia a passividade e a fatalidade de um mundo acomodado, os movimentos totalitários pareciam trazer o vento da atividade dentro daquela estrutura.

Arendt revela o retrato da vanguarda intelectual da época:

*“Comentava-se em participar cegamente de qualquer coisa que a sociedade respeitável houvesse banido, independentemente de teoria e conteúdo, e promovia a*



*crueldade à categoria de virtude maior, porque contradizia a hipocrisia humanitária e liberal da sociedade.”<sup>84</sup>*

O que atraía no movimento totalitário era o fato de que este se apresentava como algo novo, diferente das antigas sociedades revolucionárias. O terrorismo, expressando-se através da violência, havia se tornado uma espécie de filosofia através do qual era possível exprimir frustração, ressentimento e ódio cego.

A elite intelectual via com bons olhos o movimento com que a massa forçava, através do terror, a sociedade respeitável a aceitá-la em pé de igualdade, mesmo que para isso os movimentos totalitários manipulassem a História através da propaganda. Desta maneira, a mentira tornou-se o sustento da ação.

*“A finalidade das mais variadas e variáveis interpretações era sempre denunciar a História oficial como uma fraude, expor uma esfera de influências secretas das quais a realidade histórica visível, demonstrável e conhecida era apenas uma fachada externa construída com o fim expresso de enganar o povo”.*<sup>85</sup>

Os membros dos movimentos totalitários reivindicavam para si uma visão de mundo, isto é, a visão de totalidade da história e do próprio homem. Acreditavam-se acima dos outros partidos que sempre representaram os interesses de uma parte da sociedade, enquanto estes movimentos abarcavam a sociedade como um todo.

---

<sup>84</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 380.

<sup>85</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 383.

Quando a máquina totalitária finalmente no poder começou a fazer suas vítimas entre os judeus e o povo da Europa Oriental, os homens respeitáveis da sociedade alemã não protestaram. Os protestos nasciam dos representantes das classes mais populares.

A partir dos “homens respeitáveis” que Himmler organizou as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria deles são empregados competentes e bons chefes de família, preocupados apenas com a própria segurança.

O burguês estava disposto a tudo sacrificar, desde que fosse salvaguardada sua vida privada. Aproveitando-se destes sentimentos, os nazistas facilmente acabaram por destruir a moralidade desse indivíduo.<sup>86</sup>

No poder, o regime descartaria qualquer apoio, quer dos intelectuais quer das classes populares.

Se o objetivo do domínio total é a criação de seres autômatos e sem vontade própria, a iniciativa intelectual, espiritual e artística dos intelectuais; bem como a iniciativa de banditismo das classes populares eram mais perigosas do que a simples oposição política, visto que:

*“O domínio total não permite a livre iniciativa em qualquer campo de ação, nem qualquer atividade que não seja inteiramente previsível. O totalitarismo no poder invariavelmente substitui todo talento, quaisquer que sejam as suas simpatias, pelos loucos e insensatos, cuja falta de*

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 388.

*inteligência e criatividade é ainda a melhor garantia de lealdade”.*<sup>87</sup>

A perda do sentimento de pertencimento a um grupo ou uma classe acarretou para o homem da massa não só a indiferença diante de questões políticas mas também a apatia diante do sofrimento e da morte. O *senso comum* que nos liga e “nos ajusta a um mundo comum” foi substituído por uma inclinação apaixonada por noções abstratas que não tinham nada a ver com a realidade. Tomemos como exemplo o julgamento de Adolf Eichmann, que Arendt observou como uma “figura patética” a do prisioneiro que se comunicava somente por meio de jargões burocráticos e frases feitas. Para Arendt, o prisioneiro era incapaz de julgar.

Todavia, os movimentos totalitários de massa não foram responsáveis pela iniciativa de atomização social e isolamento extremo. Ao contrário, pois estes encontraram os fenômenos presentes na sociedade européia e, antes de recrutar para suas fileiras os membros organizados dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados que não reconheciam laços de obrigações sociais. A massa, diz Arendt, não é composta principalmente por homens brutos ou de rudez, mas principalmente por indivíduos isolados das relações sociais normais.

Ao analisar o processo de atomização do indivíduo levado ao extremo na Rússia stalinista, Arendt percebe o claro objetivo de destruição das classes. Começou, diz ela, com a nova classe média da cidade e os camponeses do interior. O objetivo era acabar com os laços de solidariedade de classe, relegando cada indivíduo a mais completa solidão. Tal objetivo foi acompanhado da deportação e assassinato de milhões de pessoas.

---

<sup>87</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 389.

Diante do terror, a solidariedade de classe já não era mais possível, pois cada um deveria aprender que suas vidas não dependiam mais de seus concidadãos, mais sim dos caprichos do governo. E mais: a figura do delator passa a ser muito valorizada, acabando assim, qualquer vínculo de família ou amizade. Cria-se um estado de desconfiança. Desse modo, conclui a autora, as classes na Rússia stalinista deixaram de existir, porque “não há classe que não possa ser extinta, quando se mata um numero suficientemente grande de seus membros”.<sup>88</sup>

A lealdade total dos membros dos movimentos totalitários é fundamental para o sucesso da organização. Esta lealdade só é possível em indivíduos isolados desprovidos de laços familiares, de amizade ou camaradagem, para os quais o partido surgia como o lugar onde uma vida banal adquiria sentido. Isto explica em parte a “comunidade da violência” que retira prazer das ações violentas praticadas em grupo.

A adesão ao movimento prescindia do conhecimento de um programa partidário. Os líderes dos movimentos totalitários preocupavam-se em transmitir os conteúdos ideológicos, com vistas ao domínio total mais do que programas que especificassem um conteúdo concreto, pois o que é concreto pode ser questionado e dar azo a mudanças de opinião.<sup>89</sup>

Um dos conteúdos ideológicos para a dominação diz respeito à figura do líder. Ora, a figura do poder governamental envolve sempre a relação mando-obediência. Das democracias constitucionais à tirania, está implícito quem manda e quem obedece, ou à lei ou a um homem.

---

<sup>88</sup> Ibid., p. 370.

<sup>89</sup> O conteúdo ideológico esteve sempre ligado à idéia messiânica de domínio mundial total durante séculos. Hitler, denota Arendt, recusava-se a mencionar ou discutir os pontos do programa do partido nazista.

No totalitarismo, elimina-se a distância entre governantes e governados. O líder totalitário não é alguém sedento de poder que poderia despertar o ódio dos governados. Ele é apenas um funcionário das massas das quais é dirigente, e a relação que se estabelece entre massa e líder é uma relação de dependência mútua.

Elimina-se dessa forma, qualquer autonomia do pensamento ou da ação, porque o que importa é agir conjuntamente com e como o movimento. No governo totalitário, o poder ou desejo de poder tem um papel secundário.<sup>90</sup>

Os programas partidários, assim como o Estado com seu aparelho de violência, são vistos pelos movimentos totalitários como meios insuficientes para a dominação total.

Nem mesmo a tomada de “poder” e o controle da máquina estatal eram objetivos dos movimentos totalitários. Sua idéia de domínio estava inerente à dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera de vida e à tentativa de moldá-los à sua estrutura.<sup>91</sup>

Em sendo o objetivo dos movimentos totalitários a atração do maior número de seguidores, a solução encontrada foi o uso maciço da propaganda. Isto ocorreu porque quando ainda não era possível o uso de instrumentos de terror e quando o público ainda não estava isolado de outras fontes de informação que permitiam o julgamento de idéias e principalmente onde ainda imperava a liberdade de opinião, esta era a melhor alternativa.

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 375.

<sup>91</sup> Ibid., p. 375.

A propaganda totalitária era dirigida especialmente para o público externo ou para as camadas populacionais que ainda não foram atingidas pela doutrinação. Com a obtenção do controle absoluto, a propaganda daria lugar à doutrinação.

Ora, se a propaganda é elemento vital na “guerra psicológica”, ela não ultrapassa em importância os mecanismos de terror. A propaganda deixa de existir quando uma população é inteiramente subjugada, enquanto o terror é a essência do governo totalitário que atinge seu ponto de perfeição nos campos de concentração.<sup>92</sup>

No nazismo, o terror ultrapassou a propaganda como instrumento totalitário, convertendo-se em “propaganda de força”. Os nazistas deixavam às claras que era mais seguro pertencer a uma organização paramilitar do partido, do que ser um republicano. Faziam questão de nunca negar os seus crimes, pelo contrário, confessavam-nos publicamente.

A tática usada para a “propaganda de força” era o uso de insinuações indiretas e ameaças veladas a quem não aderira aos ensinamentos, seguidas do assassinato em massa contra “culpados” e inocentes.

O outro escopo da propaganda era apresentação do líder como figura infalível. Sua infalibilidade baseava-se muito mais em sua “correta” visão da história e da natureza do que na inteligência. Desse modo, as previsões do líder são sempre verdadeiras, inclusive aquelas que diziam que judeus ou doentes incuráveis seriam pessoas marcadas para morrer. A profecia (antecipação do fato) se realiza pelas mãos do líder das massas.

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 393.

A manipulação ideológica da propaganda totalitária baseia-se na crença de que os fatos podem ser manipulados pelo poder dos homens que os inventa. O objetivo claro é o domínio total com o qual o governante totalitário dá realidade prática às suas mentiras.

O sucesso da propaganda mentirosa deveu-se ao fato de que as massas tendem a não acreditar no visível nem da realidade de sua própria experiência, mas apenas em sua imaginação. Contanto que os fatos sejam apresentados coerentemente não importa se são verdadeiros ou falsos. Recusam-se a compreender a fortitude de que a realidade é feita. A ideologia oferece às massas a segurança de que tudo pode ser controlado, de que não há acasos ou acidentes de percurso. Deste mundo coerente e seguro, o homem-de-massa quer fazer parte, mesmo às custas de sacrifícios individuais.

Sobre a influência da propaganda totalitária, Arendt comenta:

*“A força da propaganda totalitária – antes que os movimentos façam cair cortinas de ferro para evitar que alguém perturbe, com a mais leve realidade, a horripilante quietude de um mundo completamente imaginário – reside na sua capacidade de isolar as massas do mundo real.”*<sup>93</sup>

Ao atingir este estágio, as massas encontram-se completamente desintegradas e os apelos da realidade são silenciados. Aqui, o movimento totalitário atingiu seus objetivos e a sociedade “está pronta” para viver sob a organização totalitária da violência num mundo irreal que existe

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 402.

de fato. Este mundo irreal mas “plausível” culmina no campo de extermínio que, para Arendt, é a concretização extrema do *mal radical*.

O campo de concentração é a quintessência do regime totalitário que funciona como laboratório da realização do “tudo é possível”.<sup>94</sup>

Lá, os prisioneiros são mantidos numa situação que foge à qualquer razoabilidade, na espera de sua eliminação. São mantidos no “limbo” por um longo tempo, pois não sabem se estão mortos ou vivos. A vida e a morte já não lhes importa mais, visto estarem condicionados à resignação. Toda ação ou reação espontânea é eliminada.

Assim como a estabilidade do regime totalitário depende de sua capacidade de permanecer uma ilha fictícia em meio ao mundo real externo, o sucesso dos campos de concentração depende do isolamento de cada individuo ali confinado separado do mundo dos vivos.

Os relatos dos sobreviventes dos campos tornaram-se, aos olhos do mundo, algo fictício. Até mesmo aqueles que retornam do horror passam a duvidar da veracidade de seus relatos.

Na fase inicial do regime, a necessidade de eliminar seus opositores para consolidar-se enquanto governo total, evitando assim, oposições futuras, o terror total só se estabelece depois, quando toda oposição já foi eliminada. Neste momento, o terror torna-se o fim e a razão de ser do regime, e a afirmação de que “os fins justificam os meios” não mais se

---

<sup>94</sup>Arendt usa frequentemente as expressões: “tudo é possível” e “tudo é permitido” ao referir-se às práticas dos campos de concentração. A expressão “tudo é possível” foi cunhada por David Rousset em *Les jours de notre mort*, ( Paris, 1947) e serviu de epígrafe para a 3ª parte de *Origens do Totalitarismo* intitulada “Totalitarismo”.

A frase é a seguinte: “Os homens normais não sabem que tudo é possível”.



justifica, pois o terror perdeu sua “finalidade”, ele mesmo tornou-se fim em si mesmo. Os campos “se explicam” unicamente pelos horrores que cometem. É assim que Arendt sintetiza a situação absurda dos campos:

*“Era o inferno literalmente falando, onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível (...) O inferno totalitário prova somente que o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar, e que podemos realizar nossas fantasias infernais sem que o céu nos caia sobre a cabeça ou a terra se abra sob nossos pés (...) A vida humana é tratada como se não existisse, como se já estivesse morta (...) Como resultado, passa a existir um lugar onde os homens podem ser torturados e massacrados sem que nem os atormentadores nem os atormentados e muito menos o observador de fora saibam que o que está acontecendo é algo mais do que um jogo cruel ou um sonho absurdo”.*<sup>95</sup>

Arendt afirma reiteradamente que a gigantesca engrenagem de terror surge de uma hora para a outra. Os mecanismos foram gestados na consciência das pessoas muito tempo antes, numa Europa desintegrada política e economicamente, cujos contingentes populacionais haviam sido transformados em escória e, pouco a pouco, em seres descartáveis, antecipando o surgimento dos campos de concentração como corolário da completa destruição das individualidades.

---

<sup>95</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 496-97.

A destruição da individualidade, marco da realização do domínio total obedece às etapas minuciosamente elaboradas. O sistema corrói as pessoas paulatinamente e de forma sistemática.

De acordo com Hannah Arendt, a primeira etapa para o domínio total é a morte jurídica do indivíduo. A morte jurídica teve início quando os governos não totalitários da Europa do primeiro pós-guerra foram forçados pela desnacionalização maciça a retirar de centenas de milhares de pessoas o status de cidadão. Colocados à margem do sistema jurídico, a lei não poderia determinar-lhes os delitos e as penas. Nesta situação, a saída foi a criação de campos de concentração que funcionassem fora do contexto jurídico normal.

Sob a égide do domínio totalitário, a estes “criminosos” juntaram-se os judeus, os portadores de doença e os representantes das classes agonizantes que eram organizados de modo a que perdessem a capacidade de cometer quaisquer atos normais ou criminosos. A alegação propagandística era a de que a prisão destes “criminosos” obedecia ao imperativo de “medida policial preventiva”, ou seja, medida que visa tirar dessas pessoas a capacidade de agir.

Os criminosos para os quais havia penas previstas em lei nunca deveriam ser mandados para os campos, porque, segundo Arendt: “*é mais difícil matar a pessoa jurídica de um homem, culpado por algum crime, do que a de um outro totalmente inocente*” pois aqueles sabem por que estão nos campos e, assim, “*conservam um resíduo da personalidade jurídica*”.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 498.

Aos criminosos comuns juntaram-se com os criminosos políticos que, de certa maneira, haviam cometido crimes contra o regime e um grupo mais amplo de prisioneiros que não tinham qualquer ligação com qualquer tipo de crime, nem em sua consciência, nem na consciência de seus atormentadores e *“que se prestavam melhor a experiências radicais de privação de direitos e destruição da pessoa jurídica e são, portanto, em qualidade e quantidade, a categoria mais essencial da população dos campos”*, visto que, sem eles, os campos teriam há muito tempo deixado de existir. A lógica diabólica dos campos estava no fato de que quanto mais indivíduos disponíveis para as câmaras de gás, possibilidades os campos teriam de sobreviver.<sup>97</sup>

O êxito da morte jurídica só é alcançado plenamente quando até mesmo a vontade de desistir de seus direitos políticos é suprimida. Sob o domínio total não pode haver qualquer sinal de escolha pessoal, de luta ou abdicação de seus direitos.

*“O livre consentimento é um obstáculo ao domínio total, como o é a livre oposição. A prisão arbitrária que escolhe pessoas inocentes destrói a validade do livre consentimento, da mesma forma como a tortura – em contraposição à morte – destrói a possibilidade da oposição.”*<sup>98</sup>

Após a destruição da individualidade, mata-se a pessoa moral do homem. Para se atingir tal finalidade, deve-se evitar, de qualquer maneira, a condição de mártir. O mártir cria uma solidariedade histórica, ele é testemunho daqueles que morreram por algo, ele empresta à morte uma

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 500.

<sup>98</sup> Ibid., p. 502.

significação personifica alguém que existiu. O mártir deve ser destruído, pois quando há testemunha, não pode haver testemunho.

*“Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada.”<sup>99</sup>*

Destruindo a pessoa moral, a experiência dos campos de extermínio destruía também qualquer possibilidade de os indivíduos refugiarem-se no próprio individualismo e, assim, no mais secreto de si mesmos terem a possibilidade de tomar decisões de consciência. O regime cuidava para que o próprio critério de escolha moral entre o bem e o mal fosse ultrapassado por uma escolha mais radical entre matar e matar.<sup>100</sup>

O desfecho de todo este processo é o desejo de destruição da individualidade. A metodologia sistemática adotada para este objetivo era vencer as resistências até transformar cada pessoa em morto-vivo.

O transporte em condições subumanas até a chegada aos campos, passando pelas brutais torturas, tudo feito para não matar de imediato o corpo, mas manipulá-lo através de formas mais variadas de dor, visavam a destruir a dignidade da pessoa humana.

Arendt observa que os primeiros campos de concentração nazista não aplicavam um método “racional” de tortura, mas deixavam aos elementos da AS ( Seções de Assalto), geralmente anormais, a tarefa de fazê-

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 503.

<sup>100</sup> Albert Camus relata em *Twice a year*, de 1947, a situação em que uma mãe grega se vê às voltas com o dilema moral de escolher um dos seus três filhos para ser morto pelos nazistas.

lo. As torturas eram fomentadas por sentimentos de ódio ou inferioridade e deram lugar à destruição absolutamente fria e sistemática de corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana.<sup>101</sup> Sob o domínio das SS (Escalões de Proteção), os campos tornaram-se “*campos de treinamento onde homens perfeitamente normais eram treinados para tornarem-se perfeitos membros da SS.*”<sup>102</sup>

A destruição da individualidade quase sempre foi bem-sucedida. Isto é atestado pelos poucos relatos de rebelião nos campos e pela não resistência de milhões diante das câmaras de gás. No momento da libertação, foram poucos os massacres contra os membros da SS. O sucesso dos campos estava em que antes de entrarem para as câmaras de gás, as pessoas já haviam sido mortas na sua individualidade. Não reagem, porque, destruída a sua individualidade, o que é destruída também é sua espontaneidade e isso é “*...a capacidade do homem iniciar algo novo com os seus próprios recursos...*”<sup>103</sup>

Houve a criação do modelo de “cidadão” do Estado totalitário: o fantoche cuja reação é determinada por algo externo a ele mesmo (daí a ênfase na destruição de qualquer espontaneidade).

Todos estes fatos que, convêm lembrar, foram gestados numa sociedade não totalitária e que, pouco a pouco, foram se convertendo em práticas banais sob o domínio do Estado totalitário acabaram por colocar

---

<sup>101</sup> David Rousset registra em *Les jours de notre mort* as palavras significativas de um soldado da SS a um professor: “Antigamente você era professor. Agora não é mais professor de coisa alguma. Já não é nenhum manda-chuva. Agora você é um nanico: o manda-chuva agora sou eu”. Apud Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 505, nota de rodapé.

<sup>102</sup> Hannah Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 505.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 506.

em “cheque” a crença na natureza imutável do homem, em que os “excessos” do comportamento humano podem ser controlados.

Arendt assevera que a experiência dos campos ensinaram que “*o poder do homem é tão grande que ele realmente pode vir a ser o que o homem desejar.*”<sup>104</sup>

A radicalidade desta superfluidade humana levou ao que Arendt chamou de *banalização do mal*, pois, nos campos, são banais os instrumentos de tortura, a morte por inanição, as doenças. As ações dos carrascos tornaram-se banais e naturais, e assim, não se davam ao trabalho de refletir sobre a gravidade dos próprios atos.

Na superfluidade das massas modernas “*... o castigo nada tem a ver com o crime, para quem a exploração é praticada sem lucro e para quem o trabalho é realizado sem proveito...*”<sup>105</sup>

Os campos de concentração provam a insensatez desses fatos que, sob a égide da ideologia totalitária, tornaram-se perfeitamente lógicos.

Sob o prisma da tradição política ocidental, nada é mais inédito do que uma organização baseada no terror e na ideologia. Por este motivo, os regimes totalitários são para Arendt fenômenos de ruptura da tradição ocidental e, por isso, exigem uma melhor compreensão de seus motivos e conseqüências.

---

<sup>104</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 507.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 508.

### ***3.4.2. O totalitarismo e a ruptura da tradição ocidental***

O despontar do fenômeno totalitário não só incutiu em Arendt a reflexão sobre o *mal radical*, mas também a percepção do modo em que este *mal*, radicado no mundo contemporâneo, resultou na *ruptura da tradição ocidental*.

Arendt questiona que os valores morais, políticos e religiosos que alicerçam a Tradição ocidental são capazes de dar ao homem moderno respostas para a série de problemas do presente e a segurança de que o Mundo continuará sendo sua morada.

A autora constata que o edifício da tradição, que durante séculos foi suporte da civilização ocidental, sofreu um rompimento, o que levou o homem contemporâneo perceber-se incapaz de discernir as classes de perguntas que devem ser formuladas sobre os problemas do presente.

Houve portanto, uma ruptura drástica que abalou a tradição ocidental, sob a óptica moral, política, religiosa e jurídica, repercutindo na ação e que por derradeiro, fez irromper o totalitarismo.

Arendt indica que o limiar da tradição do pensamento ocidental surgiu com Platão, quando este deixa os afazeres do mundo para dedicar-se à contemplação das idéias eternas. Que tradição se inicia aqui? Aquela que vê a preocupação com os negócios humanos com desconfiança e que vê a ação e a política como trevas e confusão.

É conveniente registrar tal fato porquanto a partir de Platão, a grandiosidade da ação, o seu desenrolar no espaço público, a excelência dos atos vão sendo substituídos pelo desprezo para com os assuntos políticos. No limiar da tradição, a política é vista com desconfiança.

O cerne do problema está no fato de que a tradição que enxergava a ação com desconfiança foi paulatinamente se esgarçando, a ponto de não oferecer mais respostas aos impasses que a modernidade havia lhe colocado.

Arendt afirma que foi no século XIX que os valores da Tradição seriam definitivamente questionados.

Os três filósofos que questionaram de modo mais incisivo a tradição do pensamento ocidental foram Soren Kierkegaard, Karl Marx e Friedrich Nietzsche.<sup>106</sup>

A autora diz que os filósofos não foram responsáveis pela ruptura, mas cada um deles dentro de seu campo de reflexão questionaria a validade dos axiomas sobre os quais nossa tradição está fundamentada: Kierkegaard e a religião tradicional; Marx e o pensamento político tradicional e Nietzsche e a Metafísica tradicional. Por isso os três *“são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade”*<sup>107</sup>:

*“Ao saltar da dúvida para a crença Kierkegaard deu uma resposta moderna à moderna falta de fé em Deus e na razão*

---

<sup>106</sup> Kirkegaard, Marx e Nietzsche situam-se no fim da tradição, antes de sobrevir a ruptura. Eles anunciam a ineficácia de todas as categorias políticas, morais, religiosas e jurídicas com as quais nossa tradição havia se mantido.

<sup>107</sup> Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 56.



*em oposição à dúvida cartesiana. Ao dizer que a Filosofia e sua verdade estão localizadas não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente nele (...) Marx saltou da teoria para a ação e da contemplação para o trabalho". Nietzsche, ao propor a transmutação de todos os valores, "saltou do não-sensível reino transcendente para a sensualidade da vida".<sup>108</sup>*

O esgarçamento da tradição, no entanto, adstrito ao campo do pensamento, não provocou efetivamente a quebra da nossa história, o que só veio a ocorrer com o surgimento do movimento totalitário, baseado no terror e na ideologia.

A dominação totalitária se reveste de ineditismo porque ela vai além das mais radicais e ousadas idéias de qualquer pensador, na medida em que "... não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos crimes não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização..."<sup>109</sup>

As reflexões arendtianas sobre a ruptura apontam para o fato de que o totalitarismo no poder inaugurou uma nova era, em que os seres humanos passam a ser supérfluos e descartáveis. Com o totalitarismo, estamos diante de uma forma de dominação, cujo "propósito" é algo sem propósitos: não só o genocídio em massa de oponentes e de inocentes, mas a destruição da própria pessoa humana.

---

<sup>108</sup> Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 56 – 57.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 54.

A novidade do totalitarismo está também na forma de organização política que ele inaugura. Observa Arendt, que o totalitarismo é diferente dos regimes autoritários como dos regimes tirânicos e ditatoriais.

Verifica-se que nos regimes totalitários, as liberdades são restringidas, enquanto nos regimes tirânicos e ditatoriais, as liberdades políticas são abolidas. Tanto em um caso como no outro, o desejo de liberdade continua presente em indivíduos ou grupos que mais cedo ou mais tarde vão se colocar em ação para reconquistá-las parcial ou totalmente.

Apenas o regime totalitário visa a total eliminação da espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana, fato que torna o totalitarismo inédito.<sup>110</sup>

Elucidando as distinções entre as formas de dominação citadas, Arendt se utiliza de imagens que possam representá-las. Desta maneira, o governo autoritário e ditatorial é representado pela forma piramidal em que o poder se localiza no topo, de onde emana ordens para os escalões inferiores, integrando-os num todo coeso. Já a estrutura de organização totalitária assemelha-se, segundo a autora, à imagem da cebola “... em cujo centro, em um espécie de espaço vazio, localiza-se o líder; o que quer que ele faça (...) ele o faz de dentro, e não de fora ou de cima” e “todas as partes extraordinariamente múltiplas do movimento (...) relacionam-se de tal modo que cada uma delas forma a fachada em uma direção e o centro na outra, isto é, desempenham o papel de mundo exterior normal para um nível e o papel de extremismo radical para outro”.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 133.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 136-37.

Quanto mais próximo ao centro, maior é o segredo do poder. Quanto mais próximo dele mais longe da realidade. Assim a vantagem dessa estrutura organizacional é que é a prova de choque contra os fatos do mundo real.

