



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO**

**O PÚBLICO E O PRIVADO NA TEORIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES
ROUSSEAU E HANNAH ARENDT**

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

**Brasília
2018**

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

**O PÚBLICO E O PRIVADO NA TEORIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES
ROUSSEAU E HANNAH ARENDT**

Brasília

2018

HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO

**O PÚBLICO E O PRIVADO NA TEORIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES
ROUSSEAU E HANNAH ARENDT**

Tese apresentada ao Doutorado em
Direito da Universidade de Brasília,
como requisito para obtenção do título
de doutor.

Orientador: doutor Miroslav Milovic.

Brasília
2018

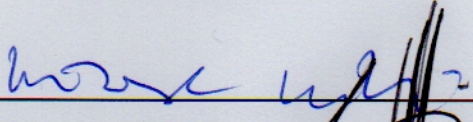
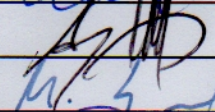
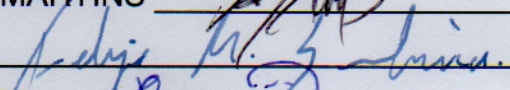
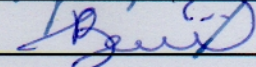
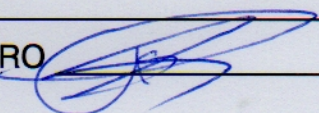


Universidade de Brasília

Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DO ALUNO HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO, INTITULADA "O PÚBLICO E O PRIVADO NA TEORIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E HANNAH ARENDT".

Aos vinte e sete dias do mês de fevereiro de dois mil e dezoito, sob a Presidência do Professor Miroslav Milovic, Orientador do Doutorando, reuniu-se a Banca Examinadora de defesa de Tese, intitulada "O PÚBLICO E O PRIVADO NA TEORIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU E HANNAH ARENDT", integrada pelos professores Miroslav Milovic – Orientador; Argemiro Cardoso Moreira Martins, Felipe Magalhães Bambirra, Fernanda Busanello Ferreira – Membros; Juliano Zaiden Benvindo – Suplente. Declarada aberta a sessão, o Presidente cedeu a palavra ao examinando para fazer uma breve exposição sobre o trabalho. Logo após, foi iniciada a fase de arguição. Fizeram uso da palavra, sucessivamente, os professores Argemiro Cardoso Moreira Martins, Felipe Magalhães Bambirra, Fernanda Busanello Ferreira, por trinta minutos cada um deles, havendo o doutorando respondido a cada um deles por igual período de tempo. Terminada essa fase em sessão reservada a Banca Examinadora deliberou atribuir a menção: APROVADO. E sendo comunicada publicamente essa decisão foi encerrada a sessão da qual foi lavrada a presente ata que é assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo Doutorando.

-PROFº. MIROSLAV MILOVIC _____ 
-PROFº. ARGEMIRO CARDOSO MOREIRA MARTINS _____ 
-PROFº. FELIPE MAGALHÃES BAMBIRRA _____ 
-PROFª. FERNANDA BUSANELLO FERREIRA _____ 
-PROFº. JULIANO ZAIDEN BENVINDO _____
-DOUTORANDO HEITOR DE CARVALHO PAGLIARO _____ 

A Cuti, parte della mia storia, parte di me.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Miroslav Milovic, pela confiança e estímulo com os quais amparou o meu percurso acadêmico desde 2013, me mostrando o caminho e me ensinando a abrir as portas.

Aos professores que participaram dessa trajetória, colaborando cada um ao seu modo. Os da Universidade de Brasília: Alexandre Araújo Costa, Argemiro Cardoso Moreira Martins, Cristiano Paixão, Douglas Antônio Rocha Pinheiro, Juliano Zaiden, Marcelo Neves e Menelick de Carvalho Neto. Os da Universidade Federal de Goiás: Fernanda Busanello Ferreira, Felipe Magalhães Bambirra, Helena Esser dos Reis e Renato Moscateli.

Aos colegas de doutorado, pelas conversas nas horas boas e pelo amparo nos momentos difíceis.

À Fabiana Franco, pelos doze anos juntos, sempre apoiando a minha carreira!

Aos meus familiares brasileiros, pelo afeto, auxílio material e apoio. Agradeço especialmente à minha tia Lígia, à minha mãe Thatiany Pagliaro, ao meu pai Dorival Pagliaro e à minha irmã Giovanna Pagliaro.

Aos meus familiares italianos, que após 116 anos de uma história de desencontro, me receberam nos seus lares, como um dos seus. Esse reencontro me fortaleceu, me fez feliz e me fez acreditar mais em mim. Agradeço a todos em nome de Giuseppe Pagliaro (Pino).

Aos poucos e fiéis amigos cuja presença nesses quatro anos foi fundamental. Agradeço a todos em nome de Bruno Moreira Costa.

Aos servidores que sempre me atenderam com zelo e prontidão. Agradeço a todos em nome da Euzilene Morais.

There are no dangerous thoughts,
thinking itself is dangerous.

Hannah Arendt

RESUMO

A proposta geral deste trabalho é analisar a relação entre a esfera pública e a esfera privada na teoria política do filósofo moderno Jean-Jacques Rousseau e da filósofa contemporânea Hannah Arendt. Especificamente, são enfrentados os seguintes problemas: de que modo a relação entre público e privado articula diferentes concepções de soberania e liberdade; e quais são as consequências dessa discussão para a reflexão sobre algumas relações entre o direito e a política. Enquanto Rousseau pensou que a liberdade política só pode existir dentro de um corpo soberano, uno e detentor de uma vontade geral, Arendt defendeu que a esta unidade desconsidera a pluralidade humana e que a liberdade só pode ser realizada fora da soberania, que limita a ação humana. Assim, contra Rousseau, contra a Modernidade e contra a tradição da filosofia política em geral, ela fundou uma teoria política não-soberana.

Palavras-chave: Público. Privado. Soberania. Liberdade.

ABSTRACT

The general aim of this thesis is to analyze the relation between the public and private spheres in the political theory of the modern philosopher Jean-Jacques Rousseau and of the contemporary philosopher Hannah Arendt. In specific terms, this research investigates two central problems: in which way the relation between public and private articulates different conceptions of sovereignty and freedom; and what are the consequences of this discussion when it comes to some of the relations between law and politics. While Rousseau thought that political freedom could only exist within a sovereign body, holder of a general will, Arendt defended that this unity does not take human plurality in consideration and so freedom could only exist outside of a sovereign political structure, because it limits human action. Therefore, against Rousseau, Modernity and the tradition of political philosophy in general, she founded a non-sovereign political theory.

Keywords: Public. Private. Sovereignty. Freedom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE NA SOBERANIA.....	29
1.1 Repercussão Teórica e Política.....	29
1.2 Ainda Somos Modernos?.....	34
1.3 Natureza e Conveniência.....	38
1.4 O Método Conjectural.....	43
1.5 História como Crítica da Civilização.....	46
1.6 Estado de Natureza.....	54
1.7 O Público e o Privado em Rousseau.....	57
2 A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE FORA DA SOBERANIA.....	62
2.1 O “Breve Século”.....	62
2.2 Totalitarismo.....	65
2.3 Mal, Política e Direito.....	78
2.4 Apatridia Científica.....	83
2.5 O Abandono da Natureza e da Soberania.....	84
2.6 O Público e o Privado em Arendt.....	90
3 ROUSSEAU E ARENDT: O PÚBLICO E O PRIVADO.....	93
3.1 Liberdade, um Conceito Necessário.....	94
3.2 Desobediência Civil como Legitimidade.....	96
3.3 Participação e Espaço Público.....	97
3.4 A Construção da Soberania.....	101
3.5 Unidade Moderna e Pluralidade Contemporânea.....	113
3.6 A Criação do “Povo”.....	117
3.7 Republicanismo.....	123
3.8 Vontade e Poder.....	126
3.9 Deslocamento o Eixo de Poder.....	131
3.10 Uma Teoria Não-Soberana da Política.....	132

4 DIREITO E POLÍTICA ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO.....	137
4.1 Liberalismo e Comunitarismo.....	137
4.2 Liberdade Positiva e Negativa.....	141
4.3 Despolitização e Espaço Público.....	147
4.4 Direito e Liberalismo entre o Público e o Privado.....	149
4.5 Os Paradoxos dos Direitos Humanos.....	152
4.6 Soberania Nacional no Pós-Guerra.....	158
4.7 O Direito em uma Teoria Não-Soberana da Política.....	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
Bibliografia.....	171
Apêndice 1.....	183
Apêndice 2.....	198

INTRODUÇÃO

Esta tese, de modo geral, discute a ideia de público e privado na teoria política, através da análise crítica e comparativa dos pensamentos de Jean-Jacques Rousseau¹ e Hannah Arendt² sobre o tema. O trabalho envolve tanto a compreensão isolada do pensamento dos autores, quanto o estudo do confronto teórico de suas teorias políticas e o debate crítico acerca das ideias resultantes desse confronto. Além disso, de modo específico, esta tese investiga e discute os seguintes problemas. De que modo a relação entre público e privado articula diferentes concepções de soberania e liberdade? Quais são as implicações dessa discussão para a reflexão sobre a relação entre política e direito?

Em relação à primeira pergunta, levanta-se a hipótese segundo a qual a conceituação de público e privado, bem como a delimitação entre essas duas esferas, conduz à elaboração de uma teoria da soberania e da liberdade. Isso significa assumir a premissa segundo a qual o público e o privado em Rousseau e Arendt não podem ser compreendidos sem os conceitos de soberania e liberdade. Em termos mais específicos, enquanto Rousseau defendeu que a liberdade política só pode existir dentro de um corpo soberano, uno, indivisível e detentor de uma vontade geral unidirecional, Arendt pensou que esta unidade desconsidera a pluralidade humana e que a liberdade só pode ser realizada fora da soberania, pois esta é uma limitação ao âmbito de ação humana. Assim, contra Rousseau, contra a Modernidade e contra a tradição da filosofia política em geral, ela fundou uma teoria política não-soberana. Esta é, sucintamente, a principal hipótese investigada nesta tese.

No que diz respeito à segunda pergunta, sustenta-se a hipótese segundo a qual uma teoria não-soberana da política (que é o resultado do esforço

¹ Uma apresentação do autor, seu contexto e sua obra é feita no apêndice um.

² Uma apresentação da autora, seu contexto e sua obra é feita no apêndice dois.

arendtiano de desconstrução da tradição política moderna) tem implicações para a reflexão sobre a relação entre direito e política. Na política contemporânea, as opções políticas de um Estado passaram, especialmente a partir do século XVIII, a adquirir uma *forma* jurídica. Nesse sentido o direito figura como um meio através do qual as decisões políticas são expressadas. Todavia, funciona também como um limitador do que se pode decidir e também da *forma* pela qual se pode decidir. A teoria não-soberana da política poder fornecer elementos para repensar essa relação ambivalente entre direito e política.

Acima foram esclarecidos alguns pontos, como a proposta geral e específica da tese, o problema principal e secundário, bem como as respectivas hipóteses investigadas. Abaixo é explicada e justificada a estrutura da tese, necessária para o cumprimento do que é pretendido.

Por envolver a comparação de duas coisas, o trabalho é dividido em quatro capítulos, para fins metodológicos: inicialmente, o pensamento de cada autor é analisado separadamente, de modo que o primeiro capítulo é dedicado à filosofia de Rousseau, ao passo que o segundo se debruça sobre o pensamento de Arendt; depois, no terceiro capítulo, as ideias de ambos são cotejadas, analisadas e criticadas, através de uma discussão dos resultados dessa comparação para a teoria política; por fim, o quarto capítulo apresenta algumas implicações dessa discussão para a reflexão sobre a relação entre direito e política, ilustrada em algumas questões jurídico-políticas contemporâneas, já mencionadas acima.