A garantia da dominação que alcança um bom termo, a estrutura totalitária transfere constantemente os centros de poder, uma vez que o conhecimento da fonte das ordens poderiam introduzir um elemento de estabilidade alheio ao domínio totalitário.

Arendt analisa que nesta forma de domínio, o movimento é necessário para que o mundo não tenha de adquirir a normalidade que as leis e as instituições oferecem. Na Alemanha Nazista, a dinâmica jurídica e moral estava subordinada ao imperativo maior que era o desejo do Führer. O que importada não era somente obedecer às ordens. Mas reafirmar a cada momento a fidelidade ao Führer que passava ao largo das instituições jurídicas não oferecendo, assim, parâmetros para a ação dos indivíduos, que em nome da lei poderiam reivindicar ou contestar. Acima de tudo, estava o desejo do líder que poderia mudar de idéia de acordo com as necessidades do Regime.<sup>112</sup>

A fluidez do poder tinha a finalidade de confundir os indivíduos que se viam em constante insegurança, pois não sabiam a quem deveriam obedecer e a quem deveriam ignorar. Tanto as lideranças como a população viviam esta situação dilemática em que o sentimento de culpa e incerteza eram os únicos elos que uniam indivíduos na mais extrema solidão.

---

<sup>112</sup> A Constituição de Weimar, segundo Arendt, nunca foi ab-rogada durante o regime nazista e também a Constituição Stalinista de 1936, completamente ignorada, na prática nunca foi abolida.

A outra distinção do totalitarismo que o coloca em contraposição às outras idéias de domínio político, é a supressão do *interesse*.

Conforme Arendt, o interesse sempre foi o critério para a ação humana. Em Maquiavel, por exemplo, temos a “razão-de-estado”; no Capitalismo, o interesse pessoal como promoção do interesse coletivo; no socialismo, o exercício do poder pelo proletariado redundaria no interesse das grandes maiorias.

No cerne dos governos despóticos, as ações de seus líderes baseiam-se num interesse utilitário, nem que seja para a manutenção do poder individual ou de um grupo. A autoria apregoa que neste tipo de governo, é possível vislumbrar um mínimo de previsibilidade, haja vista serem poderes que se apresentam com uma certa visibilidade.

Os regimes totalitários desconhecem motivações utilitárias. Assim, os interesses materiais e motivações de lucro são desprezados. O que importa é a existência em si, de uma forma de organização onipotente sem motivação nenhuma senão a de ser auto-alimentar.

O ineditismo do regime totalitário está também no importante papel desempenhado pela polícia secreta.

“Acima do Estado e por trás das fachadas do poder ostensivo, num labirinto de cargos multiplicados, por baixo de todas as

transferências de autoridade... está o núcleo do poder do país, os supereficientes e supercompetentes serviços da polícia secreta".<sup>113</sup>

A atuação da polícia secreta se dá sobre os chamados “inimigos objetivos” que não são os opositores do regime, mas os considerados “perigosos”, porque portadores de tendências. Na Alemanha nazista serão os judeus, depois os poloneses e até certas categorias de alemães; na Rússia stalinista, os descendentes das antigas classes governamentais, depois os russos de origem polonesa, os tártaros e certas classes de judeus. A lista de inimigos objetivos é ampliada cada vez que as circunstâncias o exigirem.

A polícia totalitária está somente subordinada ao desejo do líder que a aciona no momento em que deseja que certas categorias da população sejam eliminadas. O regime não é um governo mas um movimento sempre em marcha que elimina obstáculos.

A necessidade da liquidação do inimigo objetivo está diretamente relacionada ao crime possível, isto é, a justificativa para o genocídio em massa se dá pela previsão de que o inimigo objetivo cometeria crimes contra o sistema e por isto, “... *todo crime que o governo possa conceber como viável deve ser punido, tenha sido cometido ou não.*”<sup>114</sup>

As conseqüências deste tipo de organização para a sociedade, é que todos acabam se tornando suspeitos em potencial pelo simples fato de serem seres pensantes. Apregoa Arendt:

---

<sup>113</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 470.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 478.

“Simplesmente em virtude da sua capacidade de pensar, os seres humanos são suspeitos por definição, e essa suspeita não pode ser evitada pela conduta exemplar, pois a capacidade humana de pensar é também a capacidade de mudar de idéia”.<sup>115</sup>

Se partirmos da premissa de que todos são inimigos, ninguém mais está seguro. Cada indivíduo tem o seu direito de se defender negado. Os direitos fundamentais são completamente abolidos e o que resta é uma sociedade de suspeitos, submetida ao terror constante.

A pretensão totalitária de criar uma sociedade com fundamento na ideologia e no terror se concretizou no Estado totalitário. A admoestação de Arendt ainda cabe na conjuntura vigente: nada garante que suas sementes estejam mortas.

Ora, se filósofos como Kierkegaard, Marx e Nietzsche no século XIX foram capazes de decretar o fim da tradição ocidental porque os valores desta tradição já não conseguiam mais dar respostas aos impasses de que eles eram testemunhas, o homem do século XX, herdeiro de um humanismo milenar, foi capaz de fazer a mais radical e a mais tenebrosa das experiências nunca antes imaginada: a tentativa de destruir a humanidade de todo humano, algo jamais pensado pela pior das ditaduras.

A ruptura da tradição ocidental ocorrera com o advento do Estado totalitário com fundamento no terror e na ideologia. Esta nova forma de dominação atesta que, num mundo construído pelas mãos humanas, tudo é possível.

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 481-482.

### 3.5. A crise dos direitos humanos

Arendt diz que a ruptura da tradição ocidental acarretou a “perda da permanência e da segurança no mundo” na medida em que, sob o domínio totalitário, os valores políticos, éticos e jurídicos que balizavam as relações entre os homens foram substituídos pela crença de que os seres humanos são supérfluos e descartáveis.<sup>116</sup>

A barbárie de que o mundo foi vítima, concretizada nos campos de concentração, impôs ao homem contemporâneo a redefinição dos conceitos não só políticos e éticos, mas também de toda a noção de direitos humanos.

As reflexões arendtianas oferecem pistas para a compreensão da crise dos Direitos Humanos no século XX, visto que ela é sintoma do desaparecimento do espaço público: espaço de articulação da ação e do discurso significativos.

É interessante ressaltar como o ocidente, desde as suas origens, percebeu o valor da pessoa humana.

O primeiro livro do Pentateuco, Gênesis, encontramos o valor e a dignidade humana quando o autor bíblico relata a criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Após, todo o Antigo Testamento vai reafirmar a sacralidade da vida humana.

O Cristianismo, ao recolher elementos da tradição judaica e grega, também afirma a idéia de que cada pessoa humana tem um valor

---

<sup>116</sup> Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, p. 132.

absoluto no plano espiritual, pois Jesus Cristo chamou a todos para a salvação sem distinção de raça ou credo, como o apóstolo Paulo afirmava.

Enquanto o homem medieval, preocupado com a salvação de sua alma, rejeitava o mundo dos homens voltando-se para a busca das verdades eternas, o homem moderno se voltaria para o mundo da intimidade do ser, por força da dúvida que coloca em questão a eterna verdade das coisas. A razão para os modernos aparece não como aptidão pública exercida na comunicação com os outros, mas como faculdade natural e privada inerente a todo homem. Daí a importância do subjetivismo na mentalidade da época.

A importância da descoberta do subjetivismo para a problemática dos direitos humanos encontra-se no fato da subjetividade ser fundamento da realidade. A liberdade aqui é concebida como a faculdade da autodeterminação, fator importante em toda Modernidade, já que está ligada à idéia da individualidade. Esta vai se firmar enquanto singularidade: o mundo não é mais um cosmos – um sistema ordenado - , mas sim um agregado de individualidades isoladas que são a base da realidade.

A Reforma vai assinalar a presença do individualismo no campo da salvação e trazer a preocupação com o sucesso no mundo como sinal de salvação individual.

Daí que com a Reforma, um direito se faz presente: o da liberdade de opção religiosa. Na experiência norte-americana, ela é um traço do legado puritano que integra o que Arendt chama a “*constitutio libertatis*”, a fundação da liberdade na Revolução Americana, um legado que é uma das bases das Declarações de Direitos dos Estados Americanos que inspiraram a Declaração Francesa.



Uma segunda consequência da Reforma foi a laicização do direito natural e o consequente apelo à razão como fundamento do Direito, aceitável por todos independentemente de suas crenças religiosas. Este processo de secularização veio culminar com a liberdade do uso autônomo da própria razão, que produziu a crença, com a ilustração na maioria do homem. Por conta disso houve a reivindicação da liberdade de pensamento e de opinião.

Nos séculos XVII e XVIII, a laicização do Direito viria reafirmar a crença de que o fundamento deste não está no poder irresistível do soberano ou no poder de Deus, mas sim, na base da sociedade através da vontade dos indivíduos.

A partir de então, os indivíduos estabelecem limites ao abuso de poder do todo em relação ao indivíduo através das leis. Os limites resultariam da divisão dos poderes combinada com uma declaração de direitos, ambas expressas na Constituição.

Os homens podem organizar o Estado e a sociedade de acordo com sua vontade e sua razão, utilizando como instrumento a Constituição. Trata-se da base da soberania popular de origem contratualista.

Desta maneira, a preocupação com a dignidade da pessoa humana quer na sua vertente religiosa ou secular, foi uma constante de governos e instituições, muito embora poucas vezes esta preocupação fosse concretizada na prática.

A proclamação dos direitos individuais fora derivada da limitação no exercício destes direitos, visando proteger os indivíduos numa época em que notórias se faziam a insegurança e as desigualdades.

Arendt afirma que com o advento da Declaração dos Direitos do Homem, cada individuo poderia ter a certeza de que nem o comando de Deus nem os costumes da história seriam mais a fonte da Lei, mas sim o próprio Homem. Numa sociedade secularizada, a única segurança residia nas leis e na Constituição. Todas as outras leis teriam como referencia o próprio Homem.

A autora observa, no entanto, que estes direitos jamais haviam constituído questão pratica em política no século XIX. Tal “negligencia” prendia-se na crença de que se a sociedade política é feita pelo conjunto de seus cidadãos e desde que os cidadãos são seres humanos, então estes direito, mesmo não explicitados seriam naturalmente respeitados. Diz a autora:

“Assim, durante todo o século XIX, o consenso da opinião pública era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade.”<sup>117</sup>

A segurança almejada pelas constituições não se concretizaram inteiramente. Assim, se a idéia inicial presente nas declarações de direitos era a de que estes deveriam ter um caráter absoluto, o que se deu na prática é que historicamente eles se revelaram relativos.

---

<sup>117</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 324.

O caráter de relativismo dos assim chamados direitos humanos ficaram evidentes no século XX, quando esses direitos não conseguiram alcançar todas as pessoas.

Arendt chama a atenção para a situação dos apátridas, das minorias e dos judeus vítimas do genocídio, enquanto situações emblemáticas da negação do direito fundamental de cada ser humano à participação na comunidade dos homens.

O cenário sombrio que foi se delineando a partir da Primeira Guerra Mundial acabaria minando os últimos resquícios daquilo que as revoluções do século XVIII haviam conquistado como direitos individuais.

A situação dos apátridas era peculiar, porque eram indivíduos que haviam perdido o status de cidadãos e, por isso, foram colocados à margem da legalidade.

Não encontrando um lugar no mundo onde pudessem pertencer a uma comunidade política, foram reduzidos a seres supérfluos, cujo destino final acabou sendo os campos de concentração.

A situação aparecerá, aos olhos da autora, como o primeiro indicio do declínio dos direitos humanos em nosso século, na medida em que, com isto, é negado a determinadas categorias de pessoas o direito do exercício efetivo de direitos.

Os grupos são considerados “refugio da terra”, os quais a propaganda totalitária considerará como os “indesejáveis”.<sup>118</sup>

Arendt nos atenta para uma Circular do Ministério das Relações Exteriores destinada a todas as autoridades alemãs no exterior após os *pogroms* de novembro de 1938 que diz: “Quanto mais pobre for o imigrante judeu e, portanto, quanto mais incômodo para o país que o absorve, mais fortemente reagirá o país”.

O aumento desses indesejáveis a perambular por uma Europa em crise só viria a confirmar e tornar verdadeira a afirmação da propaganda totalitária de que não existiam direitos humanos inalienáveis e de que era hipócrita a afirmação desses direitos nas democracias européias, porque também estas aceitavam a tese dos “refugos da terra”.

A contradição da sociedade contemporânea, em relação à noção de direitos humanos, estava na discrepância entre o idealismo dos que persistiam em considerar inalienáveis os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados e a situação de indivíduos sem direito algum nestes mesmos países. Comprova-se tal fato pela existência de “campos de internamento” para os apátridas, às vésperas da Segunda Grande Guerra. Estes, sob o domínio totalitário se transformarão em campos de concentração.

Mesmo ignorados era impossível aos países europeus desfazerem-se dos apátridas e, já que estes países não foram capazes de criar dispositivos legais para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, o problema foi transferido para a política, que passou a ter poderes independentes dos governos. O Estado da lei paulatinamente foi-se

---

<sup>118</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 302.

transformando em Estado policial. Ilustramos como exemplo a França, que àquela época ficava comprovada que uma ordem de expulsão que emanasse da Polícia era muito mais grave do que outra que viesse “apenas” do Ministério do Interior, sendo que constitucionalmente a Polícia está subordinada ao Ministério do Interior.<sup>119</sup>

O movimento totalitário via com bons olhos o poder crescente da Polícia. Para a pretensão do domínio total, a consolidação do poder policial alcançaria qualquer pessoa independentemente de qualquer ofensa cometida.

A Polícia, fora do controle legal e por isso mesmo sem obrigações referentes ao respeito aos direitos humanos, espalhou-se por diversos países europeus não totalitários, criando laços de cooperação entre eles. A pretexto de “segurança nacional”, Arendt afirma que muitos destes países estabeleceram uma relação íntima com a GESTAPO (Polícia Secreta Nazista), *“de modo que se poderia dizer que existia uma política estrangeira policial independente”, que ajudaria os alemães dos países ocupados a organizar o terror*”.<sup>120</sup>

Com relação ao problema dos oprimidos, daqueles que não possuíam um status de cidadão de algum Estado, a negação de direitos vai se generalizando pouco a pouco até o movimento totalitário assumir o domínio sobre vastas camadas populacionais e condenar algumas destas à mais radical expulsão do convívio humano: o envio para os campos de concentração.

No tocante aos apátridas, Arendt afirma que a perda desses indivíduos não foi só na proteção legal, mas a perda de seus lares, *“o que*

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 321.

<sup>120</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 322.

*significa a perda de toda a textura social na qual havia nascido e na qual havia criado para si um lugar peculiar no mundo”.*<sup>121</sup>

A segunda perda sofrida pelas pessoas privadas de seus direitos foi a perda de um governo. Até o início do século XX era consenso, na maior parte dos países receber os perseguidos políticos na condição de refugiados. Hodiernamente, o problema para os novos refugiados estava em que não eram mais perseguidos por convicções políticas ou religiosas, mas sim em virtude daquilo que eram: “nascidos na raça errada”( judeus na Alemanha nazista) ou “na classe errada”(aristocratas na Rússia).<sup>122</sup>

Tais indivíduos começaram a representar uma situação incômoda para os países que os recebiam, na medida em que seu número aumentava. O problema para as sociedades do período entre-guerras não estava mais em coibir as práticas que os opressores infligiam aos oprimidos, mas sim, nos problemas trazidos por estes.

Partindo da premissa de que os direitos foram sempre definidos como o “direito a algo”(à felicidade, à liberdade, à proteção da lei, etc.), os que estão fora da lei são privados do mais elementar dos direitos: o direito a ter direitos.

A tragédia daqueles que estão fora do âmbito da lei, conforme Arendt, não está em que são privados da vida, da liberdade, ou da procura da felicidade, que são os direitos inerentes a certas comunidades, “mas no fato de que já não pertencem a qualquer comunidade”. Assim, tornam-se indivíduos que não existem.

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 327.

<sup>122</sup> Ibid., p. 328.

*“Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente supérfluos; se não se puder encontrar ninguém para reclamá-los, as suas vidas podem correr perigo (...) O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos, antes que o direito à vida fosse ameaçado.”<sup>123</sup>*

Não ter um lugar no mundo é a situação extrema dos que são privados dos direitos humanos, pois 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. Privilégios ou castigos lhe serão dados ao sabor do acaso e não porque fazem, fizeram ou venham a fazer algo. A eles é negado o direito de serem vistos e ouvidos, de terem uma presença garantida no espaço público da palavra e da ação. A eles é negado o direito à felicidade.<sup>124</sup>

Expulso da humanidade, porque expulso do espaço que lhe garantia a fala e a convivência com os outros seres humanos, este homem poderia ter perdido todos os seus direitos humanos sem, no entanto, perder sua qualidade essencial de homem. Mas, quando perdeu uma própria comunidade, verdadeiramente foi expulso da humanidade.

A proclamação dos Direitos do Homem pelos revolucionários do século XVIII outorgou ao homem uma dignidade jamais vista. Os direitos históricos de uma classe foram substituídos pelos direitos naturais, pois recebidos por nascimento.

---

<sup>123</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 329.

<sup>124</sup> Idem, **A Condição Humana**, p. 59-60.

Ora, se o homem do século XVIII tornou-se emancipado da história, o homem do século XX emancipou-se da natureza, à medida que aprendeu a dominá-la a ponto de poder destruir toda vida na Terra.

Arendt nota que o homem contemporâneo vive um momento em que a história e a natureza tornaram-se alheias a ele, “no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma ou de outra, mas em termos de humanidade” e assim, do ponto de vista da humanidade, o “direito a ter direitos” ou o direito de cada indivíduo pertencer à humanidade, devem ser garantidos pela própria humanidade. Mas diante do fato de que indivíduos possam ser expulsos da comunidade dos homens, nada mais assegura que isso seja possível.<sup>125</sup>

Arendt faz uma crítica à concepção abstrata de direitos humanos porque para ela, enquanto existirem indivíduos a quem é negado o direito fundamental de pertencimento à comunidade dos homens, a idéia de Direitos do Homem extensiva à toda humanidade soa hipócrita. Estes direitos, diz a autora, correm o risco de, transformados em pura abstração, serem “apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos”.<sup>126</sup>

Em alusão aos sobreviventes dos campos de concentração, os quais tiveram roubada a própria morte, porquanto eram mortos vivos:

*“O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas –*

---

<sup>125</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 332.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 498.



*exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano”.*<sup>127</sup>

O surgimento, em nosso século, das sociedades totalitárias, atesta de forma inequívoca que os conceitos abstratos de homem, nos quais se basearam o conceito de direitos humanos, de nada adiantaram perante seres que haviam perdido todas as qualidades que fazem de alguém um ser humano, a começar por pertencer a uma comunidade política.

O homem que perde seu status político, isto é, a sua convivência num mundo comum, perde a possibilidade de ser tratado por um outro como semelhante, como alguém que possa ser responsabilizado pelos próprios atos.

Aqueles que foram expulsos da comunidade política, conclui Arendt, “que perderam todos aqueles elementos do mundo e todos aqueles aspectos de existência humana que são o resultado do nosso trabalho comum, produto do artifício humano”, estes retrocederam realmente ao estado de natureza, sinal de um possível retrocesso da civilização.<sup>128</sup>

Ao final destas considerações sobre a intromissão da violência no espaço da política cabe observar que o totalitarismo levou a cabo, em sua vontade de dominação, a destruição de toda espontaneidade humana.

Nas reflexões arendtianas percebe-se que ao tratar do espaço público, este sempre esteve associado à espontaneidade. Como numa relação de mutua dependência só pode haver espontaneidade num espaço público que a garanta, assim como é pela espontaneidade que o espaço público é

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 333.

<sup>128</sup> Ibid., p. 334.

constantemente criado, pois este existe enquanto os homens se reúnem, e se desfaz assim que se separam.

A gestão totalitária baseada na ideologia e no terror representou um atentado radical à possibilidade que todo ser humano tem de sempre poder começar algo novo, faculdade que lhe é dada pela condição humana da natalidade.

O totalitarismo não só pretendeu impedir a livre circulação de opiniões destruindo o espaço da comunicação humana, como também exterminar totalmente a espontaneidade em tudo o que se referisse às ações do ser humano, haja vista as condições de isolamento dos prisioneiros dos campos de concentração.

O panorama sombrio de onde emergem as reflexos de Arendt sobre o mal radical funda-se nas massas européias, cuja característica é o isolamento enquanto fenômeno de negação da pluralidade humana.

Segundo os relatos de Arendt, a negação da pluralidade, o estar juntos para a realização de grandes feitos foi lentamente gestada numa Europa desesperançada da ação política, cujos contingentes humanos permaneciam voltados para a satisfação de suas necessidades, que para os pobres eram as básicas para a própria sobrevivência e para a burguesia, as ligadas ao consumo desenfreado. Ambas submetidas aos imperativos do labor.

Ao retirar-se para o mundo limitado da vida privada, o homem do período entre-guerras abriu as portas para o medo tão bem manipulado pelos sistemas totalitários.

Não se tratava mais de rejeitar a pluralidade com vistas a outros “bens” mais imediatos, mas sim, que o medo e a desconfiança afastaram cada vez mais as pessoas. A máquina totalitária começava a atingir seus propósitos.

Arendt entendia que os homens do século XX deixaram de frequentar o espaço público, primeiro porque sempre nutriram uma certa desconfiança em relação a ele, e depois porque a série de perguntas que a tradição do pensamento sempre debatera no embate das idéias já não tinha nenhum sentido para um mundo que começava a confiar cada vez mais no poder de sua técnica.

O mundo absorto com a fabricação de seus instrumentos e concomitantemente criando mais necessidades e necessitados foi capaz de criar em um curto espaço de tempo uma organização que tentou tornar os seres humanos supérfluos.

A inspiração para a superfluidade das massas surgiria da própria sociedade dita democrática para que o valor do homem seria medida pela sua utilidade, conceito muito diferente do valor da pessoa humana apreendido pela moral, pela política ou pela religião tradicionais.

A diferença entre o Estado totalitário e outros, quanto a visão utilitária do ser humano estava em que para o totalitarismo, nem mesmo a utilidade de cada um é levada em consideração, mas apenas os imperativos das leis da Natureza ou da História, contra as quais nada deve se antepor.

O perigo da nova civilização global nascida do desejo totalitário ou fruto da tecnologia está no fato de que se “... *possa produzir bárbaros em*

*seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições da selvageria”.*<sup>129</sup>

Segundo Arendt, há uma coincidência entre os acontecimentos que corroboraram para o advento do totalitarismo no período entre-guerras e a situação do mundo atual em que o avanço da tecnologia torna supérfluo todo os homens num total desrespeito aos direitos fundamentais de cada ser humano. Ante o potencial de destrutividade presente na sociedade, as instalações de gaseificação de Hitler parecem grosseiros brinquedos.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, p. 336.

<sup>130</sup> Idem, **Eichmann em Jerusalém**, p. 282.

## 4. PODER E POLÍTICA

### 4.1. Força e autoridade: o papel do poder

A inevitável tendência de todo e qualquer grupo social é a desagregação e seu rompimento – ou, como preferem certos autores, seu retardamento – somente é possível pela formulação de um complexo mecanismo de controles sociais, onde as normas jurídicas se constituem nos instrumentos mais sofisticados.<sup>131</sup> Em outras palavras, as sociedades – enquanto sistemas estruturados por normas constitucionais – devem manter-se a si próprias, no sentido de gerir seu próprio destino e, para tanto, têm a necessidade de encontrar determinados mecanismos por intermédio dos quais seus membros sejam integrados ou, pelo menos, induzidos a cooperar em grau mínimo.

Daí a razão de ser dos sistemas políticos, ou seja, aqueles que produzem e alocam, autoritariamente, valores e comandos no contexto da fixação e tentativas de realização de metas coletivas, através de um ato de poder.<sup>132</sup> E é nesta linha que se deve entender tais sistemas como resultantes, de um lado, do fato deles se reservarem o monopólio da coação e, de outro, pela eficácia de seu caráter de gestão, tendo em vista a natureza dos processos decisórios pelos quais se opera a seleção das opções político-jurídicas.

Desde a herança aristotélica que a constatação de que o homem é um animal político deixou de ser original. Cícero, mais tarde, diria que o

---

<sup>131</sup> Karl Mannheim, *Sociologia Sistemática*, Cap. XI.

<sup>132</sup> David Easton, *Modalidade de Análise Política*, p. 190; Karl Deutsch, *Los Nervios del Gobierno / Modelos de Comunicación y Control Políticos*, Cap. 10; e Celso Lafer, *O Sistema Político Brasileiro*, pp. 27 e ss.

homem não pertence a uma raça solitária, de tal forma que seu destino está intimamente ligado à sua associação com os demais seres da mesma espécie. Suas possibilidades, por extensão, estão limitadas ao âmbito dos grupos onde vivem e atuam.

Portanto, a capacidade que os sistemas políticos têm de optar e alocar valores, bem como torná-los obrigatórios, se deve, justamente, pelo fato de que as sociedades não são um todo harmonioso, pois a multiplicidade de propósitos, metas e objetivos conduz ao problema das prioridades, selecionadas pelos mecanismos decisórios: afinal – e a resposta a esta questão é uma das funções da constituição – qual é, em determinadas situações, o valor mais importante a ser levado em conta? O Estado moderno compreende, de fato, um conjunto de agrupamentos com os mais diversos interesses – famílias, igrejas, universidades e partidos, por exemplo – e é isso que exige uma relação simultânea de coordenação e subordinação.

Para chegarmos aos critérios por intermédio dos quais se dão tais relações, no entanto, é preciso que haja uma determinada forma de procedimento político e jurídico que possibilite uma decisão entre diversas alternativas possíveis, o que nos conduz à unidade dos sistemas políticos, enquanto mecanismos selecionadores de valores e instauradores de normas jurídicas. Em outras palavras, dada a originalidade da competência decorrente do monopólio da coação, torna-se possível reconhecer a unidade dos atos de poder dos sistemas políticos, que os caracteriza e os diferencia dos demais agrupamentos sociais. Esta tendência veio crescendo à medida que as sociedades se foram desenvolvendo, tanto em tamanho como em complexidade.

O Estados Unidos, nesse sentido, constituem-se em ótimo exemplo, pois sua sociedade é formada em sua maior parte por um povo de imigrantes. O único princípio de ligação entre todos, pelo menos no início, foi uma constituição que Wendell Holmes definiu como sendo feita “por pessoas cujas opiniões são fundamentalmente opostas entre elas”. Ora, a constituição nada mais expressa, formalmente, do que aquele sistema de poder de comandos, capaz de declarar, em última instância, a positividade da lei. E foi este o motivo pelo qual, na vida pública norte-americana, os grandes confrontos políticos, sociais e econômicos quase sempre assumiram a forma de disputas constitucionais, uma vez que foi o domínio constitucional que definiu o político, em 1787.<sup>133</sup>

Se a constituição se transforma realmente no princípio da unidade interna do processo de poder, desde que seja suficientemente forte para que os conflitos internos não culminem na subversão da ordem jurídica vigente, isto significa que as sociedades caracterizam-se, de um lado, pelo permanente envolvimento de divergências e, de outro, pelo reconhecimento de certos mecanismos que permitam a captação das necessidades de mudanças e modernização, e de certos procedimentos que possibilitem a absorção das incertezas e tensões. Retomando o exemplo dos Estados Unidos, o sucesso da longa duração de sua constituição em parte está associado à possibilidade de discórdia, formalmente reconhecida como direito subjetivo e responsável pela elevação dos padrões morais da nação, na medida em que os protestos contra o segregacionismo resultaram na instauração dos direitos civis, a partir dos anos 60.

---

<sup>133</sup> Jean François Revel, *A Constituição dos Estados Unidos é a Grande Lição*; Carl Friedrich, *Uma Introdução à Teoria Política*, Caps. 3, 7 e 9; e Dalmo Dallari, *Elementos de Teoria Geral do Estado*, Caps. 2 e 3.

Ora, tudo isto nos leva a uma situação verdadeiramente curiosa. Por um lado, há a necessidade de um complexo de controles sociais destinados a evitar a desagregação e a estimular o sentimento de lealdade em torno das instituições políticas e jurídicas, gerando a estabilidade necessária para que os diversos subsistemas possam administrar (e dar as respostas adequadas) às contínuas demandas que lhes são apresentadas. Por outro, há o papel exercido pelas divergências e dissensões para o processo de modernização. Em outras palavras, o sistema político transforma a sociedade à medida que funciona a essa atividade, por sua vez, requer novas decisões para o exercício adequado de uma função hierárquica de gestão. Para que as crises e conflitos resultem efetivamente num processo de modernização, porém, é preciso que o sistema político seja suficientemente sensível na percepção das divergências, ou seja, o problema de criatividade está associado à sua capacidade de aprendizado, através do qual ele enfrenta as tensões e incertezas.

De fato, muitas vezes uma certa oposição aos compromissos, símbolos, mitos e valores estabelecidos pode, desde que captados pelos mecanismos de articulação política, acarretar uma maior vitalidade tanto nas decisões governamentais e legislativas nas atividades políticas dos diversos grupos sociais, evitando os riscos do conformismo e estagnação política. Como afirmou, certa vez, Carl Friedrich, é preciso examinar o ordenamento e a paz dos cemitérios como os limites do perigo de superação política da comunidade.<sup>134</sup>

Foram os mecanismos de articulação política que permitiram, por exemplo, a percepção de dilemas e crises em cuja raiz encontra-se o processo de renovação pelo qual passa a sociedade norte-americana. Através desses

---

<sup>134</sup> Carl Friedrich, **Uma Introdução à Teoria Política**, p. 112.



mecanismos, a multiplicidade de oposições é transmitida, atingindo o sistema político e gerando informações que, por sua vez, conduzem à ampliação da racionalidade do Estado na sua função de gestão da sociedade.

A possibilidade de desagregação surge, justamente, quando as situações de impasse geram atitudes coercitivas, provocadas pela crença de que as modificações do *status quo* não acarretam qualquer benefício para as partes em conflito. Daí a necessidade de se diferenciar as crises (que se constituem em elementos da política), que se situam no âmbito das condutas permitidas pelas constituições, dos processos subversivos (que consistem nas tentativas de derrubada do poder constituinte e da ordem jurídica mediante o emprego de violência e de meios ilegais). A ausência dessa distinção e a falta de mecanismos de articulação que permitissem a captação de graves impasses é que conduziu algumas democracias européias a governos autoritários e totalitários – como Espanha, Portugal e Alemanha, entre outros – no decorrer da primeira metade do século XX.

São estas considerações que permitem afirmar que um dos efeitos da política, ao alocar autoritariamente valores no contexto da fixação de metas coletivas, é limitar e canalizar os conflitos (decorrentes das atividades desempenhadas pelos diversos grupos, tendo em vista a obtenção de poder), com a finalidade de moderar o maior ou menor grau de coerção por eles acarretados. Ora, tudo isto entreabre a necessidade que as democracias constitucionais têm de permitir a progressiva diferenciação de suas partes e funções, simultaneamente a uma progressiva coordenação dessas mesmas partes e funções, num processo de integração que encontra seu ponto de partida nas normas constitucionais.<sup>135</sup> Esta idéia de que o homem participa em maior ou menor intensidade de diversos grupos sociais coloca em discussão,

---

<sup>135</sup> Goffredo Telles Jr., *A Democracia e o Brasil*, p. 106.

portanto, uma nova faceta do problema das prioridades: a necessidade de um órgão de administração e de uma determinada ordem regulamentar que, dado o monopólio da coação e a originalidade de competência dos atos do poder estatal, assuma o controle das relações de subordinação e coordenação.

A consciência da subordinação do homem ao grupo que forma e constitui o universo histórico de sua atuação – enfim, seu sistema de referências – está, desta maneira, na raiz de todas as reflexões políticas em torno do Estado moderno. Daí a impossibilidade de uma ação totalmente livre e absoluta, o que explica a visão liberal kantiana do direito como o conjunto de condições de realização da liberdade de cada um relacionada com a liberdade dos demais, segundo uma lei geral de liberdade, bem como a necessidade de uma série de mecanismos de controle destinado a evitar a desagregação social.

Portanto, o grande problema que essa conscientização impõe é saber quando a subordinação de uma maioria pela minoria governamental deixa de ser, necessariamente, uma questão de força – mandam os mais fortes – e adquire um caráter de respeito e autoridade – os governantes mandam não devido ao monopólio da coação mas, nesse caso, em função de um valor, de uma tradição ou mesmo com base num pretense direito divino. É isto que explica a natureza empírica do problema da legitimidade, pois a validade das obrigações jurídico-políticas expressas pelas normas constitucionais requer um critério externo aos próprios governantes e legisladores: o consentimento dos governados, cujo consenso legitima a gestão do sistema político em relação à sociedade.

A sociedade – como afirma Aron – comporta múltiplas relações de comando e obediência, de tal forma que um mesmo indivíduo manda (e,

simultaneamente, obedece) não somente pela própria hierarquia que envolve as organizações complexas mas, também, pela multiplicidade dos sistemas sociais a que cada um pertence.

Se, pois, decidimos encontrar um conceito que se aplica a todas as relações comando / obediência, públicas e privadas, do direito ao fato, em todos os setores da existência coletiva, sem levar em consideração os meios empregados por aquele que comanda e os sentimentos manifestados por aquele que obedece, chegaremos, necessariamente, a uma relação interpessoal e dissimétrica cuja característica será “qualquer um marcha ou fala ou toma a iniciativa e os outros seguem e escutam”: ou ainda, a fim de eliminar de forma bem mais completa o conteúdo concreto da relação comando / obediência, dir-se-á que a liberdade de escolha de alguns está restrita pela ação voluntária de um indivíduo ou grupo.

Como explica o próprio Aron<sup>136</sup>, “nesse momento, o poder deixara de ser misterioso, fascinante, demoníaco”. Afinal, “como seria possível uma sociedade sem sujeitos e objetos de poder sem que, a cada instante, a liberdade de escolha dos indivíduos seja restrita pelo poder de um único indivíduo?” Ou, ainda, “sem que os indivíduos sigam a iniciativa tomada por um único indivíduo?”

Entre a relação comando / obediência, esta baseada na força e aquela sustentada na autoridade, há uma longa escala da ciência política e da política do direito na busca de respostas mais concretas às indagações contidas em torno do por que obedecer?. E um de seus maiores méritos tem sido ressaltar a importância do problema da legitimidade em conexão com as

---

<sup>136</sup> Raymond Aron, **Macht, Power, Puissance: prose démocratique ou poésie démoniaque?** em **Études Politiques**, Paris, Gallimard, 1972.

questões referentes ao poder. É nessa perspectiva que se deve entender, por exemplo, a contribuição de Passerin D'Entrèves, que utiliza a noção de poder para expressar uma combinação de força com autoridade. A relação de poder, nesse sentido, não é menor do que pura força nem de pura autoridade, mas uma combinação das duas, na medida em que o monopólio da coação é utilizado em conformidade a um quadro de referências normativas, o que o torna impessoal.<sup>137</sup>

O problema da legitimidade das normas constitucionais e dos sistemas políticos, nos termos em que foi colocado, de forma alguma prescinde de um trabalho de precisão conceitual que atingiu seu momento mais importante com Weber, cuja diferenciação entre *Macht* e *Herrschaft* (que serviu de fonte para a noção de poder desenvolvida por D'Entrèves) até hoje não foi de todo superada. O primeiro desses conceitos (*Macht*) é visto, de acordo com a óptica weberiana, como a oportunidade que as pessoas possuem de impor sua vontade às outras, independentemente do oferecimento de qualquer resistência. A força, conseqüentemente, situa-se no interior de uma relação social e designa uma situação de desigualdade que permite a imposição de certas vontades. Já o segundo conceito (*Herrschaft*) é definido pela oportunidade de um governante obter a obediência daqueles que a devem. Nesse sentido, *Herrschaft* se distingue de *Macht* pela maneira como é dada a dependência de alguém em relação a outrem.

Portanto, a diferença fundamental está no fato de que, enquanto no caso da força a ordem não é legítima nem a submissão obrigatoriamente um dever, na hipótese da dominação a obediência sustenta-se num critério externo aos próprios governantes, ou seja, o reconhecimento e o assentimento

---

<sup>137</sup> Alessandro Passerin D'Entrèves, *La Notion de l'État: e Légalité et Légitimité*, Annales de Philosophie Politique, op. cit. / Celso Lafer, *O Sistema Político Brasileiro*, pp. 34 e ss.

dos governados. Em outras palavras, tal obediência significa que os governados atuam como se fizessem do conteúdo do comando ou da ordem a diretriz de seu comportamento, uma vez que, formalmente, reconhecem sua necessidade, independentemente de sua opinião particular sobre o valor nele.<sup>138</sup>

#### 4.2. O espaço da aparência e o poder

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços fabricados por nossas mãos, não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens – como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político –, mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. A ascensão e a decadência de civilizações, o declínio e o desaparecimento de impérios poderosos e de grandes culturas sem o concurso de catástrofes externas – e, na maioria das vezes, essas causas externas são precedidas por uma degenerescência interna que é um convite ao desastre –, devem-se a esta peculiaridade da esfera pública que, pelo fato de decorrer, em última análise, da ação e do discurso, jamais perde inteiramente seu caráter de potencialidade. O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades

---

<sup>138</sup> Max Weber, *Economia y Sociedad*, Cap. L, inciso 16; Julien Freund, *Sociologia de Max Weber*, pp. 165 e 168; Reinhard Bendix, *Max Weber (an intellectual portrait)*, pp. 273 e ss.; e Raymond Aron, *Les Étapes de la Pensée sociologique*, pp. 550-564, e *Études Politiques*, pp. 171-194.

políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência: só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se; e a história está cheia de exemplos de que nem a maior das riquezas materiais pode sanar essa perda. O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.

É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com seus vários derivados modernos, ou o alemão *Macht* ( que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indicam seu caráter de potencialidade. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força. Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. Devido a esta peculiaridade, que possui em comum com todas as potencialidades que podem ser efetivadas mas nunca inteiramente materializadas, o poder tem espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios. Um grupo de homens relativamente pequeno, mas bem organizado, pode governar por tempo quase indeterminado, vastos e populosos impérios; a história registra não poucos exemplos de países pequenos e pobres que levam a melhor sobre nações grandes e ricas. ( A história de David e Golias só é verdadeira como metáfora; o poder da minoria pode ser superior ao da maioria mas, na luta entre dois homens, o que decide é a força, não o poder; e a sagacidade, isto é, a força mental, contribui materialmente para o resultado não menos que a força muscular.) Por outro lado, a revolta popular contra

governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renuncia à violência em face de forças materiais é, sem dúvida, uma ironia, pois se trata de um dos meios mais ativos e eficazes de ação já concebidos, uma vez que não se lhe pode opor um combate que termine em vitória ou derrota, mas somente uma chacina em massa da qual o próprio vencedor sairia derrotado e de mãos vazias, visto como ninguém governa os mortos.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamados de organização) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões.

Se o poder fosse algo mais que essa potencialidade da convivência, se pudesse ser possuído como a força ou exercido como a coação, ao invés de depender do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções, a onipotência seria uma possibilidade humana concreta. Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrario da força, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem. Sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade. Pelo mesmo motivo, é possível dividir o poder sem reduzi-lo; e a

interação de poderes, com seus controles e equilíbrios, pode, inclusive, gerar mais poder, pelo menos enquanto a interação seja dinâmica e no resultado de um impasse. A força, ao contrário, é indivisível; e embora também seja controlada e equilibrada pela presença dos outros, a interação da pluralidade significa, neste caso, uma definida limitação à força do indivíduo, que é mantida dentro de limites e pode vir a ser superada pelo potencial de poder da maioria. A identificação da força necessária para a produção de coisas com o poder necessário à ação só é concebível como atributo divino de algum deus. Por isto, a onipotência jamais é atributo dos deuses do politeísmo, por maior que seja sua força em comparação à dos homens. Inversamente, a aspiração de onipotência implica sempre – além de sua *hubris* utópica – a destruição da pluralidade.

Nas condições da vida humana, a única alternativa do poder não é a resistência – impotente ante o poder – mas unicamente a força, que um homem sozinho pode exercer contra seu semelhante, e da qual um ou vários homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios de violência. Mas, se a violência é capaz de destruir o poder, jamais pode substituí-lo. Daí resulta a combinação política, nada incomum, de força e potencia – uma legião de forças impotentes que se desgastam, muitas vezes, de modo espetacular e veemente, mas em completa futilidade, sem deixar monumentos nem história e quase nenhuma recordação para a posterioridade. Na experiência histórica e na teoria tradicional, esta combinação, mesmo quando não reconhecida como tal, tem o nome de tirania; e o velho temor a essa forma de governo não se deve exclusivamente à sua crueldade que – como atesta a longa sucessão de tiranos benévolos e déspotas esclarecidos – não é um de seus traços inevitáveis, mas à impotência e à futilidade a que condena tanto governantes como governados.



Mais importante é a descoberta que se deve, ao que se sabe, exclusivamente a Montesquieu, o ultimo pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo. Montesquieu percebeu que a principal característica da tirania era que se baseava no isolamento – o isolamento do tirano em relação aos súditos, e dos súditos entre si através do medo e da suspeita generalizada – e que, portanto, a tirania não era uma forma de governo como qualquer outra, mas contradizia a condição humana essencial da pluralidade, o fato de que os homens agem e falam em conjunto, que é a condição de todas as formas de organização política. A tirania impede o desenvolvimento do poder, não só num segmento específico da esfera pública mas em sua totalidade; em outras palavras, gera a impotência tão naturalmente como outros organismos políticos geram poder. Na interpretação de Montesquieu, isto torna necessário atribuir-lhe lugar especial na teoria dos corpos políticos : só a tirania é capaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é a esfera pública; ao contrario, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição.<sup>139</sup>

É curioso que a violência possa destruir o poder com mais facilidade do que destrói a força; e, embora a tirania se caracterize sempre pela impotência dos seus súditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto, não é necessariamente caracterizada pela fraqueza e esterilidade; pelo contrario, as artes e os ofícios podem florescer, em tais condições, bastando que o tirano seja suficientemente benévolo para deixar em paz os súditos em seu isolamento. Por outro lado, a força – dom natural que o individuo não pode partilhar com os outros- pode enfrentar a violência

---

<sup>139</sup> Nas palavras de Montesquieu, para quem não havia diferença entre tirania e despotismo: “*Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parcequ’il est corrompu par as nature. Lês autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe; celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n’empêchent point son principe de se corrompre.* (op. cit., Livro VIII, cap. 10).

com maiores possibilidades de êxito do que tem ao enfrentar o poder- seja heroicamente, dispondo-se a lutar e morrer, seja estoicamente, aceitando o sofrimento e desafiando todos os tormentos através da auto-suficiência e do afastamento do mundo; em ambos os casos, a integridade e a força do individuo permanecem intactos. Só o poder pode efetivamente aniquilar a força, portanto a força rompe, de fato, quando os fracos se unem para destruir o forte, mas não antes. A vontade de poder, denunciada ou glorificada pelos pensadores modernos de Hobbes a Nietzsche, longe de ser uma característica do forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício.

Se a tirania pode ser definida como a tentativa sempre frustrada de substituir o poder pela violência, a oclocracia (o governo da multidão), seu exato oposto, pode ser definida como a tentativa, muito mais promissora, de substituir o poder pela força. O poder pode, de fato, aniquilar toda força; e sabemos que, quando a principal esfera publica é a sociedade, há sempre o perigo de que, mediante uma forma pervertida de agir em conjunto – por pressão e artimanha e por manobras de pequenos grupos – subam ao primeiro plano os que nada sabem e nada podem fazer. O veemente desejo de violência, tão característico de alguns dos melhores artistas criativos, pensadores, estudiosos e artífices modernos, é a reação natural daqueles a quem a sociedade tentou privar de força através da fraude.<sup>140</sup>

O poder preserva a esfera publica e o espaço da aparência e, como tal, é também principio essencial ao artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das historias por eles engendras. Se não

---

<sup>140</sup> Uma observação casual de Nietzsche mostra até onde a sua glorificação da vontade do poder era inspirada nessas experiências do intelectual moderno: “Denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein” (Wille zur Macht, nº 55).

fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem o abrigo do artifício humano, os negócios humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades. A melancólica sabedoria do Eclesiastes – “Vaidade das vaidades, tudo é vaidade... não há nada que seja novo debaixo do sol... não há memória do que já foi, mas nem ainda haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós”- não resulta necessariamente de experiência especificamente religiosa; mas é certamente inevitável sempre e onde quer que se extinga a confiança no mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, para a ação e o discurso. Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, “não há nada que seja novo debaixo do sol”; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, “não há memória”; sem a permanência duradoura do artifício humano, “não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós”. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva.

Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto a confiança no poder, e nada tenha durado tanto quanto a desconfiança platônica e crista em relação ao seu espaço de aparência; e – finalmente, na era moderna – nada é mais difundido que a convicção de que “o poder corrompe”. As palavras de Péricles, na versão de Tucídides, são provavelmente singulares por sua suprema fé na capacidade humana de, ao mesmo tempo e num só gesto, encenar e preservar a grandeza, e em que tal desempenho é suficiente para gerar a *dynamis* e prescindir na reificação

transformadora do *homo faber* para mantê-la real.<sup>141</sup> Embora o discurso de Péricles certamente correspondesse e exprimisse as convicções mais profundas do povo ateniense, sempre foi lido com a triste sabedoria da visão retrospectiva, por homens que sabiam que suas palavras foram proferidas no começo do fim. No entanto, por mais efêmera que tenha sido esta fé na *dynamis* (e, por conseguinte, na política) – fé que já não existia quando foram formuladas as primeiras filosofias políticas –, sua mera existência bastou para elevar a ação ao topo da hierarquia da *vita activa*, e para que se visse no discurso o elemento fundamental de distinção entre a vida humana e a vida animal; a ação e o discurso conferiram à política uma dignidade que ainda hoje não desapareceu completamente.

Nas formulações de Péricles – e, aliás, também nos poemas de Homero – fica eminentemente claro que o significado mais profundo do ato praticado e da palavra enunciada independe de vitória ou derrota, e não deve ser afetado pelo resultado final, por suas conseqüências boas ou más. Ao contrario do comportamento humano – que os gregos, como todo povo civilizado, julgavam segundo “padrões morais”, levando em conta, por um lado, motivos e intenções e, por outro, objetivos e conseqüência –, a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis*.<sup>142</sup> Tucídides – ou Péricles – sabia muito bem estar violando os padrões normais do comportamento cotidiano ao atribuir a glória de Atenas ao fato de ter deixado atrás de si, “por toda parte, eterna recordação (*mnemeia*

---

<sup>141</sup> No parágrafo da Oração Fúnebre, Péricles estabelece um contraste entre a *dynamis* da polis e a arte dos poetas.

<sup>142</sup> O motivo pelo qual Aristóteles, em sua Poética, diz que a grandeza (*megethos*) é condição previa do enredo dramático, é que o drama imita a ação, e esta é julgada pelo critério da grandeza, por aquilo que a distingue do lugar-comum. Aliás, o mesmo se aplica à beleza, que reside na grandeza e na *taxis*, a junção das partes.

*aidia*) de suas boas e más ações. A arte política ensina os homens a produzir o que é grande e luminoso – *ta megala kai lampra*, nas palavras de Demócrito; enquanto existir a polis a inspirar os homens a ousarem o extraordinário, tudo estará seguro; se sucumbir, tudo estará perdido.<sup>143</sup> Por mais puros ou grandiosos que sejam, as razões e os objetivos jamais são únicos; como as qualidades psicológicas, eles são típicos, característicos de diferentes tipos de pessoas. A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz.

Esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (efetividade), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são *ateleis*) e não resultam numa obra acabada (não deixam *par'autas erga*), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho.<sup>144</sup>

Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthropou*<sup>145</sup> (a obra do homem enquanto homem); e, se definiu essa obra como “viver bem”(eu zen), queria com isto dizer claramente que a obra neste caso não é produto do trabalho, mas só existe na pura efetividade da ação. Esta realização especificamente humana nada tem a ver com a categoria de meios e fins; a obra do homem não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser realizadas, mas são, por si mesmas, realidades. Em outras palavras, o meio de alcançar um fim já seria o fim; e este fim, por sua vez, não pode ser considerado como

---

<sup>143</sup> Demócrito em Diels, fragmento B 157, op. cit.

<sup>144</sup>

<sup>145</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco*.

meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria efetivação.

Vemos um débil reflexo da experiência grega pré-filosófica da ação e do discurso como pura realização na afirmação, repetida com insistência na filosofia política, desde Demócrito e Platão, de que a política é uma *techne*, uma das artes, comparável a atividades como a medicina ou a navegação, cujo “produto”- como no caso do bailarino e do ator – é idêntico ao cometimento do próprio ato. Podemos, porém, compreender o que aconteceu à ação e ao discurso, que discurso, que existem somente em sua realização e, portanto, constituem as mais altas atividades da esfera política, quando ouvimos o que a moderna sociedade tem a dizer sobre eles, com a inflexível e peculiar coerência que a caracterizou em suas primeiras fases. Pois esta importantíssima degradação da ação e do discurso está implícita quando Adam Smith classifica qualquer ocupação que se baseie essencialmente no desempenho – como a profissão dos militares, clérigos, advogados, médicos e cantores de opera – na mesma categoria dos serviços domésticos, que é a mais baixa e mais improdutiva forma de trabalho.<sup>146</sup> Foram precisamente estas ocupações – a medicina, a representação teatral, a execução da flauta – que constituíram, para os antigos, exemplos das mais altas e grandiosas atividades do homem.

### 4.3. O que é política?

Segundo Arendt, a Política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam do homem, e

---

<sup>146</sup> *Weath of Nations*, II, 295.

todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política? Mais, ainda: para todo o pensamento científico existe apenas o homem – na biologia ou na psicologia, na filosofia e na teologia, da mesma forma como para a zoologia só existe o leão. Os leões seriam, no caso uma questão que só interessaria aos leões.

É surpreendente a diferença de categoria entre as filosofias políticas e as obras de todos os grandes pensadores – até mesmo de Platão. A Política jamais atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada.

A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças. Enquanto os homens organizam corpos políticos sobre a família, em cujo quadro familiar se entendem, o parentesco significa, em diversos graus, por um lado aquilo que pode ligar os mais diferentes e por outro aquilo pelo qual formas individuais semelhantes podem separar-se de novo umas das outras e umas contra as outras.

Nessa forma de organização, a diversidade original tanto é extinta de maneira efetiva como também destruída a igualdade essencial de todos os homens. A ruína da política em ambos os lados surge do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família. Aqui já está indicado

o que se torna simbólico na imagem da Sagrada Família: Deus não criou tanto o homem como o fez com a família.<sup>147</sup>

Quando se vê na família mais do que a participação, ou seja, a participação ativa na pluralidade, começa-se a bancar Deus, ou seja, a agir como se pudesse sair, de modo natural, do princípio da diversidade. Ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo.

Porém, sob o ponto de vista prático-político, a família ganha sua importância inquestionável porque o mundo assim está organizado, porque nele não há nenhum abrigo para o indivíduo – vale dizer, para os mais diferentes. As famílias são fundadas como abrigos e castelos sólidos num mundo inóspito e estranho, no qual se precisa ter parentesco. Esse desejo leva à perversão fundamental da coisa política, porque anula a qualidade básica da pluralidade ou a perde através da introdução do conceito de parentesco.

O homem, tal como a filosofia e a teologia o conhecem, existe – ou se realiza – na política apenas no tocante aos direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios. Exatamente na garantia e concessão voluntária de uma reivindicação juridicamente equânime reconhece-se que a pluralidade dos homens, os quais devem a si mesmos sua pluralidade, atribui sua existência à criação do homem.