Acima foi explicado, de modo resumido, como é feita a divisão de capítulos desta tese, tendo em vista seus objetivos. A seguir, são apresentados os objetos dos capítulos, para que o leitor tenha, por ora, uma visão geral da tese.

O primeiro capítulo analisa o pensamento de Rousseau, a fim de descrever como é construída a sua teoria política, mostrando em que *momento teórico* e *de que modo* surge a divisão política entre público e privado, e como nesta divisão se entrelaçam os conceitos de liberdade e soberania. Este capítulo aborda os seguintes temas sobre Rousseau, nesta ordem: a importância e o

impacto do pensamento rousseauiano, tanto na filosofia, quando na história política; a atualidade de suas ideias, relacionada ao fenômeno político da União Europeia; as premissas que fundam a base de sua filosofia; a explicação do método conjectural, fundamental para compreender seu pensamento; o papel da história na sua crítica política e na sua concepção de homem; a análise da sua descrição do estado de natureza; a relação entre contrato social, poder político e os limites da soberania; e, por fim, sua concepção de público e privado.

O segundo capítulo, por sua vez, apresenta uma análise do pensamento político de Hannah Arendt, a fim de mostrar como sua filosofia é construída justamente com base na crítica a Rousseau. São abordados os assuntos: a contextualização do período no qual a autora viveu e sobre o qual ela escreveu; a descrição do fenômeno totalitarista, sem o qual não é possível compreender o sentido e o objetivo do pensamento de Arendt; a análise de sua posição a respeito do totalitarismo; as suas ideias sobre as experiências políticas do nazismo e a ideia de banalidade do mal; as suas concepções de vida, ação humana, liberdade política e soberania; e, é claro, suas noções de espaço público e privado.

O terceiro capítulo contém uma análise comparativa dos conceitos de público e privado em ambos os autores, bem como algumas discussões a respeito de assuntos que estão na base dessa questão ou que decorrem dela. Especificamente, são abordados temas, como: a necessidade do conceito de liberdade; a desobediência civil e a noção de respeito às leis; a relação entre participação e espaço público; a doutrina da soberania, tal como é construída por Rousseau e desconstruída por Arendt; a contraposição entre a noção de unidade moderna e pluralidade contemporânea; a crítica arendtiana à concepção oitocentista de “povo”; as inspirações do republicanismo que são identificadas em ambos os autores; a relação entre vontade e poder; algumas considerações, em perspectiva histórica, sobre os deslocamentos do eixo de poder em diversas épocas e teorias; e, por fim, é analisado o objeto no qual desemboca toda a discussão entre Rousseau e Arendt, que é a construção de uma teoria não-soberana da política.

No quarto capítulo, são apresentados os desenvolvimentos de alguns temas que são, na verdade, repercussões do debate entre Rousseau e Arendt, tais como: a contraposição entre liberdade pública (positiva) e liberdade privada (negativa); o processo de despolitização e a crise da Modernidade; a relação entre direito e política; as consequências que o debate sobre público e privado pode gerar para o campo do Direito, bem como para a área dos direitos humanos; e, para finalizar, algumas reflexões sobre a conveniência da ideia de soberania no contexto do pós-guerra, especialmente no que diz respeito a questões ambientais, de direitos humanos, relações internacionais e guerra.

Não é uma tarefa simples comparar os dois filósofos, pois cada um é integrante de uma tradição de pensamento diversa. As interpretações, críticas e análises já feitas até hoje pelos seus comentadores nem sempre são convergentes, como é próprio da discussão filosófica. O presente trabalho faz tanto uma interpretação direta e independente do texto dos filósofos, quanto um diálogo com seus comentadores. Assim, há, por um lado, o esforço uma interpretação mais autônoma de Rousseau e Arendt, na tentativa de evitar a reprodução inconsciente de erros alheios³; e por outro, o reconhecimento da *tradição*, isto é, do trabalho já realizado pelos comentadores

O aspecto mais *autoral* desta tese se encontra nas partes nas quais é feita uma *interpretação mais autônoma* dos autores e, sobretudo, nos capítulos três e quatro, quando se promove o confronto das ideias de ambos e se analisam as implicações desse confronto para o direito. Por *filosofia autoral*, Julio Cabrera,⁴ em *Europeu não Significa Universal, Brasileiro não significa Nacional*, entende um exercício filosófico sobre um tema, ao contrário da clássica exegese de autores ou história das ideias. Segundo Cabrera:

³ Essa ideia é apresentada por Gonzalo Armijos em *De Como Fazer Filosofia sem ser Grego, Estar Morto ou ser Gênio*. Gonzalo é um filósofo equatoriano, que já foi professor no Equador, Estados Unidos da América, atua hoje no Brasil e é um dos críticos do *eurocentrismo* no ambiente acadêmico filosófico no Brasil e da diferença entre fazer filosofia e fazer história da filosofia.

⁴ Julio Cabrera é um filósofo argentino, naturalizado brasileiro, autor de obras de várias áreas, especialmente sobre o pensamento filosófico insurgente latino-americano contra a hegemonia do pensamento europeu nas universidades brasileiras.

talvez fosse melhor admitir abertamente que os departamentos de filosofia não estão realmente interessados em criar filosofia autoral, mas sim em criar técnicos competentes transmissores e re-elaboradores de conhecimento filosófico europeu, tarefa na qual é possível obter grande prestígio e poder. Esta declaração seria perfeitamente honesta e corresponde ao que de fato acontece.⁵

Assim como Cabrera, Vilém Flusser⁶ (em *Fenomenologia do Brasileiro. Em busca de um novo homem*) é um dos críticos da atividade filosófica acadêmica brasileira, denunciando a academia, por formar técnicos em ideias de autores europeus. Segundo ele: “se surgir e quando surgir uma verdadeira filosofia no Brasil, esta será profissionalmente combatida”.⁷ Por filosofia *verdadeira* ele entendeu a filosofia *autoral*, no mesmo sentido que Cabrera emprega o termo. Flusser cunhou o termo *textolatria*, que designa a capacidade de ler um texto sem a respectiva competência para entendê-lo. Essa leitura sem compreensão desencadearia uma idolatria ou adoração ao texto. Um trabalho que abordou a relação de Flusser com o Direito foi o provocativo e literário Mozart Machado⁸. Segundo este:

Flusser pretende observar o impacto das imagens técnicas produzidas por aparelhos fotográficos, mas antevendo nos aparelhos uma alegoria, ao apontar para uma característica marcante do contexto informacional

⁵ CABRERA, Julio. Europeu não Significa Universal. Brasileiro não significa nacional. **Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades**, n. 2, 2015, p. 19.

⁶ Vilém Flusser (1920-1991) foi um filósofo tcheco que morou e trabalhou por vários anos em São Paulo e depois em Paris. Seu pai, Gustav Flusser, foi aluno de Albert Einstein.

⁷ FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do Brasileiro. Em busca de um novo homem**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998, 143.

⁸ Mozart Augusto Mariano Machado é autor da dissertação de mestrado em Direito, na Universidade de Brasília, orientada pelo filósofo Miroslav Milovic, intitulada: *A Caixa Preta do Direito: violência e exceção entre os pixels das imagens técnicas na Idade das Informações*.

nos dias de hoje: dispositivos são manobrados e manipulados desde sua superficialidade.⁹

As ideias de Gonzalo, Cabrera e Flusser, discutidas acima, podem indicar uma possível autocrítica¹⁰ desta tese de doutorado, no sentido de que aqui não é proposta uma *filosofia autoral latino-americana*, no sentido já explicado, mas há reflexões sobre um tema político clássico com base em autores europeus. Contudo, é importante precisar que, ainda que faça a análise de um conceito com base em um referencial teórico, um trabalho acadêmico contém ideias próprias, críticas ao próprio referencial teórico e, nesse sentido, não é apenas *reprodução de ideias*, pois um autor, quando discute um tema e um filósofo, acaba por colocar, inevitavelmente, um pouco de si nessa discussão e nisso reside a *autoria* e, talvez, a originalidade do trabalho.

Há outras questões metodológicas cujo esclarecimento é fundamental para introdução desta tese. Além da própria complexidade do pensamento de ambos os autores, há outro ponto que torna o trabalho mais desafiador: Rousseau e sobretudo Arendt têm textos escritos de uma forma peculiar e isso acentua o esforço que deve ser feito ao se tentar sistematizar e comparar os seus pensamentos. Mesmo sem supor a existência de um *sistema* filosófico perfeito, fechado, bem acabado, sem lacunas teóricas e sem contradições, é possível tentar colocar em termos mais organizados o pensamento que, talvez, não tenha sido apresentado da forma mais didática possível pelos autores. Sobre o desafio de interpretação e discussão de teorias políticas filosóficas, convém lembrar o que

⁹ MACHADO, Mozart Augusto Mariano. **A Caixa Preta Do Direito: violência e exceção entre os pixels das imagens técnicas na Idade das Informações**. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, 2016. Miroslav Milovic (orient.), p. 19.

¹⁰ Todavia, esta crítica (ou autocrítica) precisa ser bem pensada, pois a própria Hannah Arendt (assim como outros filósofos) elaborou uma tese de doutorado interpretando um conceito em um autor clássico – isto é mais bem explicado no apêndice dois desta tese –, seguindo a fórmula clássica da acadêmica nas áreas de Filosofia e Filosofia do Direito: *conceito X no autor Y*. Seus textos mais *autorais* foram escritos anos após a obtenção do seu doutorado. Talvez o momento acadêmico de doutoramento, na área de filosofia jurídica, seja justamente uma etapa cuja proposta é o amadurecimento do pensamento sobre um tema, com base em determinado(s) autor(es). Isso significa entender o doutorado como uma etapa de construção (e crítica) de um referencial teórico, que poderá ser empregado como base para pesquisas posteriores.

pensou Roberto Aguiar.¹¹ Segundo ele, as teorias são *incompletas* e disso decorre que fogem às tentativas de explicação, pois nas teorias há o implícito, o conjectural, o não dito, o *admitido* como premissa sem fundamentação. Todavia, isso não impede o trabalho do estudioso de filosofia jurídica de tentar analisar como um conceito é construído, levantado, fundamentado e empregado teoricamente por um filósofo. Conforme Aguiar:

O drama das teorias é não poder explicar todos os seus termos, não ter todos os seus momentos comprovados. Eles sofrem de *incompletude*, isto é, da impossibilidade de serem totalmente *axiomatizados*. Sempre resta algo como suposto, como sentença não provada ou como admissão sem provas.¹²

Essa *incompletude* das teorias parece refletir a própria *incompletude* de quem as cria – os homens –, no sentido de que estes, ao viverem, pensam sobre si e sobre suas instituições políticas, constroem, desconstroem e reconstroem instituições e teorias, em um movimento contínuo que parece não ter fim¹³ e é nesse ponto que reside a sua *incompletude*. Ao menos do ponto de vista histórico, não é possível identificar um ponto final que indicasse uma forma política definitiva, que dispensasse refutações e críticas. Se existisse, seria praticamente um *dogma político* e toda a atividade da filosofia política estaria encerrada. Se houvesse uma forma política ideal e perfeita, a atividade da filosofia política ou não existiria ou seria apenas uma certa forma de idolatria. Todavia, na verdade, a filosofia política supõe justamente a possibilidade da discussão e da refutação (elementos opostos à ideia de dogma, que é algo simplesmente aceito como verdade, sem questionamento) e é isso que, entre outros motivos, mantém o pensamento político em movimento ao longo da história.

¹¹ Roberto Armando Ramos de Aguiar (1940) é um jurista e escritor brasileiro.

¹² AGUIAR, Roberto A. R. de. **Os Filhos da Flecha do Tempo**. Brasília: Letraviva, 2000, p. 28

¹³ A rigor, esse movimento tem fim para o indivíduo, mas não para a espécie humana.