A filosofia tem duas boas razões para não se limitar a apenas encontrar o lugar onde surge a política. A primeira é:

a) *Zoon politikon*: como se no homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é apolítico.

---

<sup>147</sup> Antiquando para: Deus não criou o homem tanto como criou a família.



A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente fora dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substancia política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso.

b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver o homem, e os homens tornaram-se sua repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, serve de base ao *state of nature as a war of all against all*, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido – sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da solidão de Deus.

A solução ocidental dessa impossibilidade da política dentro do mito ocidental da criação é a transformação ou a substituição da política pela Historia. Através da idéia de uma historia mundial, a pluralidade dos homens é dissolvida em um indivíduo-homem, depois também chamada de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da Historia, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política.

Torna difícil compreender que devemos ser livres de fato num campo, ou seja, nem movidos por nós mesmos nem dependentes do material dado. Só existe liberdade no âmbito particular do conceito *intra* na política. Nós nos salvamos dessa liberdade justo na “necessidade” da Historia. Um absurdo abominável.

Pode ser que a tarefa da política seja construir um mundo tão transparente para a verdade como a criação de Deus. No sentido do mito judaico-cristão, isso significaria: ao homem, criado à imagem de Deus, foi

dada capacidade genética para organizar os homens à imagem da criação divina. Provavelmente, um absurdo – mas seria a única demonstração e justificativa possível à idéia da lei da Natureza.

Na diversidade absoluta de todos os homens entre si – maior do que a diversidade relativa de povos, nações ou raças – a criação do homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas.

#### **4.4. O sentido da política**

Para Arendt, a pergunta sobre o sentido da política e a desconfiança em relação à política são muito antigas, tão antigas quanto a tradição da filosofia política. Elas remontam a Platão e talvez até mesmo a Parmênides e nasceram de experiências muito reais de filósofos com a polis: significa como a forma de organização do convívio humano, que determinou, de forma tão exemplar e decisiva, aquilo que entendemos hoje por política que até mesmo nossa palavra para isso, em todos os idiomas europeus, deriva daí.

Tão antigas quanto a pergunta sobre o sentido da política são as respostas que justificam a política; quase todas as classificações ou definições da coisa política que encontramos em nossa tradição são, quanto a seu conteúdo original, justificações. Falando-se de maneira bastante geral, todas essas justificações ou definições tem como objetivo classificar a política como um meio para um fim mais elevado, sendo a determinação dessa finalidade bem diferente ao longo dos séculos. Contudo, essa diferença também pode ser

reduzida a algumas poucas respostas básicas, e o fato de assim ser indica a simplicidade elementar das coisas com as quais temos de lidar aqui.

A política, assim aprendemos, é algo como uma necessidade imperiosa para a vida humana e, na verdade, tanto para a vida do indivíduo como da sociedade. Como o homem não é autárquico, porém depende de outros em sua existência, precisa haver um provimento da vida relativo a todos, sem o qual não seria possível justamente o convívio. Tarefa e objetivo da política é a garantia da vida no sentido mais amplo. Ela possibilita ao indivíduo buscar seus objetivos, em paz e tranqüilidade, ou seja, sem ser molestado pela política – sendo antes de mais nada indiferente em quais esferas da vida se situam esses objetivos garantidos pela política, quer se trate, no sentido da Antiguidade, de possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, quer se trate, no sentido moderno, de assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade. Como além disso, conforme Madison observou um dia, trata-se nesse convívio de homens e não de anjos, o provimento da vida só pode realizar-se através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos.

Comum a essas respostas é o fato de elas se julgarem naturais, de que a política existe e existiu sempre e em toda parte, onde os homens convivem num sentido histórico-civilizatória. Para esse caráter natural, costuma-se recorrer à definição aristotélica do homem enquanto ser político, e esse recurso não é indiferente porque a polis determinou de maneira decisiva, tanto em termos de idioma como de conteúdo, a concepção européia do que seria política originalmente e que sentido ela tem. Tampouco é indiferente porque a citação a Aristóteles baseia-se num equívoco também bastante antigo, embora pós-clássico. Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da polis e não uma designação qualquer para

o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma polis, houvesse em toda parte onde viviam homens. De sua definição estavam excluídos não apenas os escravos mas também os bárbaros asiáticos, reinos de governo despótico, de cuja qualidade humana não duvidava, de maneira alguma. Ele julgava ser apenas uma característica do homem o fato de poder viver numa polis e que essa organização da polis representava a forma mais elevada do convívio humano; por conseguinte, é humana num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência, e do animal cujo estar junto, onde existe, é uma forma da vida em sua necessidade.

Portanto, a política na acepção de Aristóteles – e Aristóteles não reproduz aqui, como em muitos outros pontos de seus escritos políticos, sua opinião sobre a coisa, mas sim a opinião compartilhada por todos os gregos da época, embora em geral não articulada – não é, de maneira nenhuma, algo natural e não se encontra, de modo algum, em toda parte onde os homens vivem. Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto.

Após traçado o panorama histórico, temos agora outra indagação: Tem a Política ainda algum sentido?

É inevitável que essa pergunta coloque-se para todos os que começam a refletir sobre política hoje. A era de guerras e revoluções prognosticadas por Lênin para este século – e na qual vivemos, de fato – transformou, é verdade, numa medida até aqui quase desconhecida, o suceder político num fator elementar do destino pessoal de todos os homens na face da Terra. Mas esse destino foi uma calamidade em toda parte em que atuou de

fato e onde os homens foram realmente arrebatados no turbilhão dos acontecimentos. Não existe nenhum consolo para essa calamidade que a política lançou sobre os homens, bem como para a calamidade maior com a qual ela ameaça a Humanidade como um todo. Pois se verificou que, em nosso século, as guerras não são “tormentas de aço”<sup>148</sup> que limpam o ar político, nem são a “continuidade da política por outros meios”<sup>149</sup>, mas sim tremendas catástrofes que podem transformar o mundo num deserto e a Terra numa matéria sem vida. As revoluções, por outro lado, se vistas a sério, com Marx, como “locomotivas da história”<sup>150</sup> dificilmente demonstraram com mais clareza ser evidente que esse trem corre para um abismo e que as revoluções – longe de poderem por termo à calamidade – apenas aceleram tremendamente a velocidade de seu desenvolvimento.

Guerras e revoluções, não o funcionar de governos parlamentares e sistemas democráticos fundamentados em partidos políticos, formam as experiências políticas básicas de nosso século. Se se passa por elas sem parar para reflexão, é como se não se tivesse vivido nesse mundo, que é o nosso. Comparados com elas, comparados com as rupturas de tipo efetivo que causaram em nosso mundo, ainda possíveis de serem constatadas todos os dias, aqueles que conduzem os negócios de governo, por melhor que possam executar suas funções, e por ordem aos assuntos humanos entre as catástrofes, parecem cavaleiros sobre o Lago de Constança. Pode muito bem ocorrer-nos que aqueles que por alguma razão não são especialmente versados nas experiências políticas básicas é que ainda estão em condições de assumir o

---

<sup>148</sup> Alusão ao livro publicado em 1920 *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stosstruppfuehrers*, no qual Ernst Juenger comunica suas experiências de guerra na frente ocidental (1915 a 1918), ao estilo do “realismo heróico” que ficou famoso através dele.

<sup>149</sup> Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832-1834), reimpressão em Munique: Dt. Bibliothek, 1984, p. 35: “Assim, vemos, portanto, que a guerra não é só um ato político, mas sim um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas, uma realização da mesma por outros meios.

<sup>150</sup> Karl Marx, *Die Klassenkaempfe in Frankreich, em Karl-Marx-Ausgabe: Werke, Schriften, Briefe*, edit. Por Hans-Joachim Lieber, 7 tomos, Stuttgart: Cotta, tm. III/1 (1960), p. 121-245, p.216.

fardo de um risco do qual sabem tão pouco como o cavaleiro do lago sob seus pés.<sup>151</sup>

Guerras e revoluções têm em comum entre si o fato de serem símbolos de força. Se as experiências políticas de nosso tempo são experiências como guerras e revoluções, isso significa que nos movemos, em essência, no campo da força e que, em virtude de nossas experiências, somos inclinados a equiparar o agir político com o agir violento. Essa equiparação pode ser fatal porque a partir dela, nas condições de hoje, só se pode deduzir que o agir político tornou-se sem sentido; mas em vista do tremendo papel que cabe à força, de fato, na história de todos os povos da Humanidade, ela é bastante compreensível. É como se em nosso horizonte de experiência só aparecesse o resumo de todas as experiências que os homens tiveram com a coisa política.

Faz parte das características destacadas do agir violento o fato de ele precisar de meios materiais e de, no trato entre os homens, introduzir ferramentas que servem para produzir um objetivo. Esse objetivo pode ser, no caso da defesa, a força que, como todos os meios, servem para produzir auto-afirmação e, no caso do ataque, a conquista e o domínio; no caso de uma revolução, o objetivo pode ser a destruição ou também o restabelecimento de um corpo político do passado e por fim a construção de um novo corpo político. Esses objetivos não são o mesmo que as metas sempre perseguidas no agir político; as metas de uma política jamais são mais que linhas e diretrizes, que servem para orientar, é verdade, mas que não se mantêm como tais, senão por estarem sempre se modificando em sua forma concreta porque tratam com outros que também têm suas metas. Só quando a força é

---

<sup>151</sup> Alusão à uma história popular, que fala do cavaleiro que, ao avançar, não observa que está cavalgando sobre o Lago de Constança congelado e coberto de neve. Quando chega na outra margem, nota o que acabou de fazer, toma consciência do perigo em que se havia encontrado, e cai morto.

introduzida e coloca seu arsenal de meios no espaço entre os homens – no qual, até então, o mero discurso despojado vagou sem direção, sem consistência e sem objetivos – as metas de uma política tornam-se os objetivos, que se mantêm firmes como o modelo, segundo o qual é produzido um objeto qualquer e que, igual a ele, determinam a escolha dos meios, que a justificam e até a santificam. Quando um agir político não-inserido no signo da força não atinge suas metas – na verdade, ele jamais atinge -, então não é por causa disso sem objetivo nem sem sentido. Não pode ser sem objetivo, pois jamais perseguiu objetivos, apenas se orientou, com mais ou menos sucesso, por metas; e não é sem sentido porque através do discurso e da réplica – entre os homens e os povos, os Estados e as nações – surgiu primeiro e depois se manteve na realidade o espaço, no qual tudo mais se passa. Aquilo chamado na linguagem política de rompimento das relações abandona esse espaço e todo agir com os meios da força primeiro destrói esse espaço intermediário, para depois passar a aniquilar aqueles que habitam do outro lado do espaço intermediário.

Portanto, na política temos de diferenciar entre objetivo, meta e sentido. O sentido de uma coisa, ao contrario de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrario com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim – da mesma maneira que a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que o produtor deu o último golpe de mão nele. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir.

A esses três elementos de todo agir político – ao objetivo que persegue, à meta que idealiza e pela qual se orienta e ao sentido que nele se revela durante sua execução – agrega-se como quarto aquele que na verdade jamais é motivo imediato do agir, mas que o põe em andamento. Mencionemos esse quarto elemento de principio do agir e com isso seguimos Montesquieu que, em sua discussão sobre as formas de Estado em *Esprit des Lois*, descobriu esse elemento pela primeira vez. Se se quiser entender esse principio em termos psicológicos, pode-se então dizer que é a convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si, e essas convicções básicas que desempenharam um papel no andamento do agir político nos foram transmitidas em grande numero, embora Montesquieu só conheça três delas: a honra nas monarquias, a virtude nas republicas e o medo nas tiranias.

Pode-se incluir, sem dificuldade, a gloria nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano.

Mais tarde teremos de tratar da importância extraordinária desses princípios, os quais induzem, antes de mais nada, os homens ao agir e de cuja origem seu agir se alimenta sem cessar. Mas aqui já devemos pensar numa dificuldade para evitar mal-entendidos. Não apenas não são iguais os princípios que inspiram o agir, nas diferentes formas de Estado e nos diferentes tempos da Historia: aquilo que foi muito mais principio do agir para uma era, pode tornar-se meta numa outra, meta pela qual se orienta, ou mesmo objetivo que persegue. Desse modo, por exemplo, a gloria imortal só foi principio do agir no mundo homérico; porém, continuou sendo através de



toda a Antiguidade uma das metas, pelas quais as pessoas se orientavam e em conformidade à qual julgavam ações. Assim, a liberdade, para escolher outro exemplo, pode ser um princípio, como na polis ateniense; mas também pode ser um parâmetro pelo qual se mede numa monarquia se o rei ultrapassou os limites de seu poder e torna-se em tempo de revolução, com muita facilidade, um objetivo que as pessoas acham poder perseguir diretamente.

Para nós basta constatar por enquanto que, se perguntamos, em vista do infortúnio que os acontecimentos políticos causaram aos homens, se a política ainda tem algum sentido, perguntamos ao mesmo tempo, de maneira indistinta e sem dar conta dos diferentes significados possíveis dessa pergunta, toda uma serie de indagações de formas bem diferentes. As perguntas que acompanham aquela que serviu como nosso ponto de partida são: Primeiro – tem a política ainda um objetivo? Essa pergunta significa: os objetivos que o agir político pode perseguir ainda valem os meios que, em certas circunstancias, podem ser empregados para sua obtenção? Segundo – ainda existem metas no campo da coisa política, pelas quais podemos orientar-nos com segurança? E se existem, não são seus parâmetros totalmente impotentes e, por isso, utópicos, de modo que todo empreendimento político, logo que posto em andamento, não mais se preocupa com metas e parâmetros, mas sim segue um movimento inerente a ele que não pode ser detido por nada que esteja situado de fora? Terceiro – não é o agir político, pelo menos em nosso tempo, justamente típico da falta de todos os princípios, de modo que ao invés de derivar de uma das muitas origens possíveis do convívio humano e de se alimentar de sua profundidade, prende-se, de maneira oportunista, à superfície do acontecer diário, é arrastado por ele nas mais diferentes direções, de modo que aquilo que é recomendado hoje, sempre contradiz aquilo que aconteceu ontem? Por acaso,

o agir não se levou *ad absurdum* e com isso também enterrou os princípios ou as origens que talvez o colocou em movimento antes?

Essas são as perguntas invariavelmente formuladas por qualquer um que comece a refletir sobre política em nosso tempo. Assim, da maneira como as perguntas se colocam, não podem ser respondidas: são, em certa medida, questões retóricas ou, melhor dizendo, exclamatórias que necessariamente permanecem contidas no marco de experiência no qual nasceram, determinado e limitado pelas categorias e concepções de força. Está na essência do objetivo que ele justifique os meios necessários para alcançá-lo. Mas que objetivos poderiam justificar meios que, em certas circunstâncias, poderiam exterminar a Humanidade e a vida orgânica na face da Terra? Está na essência das metas limitar tanto os objetivos como os meios e assim isolar o próprio agir contra um perigo do descomedimento sempre inerente a ele. Mas, se isso é assim, então as metas já falharam antes de constatar que o agir conveniente tornou-se sem objetivo; pois jamais deveria ter chegado ao ponto de se colocarem a serviço do agir político os meios de força, dos quais dispõem hoje as grandes potências e que, num futuro não muito distante, poderão estar na posse de todos os Estados soberanos.

A extraordinária limitação do horizonte de experiência, na qual a política nos é acessível hoje de acordo com as experiências de nosso século, talvez não se mostre em nenhuma outra parte com mais clareza do que no fato de estarmos dispostos, sem querer, a questionar o sentido da política tão logo nos julgemos convencidos da falta de objetivo e de meta do agir. A pergunta sobre os princípios do agir já não impressiona mais nosso pensamento sobre política, desde que silenciada a pergunta sobre as formas de Estado e sobre as melhores de todas as formas do convívio humano; isso significa desde as décadas da Revolução Americana no final do século XVIII, durante as quais

foram discutidas vivamente as possíveis vantagens e desvantagens da monarquia, da aristocracia e da democracia, bem como de uma forma de Estado que enquanto republica podia mesclar e reunir em si elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Na verdade, desde a Antiguidade clássica quase não se fez mais a sério a pergunta sobre o sentido da política, quer dizer, sobre as formas duradouras e dignas da memória que só podem manifestar-se no convívio e no agir em conjunto. Perguntamos sobre o sentido do agir político, mas nos referimos a seus objetivos e suas metas e só chamamos isso de sentido porque, aliás, não acreditamos mais num sentido no entendimento textual. A partir dessa inexperiência, somos inclinados a deixar coincidir os possíveis elementos diferentes do agir e a achar que uma tal distinção entre objetivo e meta, principio e sentido, não seria boa para nada, exceto constituir-se num exercício de sutilezas.

Claro que nossa falta de disposição para fazer distinções não impede que diferenças de fato existentes se afirmem na realidade; ela só nos impede de compreender, de maneira adequada, aquilo que realmente acontece. Objetivos, metas e sentido de ações são tão pouco idênticos entre si que, numa mesma e única ação, podem entrar em tais contradições mútuas a ponto de lançarem os agentes nos mais graves conflitos: os historiadores posteriores que recebem a tarefa de narrar o acontecido, da maneira mais fiel à realidade, podem envolver-se em infinitas discórdias de interpretação. Assim, o único sentido que um agir pode revelar com os meios da força e tornar visível no mundo é o tremendo poder que cabe à pressão no trato dos homens entre si, e isso de maneira totalmente independente dos objetivos para os quais a força é empregada. Mesmo quando o objetivo é a liberdade, o sentido contido na própria ação é a coação à força; então, desse conflito altamente real surgem aquelas expressões paradoxais com as quais estamos familiarizados na história das revoluções – como, por exemplo, que os

homens precisam ser forçados para liberdade, ou nas palavras de Robespierre<sup>152</sup> -, que se trata de contrapor ao despotismo dos reis a tirania da liberdade. A única coisa que pode apaziguar ou, pelo menos, amenizar esse conflito mortal, de fato, entre sentido e objetivo que não é menos inerente às guerras do que às revoluções, é a meta. Pois a meta de toda força é a paz – a meta, mas não o objetivo, quer dizer, aquilo pelo qual precisam ser julgadas todas as ações violentas isoladas, no sentido da famosa palavra de Kant, que não devia acontecer nada numa guerra que tornasse impossível a paz posterior.<sup>153</sup> A meta não está contida na própria ação; porém, tampouco está situada no futuro, como o objetivo. Se for para ser alcançável, deve permanecer constantemente presente – e, na verdade, justamente quando não foi alcançada. No caso de guerra, a função da meta é, sem dúvida, represar a força; mas, com isto, a meta da paz entra em conflito com os objetivos para os quais foram mobilizados os meios da força; posto que esses objetivos poderiam ser atingidos melhor e mais rapidamente se fossem dadas rédeas soltas aos meios, ou seja, se os meios fossem organizados de acordo com o objetivo.

O conflito entre meta e objetivo surge porque está na essência do objetivo degradar à categoria de meio tudo aquilo que lhe serve, e a rejeitar como inútil tudo aquilo que não lhe serve. Mas como todo agir violento se realiza no sentido da categoria objetivo-meio, não há dúvida de que um agir que não reconhece a meta da paz – e as guerras que as formas de dominação total desencadeiam substituíram a meta da paz pela meta da conquista do mundo ou do domínio do mundo – sempre se destacará no campo da força como superior.

---

<sup>152</sup> É provável que seja uma alusão à frase de Robespierre: “*Le gouvernement de la révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie*”. Hannah Arendt referiu-se em discurso perante a Convention Nationale, em 5 de fevereiro de 1794. Arendt, **Ueber die Revolution**, l.c., p. 75, p. 266.

<sup>153</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 12: “Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir-se tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na futura paz...”

Como nossas experiências com a política são feitas sobretudo no campo da força, é bastante natural entendermos o agir político nas categorias do forçar e do ser-forçado, do dominar e do ser dominado, pois nelas se manifesta o verdadeiro sentido de todo fazer violento. Somos inclinados a considerar a paz, que como meta da força deve mostrar-lhe seus limites e represar seu curso de extermínio, como algo que deriva de um âmbito transpolítico e que deve manter a própria política dentro de suas fronteiras – assim como também somos inclinados a saudar os tempos de paz que se metem entre as catástrofes também em nosso século, como os quinquênios ou décadas nos quais a política nos concedeu uma pausa para respirar. Ranke cunhou um dia a palavra do primado da política externa, e com isso talvez não tenha pensado em outra coisa que a segurança das fronteiras e a relação das nações entre si precisariam preceder todas as outras preocupações para o estadista, porque delas depende a existência nua e crua de Estado e nação. Estamos tentados a dizer que só a Guerra Fria nos ensinou o que significa realmente o primado da política externa. Ou seja, se o único objeto relevante da política passou a política externa, ou seja, o perigo que está sempre à espreita nas relações interestatais, isso significa nada mais nada menos que a palavra de Clausewitz, de que a guerra nada mais seria do que a continuação da política por outros meios, inverteu-se, de modo que a política torna-se uma continuação da guerra, durante a qual os meios da astúcia substituem temporariamente os meios da força.

Quem poderia negar que as condições de uma corrida armamentista sob as quais vivemos e temos de viver, quase dão a entender no mínimo que a palavra de Kant – segundo a qual durante a guerra não deve acontecer nada que torne impossível uma paz posterior – também se inverteu

e vivemos numa paz na qual tudo pode acontecer para tornar perfeitamente possível uma guerra.

## 5. O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE

Concomitantemente ao advento do conceito de soberania na doutrina, as mudanças importantes as quais passou a civilização ocidental na esteira do continente europeu alteraram a estrutura social, a organização e distribuição do poder, ensejando o famigerado Estado Moderno; pela primeira vez o Estado pretende identificar-se com o mundo jurídico e arvorar-se detentor do monopólio do direito ou seja, este passa a ser visto como produto de uma origem única, em contraste flagrante com a pluralidade de fontes do direito medieval.

A rigor, isso não significa que o direito não possa surgir de outras fontes, mas sim que o Estado detém a última instância para dizer o direito, tolerando os costumes jurídicos, por exemplo, apenas até onde estes não interferem com os planos e alternativas estabelecidos. Este sintoma já está bem claro no século XVII, mas adquire uma complexidade muito maior no decorrer do tempo.

Com a definitiva separação entre os poderes espiritual e secular, e conseqüente aumento de poder estatal, verifica-se uma notável ascensão daquela fonte do direito emanada diretamente do Estado, isto é, a lei, a norma jurídica legislada e escrita, a qual se converte em poderoso instrumento para acelerar, e até se pode dizer viabilizar, o monopólio da origem das normas jurídicas.

Ao longo deste processo que atravessa o absolutismo, a Revolução Francesa, o liberalismo, o Estado vai consolidando seu poder de controle sobre a realidade jurídica a ponto de, por volta da virada dos séculos XVIII e

XIX, ser possível perceber indícios do fenômeno da positivação do direito, que persiste na era contemporânea. Doravante, utilizaremos o termo positivado em lugar de positivo, para diferenciar a positivação a que nos estamos referindo da positividade como característica essencial a todo direito, esta significando o simples fato de o direito existir como fenômeno.<sup>154</sup>

“Todo direito vale por força de decisão” mas a positividade não se resume a isto<sup>155</sup>: um outro sintoma é o aparecimento de procedimentos juridicamente organizados, quando o direito processual passa a preencher os claros deixados pelo direito natural; além disso, a individuação de um campo jurídico específico vai aliviando o direito de conotações morais ou religiosas que se haviam tornado entraves à dinâmica dos novos tempos; a complexidade do universo jurídico aumenta de tal modo que o direito se torna eminentemente variável e o Estado passa a conseguir induzir os rumos da sociedade em escala nunca vista. A relação entre a legalidade e a positivação do direito é nítida: “A lei de uma sociedade se torna positiva quando se reconhece a legitimidade da pura legalidade, isto é, quando a lei é respeitada porque feita por decisão responsável de acordo com regras definidas...”<sup>156</sup>

O Estado positiva as alternativas que lhe parecem importantes, ou seja, decide quais as relevantes entre as infinitas possibilidades; tais decisões se expressam através de normas jurídicas legisladas, cuja legitimidade é referida

---

<sup>154</sup> Sobre os sentidos amplo e restrito de positivação, cf. Tércio Sampaio Ferraz Junior, **Função Social da Dogmática Jurídica**, p. 66

<sup>155</sup> José Eduardo Faria, **Poder e Legitimidade**, p. 32; Niklas Luhmann, **Legitimação pelo Procedimento**, p. 117.

<sup>156</sup> Niklas Luhmann, “**Positives Recht und Ideologie**”, *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1970, p. 180, apud Juergen Habermas, *Legitimation Crisis*, p. 98: “The law of a society is positivized when the legitimacy of pure legality is recognized, that is, when law is respected because it is made by responsible decision in accordance with definite rules. Thus, in a central question of human co-existence, arbitrariness becomes an institution.”



a outras normas jurídicas legisladas “superiores” e assim por diante até a norma constitucional.<sup>157</sup>

A discussão sobre a legitimidade desta última vai passando a um segundo plano, pois o sistema jurídico já se desprende de semelhantes fundamentos e pode funcionar autonomamente: uma vez estabelecidas as regras do jugo, é de menor importância se a base é a Vontade Geral ou os desígnios do soberano. Em nível teórico, a legitimidade já é vista como variável historicamente, vale dizer, o que antes era verdade passa a ser uma função, uma verdade relativa à obtenção de resultados eficientes.

Com o monopólio da produção de normas jurídicas, a ascensão da lei e a positivação do direito, a legitimidade faz-se legitimação, o que significa transferir a questão de fundamento para uma ação legitimadora por parte do Estado e do ordenamento em geral; a legitimidade deixa de reportar-se a conteúdos externos e o poder jurídico-político, embora de forma mais ou menos velada por uma retórica tradicional e aparentemente conteudista, pode ter pretensões a uma autolegitimação.