O constante movimento humano de elaborar instituições para governar e teorias para descrever, explicar, analisar, criticar e contestar as instituições revela uma condição histórica do homem e também evidencia a relação entre a filosofia e a política: a diferença entre o *pensar* e o *fazer*¹⁴. Essa relação entre as ideias e as práticas políticas foi abordada pelo historiador francês François Guizot¹⁵, quando afirmou que ora as teorias são posteriores às instituições concretas, para dar-lhes sentido, ora lhes são anteriores, para dar-lhes fundamento. Segundo ele:

Percebemos sempre em nossa história, ao lado dos grandes acontecimentos, revoluções e melhorias públicas, doutrinas que lhes correspondem. Nada se passou no mundo real que a inteligência não tenha percebido no mesmo instante e do qual não tenha tomado para si uma nova riqueza. Não há nada no domínio da inteligência que não tenha tido no mundo real, e quase sempre de modo assaz rápido, sua repercussão e seu resultado. Em geral, as ideias na França precederam e provocaram os progressos da ordem social: eles foram preparados nas doutrinas antes de se realizarem nas coisas, e o espírito foi o primeiro a caminhar na rota da civilização.¹⁶

Nas bibliotecas encontram-se exemplares das teorias desenvolvidas e na história social se encontram exemplares das instituições políticas já postas em prática. Para além da *historicidade* dessa condição, alguns autores chegaram ao ponto de defender sua *naturalidade* e, portanto, sua *necessidade*, considerando

¹⁴ Esta diferença entre o *homem que age* e o *homem que pensa* foi objeto de interesse de Arendt, como é explicado na página 84 desta tese.

¹⁵ François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874) foi um historiador e político, tendo ocupado o cargo de primeiro-ministro francês. Autor de obras sobre a história francesa e europeia.

¹⁶ GUIZOT, François. **Cours d'Histoire Moderne**. V. I (Histoire de la Civilisation en France depuis la chute l'Empire Romain). Paris: Didier Libraire Éditeur, 1846, p. 44-45. Essa é uma tradução minha do trecho: "A côté des grands événements, des révolutions, des améliorations publiques, on aperçoit toujours, dans notre histoire, des idées générales, des doctrines qui leur correspondent. Rien ne s'est passé dans le monde réel, dont l'intelligence ne se soit à l'instant saisie, et n'ait tiré pour son propre compte une nouvelle richesse; rien, dans le domaine de l'intelligence, qui n'ait eu dans le monde réel, et presque toujours assez vite, son retentissement et son résultat. En général même, les idées en France ont précédé et provoqué les progrès de l'ordre social; ils se sont préparés dans les doctrines avant de s'accomplir dans les choses, et l'esprit a marché le premier dans la route de la civilisation".

que o homem “apolítico” seria uma aberração não-humana, não-natural ou sobre-humana. Aristóteles¹⁷ é um exemplo, como se nota na *Política*, na qual a *politicidade* humana é entendida como *natural* e, logo necessária, não sendo mera contingência ou conveniência. Escreve o filósofo grego, ao lembrar de Homero¹⁸:

É evidente que o Estado é uma criação da natureza e o homem é por natureza um animal político. E aquele que, por natureza e não por mero acidente, não faz parte de uma cidade, é um ser abominável ou superior à humanidade; ele é como o “sem tribo, sem lei e sem lareira”, denunciado por Homero como o um pária amante a guerra, que pode ser comparado a uma peça isolada do jogo de damas.¹⁹

A discussão sobre o público e o privado na teoria política é um tema clássico e atual, bem como fundamental e polêmico. É claro que uma proposta teórica de divisão desses dois espaços não é fácil de ser feita, pois não se trata simplesmente de colocar uma “estaca filosófica” para que a separação seja clara. Nesta tarefa, há dois desafios fundamentais: o primeiro é separar na teoria o que é uno enquanto fenômeno; o segundo é traçar com precisão o limite entre duas coisas que não são impermeáveis. A seguir são explicados esses dois desafios com mais detalhes.

Quanto ao primeiro desafio, deve-se ter em mente que o fenômeno político (que acontece e é passível de observação) é um só, no sentido de que a política não acontece de forma fragmentada, mas *como um todo*. Porém, a razão

¹⁷ Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) foi um filósofo grego, autor de obras em diversas áreas, das quais se destacam *Ética a Nicômaco* e *Política*. Foi aluno de Platão e professor de Alexandre III da Macedônia.

¹⁸ Homero foi um poeta grego da Antiguidade, autor de *Ilíada* e *Odisseia* – textos que reúnem vários dados do imaginário cultural antigo, apresentados como uma narrativa histórica poética. Todavia, há incertezas sobre sua existência histórica.

¹⁹ ARISTÓTELES. **Politics**. Trad. Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche Books, 1999, p. 5. Essa é uma tradução minha do trecho: “it is evident that the state is a creation of nature, and that man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man or above humanity; he is like the ‘Tribeless, lawless, heartless one’, whom Homer denounces – the natural outcast if forthwith a lover of war; he may be compared to an isolated piece at draughts”.

humana não consegue apreender toda a realidade em um só lance. Por isso, pois o teórico escolhe o objeto a ser estudado, o ponto de vista, cria conceitos, define-os, estabelece distinções e visa atingir determinado objetivo. Essas escolhas evidenciam o caráter arbitrário de uma teoria política. Todo esse arcabouço teórico, repleto de *opções*, fornece uma certa descrição do fenômeno político. Pensando assim, se há categorizações, são arbitradas pelos teóricos, então as separações, divisões, distinções, demarcações e limitações só existem no campo abstrato. Disso decorre que elas são didáticas e não ontológicas, ou seja, não fazem parte da natureza das coisas, mas de uma teoria que visa compreender os fenômenos.

Por isso seria absurdo pensar que alguém vivesse de manhã a vida privada e de tarde a vida pública. Que uma pessoa estivesse agora agindo no âmbito público e logo após pudesse trocar de espaço e fosse agir na esfera privada. Ora, a vida é uma só. A separação entre público e privado não é, obviamente, física e nem tampouco *consciente*. Para ilustrar isso, pode-se pensar que um pai, dentro de sua casa, ao educar seu filho não o tortura, entre outros motivos, porque sabe que isso é crime. Isso mostra que mesmo no âmbito da *intimidade do lar*, a esfera pública é presente (no caso, as leis jurídicas criminais que regulam a tortura). Através deste exemplo se percebe que ambas as esferas, pública e privada, são transcendentais ou ao menos se influenciam mutuamente. Sendo assim, as pessoas, no seu dia-a-dia, não agem necessariamente de modo consciente localizando-se em uma esfera ou em outra. Elas simplesmente agem e vivem. Por isso, Miguel Reale²⁰ explicou com clareza que o papel do teórico é *distinguir sem separar*.

Ao homem afoito e de pouca cultura basta perceber uma diferença entre dois seres para, imediatamente, extremá-los um do outro, mas os mais

²⁰ Miguel Reale (1910-2006) foi um jurista, escritor e professor brasileiro, autor de obras na área de filosofia do direito.

experientes sabem a arte de distinguir sem separar, a não ser que haja razões essenciais que justifiquem a contraposição.²¹

Quanto ao segundo desafio, convém lembrar que qualquer distinção entre a esfera pública e privada só pode existir senão *aproximadamente*. A impossibilidade de precisão no campo da teoria política foi bem explicada por Aristóteles. Essa é uma referência ao método aristotélico de estudo da filosofia prática, apresentado sobretudo na sua obra *Metafísica*, segundo o qual a ação caracteriza a filosofia prática, seja como escopo, seja como objeto, no sentido de que o único setor da realidade no qual é possível mudar as coisas é aquele constituído pela ação humana. Na área da filosofia prática, está incluída a filosofia política. Esta, ao lidar com as ações humanas, lida com a experiência e, para Aristóteles, quando se estuda as coisas práticas, deve-se levar em conta o que *geralmente* acontece e não o que *sempre* acontece (como deve ser levado em conta no caso do estudo da matemática, por exemplo). Aristóteles deixou isso muito claro no seguinte trecho:

o fim da ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação. (Com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno, mas só do que é relativo a determinada circunstância e num determinado momento).²²

No livro I, item 3, da ética nicomacéutica, Aristóteles defendeu que a verdade, na Ciência Política, aparece somente *aproximadamente* e em linhas gerais, sendo que, nessa área, tanto as premissas, quanto as conclusões são, portanto, também *aproximadas*. Com isso se quer dizer que nesse ramo do conhecimento não é possível falar do que *sempre ocorre*, nem do que *necessariamente ocorre*, mas do que *na maior parte das vezes ocorre*,

²¹ REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2003, 38.

²² ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 73.

especialmente porque o âmbito das ações humanas, sobretudo a política, caracteriza-se mais pelo *contingente* do que pelo *necessário*. Nas palavras de Aristóteles: “ao tratar, pois, de tais assuntos, e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais”.²³

Nesse mesmo sentido, Enrico Berti²⁴, lembrou que, segundo Aristóteles, os jovens não são aptos à ciência política, pois somente com a experiência, adquirida pelo tempo, é possível conhecer o que *geralmente* ocorre. Conforme Berti:

Portanto, a ciência política, ou a ciência prática, não pode ter a mesma “precisão” (*akribeia*) que é própria, por exemplo, da matemática. Essa busca, é claro, a verdade, como é próprio de uma ciência, mas somente “aproximadamente e em linhas gerais” (*pakhulôs kai tupôi*). Os objetos da ciência política, isto é, seus bens, não são “sempre”, como os objetos da matemática, mas são apenas “aproximadamente” (*hôs epi to polu*), ou seja, na maior parte das vezes. Por isso as demonstrações da ciência política partem de premissas que valem não sempre, mas “aproximadamente”, e como consequência também as conclusões são *não sempre*, mas “aproximadas”.²⁵

Enrico Berti observou também que, para Aristóteles, a retórica é a ciência com menos precisão e a matemática a mais precisa, de tal modo que a ciência política se localiza no meio termo entre ambas. Ela busca a verdade, é claro, mas busca uma verdade que não vale sempre, mas na maior parte das

²³ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991, livro I, item 3.

²⁴ Enrico Berti (1935) é um filósofo italiano, escritor e professor de história da filosofia.

²⁵ BERTI, Enrico. **Filosofia Prática**. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2004, p. 20. Esta é uma tradução minha do trecho: Perciò la scienza politica, ovvero la filosofia pratica, non può avere la stessa “precisione” (*akribeia*) che è propria, ad esempio, della matematica. Essa dimostrerà, sì, la verità, come si addice ad una scienza, ma solo “approssimativamente e a grandi linee” (*pakhulôs kai tupôi*). I suoi oggetti infatti, cioè i beni, non sono “sempre” tali, come gli oggetti della matematica, ma sono tali soltanto “per lo più” (*hôs epi to polu*), vale a dire nella maggior parte dei casi. Perciò le dimostrazioni della scienza in questione partiranno da premesse che valgono non sempre, ma “per lo più”, e di conseguenza anche le conclusioni di esse varranno non sempre, ma “per lo più”.

vezes. A falta de precisão da ciência política não implica a negação de seu caráter científico, mas o esclarecimento dos limites desta ciência. Não se trata de um defeito da ciência política, mas de uma adequação ao seu objeto. Este, para Aristóteles, são os bens, tais como a liberdade, a igualdade, a democracia, a monarquia, a justiça, dentre outros. Essa limitação da precisão que se pode obter na ciência política é exatamente o que confere o caráter *relativo* à filosofia política aristotélica. Isso significa, por exemplo, que em uma sociedade a democracia pode ser a melhor forma de governo, ao passo que em outra sociedade a monarquia pode funcionar melhor. Pensando assim, a avaliação teórica de um bem político leva em conta a sua necessidade de *adequação* e de contextualização. Conforme Berti:

Esse [método] é diferente daquele das ciências teóricas (matemática, física), sobretudo daquele da matemática, por causa do objeto do qual a ciência política se ocupa. Os bens que compõem o objeto desta ciência são variáveis e mutáveis.²⁶

O fato de uma tese política permanecer no espectro do relativismo, não podendo ser demonstrada com o grau de precisão de uma verdade aceita nos moldes das ciências exatas (como a física, por exemplo) não significa necessariamente a impossibilidade de fazer escolhas racionais e desenvolver argumentos razoáveis. A elucidação dessas questões epistemológicas – e também metodológicas –, que permeiam esta tese, é fundamental, pois a própria Arendt se posicionou sobre isso, como lembrou Mouffe²⁷:

Hannah Arendt estava absolutamente correta ao defender que na esfera da política, uma pessoa se encontra no campo da opinião (...) e não no

²⁶ BERTI, Enrico. **Filosofia Prática**. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2004, p. 20. Esta é uma tradução minha do trecho: “questo è diverso da quello delle scienze teoretiche (matematica, fisica), soprattutto da quello della matematica, a causa dell’oggetto di cui la scienza politica si occupa. I beni, infatti, che formano l’oggetto di questa scienza, sono variabili e mutevoli”.