Este esvaziamento de conteúdo oferece o perigo de propiciar a constituição da estrutura-cebola, na analogia de Hannah Arendt, a estrutura característica do totalitarismo (se bem que Arendt, à sua maneira, defenda a legalidade, como veremos, e reserve a estrutura-cebola para o regime totalitário).<sup>158</sup> A imagem revela um poder organizado de tal modo que sua legitimidade não vem de fora ou de cima, mas sim de dentro: camadas superpostas sobre o núcleo de poder, onde o fato de cada uma delas só ter

---

<sup>157</sup> Luhmann, **Legitimação pelo Procedimento**, pp. 17 e 119 ss.; também Habermas, **Mudança Estrutural na Esfera Pública**, § 23, pp. 259 ss.

<sup>158</sup> Sobre a estrutura-cebola, Hannah Arendt, **Origens do Totalitarismo**, pp. 364 ss. e **O que é autoridade?**, p. 99 – 100.

contato com uma camada interna e outra externa esconde as verdadeiras dimensões da realidade. Isso representa um fator dominante na psicologia das elites dominantes e de todos os demais setores da população.

Mas é Max Weber o primeiro a se debruçar sobre o problema da legitimidade sob um prisma voltado para a nova realidade de um direito legislado e positivado, tratando sistematicamente a legitimação do poder: a legitimidade é vista não como um conceito que designe algo mas como uma relação, uma relação graças à qual o poder puro e simples se torna dominação. Enquanto o poder ( *Macht*)<sup>159</sup> é genericamente definido como “a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, ainda que contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade”, a dominação (*Herrschaft*) consiste naquilo que temos chamado “poder jurídico-político” na “probabilidade de encontrar obediência a um mandato de determinado conteúdo entre pessoas dadas”<sup>160</sup>; adicione-se a isso o conceito weberiano de direito, onde é essencial a coercibilidade (ou possibilidade de coação externa, física ou psíquica – Weber não reconhece o “direito” internacional justamente por “carecer de um poder coativo supraestatal”<sup>161</sup>. Dada a possibilidade de coação que a dominação exige, vejamos exatamente em que esta se distingue do poder puro e simples, isto é, da força inexorável advinda da posse de instrumentos de violência.

1) A dominação tem uma pretensão de legitimidade, vale dizer, apela à crença em algo que não a própria força, permitindo a equação: dominação = poder puro e simples + pretensão de legitimidade.

---

<sup>159</sup> É controvertida a tradução de *Macht*: Sergio Cotta, “*Éléments d’une Phénoménologie de la Légitimité*”, cit., p. 83, admite força; Gerard Lebrun, *O que é Poder*, cit., p. 12-13 opta por potência. Adotemos a definição de “poder puro e simples”, inspirado em Bertrand Russel, *Power*, cap. VI.

<sup>160</sup> Max Weber, *Economia y Sociedad*, pp. 43 e 170 ss.

<sup>161</sup> **O direito internacional não é propriamente direito:** Weber, op. cit., p. 27-28.

2) Então, a dominação fica num meio termo entre o poder puro e simples e aquela situação onde a obediência é obtida voluntariamente, sem qualquer probabilidade de coação, como quando aceitamos as determinações de um grande professor de violão.<sup>162</sup>

3) Finalmente, a dominação se expressa de forma organizada e contínua através de comandos com pretensões mais ou menos genéricas, de maneira mais precisa e menos casuística.<sup>163</sup>

A conexão entre legitimidade e dominação é tão estreita que a classificação das espécies de dominação é feita segundo suas pretensões típicas de legitimidade, como mencionado no número (1) acima; Weber fala de “pretensões” porque a crença na legitimidade de um determinado tipo de dominação não precisa ser objetivamente verdadeira, sincera: “A adesão pode fingir-se por indivíduos e grupos inteiros por razões de oportunidade, praticar-se efetivamente por causa de interesses materiais próprios, ou aceitar-se como algo irremediável em virtude de debilidades individuais... O que não é decisivo para a classificação de uma dominação.”

Os tipos puros de dominação em Weber<sup>164</sup> são três tipos, dentre os quais é fácil notar qual aquele que caracteriza os sistemas políticos modernos, nos últimos duzentos anos: a dominação carismática, onde o fundamento de legitimidade é personalizado no chefe por suas qualidades individuais como fé, heroísmo, santidade, competência militar, etc.; a dominação tradicional, onde o poder se justifica pela crença numa autoridade que vem de tempos imemoriais, que “sempre foi assim”; e a dominação legal-racional, que

---

<sup>162</sup> É o que Lafer denomina “pura autoridade”, cf. **O Sistema Político Brasileiro**, p. 35.

<sup>163</sup> O autor utiliza a expressão “ordem”; adotemos “comando”, reservando “ordem” para aquele tipo de comando personalizado, entre pessoas dadas, na linha da dogmática jurídica tradicional.

<sup>164</sup> Karl Deutsch, **The Nerves of Government**, p. 45, a respeito do método weberiano de tipos ideais.

descansa sobre a crença na legalidade e tem pretensão de motivar racionalmente as condutas que exige e o sistema como um todo. Esses tipos ideais não são encontrados com caracteres tão distintos na realidade; são pontos de referência para abordagem e conhecimento de experiência, característicos da metodologia weberiana.

A diferença fundamental entre os dois tipos mais primitivos e o tipo de administração especificamente moderno; enquanto um repousa na tradição, arraigada à revelia dos atuais detentores do poder, e o outro no carisma, cuja legitimidade se confunde com a pessoa do próprio detentor do poder, a legitimação legal-racional não se refere a um conteúdo instancial mas a uma pretensão impessoal de eficiência.

O Estado assim administrado tampouco pode ser definido em função de seu eventual conteúdo ou o de seus comandos: não há atividades específicas da instituição estatal, da mesma maneira que não há aquelas que não o sejam.

O Estado é definido pelo meio que lhe é próprio: a coação, ou sua possibilidade, o monopólio da violência lícita. As decisões do Estado legal-racional se legitimam através de como este administra o sistema jurídico-político via normas pretensamente apolíticas, impessoais, eficientes, imparciais e desvinculadas de outros subsistemas sociais, mormente o econômico. Na prática, o Estado racionalizado se legitima simplesmente pela administração, pela efetiva detenção dos meios de controle. Ao monopólio da produção do direito, já sistematizado pela tradição que culmina na Escola da Exegese, Weber vem adicionar a articulação do monopólio estatal da violência lícita, isto é, da coação juridicamente organizada. O terreno estava preparado.

Desta maneira, temos a três correntes importantes como tentativas de situar a nova realidade do direito moderno diante do problema da legitimidade. Devemos insistir que essas perspectivas não se sucedem rigorosamente, mas se interpenetram e a mais recente não substitui mas coloca-se em polemica com a mais antiga; a ordem escolhida, no entanto, não é arbitrária pois, em certo sentido, cada uma delas representa um prolongamento da anterior. As óbvias exceções são Maquiavel e Hobbes, rapidamente comentados adiante, uma vez que são aqui considerados precursores do realismo. Mas o normativismo pode ser visto como uma sofisticação do legalismo e o realismo como um desnudamento do normativismo, assim como o direito natural racionalista revela fundamentos teológicos.

Por outro lado, podemos abstrair a questão de que o esvaziamento progressivo do conceito de legitimidade foi ditado por exigências práticas de uma complexidade social crescente; afinal, poderia sempre ter acontecido de modo diferente, assim é a realidade fática. A verdade é que o esvaziamento e a positivação são fatos e a questão de suas causas, apesar de relevante, pode ser deixada à margem aqui.

Como aponta Miguel Reale, quando Napoleão ordenou o Código Civil francês, promulgado em 1804, assim como os demais códigos subsequentes de Processo Civil, Penal e outros, “... não fazia senão levar a cabo um longo processo histórico de ‘racionalização’ jurídica...”<sup>165</sup> O que faltava mesmo, na prática, era uma unificação efetiva da legislação – além do monopólio estatal do direito – que se mostrou uma arma importante na positivação; seguiu-se a linha de Locke e Montesquieu mas guardou-se de Rousseau que a lei é expressão da Vontade Geral (o que Rousseau certamente abominaria diante

---

<sup>165</sup> Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, p. 361.

do sistema representativo triunfante). Com efeito, a Escola da Exegese, assim chamada por resumir sua tarefa à interpretação analítica dos textos legais corporificados nos códigos, entende que a lei objetiva uma vontade real e psicológica (do legislador) que é o correlato efetivo da Vontade Geral.

Evidentemente, o fenômeno da legislação já era velho conhecido das mais diversas civilizações. O que é nova aqui é a convicção de que a norma jurídica legislada é a única fonte legítima de direito, partindo do princípio de que as leis formam um todo sistemático e coeso, suficientemente generalizado para dirimir quaisquer conflitos de ordem jurídica ou política. Diferentemente de seu sucessor, o normativismo, o legalismo assenta-se no postulado de que o próprio ato de legislar esgota a gênese do direito. Daí todo o desenvolvimento de uma nova mentalidade e outros critérios de abordagem para a ciência do direito.

Com o fenômeno da recepção do direito romano no mundo germânico, ganha impulso a Escola Pandectista, correspondente aos exegetas franceses em sua inspiração básica. Nem a competência e o prestígio de Savigny conseguiram evitar a unificação legislativa do direito alemão (alusão à célebre polêmica com Thibaut, em 1814), mesmo que esta tenha demorado: o Código Civil da Alemanha só é promulgado em 1900, noventa e seis anos após o francês.

A Escola da Jurisprudência de Conceitos, também desenvolvida na doutrina germânica, parte igualmente do texto legal como fonte legítima de direito só que, preparando o caminho para o normativismo, abstrai a lei de eventuais conteúdos fáticos, encarando-a não como uma vontade do legislador reveladora da Vontade Geral mas como conceito puramente lógico ao qual se encadeiam outros conceitos da mesma ordem. Essa escola responde à

exigência de modificação por parte da ciência jurídica, obrigada a sofisticar seus processos de interpretação e integração dos textos legais diante de uma realidade progressivamente mais complexa.<sup>166</sup>

Ressalta-se que até o direito anglo-americano, tradicionalmente costumeiro e jurisprudencial, há um sensível aumento no direito legislado, principalmente em matéria tributária e fiscal, onde se requeria maior celeridade e maleabilidade.<sup>167</sup>

No âmbito doutrinário, a posição estritamente legalista já entra em decadência na passagem do século – apesar do sucesso da codificação – e hoje ninguém se atreve a afirmar que a lei é a única fonte do direito ou que “não se deve ensinar o Direito Civil mas sim o Código Civil”. Paralelamente, desponta com todo vigor a visão sociológica do Direito, ou seja, os excessos do legalismo fazem muitos juristas procurarem uma interpretação do direito como fato social, em detrimento de seu aspecto formal-legalista.<sup>168</sup>

A dogmática jurídica – como é chamado, na história do pensamento jurídico, o conjunto dessas escolas de inspiração legalista – é de tal importância na práxis jurídica, contudo, que parece sintomático o termo ainda servir de sinônimo para ciência do direito, embora esta tenha tido que abstrair mais e mais seus conceitos normativos dos fatos a fim de estes poderem ser enfrentados em sua complexidade cada vez maior. Além disso, para aqueles que pensam o direito de um ponto de vista estatal e pragmático exclusivamente, como o juiz que precisa decidir, o advogado que precisa defender os interesses de seu cliente etc., a lei é um dado inquestionável e o legal é o juridicamente legítimo. Os problemas dessa visão legalista teriam

---

<sup>166</sup> Tércio Sampaio Ferraz Junior, **Função Social da Dogmática Jurídica**, p. 71.

<sup>167</sup> Aftalión, Olano e Vilanova, **Introducción al Derecho**, p. 843.

<sup>168</sup> Miguel Reale, **Sobre o crescimento da perspectiva sociológica**, p. 441.

que ser abordados por um novo tipo de “legalismo”, mais desvinculado e maleável diante de fatos concretos e, ao mesmo tempo, mais atento às críticas das tendências sociológica e axiológica: o normativismo.

A corrente que denominamos normativismo amplia as fronteiras da legalidade, levando adiante as tentativas de análise lógica da ordem social, tal como o fizera a Jurisprudência de Conceitos. Para isso também mantém a recusa do conceito de legalidade como guardião da legitimidade contra os riscos de um poder arbitrário, inspirado em Rousseau. A legalidade permanece colocada ao lado da legitimidade, como maneiras distintas de justificar o poder: a legitimidade é associada a um título que justifique a dominação enquanto a legalidade se responsabiliza por todas as conseqüências, organizando o exercício do poder segundo formulas previamente estabelecidas e fechando em si mesma a ação do sistema. A tarefa do jurista não é mais de determinação do conteúdo da Vontade Geral mas sim de manutenção da coerência formal de um todo auto-suficiente.<sup>169</sup>

Aqui, a fórmula lógica utilizada não é mais abstraída apenas a partir da lei mas a perspectiva é invertida: é de um axioma lógico que a lei retira seu fundamento, daquilo que Kelsen denominou norma fundamental (Grundnorm). E não somente a lei: o ordenamento jurídico compõe-se de diversos tipos de normas igualmente jurídicas entre as quais a lei, talvez por circunstancia histórica, é dos mais importantes; as normas jurídicas formam uma superestrutura ideal que pode se apoiar em fatos diversos (como o costume, por exemplo) e não somente no ato de legislar. O Estado, entretanto, detém definitivamente o monopólio de dizer o direito.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> Sobre a legitimidade como título e a legalidade como exercício do poder: Norberto Bobbio, “**Sur le Principe de Légitimité**”, cit. P. 47; Passerin D’Entrèves, “**Légalité et Légitimité**”, L’Idée de Légitimité, p. 29; Carl Schmitt, **Legalidad y Legitimidad**, pp. 44 ss.

<sup>170</sup> Hans Kelsen, Teoria Pura do Direito, p. 267-376.



As normas mais próximas da “base da pirâmide”, tais como a norma que imputa a um sujeito a sanção de multa por atraso de pagamento de determinado imposto, são legítimas na medida em que são compatíveis com as normas superiores, como é o caso, no nosso exemplo, da norma constitucional que atribui ao Estado competência para arrecadar impostos. No topo da pirâmide, fundamentando a “unidade de uma pluralidade de normas”, está a norma hipotética que justifica todo o sistema. Supera-se assim, em certo sentido, o empirismo ingênuo dos exegetas e pandectistas.

No caso do sistema normativo jurídico que Kelsen caracteriza como dinâmico, a norma fundamental não prescreve qualquer conteúdo mas apenas fornece viabilidade gnoseológica ao fato de um poder constituinte originário. Deve-se obedecer a esse poder não importa que conteúdo venha a ter a constituição da ordem jurídica conseqüente, “constituição” entendida em seu mais amplo sentido. O único conteúdo é a “instituição de um fato produtor de normas, a atribuição de poder a uma autoridade legisladora...”

Nos sistemas normativos estáticos, é o próprio conteúdo das normas inferiores que pode ser deduzido das superiores e daí da norma fundamental que legitima o sistema. A norma que proíbe o homicídio – o exemplo é de Kelsen – está ontologicamente contida naquela que determina amar ao seu semelhante e não há como escapar disso. Num sistema dinâmico, para continuarmos com o exemplo, o conceito de “seu semelhante” pode ser restrito a apenas um certo número de seres humanos, possibilitando que uma outra norma permita ao senhor matar o escravo (o que não seria juridicamente um homicídio). O fato de tirar a vida de alguém pode ser qualificado e a violência ser admitida como lícita. É como Kelsen e a Teoria Pura que a legitimidade, sob o prisma da ciência do direito, se liberta de todo

condicionamento de ordem ontológica, passando a conceito autônomo; o problema do conteúdo intrínseco de uma determinada efetivação da norma fundamental pode ser examinado por outros ramos do conhecimento, embora não interesse à teoria jurídica propriamente dita: a norma fundamental, porém, esta não tem qualquer conteúdo.

Não obstante, pode-se notar que a norma fundamental, embora pressuposta e sem conteúdo, ainda permanece como algo externo e, de certo modo, superior ao sistema de normas como tal, funcionando com um “fundamento” a priori do ordenamento efetivo. A imagem kelseniana não é a da estrutura-cebola. A legitimidade é tida como que atravessando verticalmente todo o sistema, criando uma hierarquia lógica que, em nosso entender, possibilita limitar o próprio conteúdo de uma norma inferior em função do conteúdo de uma norma superior, desde que esta já tenha sido posta (com a norma fundamental pressuposta); se é certo que esta última não tem conteúdo, tudo o que é posto, positivo, por sua vez, necessariamente apresenta conteúdo.

Com a efetivação da primeira constituição, por exemplo, delimita-se automaticamente um mínimo do conteúdo das normas mais abaixo da pirâmide: se a norma constitucional determina a igualdade de todos perante a lei, o Código Civil não deve proibir as mulheres de contratar.

Sendo negado o conteúdo da norma originária – que, em sentido lógico, pode-se dizer que depende do axioma da norma fundamental – ocorre uma ruptura e conseqüente extinção daquele ordenamento jurídico, surgindo um novo foco irradiador de normas sem consideração pelos procedimentos e conteúdos anteriormente fixados. Uma revolução é justamente o estabelecimento de um outro fundamento de legitimidade, uma nova e

diferente posituação da norma fundamental kelseniana. “Uma revolução, neste sentido amplo, ocorre sempre que a ordem jurídica de uma comunidade é anulada e substituída de forma ilegítima por uma nova ordem, quer dizer, quando a substituição não se faz da forma prescrita pela ordem anterior.”<sup>171</sup>

Tanto o legalismo quanto normativismo são conceitos usados em contextos diferentes, com diversas conotações, devemos procurar situar como são entendidos aqui. Na verdade, estamos nos referindo a pensamentos específicos – como o de Kelsen - e a utilidade de subsumir Kelsen no normativismo é meramente classificatória, evidentemente as peculiaridades de sua doutrina são únicas. As características gerais que vimos de fixar, no entanto, parecem justificar esses *ismos*.

Semelhante problema de precisão conceitual, se habitual, é um pouco mais complicado com o termo realismo, que designa posições bastante diferentes; pode-se dizer que não é apenas um conceito multívoco mas que chega a ser equívoco. Entre as variadas causas desta confusão, vamos salientar duas: em primeiro lugar, como a realidade é um objetivo de qualquer reflexão teórica honesta, a expressão até que assume caráter elogioso e, fosse a palavra realismo abstraída de suas variações históricas, talvez nenhum pensador deixasse de se considerar realista; pois é claro que o mundo das idéias é mais real para Platão do que esta folha de papel. Em segundo lugar, dessa vez levando em conta as variações históricas de sentido, a expressão foi aplicada sob perspectivas gnoseológicas (ou mesmo etimológicas: aí Platão é idealista e Aristóteles, realista), ideológicas (ou axiológicas: aí Rousseau é idealista e Marx realista), além de desafiar escolas específicas quando adjetivada, como é o caso do Realismo Jurídico Norte-americano.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Hans Kelsen, **Teoria General del Derecho y del Estado**, p. 137.

<sup>172</sup> Giorgio Del Vecchio e Luis Recasens Siches, **Filosofia del Derecho**, vol. II, p. 305-320.

Miguel Reale, por exemplo, emprega o critério gnoseológico quando diz que o realismo “é a orientação ou atitude espiritual que implica a preeminência do objeto, dada a sua afirmação fundamental, de que nós conhecemos coisas. Daí o emprego da palavra “realismo” que diz respeito à “coisa” (*res*) reconhecida como independente da consciência”. Por isso classifica o realismo de ingênuo (como atitude natural do homem, predominante nas crianças, por exemplo), tradicional (filosoficamente articulado em torno da prevalência do objeto sobre o sujeito, como em Aristóteles) e crítico (onde a ênfase real recai sobre a independência entre o sujeito e o objeto mas ressaltando sua conexão necessária como condição de possibilidade do conhecimento, a exemplo de Nicolai Hartmann e, em certo sentido, Kant – este às vezes taxado superficialmente de idealista).<sup>173</sup>

No campo do direito, além de desafiar a escola a que nos referimos, o termo realismo é também identificado com o sociologismo jurídico – expressão que preferimos a realismo jurídico, empirismo jurídico etc. – reunimos todas as teorias que consideram o Direito sob o prisma predominante, quando não exclusivo, do fato social...”<sup>174</sup>

Reale demonstra seu desacordo com essa predominância do fato ao optar por sociologismo, denominação carregada de setorializações excessivas; o tridimensionalismo é que pode merecer o título de realista, desde que assume o ponto de vista gnoseológico do realismo crítico.

Aqui, no tratamento do tema da legitimidade, o realismo é visto dentro da perspectiva do privilégio do aspecto fático, é certo; mas além disso, refere-se a uma identificação expressa entre a legitimidade e efetividade da

---

<sup>173</sup> Miguel Reale, **Filosofia do Direito**, cap. IX, p. 116.

<sup>174</sup> *Ibid.*, cap. XXXI, p. 430.

dominação jurídico-política ou à simples recusa do conceito de legitimidade. Numa aproximação dos termos de Hannah Arendt, “realistas” seriam aquelas doutrinas que trazem a pura força e a detenção dos meios de violência para o âmbito da política. Em que pesem as múltiplas conotações da palavra, achamos melhor mantê-la em lugar de outra qualquer, sem esquecer que, mesmo fixando um conceito geral como o apresentado, o realismo reúne maneiras diferentes de equiparar legitimidade e efetividade do poder; assim, podemos chamar realistas perspectivas decisionistas como a de Carl Schmitt ou funcionalistas como a de Niklas Luhmann.

A conseqüência teórica da neutralidade intentada pelo positivismo normativista, de onde Kelsen foi nosso exemplo, não se faz esperar, a despeito de embasamentos completamente diferentes. O poder político já passa a designar algo que vale por sua participação na estrutura do sistema social, acarretando como que uma identificação entre funcionalidade e validade: tudo o que funciona é válido e poder é tudo aquilo que faz com que as pessoas obedeçam. É aí que a violência também passa a ser considerada forma de poder. A legitimidade não mais deriva do legal ou da compatibilidade vertical de normas jurídicas, mas sim da simples obtenção de obediência: tudo o que a produz é poder – e legítimo.

Identificados os conceitos de legitimidade e efetividade, esta passa a ser deduzida da capacidade do poder para dirimir os eventuais conflitos internos e assim evitar crises no meio social, ou seja, o que um dia se chamou legitimidade adquire “conteúdo” meramente ideológico e caráter tão só instrumental.

Maquiavel e Hobbes, obviamente inadvertidos da positivação do direito e infensos ao normativismo positivista que lhes é posterior, antecipam de

modo admirável diversos postulados dos realistas contemporâneos; rejeitadas pelos acontecimentos políticos de suas épocas, as doutrinas desses dois pensadores têm-se revelado espantosamente adequadas aos nossos dias. Já no começo do século XVI, Maquiavel admite expressamente a necessidade da violência para a constituição e conservação do Estado (expressão atribuída a ele), afirmando que o poder e a força das armas estão indissolúvelmente ligados: “... não é razoável que quem está armado obedeça com gosto a quem não está, e que o príncipe desarmado viva seguro entre servidores em armas.”<sup>175</sup>

O que legitima o poder político não é uma instância anterior mas sim a própria manutenção do Estado. A doutrina de Maquiavel não é acadêmica ou científica no sentido proposto pelas escolas legalista ou normativista; suas preocupações são eminentemente práticas e apelar aos fundamentos geralmente aceitos não condizia com a realidade das cidades italianas de seu tempo. Deve governar aquele que de fato tenha o poder e seus respectivos meios de violência; o ferio moral ou jusnaturalista, tradicionalmente impingido ao soberano é abandonado definitivamente: “Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade.”<sup>176</sup>

Tal fato não significa que os fins justifiquem quaisquer meios – “o que é interpretação tão vulgar quanto inexata do pensamento de Maquiavel” – mas sim que o príncipe precisa adaptar-se ao ambiente qualquer que seja seu conteúdo, mover-se de acordo com a realidade. Maquiavel não recusa a bondade ou os conteúdos axiológicos da natureza humana, apenas os afasta

---

<sup>175</sup> Niccolò Machiavelli, **II Príncipe**, p. 47 – 48: “*Perché da uno armato a uno disarmato non é proporzione alcuna; e non é ragionevole che chi è armato obedisca volentieri a chi è disarmato, e che il disarmato stia sicuro intra servitori armati.*”

<sup>176</sup> Niccolò Machiavelli, **II Príncipe**, cap. XV, p. 50: “*Onde è necesario a uno príncipe, volendo-si mantenere, imparare a potere essere buono, e usarlo e non l’usare secondo la necessità.*”

como pré-políticos; a bondade, como aponta Hannah Arendt, pode até destruir o espaço público: na perspectiva de Maquiavel, se todos forem bons e não resistirem ao mal, o mau governante fará o que desejar, pois uma comunidade de homens bons não é um mundo mas um paraíso.<sup>177</sup>

Tendo em vista que a Igreja do seu tempo imiscuiu-se nos negócios públicos corrompendo tanto a política quanto a religião, Maquiavel concluiu que a bondade absoluta, a cristã (muito diferente do bom para dos gregos e romanos), não deve estar entre as virtudes do príncipe.

Numa direção semelhante aponta o pensamento de Hobbes. É curioso verificar como o absolutismo por ele preconizado, já nitidamente moderno, legitima-se pela soberania popular e pelo contratualismo. O homem natural de Hobbes, diferentemente de Locke ou Rousseau, é *homini lupus*, cuja única lei é a do mais forte; sendo o homem o lobo do próprio homem, não há quaisquer direitos naturais ou reivindicações a serem argüidas perante o poder soberano, o qual é absoluto uma vez estabelecida a comunidade política. O pacto que institui o poder político é irreversível e o soberano não se obriga nem ao próprio contrato por não ser exatamente parte e sim resultado dele: as partes são os cidadãos que o instituíram e lhe delegaram “todos os seus direitos naturais”. Reza o contrato imaginado por Hobbes: “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.”<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Hannah Arendt, **A Condição Humana**, p. 73-78 e **A vida do espírito**, p. 67.

<sup>178</sup> Thomas Hobbes, **Leviathan, or, Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil**, 2ª parte: “I autorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition: that thou give up thy right to him, and autorise all his actions in like manner.”