²⁷ Chantal Mouffe (1943) é uma cientista política belga.

da verdade, e que cada esfera tem seu próprio critério de validade e legitimidade.²⁸

Essa linha metodológica da filosofia prática, adotada por Aristóteles, que inspirou Arendt, pode até ser criticada de *relativista*, mas essa crítica incorre no tradicional binômio *objetivismo-relativismo*, que só oferece uma saída caso se opte por um ou por outro. O abandono do interesse pelo *universal* e a aceitação do estudo do *relativo* é, em linhas gerais, uma herança aristotélica que repercutiu até a contemporaneidade.

É de bom grado salientar que o objeto e objetivo da ciência política serem *o que é relativo* não é uma opção, para Aristóteles, isto é, não é uma escolha arbitrária. Não se trata simplesmente da opção por uma premissa (objetivismo ou relativismo) da qual partir para elaborar uma filosofia política. É a construção de uma epistemologia da ciência política que leva em conta a natureza do objeto de estudo.²⁹

Em todo caso, Aristóteles não propôs um relativismo extremo para o qual não fosse possível traçar ao menos uma ideia em sentido universal, como se não houvesse a possibilidade de dizer algo *em si* sobre a política, mas propôs que há um certo grau de relativização nas ideias propostas pelo cientista político. Cabe a este, portanto, reconhecer a natureza relativa (mutável e contingente) dos objetos de estudo de seu ramo e propor uma teoria que assuma, aceite, reconheça, estude e pesquise essa relatividade, sem superá-la e sem negá-la. Por isso, qualquer esforço por distinguir o âmbito público do privado resultará em uma conclusão aproximada, sem precisão matemática, como é próprio de toda ciência política. Essa imprecisão e essa conclusão aproximada tornam o estudo

²⁸ MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres e Nova Iorque: Verso, 2005, p. 14. Esta é uma tradução minha do trecho: "Hannah Arendt was absolutely right to insist that in the political sphere one finds oneself in the realm of opinion (...) and not in that of truth, and that each sphere has its own criteria of validity and legitimacy".

²⁹ Como já foi explicado na página 22 desta tese, se o objeto da ciência política é mutável e variável, as conclusões nessa área também serão mutáveis e variáveis.

dos filósofos políticos mais difícil, na medida em que se requer muita atenção para compreender seu pensamento.

Depois de pontuadas algumas questões metodológicas e epistemológicas, passa-se ao referencial teórico. Diversos filósofos escreveram sobre o assunto do público e do privado, mas cada um lhe deferiu um tratamento diverso. Nesta tese de doutorado, os referenciais teóricos são Rousseau e Hannah Arendt.³⁰ As obras do genebrino mais importantes para esta pesquisa são, notoriamente, o *Discurso sobre as Origens e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* e *O Contrato Social*. As obras arendtianas fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho são *A Condição Humana*, *As Origens do Totalitarismo* e *Entre o Passado e o Futuro*, que compõem a base de seu pensamento político. É claro que outras obras dos referenciais teóricos são mencionadas, porém acima foram elencadas as principais, sem as quais não seria possível a realização da pesquisa.

A escolha dos autores não é casual, pois Arendt criticou veementemente a concepção de público e privado rousseauiana. Enquanto Rousseau é um autor situado temporalmente no fim da Modernidade, que viveu no auge do Iluminismo, Arendt é uma autora contemporânea, crítica feroz dos ideais modernos e sobretudo de Rousseau. É importante salientar que Rousseau, embora moderno e iluminista, foi também um rigoroso crítico dos ideais de sua época.

Há dois apêndices: o primeiro sobre Rousseau e o segundo sobre Arendt. Em ambos são apresentadas: primeiro, uma breve biografia comentada dos autores, levando em conta os aspectos de sua vida que são importantes para a compreensão de sua filosofia; e segundo, uma apresentação das obras dos autores, em ordem cronológica, seguidas de uma breve contextualização e observações importantes. Dessa forma, o primeiro apêndice complementa o primeiro capítulo, assim como o apêndice dois é um complemento ao segundo

³⁰ É claro que o pensamento de outros autores é referenciado em algumas partes desta tese, mas não de modo central. Além disso, a bibliografia desta tese contém textos de comentadores dos referenciais teóricos.

capítulo. Opta-se pela criação dos apêndices, ao invés de incluir tudo nos capítulos da tese, pois são partes que podem ser lidas separadamente e também utilizadas como guia para consulta durante a leitura da tese. Isso se justifica, pois vários trabalhos incluem uma revisão cronológica das obras e uma breve explicação sobre a vida e o contexto histórico dos autores, mas a maioria dos trabalhos contém dados incompletos e o motivo desse recorte parcial frequentemente encontrando nas obras de comentadores não costuma ser explicado.

Além disso, há outro motivo para a inclusão dos apêndices. Sempre que um autor é citado nesta tese, há uma breve nota de rodapé que fornece informações básicas sobre ele, de modo que o leitor tenha facilidade para situar temporalmente e contextualmente os autores com os quais a tese dialoga. Entretanto, considerando que Rousseau e Arendt têm *status* de referenciais teóricos desta pesquisa, não seria suficiente apenas uma nota de rodapé, mas de fato uma análise mais bem elaborada sobre o contexto no qual viveram, bem como a amplitude de suas bibliografias, com algumas informações básicas sobre cada obra. Uma vez que a apresentação de cada obra desses dois autores já é feita nos apêndices, é dispensada no corpo dos capítulos. Concede-se importância à breve apresentação das obras, pois quando, em um texto, são citadas duas linhas de um livro, junto com estas vem necessariamente todo contexto do livro, do autor e de sua época. Desse modo, a apresentação de uma obra de Rousseau e Arendt no corpo do texto ou em nota de rodapé, toda vez que um de seus livros são citados nesta tese, criaria muitas interrupções para o leitor, por isso prefere-se que esse material fique concentrado nos apêndices.

Conhecer, ainda que minimamente, a amplitude do trabalho intelectual de um autor pode colaborar para a compreensão do pensamento deste, especialmente no caso de Rousseau, pois além de filosofia política, ele escreveu romances, foi autor de peças teatrais e compositor musical. Seu interesse e trabalho intelectual na área de política foi posterior à experiência musical, teatral e literária. Essa diversidade de experiências pode ajudar a entender o motivo de os seus textos políticos, especialmente o *Segundo Discurso*, terem um aspecto

mais literário e narrativo, talvez até retórico, que é um estilo que, em certo sentido, nem sempre se encontra nos filósofos políticos. Rousseau, por exemplo, definitivamente não é um escritor deveras organizado e lógico como Thomas Hobbes.³¹ Talvez a experiência de Rousseau com a música e o teatro, por exemplo, possa ajudar a entender a importância que ele deu a questão dos *sentimentos* e da *paixões* na sua crítica à civilização e à política. Esses são alguns exemplos, pelos quais se assume que o conhecimento do contexto das obras e do autor é indispensável ao estudo de sua filosofia. Não se trata de um *trabalho histórico*, mas filosófico. Contudo, a filosofia não é feita fora de um contexto, nem fora da história, por isso esses dois elementos são essenciais no estudo da filosofia.

³¹ Thomas Hobbes (1588-1679) foi um filósofo e matemático britânico, conhecido pela obra *Leviatã* (1651).

1 A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE NA SOBERANIA

Este capítulo tem o objetivo de analisar como a distinção entre o público e o privado aparece na teoria política de Jean-Jacques Rousseau. Mais do que simplesmente apresentar a definição desses dois conceitos de acordo com o filósofo, pretende-se reconstruir ou descrever os passos lógicos do pensamento do autor que o conduziram à clássica distinção. Para isso, é necessário: analisar as hipóteses a partir das quais surge sua teoria política, ou seja, conhecer as premissas sobre as quais se fundam seu pensamento político; compreender os conceitos que são propostos por Rousseau, como são articulados em sua concepção política e sobretudo como eles se relacionam.

1.1 Repercussão Teórica e Política

Pode-se notar que há, no Brasil, um interesse no pensamento de Rousseau, que se observa não só na produção acadêmica divulgada, mas na frequente realização de eventos internacionais dedicados ao estudo de sua filosofia. Há, inclusive, nas reuniões bienais da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – atualmente o maior evento filosófico da América Latina – um grupo de trabalho exclusivamente dedicado ao pensamento do filósofo, o *GT Rousseau*, do que se pode denotar a importância dada ao estudo do filósofo no Brasil.

Embora, no Brasil, o maior interesse pelo estudo de Rousseau esteja localizado nos departamentos de Filosofia, há produção científica sobre o autor em outras áreas, como Direito, Letras e Literatura, Psicologia, Educação, Ciência Política, História e Relações Internacionais. Nos cursos de graduação em Direito,

por exemplo, a leitura do *Contrato Social* é tradicionalmente feita. É interessante notar que na Europa os pesquisadores de Rousseau são sobretudo dos departamentos de Letras, que em alguns países são chamados de departamento de Literatura ou de Línguas, sobretudo das área de Literatura Francesa ou Literatura Francesa do Século XVIII (*cadeiras* tradicionais em várias universidades europeias). Para ilustrar isso, menciona-se a seguir alguns estudiosos de Rousseau que se destacam. Charles Edwyn Vaughan (1854-1922), por exemplo, era professor de Literatura da Universidade de Leeds (Reino Unido). Martin Rueff, hoje, é professor de Letras da Universidade de Genebra (Suíça). A atual presidente da *Rousseau Association* (Associação Rousseau, literalmente em Português), Ourida Mostefai, é professora Literatura e Estudos Franceses da Brown University (Estados Unidos da América). Como se pode notar, a prevalência de pesquisas sobre Rousseau no Brasil se dá no âmbito da Filosofia, enquanto na Europa e América do Norte, no âmbito das Letras e da Literatura. Em todo caso, no campo do Direito há pouca produção sobre Rousseau no Brasil. Embora seja estudado superficialmente no nível de graduação, nas pós-graduações se encontram poucos trabalhos. É claro que algumas teses mencionam Rousseau e até dedicam algumas páginas sobre seu pensamento, mas não de modo central, como, por exemplo, a recente tese de doutorado em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, escrita por Wálber Araujo Carneiro, *Hermenêutica Jurídica Heterorreflexiva: limites de possibilidades de uma filosofia no direito*.

Há uma tradição clássica, sobretudo europeia, de intérpretes de Rousseau cujas obras são amplamente reconhecidas. Seus trabalhos têm forte impacto, são considerados referências na área e, por isso, são leituras essenciais quando se pretende descrever o estado da arte da interpretação de Rousseau. A seguir são mencionados alguns. O suíço Jean Starobinski, nascido em 1921, autor de *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* (1957). Nicholas J. H. Dent, que foi professor da Universidade de Birmingham e publicou, em 1992, *A Rousseau Dictionary*, um dicionário do filósofo, cujo objetivo é o mesmo dos dicionários filosóficos especializados: explicar cada um de seus conceitos, mostrando quais significados têm na obra de Rousseau. O britânico Charles

Edwyn Vaughan, que escreveu *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, em dois volumes, que contêm os textos originais em francês, com notas de rodapé de Vaughan comentando a leitura, além de uma introdução geral de mais de cem páginas e uma introdução pequena para cada obra de Rousseau. Jean-Fabien Spitz (nascido em 1952) é um professor da Universidade de Paris I – Sorbonne que escreveu *La Liberté Politique: essai de généalogie conceptuelle* (1995). O professor de História da Universidade de Durham (Reino Unido), Alfred Cobban, autor de *Rousseau and the Modern State* (1934). Robert Derathé (1905-1992) escreveu duas obras de relevo: *Rousseau et la Science Politique de son Temps* (1950) e *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (1948). O polonês Ernst Cassirer (1874-1945), escreveu um ensaio publicado em alemão em 1932 e depois em italiano em 1938, mas é mais conhecido pela sua versão inglesa, traduzida em 1954 e publicada pela Cambridge University Press, intitulada *The Question of Jean-Jacques Rousseau*.

Além de ter sido objeto de debates exegéticos dos seus comentadores, Rousseau também influenciou filósofos clássicos, como o prussiano Immanuel Kant (1724-1804). Um dos livros preferidos deste era *O Emílio ou da Educação*. Tal influência é objeto de estudo de diversos pesquisadores ao redor do mundo e um exemplo recente disso é a tese de doutorado em Filosofia da Universidade de Uppsala (Suécia) *Back to the Woods or Into Ourselves? Kant, Rousseau and the search for the essence of human nature*, por Annika Wennersten, divulgada em 2015, na qual é investigada a *antropologia moral* de Kant e como ela foi influenciada pelo pensamento do filósofo genebrino. Segundo Wennersten:

Kant escreveu muitos trabalhos sobre esses assuntos e sua longa experiência como professor de antropologia evidencia seu contínuo interesse pela teoria do homem. Além disso, é amplamente reconhecido que Kant (...) foi altamente influenciado por Rousseau. (...) Para entender o homem e suas capacidades morais, nós temos que encontrar sua verdadeira essência ou o que realmente constitui a humanidade.³²

³² Wennersten, Annika. **Back to the Woods or Into Ourselves? Kant, Rousseau and the search for the essence of human nature**. Tese (Doutorado em Filosofia). Uppsala: Uppsala Universitet, 2015, p. 2. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "Kant wrote several works about these topics and his long-term teaching of anthropology shows that he had a continuing

Strauss³³ dividiu a Modernidade em três períodos e incluiu Rousseau e Kant como os integrantes do segundo período. Não obstante, Strauss estendeu o alcance da influência de Rousseau até Hegel.³⁴ O ponto de confluência entre os três autores seria, segundo ele, o modo rousseauiano de pensar filosoficamente, vinculando a doutrina da história à doutrina política, para chegar à ideia de vontade geral. Para Strauss:

Sua doutrina da vontade geral, sua doutrina política em si, é relacionada a sua doutrina do processo histórico e essa ligação foi articulada pelos grandes sucessores de Rousseau, Kant e Hegel, mais do que por ele próprio.³⁵

Os filósofos brasileiros também reconhecem essa influência rousseauiana em Kant, chegando a apontar que suas ideias repercutiram amplamente na filosofia da subjetividade, típica de idealismo alemão, de um modo que, talvez, nem ele mesmo pudesse ter imaginado. Ghirdelli comentou justamente isso:

O livro de cabeceira nada era senão *O Emílio ou Da Educação*. Foi da leitura de Rousseau que Kant tirou ideias para ir além de uma exata síntese entre empirismo e racionalismo. O proto-romantismo de Rousseau tornou o professor de Königsberg mais atento às questões

interest in the theory of man. Moreover, it is widely acknowledged that Kant (...) was highly influenced by Rousseau. (...) In order to understand man and his moral capacities we need to find his true essence or what really constitutes humanity”.

³³ Leo Strauss (1899-1973) foi um filósofo político alemão, naturalizado estadunidense.

³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi um filósofo alemão, considerado o representante mais importante do idealismo alemão.

³⁵ STRAUSS, Leo. **The Three Waves of Modernity**. Political Philosophy: six essays. Nova Iorque: Pegasus-Bobbs-Merrill Company, 1975, p. 91. Esta é uma tradução minha do trecho: “his doctrine of the general will, his political doctrine proper, is linked with his doctrine of the historical process, and this linking was the work of Rousseau’s great successors, Kant and Hegel, rather than of Rousseau himself”.

morais e, principalmente, aos contornos do eu. Rousseau o empurrou para a aventura de construção filosófica da subjetividade de um modo que até então ninguém havia imaginado.³⁶

O legado de Rousseau não está somente na filosofia, mas também na própria política. Suas teorias tiveram forte impacto na realidade política e jurídica a partir da Revolução Francesa.³⁷ Os princípios da liberdade e da igualdade, que estão na essência da filosofia do genebrino, tornaram-se postulados jurídicos que são encontrados hoje em vários ordenamentos, inclusive no brasileiro, empregados em diversos tipos discursos. A ideia segundo a qual o homem é livre e igual por natureza e, logo, por nascimento, está expressa em importantes documentos jurídicos, como outrora já foi explicado:

O primeiro artigo da Declaração francesa diz: “os homens nascem e são livres e iguais”. Da mesma forma, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 inicia rezando que “todos os seres humanos nascem livres e iguais”. Por sua vez, a Constituição Federal pátria dispõe no artigo 5º, inc. I: “homens e mulheres são iguais”. É manifesta a influência da Declaração francesa nesses documentos citados.³⁸

Pontuadas as principais repercussões teóricas e políticas do pensamento de Rousseau, convém perceber a atualidade de seu pensamento. Isso significa perceber que o seu impacto não se deu apenas no passado, mas *continua se dando* hoje, pois a política do século XXI contém alguns traços modernos, como se explica a seguir.

³⁶ GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **História Essencial da Filosofia**. Vol. 3. São Paulo: Universo dos Livros, 2010, p. 78.

³⁷ Isso é abordado nas páginas 112, 131 e 151 desta tese, bem como no item 3.8.

³⁸ PAGLIARO, Heitor. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. **Revista de Direito da PGE-GO**. v. 26, 2011, p. 28.

1.2 Ainda Somos Modernos?

Para que ou *por que* estudar hoje o que um autor do século XVIII pensou sobre o direito? Essa recorrente pergunta pode levar a diversas discussões mais complexas (por exemplo, se a filosofia tem ou precisa ter um *para que*). Contudo, de maneira simplificada, pode-se dizer que essa pergunta indaga se o pensamento do autor estudado é atual. Na filosofia política, a atualidade de uma discussão filosófica não se mede pelo calendário, ou seja, não se mede cronologicamente, mas pela relação de similitude entre os problemas políticos que foram investigados filosoficamente por um autor no passado e o fenômeno político hoje. Basicamente, se os problemas políticos (teóricos ou práticos) estudados por um autor no passado ainda existem e são relevantes hoje. Poder-se-ia perguntar se os conceitos formulados e empregados pelo autor para analisar a política ainda fazem sentido (em algum aspecto) se empregados para analisar – e também descrever e criticar – a política hoje

Nesse sentido, pode-se pontuar, por exemplo, que a filosofia de Rousseau não conseguiria explicar o fenômeno político europeu atual, tendo em vista que as teorias clássicas (modernas) da soberania³⁹ (entendida como o poder que não reconhece outro poder maior, nem internamente, nem externamente) não bastariam para entender o que *de fato* ocorre hoje na União Europeia. Esta é um bloco internacional que tem leis, parlamento, tribunal, vários órgãos análogos ao poder executivo e é composto por vários países (atualmente 28). Quem toma as decisões em última instância no âmbito desta União ou, em outras palavras, quem é o soberano? Seria o caso de uma soberania extranacional? Os Estados nacionais cederam parte de sua soberania ao bloco internacional? Se sim, como

³⁹ As principais teorias modernas da soberania são mais bem abordadas nos itens 2.5 e 3.4 desta tese.

essa soberania internacional é construída? Trata-se de uma federação, uma confederação, um grande Estado ou um mero acordo internacional? São perguntas difíceis de serem respondidas, pois a União Europeia tem características de vários tipos de estruturas políticas, sem se encaixar perfeitamente em nenhuma delas.

São tantas perguntas, que fazem da União Europeia um UPO (*unidentified political objetc*, em português, objeto político não identificado) em analogia à sigla UFO (*unidentified flying objetc*, em português, objeto voador não identificado). Essa analogia foi empregada pela primeira vez em 1985, pela então presidente da Comissão Europeia, Jacques Delors,⁴⁰ em uma conferência em Luxemburgo, que está transcrita no *Bulletin des Communautés Européennes*: “não podemos descartar que em trinta, quarenta anos, a Europa formará um OPNI – um tipo de objeto político não identificado”.⁴¹ Entretanto, Delors falava em sentido positivo e esperançoso, ponderando que embora fosse difícil caracterizar o fenômeno europeu com as categorias de teoria política disponíveis, essa realidade política é também social e cultural, tendo a capacidade de fazer seus países membros prosperarem *internamente*, sem deixar de manter sua posição internacional em relação aos países extracomunitários. Enfim, ele ponderava que embora fosse difícil explicar do ponto de vista teórico, a União Europeia era uma realidade desejável do ponto de vista político.

Em 2016, o Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda do Norte, um dos países membros da União Europeia realizou um *referendum* para consultar seus cidadãos sobre a saída ou permanência do país no bloco, cujo disputado resultado foi favorável à saída (51,9% contra 48,1%, com uma diferença de

⁴⁰ Jacques Delors (1925) é um economista francês, formado na Sorbonne, que foi presidente da Comissão Europeia entre 1985-1995.

⁴¹ DELORS, Jacques. **Bulletin des Communautés Européenne, n. 9, septembre de 1985.** Luxemburgo : Office des Publications Officielles des Communautés Européennes, 1985, p. 2. Esta é uma tradução minha do trecho: "on ne peut pas écarter que, dans trente ans, quarante ans l'Europe formera un OPNI - une sorte d'objet politique non identifié".

apenas 1.269.501 votos). Foi o primeiro caso, em toda história do bloco, de *iniciativa* de saída de um país membro.⁴²

Várias teses ventiladas na mídia britânica defendiam a saída do bloco, mas uma delas chama a atenção: *o povo britânico tem o direito de decidir seu próprio caminho*. Ora, o que seria isso senão a invocação da clássica ideia de soberania popular?⁴³ Tal decisão reafirmou e sublinhou a ideia da soberania nacional, em contracorrente à tendência europeia de difusão do poder em uma instância extranacional. Como se pode notar, as fronteiras voltaram a ser o foco do debate político. Depois de décadas de experiências de integração continental e flexibilização das fronteiras, nota-se o primeiro grande passo na contracorrente. A *retomada das fronteiras* tem dois sentidos: em primeiro lugar, o sentido demográfico, a recuperação do controle de fluxo de pessoas que entram e saem do Reino Unido; em segundo lugar, a acepção política, que seria a recuperação do poder de decidir sobre os rumos do próprio país sem sofrer a concorrência das decisões extranacionais. Para sustentar essa ideia de restituição da soberania nacional, os defensores da saída do Reino Unido do bloco alegam que o povo britânico estava obrigado a seguir regras elaboradas por pessoas não eleitas por ele e, além disso, que o poder de decidir é difuso dentro do bloco, sendo difícil identificar *de onde* e *como* se originam as decisões.

Esse é um exemplo notório da atualidade do pensamento de Rousseau. O problema dos fundamentos do poder soberano nacional ainda é presente. Suas ideias sobre a soberania popular exercida de forma direta, sem a intermediação de representantes, como fonte do direito político, vieram à tona em 2016, a partir do *Brexit* (sigla popularizada na Europa, que significa *British exit*, em tradução literal: saída dos britânicos). O que os britânicos fizeram foi exercer

⁴² Em todo caso, segundo a lei, o artigo 50 do Tratado de Lisboa deve ser acionado, o que significa o Reino Unido deve notificar a União sobre sua saída, momento a partir do qual se inicia um prazo de dois anos para negociações. A carta de notificação foi enviada ao Conselho Europeu em 29/03/2017, logo o prazo de dois anos de negociações já está em andamento. Essas negociações têm por objeto as futuras relações entre o país *em saída* e o bloco.