Observa-se que, diferentemente do normativismo positivista, não se trata de um esvaziamento do conteúdo real das decisões do poder instituído mas sim da legitimação de qualquer conteúdo efetivo. A equivalência entre legitimidade e efetividade do poder é manifesta, embora Hobbes não se expresse assim. O fundamental é a noção de poder: na psicologia mecânica e individualista de Hobbes, o poder pessoal sobre os demais é a principal das paixões do homem e só o medo de um mal maior o faz submeter-se ao soberano, “pois as leis da natureza... por si mesmas, sem o medo de algum poder que provoque sua observância, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos levam à parcialidade, orgulho, vingança e semelhantes. E acordos, sem a espada, não passam de palavras...”<sup>179</sup>

Em nossos dias, a tendência realista (que vem dos sofistas dos diálogos platônicos, como Trasímaco, até Maquiavel e Hobbes) parece seguir o generalizado afastamento da filosofia e se concentra, principalmente, nas teorias sociológico-jurídicas da legitimidade, expressamente preocupadas com a neutralidade axiológica assumida pela ciência contemporânea em geral. O problema básico, aqui, é saber se é possível falar em aceitação ou acatamento de pautas de conduta impostas de cima para baixo, quando o critério para legitimação de tais pautas é justamente o fato de elas serem acatadas e se efetivarem.

O nexó estrutural entre as normas de um ordenamento faz com que o desacata a uma ou algumas normas determinadas implique numa ofensa a todo o sistema já institucionalizado, provocando reações em contrário do ordenamento como um todo, ou seja, a coercibilidade não apenas acompanha

---

<sup>179</sup> Ibid., cap. XVII, p. 99: “For the laws of nature, as justice, equality, modesty, mercy, and, in sum, doing to others as we would be done to, of themselves, without the terror of some power to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge and the like. And covenants, without the sword, are but words and got no strength to secure a man at all.”



cada norma mas mostra-se mais presente ainda em termos de totalidade. Ao lado de outros fatores, isto coopera para que haja uma propensão à aceitação das pautas impostas, um hábito generalizado de obediência há muito descoberto pela doutrina jurídica. Daí a questão: obediência é prova de “legitimidade”?

“A decisão política adotada... não necessita justificar-se em uma norma ética ou jurídica mas tem seu sentido na existência política. Uma norma não seria adequada a fundar nada aqui. O especial modo de existência política não necessita nem pode ser legitimado.”<sup>180</sup>

Para Schmitt, o apego à lei e à burocracia estatal enseja uma visão legalista ou mesmo normativista que esconde as verdadeiras dimensões do problema da legitimidade. Em um sentido especificamente jurídico-político, uma diretriz de conduta para a comunidade vale em virtude de uma decisão que se impõe por seus próprios meios e para quem a legalidade é útil na medida em que se adapta às necessidades dos poderes estabelecidos.

Karl Deutsch vê como elemento essencial ao Estado o povo ou população, “... cujo grau de obediência a um Estado é suficiente para permitir que este funcione, e que ela possa ser mobilizada a qualquer momento pelo governo...” E continua: “É esta interação da provável submissão popular com a provável coação e os serviços que constitui a essência do Estado.”<sup>181</sup>

A visão do autor, autodenominada cibernética, ajusta-se como um luva à definição do realismo, sendo definida como “... o estudo sistemático da

---

<sup>180</sup> Carl Schmitt, *Teoria de la Constitución*, seção I, § 9º, p. 104.

<sup>181</sup> Karl Deutsch, “Funções e Transformações do Estado – Notas para uma Teoria Geral”, *Humanidades*, p. 24.

comunicação e do controle em organizações de todos os tipos...”<sup>182</sup> em sua obra fundamental, de título bastante sugestivo. Mesmo reconhecendo a especificidade das organizações sociais e das relações de poder, Deutsch parte do princípio que “... todas as organizações são semelhantes em certas características fundamentais e que cada uma delas se mantém unida através da comunicação.”<sup>183</sup>

Como situar a política, então? “A política envolve o controle ou manipulação do comportamento humano através de uma combinação de ameaças de coerção com hábitos de aquiescência. Tais hábitos de aquiescência podem ir de simples medo ou apatia a convicções de legitimidade definidas e identificação pessoal com as decisões; e as ameaças de coerção podem ir do mero controle marginal à completa ocupação militar estrangeira.”<sup>184</sup>

Observemos que Deutsch não elimina da política a possibilidade de convicções sinceras e identificação entre os conteúdos axiológicos das decisões e as expectativas dos destinatários das normas. Admite, inclusive, que esses casos tendem a uma maior estabilização política da comunidade. Só que fica claro que a “instancia” legitimadora não vem daí, mas do controle efetivo das informações, o que possibilita a “interação”<sup>185</sup> da provável submissão popular com a provável coação”. A inadequação de conteúdos axiológicos definidos na obtenção da legitimidade é evidente e tem um sabor

---

<sup>182</sup> Deutsch, **The Nerves of Government**, p. 76: “... the systematic study of communication and control in organizations of all kinds...”

<sup>183</sup> Ibid., p. 242: “Politics involves the steering manipulation of human behavior by a combination of threats of enforcement with habits of compliance. Such habits of compliance may range from mere fear or apathy to full-fledged convictions of legitimacy and personal identification with decisions; and the threats of enforcement may range from mere marginal policing to all-out foreign military occupation.”

<sup>184</sup> Ibid., p. 94: “What operating rules accomplish in switchboards and calculating machines is accomplished to some extent by ‘emotional preference in the nervous systems of animals and men, and by cultural or institutional preferences, obstacles and ‘values’ in groups or societies.”

<sup>185</sup> Idem, “Nature de la Légimité et Usage des Symboles Nation-aux de Légimité comme Technique Auxiliaire du Controle des Armements”, **L’Idée de Légimité**, p. 129 ss.

de “naturalismo tecnológico”, de “tecnobiologia”: “O que as regras de operação permitem obter em painéis de circuitos e maquinas calculadoras é obtido, até certo ponto, por meio de “preferências emocionais” nos sistemas nervosos de animais e homens e através de preferências culturais ou institucionais, obstáculos e “valores” em grupos ou sociedades.”<sup>186</sup>

É sabido que Deutsch considera a legitimidade essencial ao funcionamento de todo sistema político mas sua compreensão do termo é completamente desvinculada de conteúdos e preferências ético-materiais específicas; a legitimidade é tida como um efeito produzido pela associação entre experiências e símbolos e pelo controle da comunicação dos mesmos por parte do poder jurídico-político; esses símbolos adquirem seu credito em relação com experiências passadas e servem para ampliar a experiência atual, presente, possibilitando ao emissor das mensagens manipular, até certo ponto, o inusitado.<sup>187</sup>

A identificação conteudista entre as decisões e as expectativas dos destinatários não é excluída da política; referindo-se ao problema do controle daqueles que controlam as informações – os detentores do poder – diz nosso autor: “Até certo ponto, a questão “quem vigia os vigias?” é respondida por “seus pares e a população ao largo, na medida em que ambos estejam suficientemente motivados por crenças estabelecidas de legitimidade.” Mas não deixa de ser política uma situação social “... na qual a maioria das pessoas são oportunistas políticos que pouco se importam com legitimidade...”<sup>188</sup> ( aqui ele emprega o termo em seu sentido tradicional); aí o problema do

---

<sup>186</sup> Idem, **The Nerves of Government**, p. 158: “Up to a point, the question ‘Who watches the watchmen?’ ‘Is answered by ‘Their peers and the population at large’, as long as both are motivated by established legitimacy beliefs.” E adiante: “... in which most persons are political opportunists who care little about legitimacy... turns into a calculation as to how many men change their political alignments to what extent within a given time”.

<sup>187</sup> Niklas Luhmann, **Sociologia del Diritto**, cap. II, p. 51 ss.

<sup>188</sup> Idem, **Legitimação pelo Procedimento**, p. 31.

controle dos que controlam, fundamental em nosso tema, passa a mero calculo de quem está do lado de quem, até que ponto e por quanto tempo. Caso os símbolos de legitimidade não consigam funcionar diante de uma oposição generalizada, o sistema de dominação e controle entra em crise e os “valores da elite governante não mais se coordenam com os dos grupos a que se dirigem as decisões.

A crise só será superada, então, com modificações ou mesmo substituição da ordem efetiva de controle.

Niklas Luhmann pode ser incluído na chama Escola Funcionalista da sociologia jurídica contemporânea, inspirada principalmente em Durkheim (1858 – 1917) e Weber; para ele, a sociedade é, basicamente, um sistema para redução da complexidade e controle da contingência inerentes ao mundo circundante. Este sistema social envolve varios outros subsistemas, tais como o científico, o amoroso, o jurídico-político, o educacional, os quais interagem mas mantêm sua identidade uns em relação aos outros; para cada um deles, por sua vez, todos os demais sistemas funcionam como mundo circundante.

Um mesmo fato – como uma revolução, por exemplo – pode afetar diferentemente os diversos sistemas, podendo ser bom para o econômico e não para o educacional: isso possibilita a cada subsistema lidar consigo mesmo e conduzir autonomamente seus problemas.

O sistema mantém sua identidade em razão de seu repertorio e de sua estrutura: repertorio é o conjunto de possibilidades escolhidas como desejáveis dentre as inúmeras que a complexidade do mundo circundante oferece; estrutura são as regras que garantem o sistema contra a possibilidade real de que venham a ocorrer outras alternativas que não aquelas selecionadas

no repertório. Dentro do sistema jurídico, por exemplo, o contrato de compra e venda garante a uma parte o recebimento da coisa em tais e tais condições e à outra que lhe será pago o preço assim ou assado, mesmo que o estipulado não venha a ocorrer em prol de uma outra alternativa qualquer (a coisa pode ser furtada, pode se deteriorar antes da transação, o preço pode ser pago com um cheque sem fundos, em suma, a imprevisibilidade da contingência). No caso, o sistema jurídico garante à parte desiludida a possibilidade de manter-se em protesto com o apoio de todo o sistema, mesmo que não seja possível cumprir o combinado.

O problema com essa normatização contrafática de expectativas a respeito de acontecimentos futuros, no nosso exemplo do sistema jurídico, no sistema político e em outros subsistemas, está em como obter dos destinatários das normas uma aceitação tácita de decisões que ainda não ocorreram e cujo conteúdo específico é – por conseguinte – indeterminado.

Quando duas partes entram em litígio processual, nenhuma delas tem qualquer certeza a respeito do que será efetivamente decidido, o que depende de um sem-número de fatores externos ao próprio litígio, como a habilidade dos advogados ou mesmo os preconceitos pessoais do Juiz: o que se garante, de fato, são apenas as regras do jogo. Essa predisposição à aceitação de decisões ainda indeterminadas é o que se denomina “legitimidade”; para diferenciar sua concepção dinâmica, de legitimidade como processo ou ação legitimadora, da visão tradicional, Luhmann prefere o termo legitimação.

A legitimação é obtida ao longo de uma série de interações previamente estruturadas em subsistemas específicos, os procedimentos. A legitimidade seria uma “... ilusão funcionalmente necessária, pois se baseia na ficção de

que existe a possibilidade de decepção rebelde só que esta não é, de fato, realizada.”<sup>189</sup>

“Legítimo” passa a significar “de acordo com procedimentos jurídicos pré-fixados”, perdendo definitivamente qualquer conteúdo externo, transcendente, imanente ou o que quer que seja. A legitimidade não é mais processa-se. Por isso é legitimação.

Com tais exemplos significativos, podemos abordar o pensamento de Hannah Arendt. Antes, porém, recapitulemos alguns pontos que tentamos fixar a fim de ter presente o contexto em que se insere nosso tema.

Partindo da premissa de que o estudo histórico dos diversos pensadores mostra muito sobre a realidade hodierna, ao mesmo tempo sem esquecer que nem chegam perto de esgotá-la, nota-se um progressivo abandono da transcendência em benefício de uma justificação mais imanente para o fato do poder. Chame-se a isto empirismo, positivismo, sociologismo ou mundanização, verdade é que os tempos modernos tendem a ver no sistema jurídico-político uma estrutura independente de fundamentos externos, auto-suficiente em suas diversas funções sociais, inclusive a legitimadora (o que não quer dizer que as tendências mais antigas não continuem presentes e até dominem no jargão político).

Um bom exemplo é dado pelo desenvolvimento histórico da relação entre direito natural e direito positivo na teoria e na prática políticas. A uma fase indistinta, quando o direito natural e o positivo eram vistos como algo único, sucede-se uma paulatina separação entre eles; aqui o direito positivo é considerado subordinado e até dispensável em relação ao direito natural

---

<sup>189</sup> Niklas Luhmann, **Legitimação pelo Procedimento**, p. 38 ss.

transcendente, suficiente por si mesmo para regular as relações sociais. Posteriormente, embora ainda dependendo e retirando sua legitimidade do direito natural, o direito positivo é visto como uma ordenação necessária para a concretização dos princípios por demais generalizados das leis da natureza. Numa outra fase, o direito positivo se emancipa do direito natural transcendente, estabelecendo bases filosóficas e políticas próprias. Finalmente, os jusnaturalistas modernos já admitem um direito natural de conteúdo historicamente variável, o que representa uma evidente positivação do direito natural.

A reflexão teórica de nossa época também pode ser caracterizada, então, pelo abandono da procura deste ou daquele conteúdo axiológico para fundamentar o direito. Admite-se que o sistema jurídico é necessariamente valorativo mas que este conteúdo axiológico é indeterminável a priori. Um determinado valor ou grupo de valores não pode garantir legitimidade e estabilidade ao poder: as obras de Rousseau ou Marx, a supremacia do ariano, o repúdio ao sufrágio universal ou a defesa d liberdade da imprensa e opinião consagram conteúdos axiológicos específicos mas não garantem a relação de adequação aqui chamada legitimidade, que pode ou não acompanhá-los.

Tanto o legalismo como o normativismo, claro que dentro do problema da legitimidade, podem ser dissolvidos no realismo, neste aspecto de que a ideologia invocada e efetivamente realizada pela ordem jurídica não pode servir de critério para aferição da legitimidade e paralela estabilidade política do grupo social. A prévia fixação das regras do jogo e a pretensão de monopólio estatal do direito são fenômenos modernos; se já estiveram vinculados a valores liberais-burgueses ou quaisquer outros, há muito se emanciparam: independentemente da linha política adotada, os Estados modernos desenvolvidos positivaram seu direito e os não-desenvolvidos

tentam fazê-lo. Autores como Weber, Kelsen ou Luhmann coincidem: na separação rigorosa entre o jurídico – entendido como a fixação e manipulação das regras – e o político – entendido como a opção por certas alternativas em detrimento de outras; qualquer que seja a ideologia do discurso político, o direito “legitima-se” por si mesmo – legitimando também o poder político, mais e mais dependente do direito, podemos acrescentar – como subsistema autônomo.

O abandono da tentativa de encontrar um fundamento mais além do legalismo e do mero estabelecimento das regras do jogo não é um fenômeno simples, como visto: a crescente complexidade da realidade, a inadequação da dogmática jurídica e da teoria política aos novos fatos, o espanto diante de duas guerras mundiais, o fenômeno totalitário... é neste contexto “hostil” que observamos a contribuição de Hannah Arendt.

### **5.1. O legal e o legítimo: a redução normativista**

Tomando por base a argumentação desenvolvida por Bobbio em torno do problema do *por que obedecer?* não ser de todo pacífica, mas, inegavelmente, as boas razões que oferece são extremamente interessantes e permitem encaminhar uma discussão mais precisa sobre o problema da legitimidade das normas constitucionais (enquanto exercendo um papel eminentemente político). É claro que a legitimidade do direito apresenta diversos aspectos, como os sociais e burocráticos, por exemplo, mas o que verdadeiramente nos interessa neste trabalho de política do direito são os aspectos político-jurídicos: não a definição de pautas de valores contidas nas normas constitucionais, mas sim seu reconhecimento por parte da sociedade.



Com relação à legitimidade legal-racional, temos que tanto a legalidade como a legitimidade são, nesta perspectiva, as diferentes qualidades de um mesmo poder ou as duas maneiras de justificar seu exercício. Se a legitimidade é a qualidade do título – no sentido da *tyrannia absque titulo* – a legalidade é a qualidade do exercício do poder na linha da *tyrannia quoad exercitium*. Em outras palavras, para que um poder seja legítimo, é preciso que seus detentores tenham um título que justifique sua dominação, enquanto a legalidade depende, justamente, do exercício desse poder em conformidade com as leis estabelecidas. De fato, segundo Bobbio, do ponto de vista do governante a legitimidade expressa o fundamento de seu direito de mando, enquanto a legalidade estabelece seu dever. Ao contrário, de acordo com a óptica dos cidadãos, se a legitimidade do poder é o fundamento de seu dever de obediência, a legalidade do poder é a mais importante garantia de seu direito de não ser oprimido.

Esta distinção entre o título e o exercício do poder, que está na base da correlação entre a legalidade e a legitimidade, pode conduzir a uma série de correntes à medida que se considera uma e outra qualidade – *tyrannia absque titulo* e *tyrannia quoad exercitium* – como necessárias mas não suficientes, como suficientes mas não necessárias, e como às vezes necessárias e suficientes. No primeiro caso, para que um poder seja justo, é preciso que ele se torne legítimo quanto ao título e legal quanto ao exercício. Já no segundo, está contida a concepção de que um poder pode ser legítimo sem ser legal, da mesma forma como pode ser legal sem ser legítimo. Finalmente, o terceiro caso- em que ambas as qualidades são vistas como somente às vezes necessárias e suficientes – conduz às posições reducionistas,

de acordo com as quais o poder é legítimo pelo fato de ser legal, como também pode ser legal pelo fato de ser legítimo.<sup>190</sup>

Dessas três hipóteses, destacamos a primeira, em que se insere o tipo ideal weberiano da legitimidade calcada na legalidade do exercício do poder, em razão da crença na validade de um estatuto legal e de uma competência positiva, fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, a autoridade fundada na obediência, que reconhece obrigações conforme ao estatuto estabelecido.

Como a tipologia weberiana de legitimação gira em torno da motivação que comanda a obediência, a dominação legal-racional apresenta um caráter racional e tem por fundamento a crença na validade dos regulamentos estabelecidos racionalmente – e dentre eles sobressai a constituição – e na legitimidade dos chefes designados nos termos da lei. Em outras palavras, o poder é legítimo pelo simples fato de ser legal. Assim, se todo direito vale em razão de um procedimento racional por finalidade ou por valor, a justiça corresponde à aplicação das regras gerais aos casos particulares, mas somente no sentido de que os cidadãos submetem-se apenas nas condições previstas pela lei constitucional. Daí a razão de ser, como vimos anteriormente, do princípio da certeza jurídica e da necessidade de segurança das expectativas, as condições fundamentais do Estado de Direito.<sup>191</sup>

Embora todos os três tipos weberianos de legitimidade – a dominação carismática e a tradicional, além da dominação legal-racional – não passem de tipos ideais – formas teóricas, abstratas e ideais que nunca se

---

<sup>190</sup> Norberto Bobbio, *Sur le Principe de Légitimité*, p. 49.

<sup>191</sup> Max Weber, *A Política como Vocaçào*, p. 57; Julien Freund, *Sociologia de Max Weber*, pp. 173 e ss.; e Raymond Aron, *Les Étapes de la Pénsee Sociologique*, pp. 550 e ss.

encontram em estado puro na realidade histórica -, foi o próprio Weber quem advertiu para o fato de que, em decorrência do processo de industrialização e da crescente complexidade do mundo no século passado, a legalidade acabou transformando-se no aspecto predominante de dominação legítima das sociedades modernas. A identificação feita por ele entre aquelas qualidades ou atributos do poder apontadas por Bobbio – legitimidade do título e legitimidade do exercício – revelam a importância da correlação entre a legalidade e a legitimidade para os dias de hoje, apesar de terem deixado em aberto uma série de indagações em torno do direito e do Estado.

Algumas destas questões decorrem, justamente, de uma idéia que se julgou pacífica: o Estado moderno é o Estado de Direito. Nesse sentido, com o Rechtsstaat a legalidade marcou não apenas o fim do poder pessoal mas, também, o advento da democracia liberal, onde a constituição tornou-se a expressão da vontade soberana do povo. E, por extensão, ela também acabou sendo transformada no único critério essencialmente justo da fundação e justificação dos acontecimentos políticos e sociais. Ao deixar de ser a manifestação da vontade do príncipe, sempre suscetível ao arbítrio, a norma constitucional acabou, igualmente, prescindindo de uma fundamentação baseada em razões últimas ou fins superiores. Portanto, a partir do Estado de Direito desapareceu a necessidade de se indagar se o ato emanado do *summa potestas legibus soluta* (e por isso legal) não seria ilegítimo em razão da violação de uma regra superior.<sup>192</sup> Logo – e esta é uma das indagações em aberto – se a vontade popular expressa constitucionalmente é o único critério de verdade e justiça, qual o sentido da insistência, no mundo atual, na discussão em torno da noção de legitimidade?

---

<sup>192</sup> Sérgio Cotta, *Éléments d'une Phénoménologie de la Légitimité*, v. 7 dos *Annales de Philosophie Politique*, p. 65.

As diversas tentativas de resposta a esta indagação culminaram, por sua vez, em outro importante problema: o que entender, efetivamente, por norma constitucional? A razão de ser desta pergunta reside, justamente, na descrença na infalibilidade da lei constitucional, como se ela bastasse em si e por si. Assim, mencionadas anteriormente, surgidas da correlação existente entre política-conhecimento e política-realidade, foi possível reconhecer a conseqüente multiplicidade de percepções de diferentes sujeitos cognoscentes diante de uma mesma situação objetiva, o que nos conduziu, por sua vez, ao problema das prioridades e da necessidade de uma interferência decisória na nomogênese jurídica. Desta forma, se a elaboração da lei pressupõe a existência de motivos decisórios, sobre todo o ato de instauração há sempre julgamentos posteriores ao estabelecimento da ordem jurídica, o que de um lado permite entender as normas constitucionais como sentidos de valor em tensão permanente com a realidade social e, de outro, conduz ao problema da legitimidade. Mas, como aliás já foi visto, tal avaliação é impossível em termos objetivos, pois o fenômeno da legitimidade jurídico-política pressupõe uma conformidade de idéias e um consenso em torno de certos valores prioritários, o que é altamente relativo, subjetivo e impossível de ser quantificado. Por tanto, em que medida se torna válido identificar (como fez Weber com sua idéia de legitimidade calcada num estatuto legal-racional) a instauração e manutenção da ordem jurídica e o consenso da opinião pública em torno dela?

No que tange aos efeitos da redução normativista, verificamos uma atitude basicamente positivista segundo Friedrich, pois Weber teria elaborado uma lei sobre o conceito de legitimidade “sem esclarecer o que entende por legitimidade”<sup>193</sup> – torna-se mais clara à medida que se verifica um caráter descritivo e não prescritivo na identificação weberiana entre

---

<sup>193</sup> Carl Friedrich, *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*, p. 222.

legalidade e legitimidade. Afinal, esta afirmação pode ter sido apenas a constatação de um fato: o jogo político em torno do poder, cujas regras precisam, necessariamente, ser respeitadas, pois em caso contrário, a violação subverte a ordem constitucional dos sistemas políticos. Nesse sentido, basta que as regras sejam respeitadas para que esse jogo seja justificado e, por extensão, tido por legítimo.

Assim, é esse caráter descritivo e não prescritivo que permite reconhecer a neutralidade que envolve a noção weberiana de dominação legal-racional. Uma neutralidade, conseqüentemente, que acaba impedindo a diferenciação dos bons e maus regimes e das regras justas e injustas, a tal ponto que não se pode deixar de afirmar que o poder se torna legítimo quando sustentado por qualquer legalidade.

No entanto, esta posição – tão positivista, segundo Friedrich, quanto o positivismo que Weber julgou combater e criticar – pode ser justificável especialmente sob a óptica do pensamento liberal, pois nesse caso o que se tem em conta não é, necessariamente, a justiça da norma ou a justiça do poder, mas sim a preocupação formal de minimizar a ação estatal e garantir as fontes do direito. Nesta perspectiva, a lei é um ato consciente, volitivo e prescritivo, posto por uma decisão soberana e encarada como a expressão de uma vontade geral. Desta forma, se a soberania é o poder originário de declarar, em última instância, a positividade do direito, a soberania popular é o fundamento da legitimidade de toda ordem constitucional do estado liberal.

Nesse sentido, ela é a diretamente responsável pela legitimação de cada regra que forma o sistema jurídico derivado de um critério puramente formal – a vontade soberana expressa na constituição – que é a fonte do

direito por excelência. Talvez seja por isso que os conceitos de legalidade e legitimidade tenham sido identificados e confundidos, como na concepção weberiana de dominação legal.

Esta maneira de encarar o direito e a legalidade, de acordo com a óptica do pensamento liberal, revela que algumas gerações de juristas quase sempre se preocuparam com a manutenção da ordem e, como condição de sua garantia, com respeito à autoridade<sup>194</sup>

Pensando desta forma, estes juristas somente poderiam acabar assumindo uma atitude de rigorosa neutralidade, abstendo-se de todo e qualquer julgamento de valor e atendo-se, sempre que possível, ao texto da lei. Em outras palavras – e esta é uma atitude essencialmente positivista – a tarefa do jurista, nesse sentido, não é a discussão material do conteúdo das normas jurídicas, mas sim seu acatamento enquanto parte de um sistema. A ciência do direito, nesta perspectiva, para ser digna do nome, deve recorrer somente a considerações rigorosamente formais.<sup>195</sup>

Voltada à realidade histórica dos países desenvolvidos, estáveis e integrados, esta concepção rigorosamente positivista permitiu a compreensão da ordem constitucional como um sistema logicamente coerente, hierárquico e nitidamente diferenciado da história, sociologia e moral. O poder e a norma jurídica, nesse caso, são os dois versos de uma mesma moeda. E, assim, se a hierarquia é simultaneamente uma relação de subordinação vertical e uma relação de coordenação horizontal, culminando num vértice ou num princípio que conduz à ordem unitária, é possível verificar que, do ponto de vista dos

---

<sup>194</sup> Alessandro Passerin D'Entrèves, *Légalité et Légitimité*, pp. 29-41; Georges Ripert, *Les forces créatrices du Droit*, op. Cit., pp. 74 e ss.; Norberto Bobbio, *Sur le Principe de Légitimité*, pp. 53-54.