⁴³ A ideia de soberania popular como pressuposto dos ideais contemporâneos de *democracia deliberativa* é mais bem abordada na página 110 desta tese.

o poder de decisão política, de forma direta, reafirmando a força da soberania popular e nacional, bem como da participação política *direta*, sem representantes. É por isso que as questões políticas que Rousseau enfrentou filosoficamente ainda são atuais. Ele é o filósofo, por excelência, da soberania popular. Seus conceitos contêm ideias que estão sendo reafirmadas através de eventos políticos atuais, como o *Brexit*. Nesse sentido, pensando no conceito de soberania, se a União Europeia é a negação da Modernidade, o *Brexit* é a sua reafirmação.

Ao analisar esse assunto, percebe-se que na história ora surge primeiro a ideia, ora surge primeiro o fenômeno. Com isso se quer dizer que algumas ideias surgem antes dos fatos e posteriormente podem ser levadas em conta na ação política, mas há casos nos quais surge primeiro um fenômeno político e somente depois surgem ideias para explicá-lo. A União Europeia parece ser um desses fenômenos que desafiam a teoria, pois ainda é carecedor de conceitos filosófico-políticos que o explique. Enfim, às vezes a teoria política surge primeiro e depois é implementada, outras vezes o fato político surge primeiro e depois é explicado por uma nova teoria. Pensando assim, pode-se dizer que Rousseau, é claro, não poderia ter imaginado um fenômeno de integração continental da envergadura da União Europeia e por isso, obviamente, seu arcabouço teórico não é suficiente para lidar com a realidade atual. Todavia, as questões clássicas, pensadas por Rousseau, especialmente a soberania popular, são questões presentes hoje, tanto na política como é, quanto nas teorias que visam compreendê-la.

O esforço por apontar a atualidade do estudo das ideias de Rousseau não supõe que a *atualidade* seja uma condição *sine qua non* de justificativa de relevância de um estudo de história da filosofia jurídica, pois a importância *atual* não é a única existente, sendo que também existe a importância *histórica*. Ainda que tenham analisado os escritores do passado com um interesse predominantemente histórico, os filósofos clássicos acabavam, de uma forma ou de outra, falando sobre seu tempo. Neste trabalho, há um interesse subjacente em pensar questões políticas do tempo presente, pois é possível ilustrar questões levantadas por Rousseau com fatos políticos presentes. Lidar tanto com

conceitos, quanto com a experiência é um método⁴⁴ que até mesmo Rousseau empregou. Não só ele, mas também outros filósofos, como Aristóteles e Maquiavel.⁴⁵ Assim se justifica o interesse no estudo da filosofia de Rousseau, séculos após sua morte, sobretudo no que diz respeito aos princípios do direito político, pois atualmente persiste a tensão ainda não resolvida sobre a soberania nacional e as relações internacionais, tema que remete à questão da fundação do poder político. Tais questões são nitidamente observáveis no âmbito da União Europeia. Se é um tema que ainda hoje gera tensões políticas de repercussão global, então seu estudo é de importância não só histórica e teórica, mas também atual e prática.

1.3 Natureza e Conveniência.

É preciso primeiro compreender como Rousseau construiu a sua teoria da natureza humana e como esta foi descrita. Trata-se de uma etapa essencial para estudar qualquer ideia política de Rousseau, pois na sua filosofia, a política é pensada *em relação à natureza*, uma tradição própria da Modernidade, mas que encontra raízes na antiguidade. O próprio filósofo fez referência à Antiguidade ao mencionar, no prefácio do *Segundo Discurso*, a inscrição do templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”. A influência antiga, sobretudo de Platão, na filosofia política moderna foi descrita por Gonzalo Armijos:

⁴⁴ Conforme já foi explicado outrora: “Tal recurso argumentativo empregado por Rousseau é clássico na filosofia política, sendo nítido também nos textos de Aristóteles e Maquiavel, que o utilizaram amplamente. Para que esta afirmação não fique sem evidências, é de bom grado apresentar ao menos um exemplo de cada autor”. PAGLIARO, Heitor. **Convencionalismo e Naturalismo em Rousseau**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2013. José Gonzalo Armijos Palacios (orient.), p. 30.

⁴⁵ Niccolò Machiavelli (1469-1527) foi um filósofo político da *Repubblica di Firenze* (atual Itália), local conhecido como o berço do Renascimento. O autor é considerado um clássico da filosofia política e é autor do célebre *O Príncipe*.

Os assuntos discutidos por Platão são, essencialmente, os mesmos que foram analisados por Aristóteles na sua *Política* e que reapareceriam na Renascença, na modernidade e na época contemporânea.⁴⁶

A ideia de conhecer primeiro o homem e sua natureza, para depois pensar na política faz sentido, afinal a política é feita *por* e *para* homens, por isso é importante saber *o que ele é*, para depois pensar em qual política lhe é mais ou menos adequada. É claro que a pretensão de descrever algo *da natureza humana* supõe que essa natureza exista e isso significa dizer que há algo que seja comum a todos os homens, uma certa constituição *dada*.⁴⁷ Assim, dependendo da forma como se descreve a natureza humana, pode-se chegar a conclusões diversas sobre qual seria a estrutura política mais adequada ao ser humano. Foi justamente isso o que ocorreu na Modernidade: os filósofos denominados pelos historiadores da filosofia como *contratualistas* pensaram, cada um a seu modo, a natureza humana e a partir disso construíram concepções políticas, que divergem uma das outras justamente pelo fato de que divergem as suas concepções sobre a natureza do homem.

A ideia de uma *organização política conveniente ao homem tal como é* seria a ideia da política como um artifício, contingente e convencional. Assim, Rousseau busca *no homem* a natureza e *na política* a conveniência. A política não está na natureza (como pensa o jusnaturalismo, em geral), embora possa nela se inspirar. Essa forma tipicamente moderna de fazer filosofia política com referência à natureza humana traz um si a distinção clássica entre o que é por natureza e o que é por convenção. A ideia do que o homem é por natureza é a ideia do que o homem é por si, o que o constitui como tal, essencialmente e

⁴⁶ ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. A República de Platão, Impondo a Pauta da Discussão Política. *Philosophos*, vol. 5, n. 1, p. 39-60. Goiânia: UFG, 2010, p. 39.

⁴⁷ A suposição de uma essência natural humana e a possibilidade de conhecê-la é criticada por Arendt, como é abordado nos itens 2.5 e 3.5 desta tese.

necessariamente. Ferrater Mora explicou bem a distinção entre o *natural* e o *convencional*:

O contraste entre 'o que é por natureza' e 'o que é por convenção' foi estudado pelos sofistas (depois, por Platão e outros autores) para distinguir entre aquilo que tem um modo de ser que lhe é próprio e que cumpre conhecer tal como efetiva e 'naturalmente' é e aquilo cujo ser ou modo de ser foi determinado de acordo com um propósito (humano).⁴⁸

Assim como é importante saber quem é o homem, para pensar em uma política que lhe seja apropriada, é também fundamental saber quem é *determinado povo*, também para pensar em uma política que lhe seja apropriada. Quando se pensa *no homem*, isso tem um aspecto universal. Por outro lado, quando se pensa em *determinado povo*,⁴⁹ isso tem um caráter relativo. Assim, pensar um sistema político *para determinado povo* exige o conhecimento prévio daquele povo. Todavia, o que os filósofos modernos, em geral, fizeram não foi isso.⁵⁰ Sua filosofia tem pretensão de universalidade. Nesse sentido, pode-se dizer que a obra *Contrato Social* de Rousseau, por exemplo, não contém ideias políticas para um povo específico, mas para o ser humano. Da mesma forma, o Emílio não é educado para ser um bom cidadão em determinada sociedade, mas em *qualquer* país.

Disso decorre a necessidade de se conhecer não os homens de determinado local, mas o homem em si, supondo que exista uma essência que resista às diferenças que se encontram nas mais variadas pessoas. Nesse

⁴⁸ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 496.

⁴⁹ Ainda que seja difícil traçar características que sejam aplicáveis a um *povo*, pois este é composto por inúmeras pessoas que possuem diferenças, há características identificadas, em certo grau, pessoas de determinada cultura. Em todo caso, o assunto do *povo* é mais bem abordado no item 3.6.

⁵⁰ É importante salientar que Rousseau elaborou tanto teorias *universais*, quanto *locais* – neste último caso, pode-se mencionar as *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Essa questão é abordada na página seguinte desta tese.

sentido, vários filósofos modernos propuseram princípios políticos universais ideais, que podem ser empregados para pensar qualquer constituição política.

O *Contrato Social* não contém um modelo concreto, específico e detalhado de organização política que todos os países devem aplicar, mas contém princípios gerais sobre as condições de legitimidade de um poder político. Isso é evidente no próprio título da obra: *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. Portanto, a obra não é um manual de política, mas um padrão principiológico que eventualmente pode servir de referência para análise de organizações políticas concretas. Rousseau é ciente da diferença entre o plano abstrato dos princípios políticos e o plano concreto dos governos particulares.

Se no *Contrato Social* ele traçou princípios gerais, nas *Considerações sobre o Governo da Polônia* ele abordou uma questão política particular. Esta, que foi sua última obra sobre política, contém recomendações feitas por Rousseau, a pedido de Michal Wielhorski (1730-1794), um político da nobreza polonesa do século XVIII, sobre possíveis reformas a serem feitas no sistema político polonês, que internamente estava degradado e externamente ameaçado pela Rússia. Nesse texto, Rousseau fez sugestões interessantes. Além de defender a adoção de um sistema federal, escreveu que um Estado menor tem mais chances de prosperar, enquanto um Estado grande degenera facilmente em anarquia ou despotismo. Escreveu ele, ironicamente: “comece por reduzir os limites, se você quer reformar seu governo, pois pode ser que seus vizinhos estejam pensando em fazer esse serviço por você”.⁵¹ Esse é um exemplo do confronto entre o *pensar em geral* e o *pensar em particular* na bibliografia rousseauiana.

Algumas ideias defendidas no *Contrato Social* foram descartadas nas *Considerações sobre o Governo da Polônia*. O exemplo mais notório disso é que,

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa Réformation Projetée*. In: **Collection Complète des Oeuvres**, vol. I. Genebra, 1780-1789. Capítulo V. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “Commencez par resserrer vos limites, si vous voulez réformer votre Gouvernement. Peut-être vos voisins songent-ils à vous rendre ce service”.

enquanto Rousseau rejeita a ideia de representação política no *Contrato*, pois a vontade não pode ser representada sob risco de perda da liberdade política, nas *Considerações* é justamente a representação que é proposta como forma de governo. Antes de acusá-lo de contradição, é preciso ter em mente o objetivo diferente de cada obra (o *Contrato* é teórico e geral, ao passo que as *Considerações* são um projeto de reforma de um governo particular) e também sua própria afirmação: “se existe um povo de deuses, governar-se-iam democraticamente. Governo tão perfeito não convém aos homens”.⁵² Essa frase provocativa ressalta que há uma diferença entre uma estrutura política ideal em si (universalmente ideal) e uma estrutura política ideal para um determinado povo (particularmente ideal). Como se nota, ele mesmo afirmou a possibilidade dessa diferença. Eduardo Cardoso observou essa distinção, entendendo que não implica uma contradição:

Contradição? Não. O registro é outro; o contexto para o qual o genebrino se dedica é outro; o objetivo para o qual tal texto é escrito é diferente daquele que se tem no *Contrato*. Este é um livro de princípios políticos; aquele, uma *reforma projetada*, por isso, um texto que serve aos propósitos realistas de Rousseau – tal como o *Projeto [de Constituição para a Córsega]*.⁵³

Nos debates políticos atuais, são muito comuns as comparações entre países, na intenção de dizer que tal instituição, por exemplo, de um país deveria ser implementada em outro. Essa estratégia argumentativa é frequentemente contestada com a observação de que determinada instituição política jaz sobre uma cultura específica e de que a “exportação de sistemas políticos” pode gerar resultados diferentes à medida que a base cultural é outra. Levando em conta esse argumento, como seria possível cogitar uma teoria política universal, que não leva em conta características locais? A resposta moderna para essa questão

⁵² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 86.