<sup>195</sup> Alessandro Passerin D'Entrèves, *Légalité et Légitimité*, op. Cit., p. 34; e Norberto Bobbio, *Sur le Principe de Légitimité*, pp. 53-54.

governantes, ela é uma sucessão de poderes, enquanto do ponto de vista dos governados a ordem jurídica, na sua estrutura hierarquizada é uma sucessão de regras. De qualquer modo, em ambos os enfoques a ordem jurídica que se inicia a partir de uma constituição é um encadeamento lógico de poderes e normas: poderes que criam as normas e normas que permitem, por sua vez, o aparecimento de novos poderes. Daí a visão unilateral que Kelsen tinha da constituição, ao considerá-la como uma norma pura, em coerência com seu normativismo metodológico: obrigado a procurar um fundamento igualmente normativo para a constituição ( e como esta já é uma norma positiva suprema), ele chegou a uma norma hipotética fundamental, existente apenas como um pressuposto lógico da validade das normas constitucionais positivas.

Esta integração positiva entre a norma jurídica e o poder também é clara num autor do porte de Herbert Hart<sup>196</sup>, que considera a ordem jurídica, no seu aspecto dinâmico, como formada por regras primárias e secundárias. Enquanto as primeiras estabelecem as obrigações para os governados, as segundas conferem poderes. Estas, especificamente, regulamentam a produção jurídica, na medida em que estabelecem as regras de reconhecimento, as regras de mudança (aquelas que definem como as leis serão modificadas ou criadas) e as regras de adaptação (quem decide o quê).

Diante da visão hierarquizada de uma sucessão de normas e de uma sucessão de poderes, no entanto, o positivismo acabou esbarrando numa importante indagação: o poder ou a norma fundamental, o que viria efetivamente em primeiro lugar? Também para esta questão não há respostas objetivas: como nas demais indagações, a solução deste problema depende basicamente do ponto de vista que se assuma. Assim, sob a óptica do poder,

---

<sup>196</sup> H.L.A. Hart, **El Concepto de Derecho**, especialmente Caps. 4 e 5; ver também Hélio Jaguaribe, **Sociedade, Mudança e Política**, pp. 69-89; Alessandro Passerin D'Entrèves, **La Notion de l'État**, especialmente o Cap. 10.

passa-se gradativamente do poder inferior ao superior, até atingir a *summa potestas*. Sob a óptica da norma, passa-se gradativamente da norma inferior à superior, até à norma fundamental. Ora, se este processo é rigorosamente o mesmo dos dois lados, na própria pergunta já está contida a resposta: tanto o poder como a norma (uma constituição, por exemplo) são, como já se disse, os dois lados de uma única moeda. Bobbio julgou ter uma saída para esta espécie de círculo vicioso e ela começa na tentativa de desmistificação da própria norma fundamental. Assim, todas as regras que compõem o sistema jurídico, ela não pode ser julgada de acordo com o mesmo critério, por intermédio do qual as outras regras são interpretadas. Então, qual o fundamento da norma fundamental? Como não há outra regra acima dela, a única resposta possível recai sobre sua eficácia, ou seja, o simples fato, histórica e sociologicamente observável, de que o poder último é, justamente, a obediência efetiva. Mas, neste momento, a jurisdição da norma é invadida pela noção de poder: “a validade da regra última está fundada sobre a efetividade do poder.”<sup>197,</sup>

Assim, a norma fundamental é transformada numa concepção inócua e supérflua, pois sua função é legitimar um poder que encontra sua legitimidade não por ser autorizada por uma norma superior, mas sim pelo fato de ser uma norma efetivamente obedecida.

Em outras palavras, a norma fundamental tem a função de legitimar juridicamente um poder que não tem nenhuma necessidade disso, pois sua legitimidade está na própria existência. Conseqüentemente, perguntamo-nos qual a verdadeira utilidade de uma norma constitucional que autorize um poder de fato?

---

<sup>197</sup> Norberto Bobbio, *Sur le principe de Légitimité*, p. 55.



## 5.2. Legitimidade e efetividade: a redução realista

Quando identificamos a legalidade com a noção de legitimidade, o positivismo jurídico não apenas deixou implícito um terceiro elemento nesta discussão – a efetividade – como não conseguiu contornar os riscos de sua neutralidade: a incapacidade de reconhecer que o mesmo bisturi que salva, em certas ocasiões, em outras também pode ser o instrumento que mata.<sup>198</sup>

Nos termos em que foi colocada, a efetividade é um conceito analógico e não deve, por isso mesmo, ser confundida com a noção de eficácia. Efetividade e eficácia são termos correlatos: enquanto o primeiro é atributo do poder, o segundo é um atributo da norma. Assim, se o poder efetivo é aquele que consegue obter os resultados propostos e satisfazer as expectativas, a norma eficaz é aquela acatada, observada e cumprida pelos diversos grupos sociais. Portanto, tanto numa noção como na outra há uma espécie de círculo vicioso: a eficácia da norma depende da efetividade do poder, da mesma forma como esta efetividade, por sua vez, depende da necessidade que o ordenamento jurídico tem de ser eficaz. Em termos estritamente jurídicos, efetividade e eficácia também têm sentidos específicos: nesse caso, enquanto a eficácia deve ser entendida como a capacidade de produzir efeitos, por efetividade compreendemos o efetivo cumprimento da norma jurídica pelos seus destinatários, ou seja, a dimensão sociológica do Direito.<sup>199</sup>

---

<sup>198</sup> A experiência do positivismo jurídico e da doutrina do Rechtsstaat na Alemanha, nos anos 30, é um exemplo relevante. Nesse sentido, ver o discutido livro de Carl Schmitt, *Legalidad y Legitimidad*, que se concentrou sobre a república de Weimar e acabou transformando-se numa das fontes de justificação do nazismo.

<sup>199</sup> Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, pp. 218 e ss.

A obediência sob a óptica realista é vista somente a partir da distinção que fica razoavelmente clara diante da maneira específica e diferenciada como governantes e governados encaram os processos políticos, pois a diferença entre a obediência assegurada pela autoridade da lei e pela lealdade às instituições políticas e a obediência devida à eficácia do poder.<sup>200</sup>

Em suma, se de um lado em ambas as formas de obediência é possível atingir o consenso, de outro estas mesmas formas têm um peso e qualidade diferentes, conforme a própria natureza do consenso obtido. De um modo geral, o consenso pode surgir espontaneamente sob a forma de uma adesão às leis, como é o caso da decisão que põe fim - embora não necessariamente aceita por todos, como acontece, por exemplo, na moderna democracia americana. Ou, então, ele pode ser forjado e criado pela ênfase em determinados símbolos, crenças e metas - bandeiras, pátria, família, riquezas nacionais, crescimento econômico bem como pela utilização de certos mecanismos de formação e orientação da opinião pública, como acontece nos regimes totalitários.

Assim, de um lado o consenso pode sustentar-se em um conjunto de valores - e, nesta hipótese, é obtido mediante uma relação puramente axiológica. De outro, ele pode sustentar-se na categoria geral da eficiência - e, neste caso, é obtido mediante uma relação puramente instrumental. Todo o problema, como à legitimidade, tanto por um caminho como por outro. Em outras palavras, indaga-se se todo e qualquer consenso conduz, necessariamente, a uma relação de legitimidade. Por outro lado, até que ponto a obtenção do consenso é a única condição do processo de legitimação ou apenas é o instrumento mais importante.

---

<sup>200</sup> Hélio Jaguaribe, *Sociedade, Mudança e Política*, pp. 69-92.

Alguns dos argumentos mais incisivos da estreita ligação entre o princípio da efetividade e a idéia de legitimidade foram, como apontam D'Entrèves e Bobbio, fornecidos pela noção que Mosca deu ao conceito de formula política: por intermédio dela, cada classe política justifica seu próprio poder ou faz valer seus próprios títulos de legitimidade. A função da formula política, conseqüentemente, é a obtenção da obediência, a qual, uma vez conseguida, transforma-se na melhor prova da legitimidade.

Assim, o poder legítimo é aquele que exige obediência em nome de um título de legitimidade, cuja prova última é dada somente pelo fato de que a obediência é efetivamente acatada.<sup>201</sup>

Desde que concentrada a discussão no âmbito da categoria geral da eficiência, como se vê, o problema da legitimidade transforma-se numa pura questão de fato e implica, portanto, uma abordagem eminentemente sociológica. Neste caso, o que realmente importa é descobrir por meio de que instrumentos ou artifícios os detentores do poder conseguem impô-lo e mantê-lo durante algum tempo.

Portanto, na medida em que definem a política como uma alocação autoritária de valores ou como a manipulação do comportamento humano por uma combinação da ameaça de sanção com hábitos de obediência, autores sistêmicos como Easton e Deutsch transformam o problema da formação do consenso numa simples questão de eficácia e proporção. O que acaba reduzindo a legitimidade, no fundo, a um conceito basicamente neutro, envolvendo valores que tanto podem conduzir a

---

<sup>201</sup> Norberto Bobbio, *Sur le Principe de Légitimité*, p. 58 e Alessandro Passerin D'Entrèves, *Légalité et Légitimité*, p. 30.

sociedade para a conquista de sua estabilidade como levá-la para a autodestruição.

A legitimidade, nesta perspectiva, é reduzida a uma questão puramente ideológica<sup>202</sup>, ou seja, a certos conjuntos de valores que nada mais são do que símbolos de preferência, permanentes e indeterminados, que podem ser entendidos como formulas integradoras e sintéticas para a representação do consenso social. É nesse sentido que se deve entender, por exemplo, a noção de legitimidade proposta por Deutsch, como a representação da “segurança de uma compatibilidade entre uma ação que requer a realização de um determinado valor com outros valores fechados e, por extensão, a compatibilidade desta ação com a conservação da personalidade total do ator”.<sup>203</sup>

Consequentemente, a legitimidade é obtida mediante um determinado processo decisório que, de um lado, permite a compatibilidade entre as diferentes conseqüências prováveis de uma decisão – como é o caso de um ato de poder instaurador de uma norma constitucional – e, de outro, torna possível a coerência desta decisão com os valores considerados vitais para os cidadãos. De acordo com Deutsch, há um encadeamento lógico dos fatos que possibilita a identificação de aspectos comuns numa pluralidade de experiências. No mesmo sentido, tanto as personalidades como as organizações sustentam-se sobre uma pluralidade de valores compatíveis entre si, cuja ordenação de forma duradoura e hierarquizada é aquilo que Parsons chama de integração ou aglutinação: “uma qualidade dos

---

<sup>202</sup> O conceito de ideologia é, sem duvida, equívoco. Aqui, deve ser tomado no sentido funcionalista proposto por Carl Friedrich, **Man and his Government** (na empirical Theory of Politics, New York, 1963); ver, igualmente, Tércio Sampaio Ferraz Jr., *Direito, Retórica e Comunicação*, pp. 120 e 132.

<sup>203</sup> Karl W. Deutsch, **Los Nervios del Gobierno / Modelos de Comunicación y Control Políticos**, e **Nature de la légitimité et usage des symboles nationaux de légitimité comme technique auxiliaire du controle des armements**, v. 7 dos *Annales de Philosophie Politique*, pp. 130 – 146.

compromissos e decisões, que é tanto uma condição de efetiva implementação de políticas quanto um modo de especificação do padrão de valor da eficácia.<sup>204</sup>

É essa aglutinação que torna possível, justamente, a compatibilização entre os valores que estão tanto no topo como na base da hierarquia – a integração entre o individual e o social – e que conduz, por último, à conquista daquele consenso necessário à estabilidade do sistema político e de seu respectivo ordenamento jurídico.

O que se sugere, em outras palavras, é que esta concepção de legitimidade comete pecados semelhantes aos do positivismo jurídico, ao preocupar-se exclusivamente com a possibilidade de manter a compatibilidade entre o individual e o social, deixando de lado qualquer avaliação em torno da natureza dos próprios valores em discussão. Ora, tal ênfase acaba colocando no mesmo nível tanto as justificativas dos sistemas que respeitam a dignidade humana – como os regimes constitucionais e pluralistas, mediante o reconhecimento de um complexo de garantias individuais – quanto as dos sistemas que afrontam a pessoa – como é o caso daquele tipo de consenso que o nazismo procurou obter na Alemanha, nos anos 30, transformando os judeus em inimigos potenciais do Estado.<sup>205</sup>

Os riscos de uma excessiva neutralização axiológica parecem ter sido percebidos por Deutsch, que procurou contorná-los ao reconhecer as possibilidades de uma alta legitimidade potencial e de uma baixa legitimidade

---

<sup>204</sup> Karl W. Deutsch, *Nature de la légitimité et usage des symboles nationaux de légitimité comme technique auxiliaire du controle des armements*, p. 131 e Talcott Parsons, *O aspecto político da estrutura e do processo social*, incluído na coletânea de David Easton, *Modalidades de Análise Política*, pp. 98-99.

<sup>205</sup> Uma concepção por meio da qual quase toda conduta pode ser definida, arbitrariamente, como comportamento desleal, eliminando a previsibilidade do impacto da coação e transformando-se numa força onipresente, por mais que sua aplicação possa ser limitada num sentido quantitativo.

potencial. No primeiro caso, se os sistemas políticos elegem uma pauta de valores viáveis em termos de respeito à dignidade humana, ela provavelmente será compatível e coerente com as demandas dos diversos grupos sociais. Já na segunda hipótese, a coerência dos valores e sua integração entre os mais diversos níveis se torna difícil quando a pauta política é incompatível com aquela reclamada pelos diversos grupos sociais. Em ambos os casos, a legitimidade pode ser obtida conforme a eficiência do sistema político, embora a um custo social – em termos de emprego de força, grau de liderança, etc. – altamente diferenciado.<sup>206</sup>

Ao contornar os riscos da excessiva neutralização ideológica, a idéia de Deutsch é a de que nenhum regime que se sustenta pela eficiência em valores incompatíveis consegue manter-se durante algum tempo sem comprometer o nível de sua organização política e econômica, dadas as pressões contraditórias. Seriam estes, quase sempre, os regimes discriminativos de sociedades não desenvolvidas, pouco integradas e conturbadas. De qualquer forma, toda esta argumentação na acaba eliminando o caráter puramente instrumental de seu conceito de legitimidade, encarado como a esperança de uma compatibilidade duradoura de um fim pessoal ou geral, de um papel ou de um valor com outros fins, papéis, ou valores salientes e decisivos para a conservação da personalidade do ator, ou a sobrevivência e a coesão do grupo social.

Na sua visão cibernética, a legitimidade tem um sentido experimental na medida em que é resultante, de um lado, da associação de experiências e símbolos, e, de outro lado, da comunicação dos símbolos que adquiriram sua credibilidade mediante uma associação com recordações de

---

<sup>206</sup> Karl W. Deutsch, *Nature de la légitimité et usage des symboles nationaux de légitimité comme technique auxiliaire du controle des armements*, pp. 130 e ss. e Hélio Jaguaribe, *Sociedade, Mudança e Política*, p. 69-92.

experiências anteriores. Por extensão, este sistema de legitimidade – que representa a segurança de uma integração contínua – consiste na associação dos símbolos de legitimidade suscetíveis de um crédito qualquer, com as instituições que os produzem, os meios pelos quais eles são postos em circulação e as lembranças comuns de onde tiraram seu crédito. As regras jurídicas, nesta perspectiva, têm papel puramente instrumental, como formas de controle social e, no fundo, nada mais são do que uma parte do conjunto de mensagens implícita ou explicitamente dotadas de autoridade. Esta, no modelo cibernético de Deutsch, é compreendida como a dupla propriedade ou qualidade de uma fonte de informação no interior de um sistema mais amplo de informações políticas e sociais. Como qualidade de uma mensagem, a autoridade é a combinação de seu estatuto de informação prioritária com a legitimidade do conteúdo desta informação.<sup>207</sup>

Por outro lado, entretanto, a afirmação de autoridade de uma fonte e de suas informações implica, igualmente, que as informações dadas são legítimas (ou seja, compatíveis com outros valores, fins e fundações essenciais no sistema de legitimidade e também no de autoridade da sociedade). Desta forma, Deutsch transforma a noção de autoridade no direito de prioridade à transmissão de uma informação e na certeza da legitimidade das mensagens difíceis e de suas conseqüências sobre a conduta dos membros da sociedade.

A reação à transmissão das informações políticas e sociais oriundas das fontes e dos símbolos de autoridade podem ser satisfatórias ou não conforme os valores reclamados pelos diversos grupos sociais. No primeiro caso, a autoridade prepara e reforça a informação, de tal forma que a

---

<sup>207</sup> Karl W. Deutsch, *Nature de la légitimité et usage des symboles nationaux de légitimité comme technique auxiliaire du controle des armements*, p. 134.

recordação e adição destas informações sustentam a autoridade e dão a devida importância à totalidade das forças dotadas de autoridade e de legitimidade no interior do sistema político. No segundo caso, a reação desfavorável pode mostrar-se mais forte que todo o esforço de racionalização para encobrir a contradição entre os próprios símbolos, bem como entre os símbolos e a realidade. Tal decepção pode enfraquecer, quando não destruir, toda a atração exercida pelos símbolos de legitimidade e o crédito das fontes às quais estas mensagens são atribuídas.<sup>208</sup>

Como os efeitos provocados pela ação destas fontes podem enfraquecer-se, ao longo do tempo eles podem ser tanto realçados como destruídos. Seu valor ou sua destruição dependem do comportamento do grupo governante. Segundo Deutsch, a eficácia das principais fontes e símbolos de legitimidade num dado país é que pode acarretar a mudança de um papel político. Assim, na medida em que todos os controles e os governos organizados reclama a prioridade na transmissão das informações, bem como a certeza sobre a coesão futura do comportamento, diante da multiplicidade dos pontos de vista em discussão, todo governo requer um sistema de autoridade estável e contínuo no que concerne às fontes de informação, os meios de fazê-lo conseguir e as categorias de informação.<sup>209</sup>

Deste modo, como se vê, a visão cibernética de Deutsch acaba condicionada à eficiência de sua própria capacidade de aprendizagem e transformação de novos problemas, bem como à fixação de novas premissas, diante da necessidade de encontrar a melhor combinação entre os valores transmitidos pela elite governante e aqueles reclamados pelos diversos grupos sociais.

---

<sup>208</sup> Ibid., pp. 134 e ss.

<sup>209</sup> Karl W. Deutsch, *Nature de la légitimité et usage des symboles nationaux de légitimité comme technique auxiliaire du contrôle des armements*, p. 136.



Somente a partir desta visa é que se torna possível compreender as afirmações de Deutsch, no sentido de que não apenas os governos tradicionais e constitucionais, mas todos aqueles que aspiram a uma certa duração no tempo, necessitam de um mínimo de autoridade, legitimidade e integração. Deste modo, como já se disse anteriormente, a idéia de legitimidade apresenta um caráter puramente instrumental e axiologicamente neutro, pois fica condicionada à eficiência do Estado em perceber os dilemas e resolver os problemas, mediante um determinado grau de abertura dos mecanismos de articulação política. É por isso que ele reconhece a possibilidade de que as ditaduras totalitárias tenham, como condição fundamental de sua existência, um mínimo de autoridade e de legitimidade: “seus símbolos, seus meios de comunicação e suas instituições de legitimidade estão entre os pontos mais vulneráveis de seu sistema.”<sup>210</sup>

Acontece, porém, que se a eficiência na capacidade de aprendizagem e a transformação não for conseguida em níveis satisfatórios, tal situação implicara uma rigidez do sistema político, liquidando o estoque de idéias que compõe o repertório de soluções e transformando um ordenamento jurídico estável num ordenamento estático.

Portanto, a eficiência enquanto categoria exclusiva, também corre o risco de funcionar como uma faca de dois gumes. Se de um lado ela obtém uma legitimidade puramente instrumental, de outro pode liquidar o próprio sistema na medida em que reduz os mecanismos de aprendizagem e percepção a um só canal de comunicação: o oficial, como acontece nos regimes totalitários, onde a eficiência pode culminar numa coerção simples e crua. Afinal, ao neutralizar as preferências valorativas e não institucionalizar a

---

<sup>210</sup>.Ibid.

participação dos diversos grupos sociais, o sistema político acaba predeterminando o tipo de informação que recebe e transmite, suprimindo crescentemente o desconhecimento do contexto onde atua por violência. Como afirma Almond, a cultura política totalitária dá a impressão de ser homogênea, mas essa homogeneidade é sintética: uma vez que a comunicação política é controlada do centro, torna-se praticamente impossível julgar com exatidão em que medida existe uma aceitação positiva da ordem totalitária.<sup>211</sup>

É justamente por isso que alguns modernos defensores das correntes que se sustentam na categoria geral da eficiência, para quem a obediência regular das decisões dos governantes e das leis depende da eficácia do poder, têm reconhecido a necessidade de um amplo quadro de limites formais e com um mínimo de conteúdo moral, ao contrario do rigoroso positivismo de estilo kelseniano. Daí os esforços de um jurista do porte de Hart, no sentido de evitar qualquer identificação entre a eficácia e a violência:

(...) a dicotomia da lei baseada simplesmente no poder e numa lei que é aceita como moralmente obrigatória, não é exaustiva. Não apenas um grande numero de pessoas pode ser coagido por leis que não encara como moralmente obrigatórias, mas nem é mesmo verdade que aqueles que aceitam voluntariamente o sistema, devam se julgar como moralmente obrigados a agir assim.<sup>212</sup>

### **5.3. Dissenso e mudança social: a crise de legitimidade**

---

<sup>211</sup> Gabriel Almond, **Sistemas Políticos Comparados**, pp. 51 e 52.

<sup>212</sup> Herbert Hart, **El Concepto de Derecho**, p. 250.

Verificamos que para o positivismo não é preciso que uma norma jurídica seja justa, mas sim válida, para o realismo não é necessário que ela seja válida, basta ser eficaz. Como vimos nestes dois últimos capítulos, enquanto de acordo com a primeira concepção a legitimidade é reduzida ao âmbito da legalidade, já em conformidade com a segunda ela é identificada com a idéia de efetividade. Neste último caso – e isso parece ter ficado claro diante da visão cibernética de Deutsch – a dimensão do problema da legitimidade é demasiadamente simplificada. E, assim, perde seu verdadeiro sentido e brilho à medida que tal conceito adquire uma característica essencialmente instrumental, ao preocupar-se quase que exclusivamente com a eficiência do sistema político, deixando de lado a fixação de um nítido quadro de referências normativas que expresse a certeza e segurança jurídicas.

Embora juristas do porte de Hart tenham tido consciência dos riscos de arbítrio e coerção intrínsecos à categoria geral da eficiência e aceito um mínimo de conteúdo moral (no sentido do atendimento das necessidades humanas básicas), como uma forma de não cair numa espécie de legitimação cínica, a idéia de um sistema político onde a decisão seja tomada por intermédio de canais estabelecidos em função de um fluxo de informações e que disponha de meios efetivos para modificar tanto esses canais, como os próprios objetivos desse sistema, não esgotam nosso problema.<sup>213</sup> Ao contrário, na medida em que os autores sistêmicos preocuparam-se quase que exclusivamente com problemas de ordem e estabilidade, substituindo os elementos de violência pela ênfase às unidades de influencia, decisão e autoridade, eles efetivamente acabaram reduzindo o alcance de seus modelos para sociedades estáveis e períodos pouco conturbados.

---

<sup>213</sup> Nesse sentido, para uma crítica metodológica à moderna teoria dos sistemas, ver Fernando Henrique Cardoso, **Política e Desenvolvimento em Sociedades Dependentes**, Cap. 1; e Hélio Jaguaribe, **Sociedade, Mudança e Política**, especialmente o Cap. 5.

Ora, qualquer investigação sobre a política do direito em torno da legitimidade de um sistema político e de suas normas constitucionais não pode, de forma alguma, prescindir tanto dos elementos de poder e violência como das unidades de influencia, decisão e autoridade. Em primeiro lugar, porque mesmo nas sociedades estáveis e pouco conturbadas, o dissenso – que, em parte, depende de um grau mínimo de liberdade – é o ponto de partida para a conquista do consenso e da própria estabilidade, o que exige um mínimo de ordem e disciplina. Mesmo nessas sociedades, em outras palavras, nem sempre é possível uma compatibilização pacífica e harmoniosa entre o imperativo da estabilidade política e institucional com o gozo de liberdades e garantias democráticas. Daí a importante distinção entre crise, vista por Dahl como o estado natural da política, e subversão, entendida como a tentativa de derrubada, por meios ilegais e com o emprego da violência, do poder constituído e da ordem jurídica. E, em segundo lugar, porque os elementos de poder e violência são essenciais à compreensão da instabilidade e das fases conturbadas que estão na raiz dos problemas da maior parte dos sistemas políticos contemporâneos, cujo equilíbrio depende – pelo menos parcialmente – da relação entre o desenvolvimento das instituições e da participação, nelas, de todas as forças sociais.<sup>214</sup>

Com relação à estabilidade dos sistemas políticos e de seus ordenamentos constitucionais, temos que a efetiva participação dos diversos grupos nos destinos da sociedade, o desenvolvimento das instituições e o equilíbrio dos sistemas políticos e de seus ordenamentos constitucionais dependem, essencialmente, tanto do fluxo de informações transmitidas e recebidas, como dos mecanismos de aprendizagem e percepção que permitem a captação das necessidades de modernização e entreabrem a dimensão social,

---

<sup>214</sup> Samuel Huntington, *A Ordem Política nas Sociedades em Mudança*, p. 7.

política e jurídica das mudanças exigidas. Afinal, como o Estado moderno requer um conjunto de respostas imediatas, flexíveis e por vezes sigilosas para fazer frente às exigências de gestão sobre a economia, segurança nacional e política externa, sua estabilidade e seu desenvolvimento estão intimamente dependentes da eficiência da estrutura do sistema de decisões públicas.