⁵³ CARDOSO, Eduardo Leonel Corrêa. **Política em Rousseau: utopia e realismo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2014. Renato Janine Ribeiro (orient.), p. 166.

seria: uma filosofia política com pretensão universal não fornece um modelo pronto de detalhado de sistema político *ideal*, mas (ao menos Rousseau) fornece princípios racionais para se pensar a política. Nesse sentido, o *Contrato Social* não é um manual prático de governo, como o pode ser em certo sentido O *Príncipe* de Maquiavel, mas um texto que apresenta *princípios do direito político* (expressão cunhada no próprio título da obra) que são referências gerais para se pensar a política em si e não uma determinada política específica. Essa é uma característica geral da filosofia: pensar as coisas em si.

1.4 O Método Conjectural

Como Rousseau iniciou sua investigação sobre a natureza humana? Ele assumiu que se encontra a natureza humana no que os homens têm em comum, não no que têm de diverso. Porém, para se encontrar a natureza humana, não se pode olhar para o que os homens tem em comum *por acaso*, nem por *contingência*, tampouco por *acidente*, mas deve-se procurar o que os homens têm *necessariamente* em comum. As pessoas tem condições de se diferenciarem através do artifício, por isso quando olhamos para a sociedade, vemos diferenças, mas o homem não criou sua própria natureza, portanto há uma certo núcleo do seu ser que é sua natureza, definida (por negação) como o que não foi feito pelo artifício humano. Como encontrá-la? O filósofo pretendeu separar o que é contingente do que é necessário, distinguir o natural do artifício ou em palavras mais próximas da linguagem rousseauniana: separar o que o homem tem de natural do que tem de social.

Nesse ponto, surge a hipótese segundo a qual o homem, no seu desenvolvimento histórico, afasta-se cada vez mais da sua natureza à medida que cria artifícios. Isso significa dizer que o homem que podemos ver hoje, ou melhor, que Rousseau podia ver na sua época, não é mais o *original* (no sentido

de o mais próximo do *natural*). É nesse ponto que está um dos principais confrontos do pensamento de Rousseau com o de Hobbes. Por exemplo: este vê que há muita vaidade na sociedade e supõe que, por isso, o homem seja naturalmente vaidoso, mas aquele entende que muita coisa já aconteceu na história dos homens que os levou a se tornarem vaidosos, sendo que originalmente (naturalmente) não o eram. Então enquanto um atribui a vaidade à natureza, outro atribui a um artifício que é fruto dos sucessivos desenvolvimentos da vida humana em sociedade. Em *Princípios do Direito de Guerra*, Rousseau afirmou:

Eu já disse e não custa repetir: o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro.⁵⁴

Seria preciso, então, fazer um exercício histórico para se observar o passado mais remoto da humanidade, que seria o ponto mais próximo do *estado de natureza* humano. Como não era possível na época de Rousseau (e talvez nem hoje) fazer essa pesquisa de modo empírico (com dados concretos de registros históricos), o filósofo empregou o método que ele próprio chamou de conjectural. Em outras palavras, o homem tal como feito pela natureza não mais existe, por isso o único modo de conhecê-lo é *olhando para o passado*. Como este não é acessível por dados concretos, pode-se chegar até ele *conjecturalmente*. Segundo o autor: “não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem, e conhecer com exatidão um estado que não mais existe”.⁵⁵

⁵⁴ ROUSSEAU. *Princípios do Direito da Guerra*. Trad. Evaldo Becker. *Trans/Form/Ação*, vol. 34, n. 1, p. 149-172. Marília: UNESP, 2011, p. 158.

⁵⁵ ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 44. (Coleção Os Pensadores).

De certo modo pode parecer um método pouco seguro no sentido de que não pode ser provado empiricamente. Alguém poderia questionar o porquê de se construir uma teoria política baseada em conjecturas, que são hipóteses imaginadas, ou seja, imaginações. O próprio Rousseau anteviu essa crítica e antecipou uma defesa ao escrever que quando se pretende conhecer algo *em si*, não é possível trilhar outro caminho senão o escolhido no *Segundo Discurso*, pois as coisas *em si* não são visíveis. “Os seres puramente abstratos são assim vistos ou só se concebem pelo discurso”⁵⁶. Além disso, o filósofo afirmou que podemos, ao menos, fazer conjecturas “toleráveis”.⁵⁷ Segundo o autor:

[A]lém dessas conjecturas se tornarem verdadeiras razões quando são as mais prováveis que se possam extrair da natureza das coisas e os únicos meios que possamos ter para descobrir a verdade, as consequências que eu quero deduzir das minhas conjecturas, por isso não serão conjecturais.⁵⁸

O emprego do método histórico-conjectural para conhecer a natureza humana foi feito no *Segundo Discurso*. É importante observar que Rousseau não narrou a história dos homens exclusivamente por conjecturas, mas a estas mesclou dados históricos e conhecimentos de ciências naturais disponíveis à sua época, como, por exemplo, os textos de Buffon (*Da Natureza do Homem*), Pierre Kolben (*Viagem ao Cabo da Boa Esperança*), Jean-Baptiste du Tertre (*História Geral das Antilhas Habitadas pelos Franceses*), Jean-Antonie Goutier (*Observações sobre a História Natural*).⁵⁹

⁵⁶ ROUSSEAU. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 72. (Coleção Os Pensadores).

⁵⁷ “Isso faz com que somente possamos formar conjecturas toleráveis”. ROUSSEAU. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 70. (Coleção Os Pensadores).

⁵⁸ *Idem*, p. 84.

⁵⁹ Todas essas obras são citadas expressamente no *Segundo Discurso* de Rousseau.

Além do papel metodológico da *história* no pensamento de Rousseau, como foi explicado acima, ela também cumpre outra função, que é a de figurar como um referencial a partir do qual são feitas críticas à civilização de sua época – que ainda são atuais. Esse outro papel da história, em Rousseau, é explicado no item a seguir.

1.5 História como Crítica da Civilização

O tema da *história* merece um item específico nesta tese, pois foi longamente desenvolvido por Rousseau, que dedicou basicamente um livro só para isso: o *Segundo Discurso*. Esta obra é mais revolucionária para a teoria política do que o *Contrato Social*, pois é nela que está o *gérmen* que foi desenvolvido posteriormente no *Contrato*. É no *Discurso* que o filósofo desenvolveu as teses: do estado de natureza; da igualdade e liberdade naturais; da corrupção humana; do solitarismo; da crítica ao jusnaturalismo; e da crítica à razão.

Embora estivesse inserido no contexto do pensamento iluminista, Rousseau defendeu alguns pensamentos que se voltavam contra o próprio Iluminismo, ou seja, ele foi um revolucionário teórico de sua época. Isso se expressa, por exemplo, na sua recusa do “culto” à razão e no seu posicionamento ambivalente em relação à mesma, segundo o qual as luzes da razão trazem não só benefícios, mas também prejuízos ao homem e à sociedade. Outro traço de seu pensamento que marca a recusa à tradição de sua época é a sua concepção de direito natural, ou melhor, a sua árdua crítica às concepções jusnaturalistas modernas. Dizer no século XVIII que o homem, na sua condição originária, é um ser sensível, piedoso, sem razão desenvolvida, sem previdência, não gregário e, ainda assim, considerá-lo autossuficiente foi (e ainda hoje é) algo extremamente

impactante, tanto do ponto de vista filosófico, quanto do ponto de vista moral (considerando os costumes e os valores da época).

É justamente a imagem do estado de natureza pintada por Rousseau que impressionava o leitor no século XVIII. A forma como ele descreve as características do homem natural parece compor uma caricatura em oposição à sociedade de seu tempo. Imagine o impacto de suas ideias no século da *Enciclopédia*, do luxo, da polidez nas relações pessoais, da cortesia real e da reverência à razão! Tal impacto deflagrou críticas, como a de Voltaire,⁶⁰ que afirmou ironicamente que alguém poderia querer começar a andar de quatro (como um animal selvagem) ao ler o *Segundo Discurso*. Voltaire e Rousseau eram assumidos adversários teóricos.

As ideias rousseauianas sobre o estado de natureza compõem um ponto a partir do qual Rousseau critica a civilização. Por mais que exista uma investigação histórica no *Segundo Discurso*, a história pode ser considerada apenas como um *método*, na medida em que ela compõe um referencial de julgamento da sociedade de seu tempo. Não é apenas um lugar *do qual* a crítica é feita, mas também um lugar *no qual* a crítica é feita: Rousseau critica a corrupção dos homens nos seus sucessivos desenvolvimentos históricos. Pensando assim, o *Segundo Discurso* pretende mais criticar a civilização das Luzes do que narrar a história dos homens, havendo, dessa maneira, mais um interesse no presente (século XVIII) do que uma curiosidade pelo passado. No entanto, o que explicaria a grande quantidade de páginas do *Segundo Discurso* dedicadas ao passado? Ora, depois de narrar o hipotético declínio humano rumo à civilização, ou seja, depois de contar como o homem se corrompeu na medida em que se socializou, Rousseau acabou criando um contraposto para criticar a civilização. A ênfase no passado salienta, por oposição, os defeitos da sociedade do seu século.

⁶⁰ François-Marie Arouet (1694-1778), conhecido como Voltaire, foi um filósofo iluminista francês, ator de polêmicas críticas contra Rousseau, os reis, a igreja e as instituições políticas de seu tempo.

A comparação do estado de natureza com o estado social subsidia as críticas do genebrino à civilização. Dessa forma, *como o homem era* serve de referencial para julgar *como o homem está*. O potencial crítico do *Segundo Discurso* reside na recusa à naturalidade das causas dos males humanos. Isso significa que os homens “chegaram até aqui” por conta própria (e por conta de alguns casos fortuitos), ou seja, a desigualdade e os vícios foram causados pelo que o próprio homem fez de si. Esse é o ponto crucial da resposta de Rousseau à pergunta do concurso da Academia de Dijon:⁶¹ qual é a origem da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela lei natural. Ao retirar da natureza a causa imediata dos males da civilização, Rousseau explica o processo de corrupção do homem sem fatalismos. A natureza não “condenou” a humanidade à corrupção, mas o caminho da decadência foi construído pelo próprio homem. Essa é a perspectiva do *Segundo Discurso*, conforme se lê: “que se teria transformado o gênero humano se fora abandonado a si mesmo. Eis o que me perguntam e o que me proponho a examinar neste Discurso”.⁶² Aqui fica claro que Rousseau analisa a história do homem a partir do que ele fez da própria existência.

A degeneração humana foi algo necessário ou contingencial? Essa questão não tem resposta fácil e exige uma interpretação do texto de Rousseau que vai além da leitura superficial e literal. Os intérpretes que já ofereceram uma solução para esse dilema precisaram realmente construir uma hipótese de leitura, fazendo uma análise mais profunda da obra do genebrino e levando em conta a articulação de seus conceitos sobre o estado de natureza. Para refletir sobre essa questão, convém analisar a posição de Maria das Graças de Souza em *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. Nessa obra a autora reconhece que a história do *Segundo Discurso* é a da corrupção humana:

⁶¹ Mais informações sobre a Academia de Dijon e sua relação com a bibliografia de Rousseau estão no apêndice um.

⁶² ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores), p. 53.