No entanto, um processo decisório – que, de um lado, seja eficiente em termos de gestão e, de outro, possibilite a manutenção da crença de que as instituições político-jurídicas são as mais apropriadas à sociedade – não pode depender nem das decisões tecnocráticas (em termos qualitativos, aquelas consideradas as mais corretas), nem das decisões democráticas (aquelas resultantes de um consenso que supera os múltiplos pontos de vista discordantes). As primeiras, porque o *the one best way* ou é uma perversão ideológica (uma vez que, como mostrou Duverger, “não há imagem totalmente objetiva da política porque não há política totalmente objetiva”) ou, caso fosse possível, seria demasiadamente lenta para as necessidades de um Estado em permanente transformação. E, as segundas, porque as decisões unânimes e verdadeiramente democráticas não são fáceis de serem obtidas, dada a multiplicidade de interesses divergentes que caracteriza as democracias constitucionais. Em outras palavras, na medida em que o pluralismo procura compatibilizar as crescentes exigências sociais, políticas e econômicas das sociedades modernas, cuja complexidade distancia cada vez mais a relação do Estado com o cidadão, com as aspirações clássicas da democracia, mediante o entrechoque constitucionalmente assegurado de grupos de interesse organizados no âmbito da sociedade civil, tanto as decisões tecnocráticas como as democráticas não atendem às necessidades do Estado moderno, cuja eficiência pressupõe rapidez e flexibilidade no processo

decisório, bem como grandes burocracias pelo processamento e implementação das decisões.<sup>215</sup>

Como o Estado moderno encontra-se em constante mutação – na medida em que o sistema político, ao funcionar, se transforma e atua sobre o meio ambiente – requerendo sempre novas decisões para o exercício adequado de uma função hierárquica de gestão, uma questão se faz necessária: em que condições uma sociedade pode mudar seu comportamento, por intermédio do sistema político, procurando formas mais racionais para resolver suas dificuldades e para introduzir novos modos de coexistência social? Esta indagação aponta não apenas a exigência de eficácia pela qual se deve organizar o sistema das decisões públicas como, ainda, revela que todo processo decisório ocorre num espaço social concreto onde atuam elementos materiais, individuais, atitudes, grupos, classes, sindicatos, influencias e pressões.<sup>216</sup>

Daí, conseqüentemente, a necessidade de um processo decisório satisfacente e não otimizante, isto é, um sistema de solução e opção onde as decisões sejam apenas satisfatórias e resultantes de determinadas premissas existentes em toda e qualquer organização. Apesar de mesmo assim ainda estarmos ligados a uma noção de eficácia, tais premissas, como aponta Lafer (baseado em Herbert Simon e James March) são rotinas decorrentes da experiência anterior de uma organização e do grau de informação disponível

---

<sup>215</sup> Celso Lafer, *O Sistema Político Brasileiro*, pp. 44 e ss.; Amitai Etzioni, *Organizações Modernas*, Caps. 3 e 8; Alberto Guerreiro Ramos, *Administração e Estratégia do Desenvolvimento*, pp. 19 e ss.; e Hebert Simon, *Pesquisa Política: a Estrutura de Tomada de Decisão*, incluída na coletânea de David Easton, *Modalidades de Análise Política*, pp. 24-52.

<sup>216</sup> Celso Lafer, *O Sistema Político Brasileiro*, pp. 44 e ss.; Amitai Etzioni, *Organizações Modernas*, p. 52; Alberto Guerreiro Ramos, *Administração e Estratégia do Desenvolvimento*, pp. 19 e ss.; e Hebert Simon, *Pesquisa Política: a Estrutura de Tomada de Decisão*, p. 20.

pelos quais os problemas, num certo contexto organizacional, são normalmente resolvidos.<sup>217</sup>

Assim, os sistemas políticos, como todas as organizações, resolvem suas dificuldades colocando em funcionamento suas rotinas, embora isso não signifique que seus mecanismos de criatividade se detenham quando tudo funciona satisfatoriamente bem. Ao contrário, suas unidades de pesquisa e desenvolvimento procuram, de forma constante, definir níveis sucessivamente mais elevados de satisfação, ampliando os padrões do que é considerado razoável e satisfatório. Nesse sentido, quando um problema não pode ser equacionado e solucionado em conformidade com as rotinas que norteiam a racionalidade da organização, surge a necessidade de reformulação das premissas existentes, mediante um processo de mudança. De fato, os diversos modos pelos quais uma organização responde às exigências de mudança e criatividade resultam de determinados mecanismos de percepção e aprendizagem como os mecanismos de mercado (saída), os de articulação política (voz) e os de lealdade.<sup>218</sup>

Os mecanismos de mercado expressam os indicadores econômicos que permitem a percepção de certos problemas e o encaminhamento de novas premissas e soluções. Por extensão, expressam, igualmente, a forma e os efeitos da capacidade de gestão do Estado na economia. No entanto, o equacionamento dos problemas econômicos – as tensões, que atingem o próprio plano do direito constitucional, decorrentes da necessidade de controle e intervenção do planejamento nas economias de mercado, por exemplo, ou das tentativas de compatibilização entre o controle

---

<sup>217</sup> Celso Lafer, **O Sistema Político Brasileiro**, pp. 48; Tércio Sampaio Ferraz Jr., **Direito, retórica e Comunicação**, pp. 46 e ss.

<sup>218</sup> Celso Lafer, **O Sistema Político Brasileiro**, p. 49; Albert O Hirschman, **Voz, Saída e Lealdade** (*reações ao declínio de firmas, organizações e estados*), Cap. 1.

da inflação, crescimento do produto e equilíbrio do balanço de pagamentos – de forma alguma elimina ou esgota o fenômeno político (e, por extensão, o jurídico). Em primeiro lugar, porque os diversos grupos que compõem a sociedade manifestam reivindicações de status e poder que não são passíveis de soluções econômicas. E, em segundo lugar, porque os resultados do desenvolvimento econômico quase sempre geram conflitos em torno da qualidade e quantidade na distribuição dos benefícios sociais.

Portanto, na medida em que as decisões são feitas em torno de quantidades heterogêneas, nas quais se insere a questão de valor, os mecanismos de mercado são insuficientes no processo de conhecimento do problemas que afetam a estabilidade do sistema político. Daí a importância dos mecanismos de articulação política, indispensáveis para que o Estado capte dilemas e problemas, pois é por seu intermédio que a pluralidade de opiniões é transmitida e recolhida pelo sistema político. Diante de um bom volume de informações, sua racionalidade é sempre ampliada. A capacidade de voz é que torna possível, por exemplo, a compatibilização dos interesses dos detentores do poder e os valores reclamados pelos diversos grupos sociais. Já os mecanismos de lealdade implicam um reconhecimento tácito de regras a partir das quais os sistemas políticos operam a seleção de seus programas de ação, convertendo juridicamente as preferências individuais numa decisão pública. Nesse sentido, a natureza verdadeiramente democrática dos regimes políticos esta sempre condicionada à manutenção das regras do jogo, motivo pelo qual a ordem sem o pleno reconhecimento dos direitos individuais, um eficaz sistema de controle da constitucionalidade das leis e uma efetiva autonomia do poder judiciário é tirânica.<sup>219</sup> O que se sugere, em

---

<sup>219</sup> Na óptica liberal de um constitucionalista do porte de um Afonso Arinos de Mello Franco, conforme a aula inaugural do ano de 1976, pronunciada na Universidade Federal de Minas Gerais, in **O Estado de São Paulo, 21 de março de 76**; Luís Pintd Ferreira, **Princípio da Supremacia da Constituição e Controle da Constitucionalidade das Leis**, v. 17 da Revista de Direito Publico, julho/Setembro de 1971; e documento



outras palavras, é que tais mecanismos tornam fundamental o reconhecimento do princípio da revisão judicial, o qual assegura o respeito aos princípios básicos da Constituição, mas permite sua adaptação às condições e mesmo à mentalidade de cada época, pelo trabalho de controle e construção constitucional empreendido por um poder judiciário forte e independente. E é isto que explica, igualmente, o caráter aberto – aquele que põe em liberdade as faculdades críticas do homem, estimulando-o a interferir no curso dos acontecimentos e a influir em seu destino.<sup>220</sup> – dos regimes constitucional-pluralistas, na medida em que reconhecem as diversas vias pelas quais o sistema responde à necessidade de mudança e ao imperativo da criatividade.

Na medida em que os mecanismos de lealdade implicam um consenso sobre as regras a partir das quais o sistema político opera a seleção dos programas de ação, elas abrangem tanto a legalidade como a legitimidade: daí a importância dos mecanismos de mercado, que ressaltam a dimensão da eficácia do Estado na gestão sobre a sociedade, e dos mecanismos de articulação política, “sem os quais não se chega àquele consenso obtido pelo direito, indispensável para que ocorra lealdade e para que haja uma combinação de legalidade e legitimidade.”<sup>221</sup>

Como a conquista da lealdade deve ser permanente, torna-se necessário a preocupação constante tanto com a segurança do sistema político e estabilidade de seu ordenamento constitucional como com a acumulação de consensos sucessivos para que ele possa implementar novas estratégias. Por isso, a ênfase a esses três mecanismos permite reafirmar, nesta linha, que os processos político-jurídicos são processos de realização coletiva de

---

enviado pelo Supremo Tribunal Federal ao Executivo, em 1975, tratando da reforma da ordem judiciária, in **O Estado de São Paulo, 22 de junho de 1975.**

<sup>220</sup> Karl Popper, **A Sociedade Aberta e seus Inimigos**, p. 15.

<sup>221</sup> Celso Lafer, **O Sistema Político Brasileiro**, p. 54.

determinados objetivos manifestados por decisões que, para serem implementadas, precisam criar um clima de segurança e ser aglutinantes (aglutinação, conseqüentemente, é a conquista daquele consenso acima mencionado que estabelece a união entre os dois níveis de compromissos: o individual e o coletivo).

Ora, se os compromissos existem e são reconhecidos como tais pelos membros de uma coletividade, mais cedo mais tarde surgirão questões a respeito de sua obrigatoriedade e a violência, como vimos, nem sempre é o melhor instrumento para sua efetividade.

Daí a importância do dissenso para os sistemas políticos e para a eficácia de suas constituições, na medida em que pressupõem diálogo, decisão e fundamentação dos pactos de concordância. Os conflitos, pois, são alternativas incompatíveis que pedem uma solução no âmbito da lei, ou seja, sem que ela acarrete a eliminação das partes descontentes. Quando o mútuo entendimento não é conseguido e as divergências ultrapassam os próprios limites constitucionais, a ausência de consenso se traduz numa crise de legitimidade.

É por isso, conseqüentemente, que se o processo de legitimação indica o grau de solidez e o nível de aceitação de um sistema político, toda crise de legitimidade consiste, basicamente, numa crise de mudança social, uma vez que a ordem não é um corpo em repouso mas, como mostrou Bobbio<sup>222</sup>, um processo permanente: o movimento inicial, nesta perspectiva, é a ruína total ou parcial, lenta ou súbita, da ordem constitucional ou, pelo menos de algumas de suas instituições, motivada de um lado por novas exigências e valorações dos diversos grupos que formam a sociedade e, de

---

<sup>222</sup> Norberto Bobbio, *Sur le Principe de Legitimite*, p. 59.

outro, pela ineficácia do sistema em captar as necessidades de alteração e modernização de suas regras, enrijecendo-se em sua criatividade, aumentando, dessa forma, a tensão existente entre governantes e governados.

Daí a importância do papel exercido pelo consenso ao maximizar as potencialidades de um sistema político, possibilitando o equilíbrio, evitando o clima de tensão e garantindo o respeito e o ajustamento dos valores que correspondem, no sentimento coletivo, à aspiração de “justiça”. Em primeiro lugar, porque tal maximização impede a dispersão de energias em inúteis conflitos internos, ao mesmo tempo em que concentra todos os esforços na consecução das metas coletivas. Em segundo, por liberar a maior criatividade, iniciativa e empenho possíveis dos diversos grupos sociais, mas sempre de uma forma compatível entre os valores de cada um e os fins do sistema. E, finalmente, porque eleva o padrão moral do próprio sistema, de um lado possibilitando-o operar num nível de maior informação e menor resistência e, de outro, criando condições para uma mais ampla participação sua nas relações internacionais.<sup>223</sup>

Por isso, como os sistemas políticos sem consenso não dispõem dos meios político-jurídicos necessários para coordenar e impor suas decisões e precisam de maior grau de coerção para enfrentar a resistência que lhes é oferecida pelos diversos grupos sociais, imediatamente após o estabelecimento de um poder de fato, em todo processo de mudança por vias não-triviais, a segunda etapa é sempre a da legalização. Ou seja, o estabelecimento de uma nova ordem, por intermédio da composição de um

---

<sup>223</sup> Helio Jaguaribe, **Desenvolvimento Político**, p. 38 e Djacir Menezes, **Poder e Legitimidade**, Revista de Ciência Política, v. 18, p. 14.

novo sistema jurídico calcado nos valores prevalecentes e expressos constitucionalmente.<sup>224</sup>

Por vias não-triviais, Jaguaribe entende aquelas mudanças cujo instrumento básico é a violência. Este é o caso das revoluções – que implicam a neutralização ou derrota do sistema de coerção anterior, pela mobilização de forças sociais e pessoas suficientes para obter tal resultado – e mesmo dos golpes do Estado – no qual o sistema de coerção anterior é usado por meios não compatíveis com o antigo regime. A eles se opõe a noção de reforma, que prescinde dos instrumentos de violência e implica a preservação básica da estrutura política e do regime anterior de poder para desempenhar, por um ato de liberalidade esclarecida do grupo ou círculo dirigente, mudanças que envolvem um aumento da amplitude do sistema político.<sup>225</sup>

Isso significa, em outras palavras, que toda mudança por via revolucionária não se caracteriza somente pela contestação radical às instituições jurídico-políticas e posterior ruptura da ordem estabelecida mas, também, pela fundação de uma nova ordem legal, o que pressupõe, por parte dos grupos vitoriosos, o objetivo de impor um projeto político<sup>226</sup> cuja meta final é a introdução de novas formas de coexistência. Assim, a partir do *obligo, ergo sum* – uma vez que toda mudança social por via revolucionária expressa em si e por si um poder constituinte originário – é que se torna necessário obter-se a lealdade às instituições e o assentimento dos governados, o que requer um trabalho de conquista de consenso e, por extensão, da própria estabilidade da nova ordem. Daí a necessidade de

---

<sup>224</sup> Manoel Gonçalves Ferreira Filho, **Direito Constitucional Comparado** I – O Poder Constituinte, p. 40; Djacir Menezes, **Poder e Legitimidade**, p. 9

<sup>225</sup> Helio Jaguaribe, **Sociedade, Mudança e Política**, especialmente o Cap. 6; e **Desenvolvimento Político**, p. 16 e Raymond Aron, **L’Opium des intellectuels**, pp. 68 e ss.

<sup>226</sup> André Vincent, **Les Révolutions et le Droit**, *Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence*, pp. 35-52. Para uma visão jurídica da noção de revolução, Mario Cattaneo, **El Concepto de Revolución em la Ciencia del Derecho**.

apresentação dos títulos de legitimidade, isto é, dos valores em nome dos quais o poder é exercido. É aqui que se insere a idéia de um projeto político (que toda constituição, enquanto decisão concreta e positiva de conjunto sobre o modo e forma de existência da unidade política, expressa), o qual pode vir a se converter no fundamento do poder legítimo que, como afirma Goffredo Telles Junior, nada mais é do que a força exercida pela idéia de um bem a realizar sobre as consciências solidarizadas pelo império dessa mesma idéia e capaz de impor, aos membros do grupo, as atitudes que ela determina.<sup>227</sup>

Como a legitimidade não encontra uma resposta única, mas pressupõe o concurso da opinião pública e implica a capacidade do sistema de manter a crença de que as instituições são as mais apropriadas à sociedade, o processo de Legitimação não termina aqui: representa apenas o fim do círculo descendente dos valores aos fatos. Assim, tanto os sistemas políticos como as constituições que se enrijecem, como vimos, não mais conseguem captar problemas nem fornecer as respostas adequadas, dando início a um novo processo revolucionário.

*“É o final da história já feita e o início da história que resta a fazer”.*<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Goffredo Telles Jr., **A Democracia e o Brasil**, op. Cit., p. 108 e Djacir Menezes, **Poder e Legitimidade**.

<sup>228</sup> Norberto Bobbio, **Sur le Principe de Légitimité**, p. 58.

## CONCLUSÃO

O êxito no esforço de pesquisa e estudos a respeito da autora, aclamada pela comunidade intelectual como um dos ícones do pensamento político que mais influenciou o século XX, faz-nos depreender, nesta oportunidade, importantes considerações, pertinentes ao tema ora proposto.

A autoridade, no entender de Hannah Arendt, desapareceu do mundo moderno. Por isso não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos, pois o próprio termo tornou-se enevoadado por controvérsia e confusão. Como a autoridade tem como pressuposto a obediência, ela costuma ser confundida como alguma forma de poder ou violência. Todavia, a autoridade não lança a mão da utilização de meios externos de coerção. Onde há o emprego da força, a autoridade propriamente dita fracassou.

A autoridade, por sua vez, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e funciona mediante um processo de argumentação. A autoridade é suspensa onde há utilização de argumentos. A ordem igualitária é distinta da ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.

A violência, segundo Arendt, é o meio para se atingir determinados fins. A problemática é que a categoria *meio-fins*, aplicada aos negócios humanos, resultou no fato em que os meios suplantaram os fins, pois as ações dos homens estão para além do controle dos atores, acolhendo, a violência, um elemento adicional de arbitrariedade.

Conquanto a violência, em certos casos, se justifique, jamais será legítima. Quando atinge os fins a que se propôs, como “equilibrar os freios e contrapesos da justiça”, ela deve ser renunciada, porque corre o risco de se alastrar e, de meio, passa a ser um fim, em si mesma.

Ora, não é o sentimento de injustiça, mas a hipocrisia dos governantes que provoca a ira, que é a base da ação violenta. Quando os governados percebem que os governantes poderiam ter evitado um mal e não lho fizeram, verificamos, desta maneira, o limiar da violência.

O poder e a violência são termos opostos: a afirmação absoluta de um dos termos significa a ausência do outro. Em síntese, a violência destrói o poder, não o cria.

Arendt assevera que, o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se dissociam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. O poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força.

Hannah Arendt distingue a força do poder mediante a seguinte assertiva: enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.

Todo aquele que, por algum motivo se isola e não participa da convivência política, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que

seja a sua força, e por mais válidas que sejam suas razões. Por exemplo: o comandante de um exército que não interage com o meio político, este não detém poder, apenas força.

A legitimidade pode ser entendida como uma chancela que confere autenticidade à ação política e pode funcionar autonomamente: estabelecidas as regras do jogo, é de somenos importância se a base é a vontade geral ou os desígnios do soberano, e muitas vezes esta legitimidade pode ser respaldada pelo ordenamento jurídico. Em nível teórico, a legitimidade já é vista como variável historicamente, vale dizer, o que antes era verdade passa a ser uma função, uma verdade relativa à obtenção de resultados eficientes.

Com o monopólio da produção de normas jurídicas, a supremacia da lei e a positivização do direito, a legitimidade faz-se legitimação, o que significa transferir a questão de fundamento para uma ação legitimadora por parte do Estado e do ordenamento em geral; a legitimidade deixa de se reportar a conteúdos externos e o poder jurídico-político, embora de forma mais ou menos velada por uma retórica tradicional e, aparentemente conteudista, pode ter pretensões a uma autolegitimação.

Este esvaziamento de conteúdo oferece o perigo de propiciar a constituição da estrutura-cebola, na metáfora de Hannah Arendt, a estrutura característica do totalitarismo (se bem que Arendt, à sua maneira, defendesse a legalidade e reservasse a estrutura-cebola para o regime totalitário).

A imagem revela um poder organizado de tal modo que sua legitimidade não vem de fora ou de cima, mas sim de dentro: camadas superpostas sobre o núcleo de poder, onde o fato de cada uma delas só ter contato com uma camada interna e outra externa esconde as verdadeiras



dimensões da realidade. Isso representa um fator dominante na psicologia das elites dominantes e de todos os demais setores da população.

A política e o direito, embora intimamente relacionados, não se confundem; enquanto a política é essencialmente modificadora da realidade, o campo do infinitamente improvável, o direito restringe essas modificações, contrabalançando-as.

Arendt quase sempre pensa em *law* como lei e apregoa que os mais importantes dentre os fatores desestabilizadores, mais duradouros que costumes, usos sociais e tradições, são os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossas relações diárias uns com os outros.

Neste diapasão, temos que é esta a função da lei e do direito em geral, visto que as leis positivas destinam-se fundamentalmente a funcionar como fatores estabilizadores para os movimentos sempre em mudança dos homens.

A política autêntica suspende o interesse pela Política, e impedir o fim de uma política autêntica constitui o cerne da reflexão política de Hannah Arendt, para que preenchamos com as nossas reflexões o vazio da lacuna entre o passado e o futuro, toda a força e o vigor da dignidade da política.

Em poucas palavras, diria que o modo de ver e o modo de ser de Hannah Arendt; a abrangência reflexiva da sua experiência e o “amor *mundi*” que a instiga são os elementos que explicam por que com o tempo ela foi sendo reconhecida como um “clássico” do mundo contemporâneo. A sua obra e o seu legado continuam a responder às múltiplas inquietações para as quais as suas reflexões oferecem caminhos.

Por derradeiro, Arendt não conclui suas reflexões, todavia nos legou “*uma herança sem testamento*”, para que olhemos para o passado e captemos dos fatos históricos, os ensinamentos para que vivamos num mundo melhor, dando nossa parcela de contribuição neste, pois “a História se repete”.

## BIBLIOGRAFIA

1. ADEODATO, João Maurício Leitão. **O Problema da Legitimidade: no Rastro do Pensamento de Hannah Arendt**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986, 229 f.
2. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Trad. Roberto Raposo. 352 p.
3. \_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política: Ensaios e Conferências**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002. Trad. Antônio Abranches e outros. 195 p.
4. \_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins.
5. \_\_\_\_\_. **Correspondência 1925/1975: Arendt e Heidegger**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
6. \_\_\_\_\_. **Crises da República**. 2ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2004. Trad. José Volkmann. 201 p.
7. \_\_\_\_\_. **Da Revolução**. São Paulo: Ática; Brasília: UnB, 1990. Trad. Fernando Dídimo Vieira.
8. \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: um Relato sobre a Banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad. José Rubens Siqueira. 336 p.
9. \_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. 5ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2005. Trad. Mauro W. Barbosa. 348 p.
10. \_\_\_\_\_. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Trad. Denise Bottmann. 249 p.
11. \_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad. Roberto Raposo. 562 p.

12. \_\_\_\_\_. **O que é Política? Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz.** 6ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. Trad. Reinaldo Guarany. 238 p.
13. \_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Trad. Rosaura Einchenberg. 375 p.
14. \_\_\_\_\_. **Sobre a Revolução.** Lisboa: Relógio D'Água, 2001. Trad. I. Morais. 398 p.
15. \_\_\_\_\_. **Sobre a Violência.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. Trad. André Duarte.
16. ARISTÓTELES. **Tópicos – dos Argumentos Sofísticos.** São Paulo: Abril, 1983. Trad. L. Vallandro e G. Borheim.
17. BOBBIO, Norberto. **A Teoria das Formas de Governo.** Brasília: Universidade de Brasília, 1980. Trad. Sérgio Bath.
18. \_\_\_\_\_. **Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant.** 3ª ed., Brasília: Universidade de Brasília, 1995. Trad. Alfredo Fait. 168 p.
19. \_\_\_\_\_.; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna.** São Paulo: Brasiliense, 1996. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 179 p.
20. BOOTH, W. C.; COLOMB, G. G.; WILLIAMS, J. M. **A Arte da Pesquisa.** São Paulo: Martins Fontes, 2000. Trad. Henrique A. Rego Monteiro. 351 p.
21. CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti; FERRON, Fabiana. **Monografia Jurídica: uma Abordagem Didática.** Belo Horizonte: Del Rey, 2001. 70 p.
22. ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt – Martin Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. Trad. Mario Pontes. 140 p.
23. FARIA, José Eduardo. **Poder e Legitimidade: Uma Introdução à Política do Direito.** São Paulo: Perspectiva, 1978. 130 p.

24. FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito.** 2ª ed., São Paulo: Atlas, 2003. 286 p.
25. FOLSCHEID, Dominique; WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica.** 2ª ed., São Paulo, 2002. Trad. Paulo Neves. 394 p.
26. FRANCO MONTORO, André. **Introdução à Ciência do Direito.** São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.
27. HEGEL, G. W. F.. **Princípios da Filosofia do Direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2003. Trad. Orlando Vitorino. 329 p.
28. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito.** 6ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999. Trad. João Baptista Machado. 427 p.
29. LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 406 p.
30. \_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder.** 2ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2003. 197 p.
31. REALE, Miguel. **Filosofia do Direito.** São Paulo: Saraiva, 1982.
32. REVISTA CULT. São Paulo: Bregantini, nº 99, ano 9, jan./2006.
33. RIBAS, Christina Miranda. **Justiça em Tempos sombrios: a Justiça no Pensamento de Hannah Arendt.** Ponta Grossa: UEPG, 2005. 177 p.
34. RIZZATO NUNES, Luiz Antônio. **Manual da Monografia Jurídica.** 4ª ed., São Paulo: Saraiva, 2002. 234 p.
35. \_\_\_\_\_. **Manual de Filosofia do Direito.** São Paulo: Saraiva, 2004. 431 p.
36. RODRIGUES, André Figueiredo. **Como Elaborar e Apresentar Monografias.** São Paulo: Humanitas, 2005. 92 p.

37. SAVIETTO, Miguel. **Violência e Poder na Obra de Hannah Arendt.** Dissertação de Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998. 122 f.
38. VICTORIANO, Benedicto A. D.; GARCIA, Carla C.. **Produzindo Monografia – Trabalho de Conclusão de Curso.** São Paulo: Publisher Brasil, 1998. 68 p.
39. WATSON, David. **Hannah Arendt.** São Paulo: Difel, 2001. Trad. Luiz Antonio Aguiar e Marisa Sobral. 144 p.
40. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt: por Amor ao Mundo.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. Trad. Antônio Trânsito. 492 p.