[U]ma das teses fundamentais do *Discurso sobre a origem da desigualdade* é que a história das instituições humanas corresponde à história da corrupção e da degradação progressiva dos homens.⁶³

Ela iniciou sua análise da concepção de história de Rousseau a partir do cotejo entre as noções antiga e medieval de história, delimitando-as em relação às ideias do genebrino sobre o tema. Maria das Graças observa que na Antiguidade preponderava uma noção de história cíclica:

O modelo da história cíclica dos antigos é a revolução cíclica dos corpos celestes. (...) Assim, o esquema temporal da narrativa de Heródoto é, como em toda a concepção grega, periódico, movendo-se dentro de um círculo.⁶⁴

Para a autora, esse modelo cósmico cíclico deu lugar, na Idade Média, ao modelo teológico linear. Nessa transformação de paradigma, o mundo deixou de ser a referência, que passou a ser Deus. Isso fica claro aqui: “para o cristianismo, o lugar lógico a partir do qual são discutidos os problemas cosmológicos e humanos é Deus, e não o mundo”.⁶⁵ As concepções antiga e medieval são irreconciliáveis, pois a primeira parte do que se vê (o mundo e suas revoluções), enquanto a segunda parte do que é invisível (a revelação da ordem divina). Nesse sentido, Maria das Graças observou que para Agostinho importa menos a ordem natural do que a ordem divina.

A concepção própria do Medieval é linear, mas partindo da decadência e apontando para a possibilidade de redenção. Nesse sentido, pode-se pensar, a

⁶³ SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 53.

⁶⁴ *Idem*, p. 66-67.

⁶⁵ *Idem*, p. 67.

partir do presente, que o que acontecerá no futuro dependerá do que se faz hoje e nessa medida a história é prospectiva, pois se projeta para o futuro linearmente. Por outro lado, olha-se para o passado retrospectivamente, buscando nele encontrar explicações para os movimentos que compuseram o desenvolvimento da história, que culminaram no presente. A concepção linear medieval clássica é a cristã, que parte da ideia do pecado original e aponta para a possibilidade de salvação.

É por esse caminho que Maria das Graças explicou a noção de história em Rousseau. Segundo ela, o genebrino herdou a concepção linear do Cristianismo. Todavia, ele a explicou de forma inversa: a história é sim linear, mas do bem para a decadência. O processo histórico não aponta para a salvação, mas para a corrupção. Na medida em que o homem se desenvolve, atualizando seus potenciais naturais, também se degenera. Para Maria das Graças: “a história segue pois um trajeto linear: nossas almas, diz Rousseau, corromperam-se na medida em que nossas ciências e nossas artes avançaram em direção à sua perfeição”.⁶⁶ Assim, a concepção de Rousseau seria uma espécie de *teologia laicizada da história*. Teologia, porque é uma herança do cristianismo. Laicizada, pois o ponto de referência não é mais o mundo dos antigos, nem o Deus dos medievais, mas o homem (dos modernos e de Rousseau).

Rousseau descreveu o estado de natureza através de narrativas e até de imagens (quase literárias) dos homens naturais, mas principalmente através de conceitos filosóficos, dentre os quais o amor-de-si, a piedade, a liberdade, a igualdade e a perfectibilidade são os principais. Assim, no *Segundo Discurso* misturam-se a narrativa hipotética do passado com os conceitos filosóficos que visam descrever a natureza humana. De fato, Rousseau narrou a história da corrupção humana. Todavia, apontar *o que* aconteceu não esclarece *por que* aconteceu, tampouco explica se *deveria ter necessariamente acontecido*. O primeiro (*o que* aconteceu) é o fenômeno e o segundo (*por que* aconteceu) é a sua causa. A corrupção humana é inevitável? Defender esta inevitabilidade

⁶⁶ *Idem*, p. 71.

implicaria assumir um fatalismo por parte do pensamento de Rousseau. Para sustentar isso, seria preciso apontar a causa de um movimento que conduziria o homem *necessariamente* à decadência, ou seja, uma causa cuja explicação residisse na natureza humana, da qual o homem não pudesse escapar.

Não faltam passagens dos textos do genebrino que afirmam – quase em tom de fatalismo – que o destino dos homens é a corrupção, que toda instituição está fadada à ruína. Todavia, segundo Rousseau, a perfectibilidade é uma faculdade natural do homem que o possibilita tanto o aperfeiçoamento, quanto a degeneração. É um dado natural que caracteriza a *plasticidade* humana. Sendo perfectível por natureza, como pode ser inevitável a sua degeneração? Leo Strauss comentou, contrariamente a Maria das Graças, que a história não pode ser concebida como progressiva em Rousseau, pois isso suporia o conhecimento e a existência do propósito da história, o que não é possível identificar no filósofo. Conforme Strauss: “o processo histórico não pode ser reconhecido como progressivo sem um conhecimento prévio do fim ou propósito do processo”.⁶⁷ Embora Maria das Graças tenha frisado a visão de uma *história decadente* de Rousseau, quando afirmou que “a história dos homens é a história da queda”⁶⁸, ela mesma reconhece que a noção de perfectibilidade tem um papel importante na teoria da história de Rousseau, mas no seu texto, ela não abordou a fundo essa questão, que foi mencionada *en passant*:

[É] preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de perfectibilidade, componente inegável da ideia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau.⁶⁹

⁶⁷ STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 234

⁶⁸ SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 71.

⁶⁹ *Idem*, p. 77.

Sendo ambivalente, a ideia de perfectibilidade exclui a possibilidade de uma concepção fatalista da história por parte de Rousseau. Pela perfectibilidade o homem pode usar sua liberdade a seu favor, proporcionando adaptabilidade e aperfeiçoamento. Como já foi explicado outrora:

[A] perfectibilidade não proporciona necessariamente um desenvolvimento *para melhor*, pois por ela o homem pode também retroagir – essa ambivalência não define uma concepção de história do autor, mas ao menos exclui a possibilidade de uma concepção linear.⁷⁰

Uma coisa é o que, segundo Rousseau, os homens fizeram de si. Outra coisa é considerar que o que os homens fizeram de si era um destino inevitável. Reconhecer o que o homem *fez* na história é uma coisa diversa de saber o que o homem *é*. Porém, essa distinção é uma tensão em Rousseau, pois ele pretendeu descobrir o que o homem *é* pelo que o homem hipoteticamente *era*, ou seja, pretendeu descobrir a natureza humana através do estudo conjectural da história humana. Ora, se o homem se corrompeu gradualmente ao longo do tempo, faria sentido deduzir disso a sua natureza corruptiva? Não se trata de uma questão fácil de ser resolvida no pensamento do autor.

Que os homens se corromperam, não há dúvidas, pois é algo afirmado reiteradamente por Rousseau. O genebrino não defendeu com todas as letras que o homem fatalmente se corromperia, mas seu texto pode conduzir o leitor facilmente a esse pensamento. Todavia, o que aconteceu na história do homem teria acontecido inevitavelmente? Pensar isso seria pensar que não haveria escapatória para a corrupção, o que expressaria, de certo modo, um pessimismo histórico quanto ao destino dos homens. É exatamente isso o que Starobinski pensa: que Rousseau tem um otimismo antropológico e um pessimismo histórico, ao mesmo tempo: “O pessimismo histórico do [Segundo] Discurso é

⁷⁰ PAGLIARO, Heitor de Carvalho. **Convencionalismo e Naturalismo em Rousseau**. Goiânia, FAFIL - UFG, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). José Gonzalo Armijos Palacios (Orient.), 59.

contrabalançado pelo otimismo antropológico que é uma das constantes do pensamento de Rousseau”.⁷¹ Em todo caso, o que se pode afirmar, com segurança, sobre a degeneração dos homens é que *isso foi o que ocorreu* e que o conceito de perfectibilidade é essencial para a compreensão da concepção de história de Rousseau.

Considerando que *o passado dos homens foi melhor* (em alguns aspectos), Rousseau o utiliza como ponto de referência para a crítica da civilização. Dos costumes à política e de questões físicas a morais, o contraponto histórico é um artifício argumentativo constante no discurso do filósofo. No que diz respeito ao direito, essa comparação entre o estado de natureza (hipotético passado dos homens) e a civilização é fundamental, pois ele defende a ideia de que a fundação do poder político tem por base a preservação da liberdade natural do homem – liberdade que, segundo ele, já existiu entre os homens em um passado longínquo. Não a conservação da liberdade original, mas sua transformação em liberdade política. Assim, a liberdade *natural* é transformada, na sociedade, em duas: a moral e a política, como se explica a seguir.

A primeira consiste em ser livre para agir de acordo com leis, exercendo resistência às paixões, não se submetendo a elas, mas agindo por dever moral (que passa a ser uma das fontes de referência para a conduta). A segunda, seria a liberdade de participar das decisões políticas. Assim, o direito ocupa um papel central na filosofia política de Rousseau, pois é através dele que o homem se civiliza (se desnatura), adquirindo novas referências para o agir. Essa transformação, que se dá através do direito, tem tanto um sentido político, quanto um sentido moral.

⁷¹ STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 396.

1.6 Estado de Natureza

Como foi explicado no item anterior (1.5), Rousseau *chegou* até o estado de natureza *por meio* da história conjectural. Agora passa-se a explicar quais são, afinal, as características deste estado.

Um traço geral próprio dos filósofos contratualistas foi distinguir o estado de natureza do estado civil. Cada autor pensou ambos os estados ao seu modo, mas há uma coisa em comum entre eles: a defesa da hipótese segundo a qual o homem não vive em sociedade desde o início da humanidade, ou seja, a hipótese de que em determinado momento histórico as pessoas passaram a viver juntas. Cada filósofo contratualista pensou as condições dessa *passagem* do estado de natureza ao estado civil de um modo próprio. Há interpretações que entendem essa *passagem* como um dado histórico, como Leo Strauss: “O *Segundo Discurso* pretende ser uma história do homem”.⁷² Outro exemplo de autores que entendem que o objetivo era realmente histórico são Paul Arbousee-Bastide e Lourival Gomes Machado, coautores das notas de rodapé do texto do *Segundo Discurso* traduzido para o português por Lourdes Santos Machado. Eles afirmaram: “Rousseau tem como objetivo reencontrar, por meio da hipótese, a história da evolução”.⁷³

Outros a compreendem como um *método racional* empregado pelos filósofos para construir suas teorias políticas. Penso que têm razão os intérpretes que consideram essa passagem apenas como um método e não como o passado histórico dos homens, pois segundo o próprio Rousseau, não se tratam de verdades históricas, mas de um método para se chegar à natureza humana, com

⁷² STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 225.

⁷³ ROUSSEAU. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 44. (Coleção Os Pensadores).

isso se quer dizer que Rousseau não tinha interesse no passado dos homens, mas em tentar conhecer a sua natureza.

Mais importante do que perguntar se é uma história ou um método, é perguntar qual o objetivo de Rousseau com isso: o objetivo não é, a meu ver, histórico, mas metodológico, pois o que está em jogo é o velha pretensão da filosofia antiga: conhecer a natureza humana. É importante frisar isso, pois a eloquência do texto de Rousseau é tamanha que pode levar o leitor descuidado a pensar que está lendo um livro que tem por objetivo central a narrativa da história do homem. De fato há uma narração, cheia de detalhes, mas ela é um meio e não um fim. Em todo caso, quando se lê o *Segundo Discurso*, é importante ter em mente que as conjecturas ali levantadas não podem ser *refutadas*, uma vez que não podem ser *testadas*, *verificadas* ou *confrontadas*, na medida em que se trata de um conhecimento hipotético. Elas só poderia ser *substituídas* por outras. Rousseau sabia disso e pretendeu oferecer apenas hipóteses *convincentes*, conforme se nota no prefácio do *Segundo Discurso*, onde se lê:

Que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, antes com a intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la.⁷⁴

Independentemente da interpretação que se faça, a distinção entre ambos os estados (natural e civil), bem como a descrição de modo se deu a *passagem* de um ao outro, são pontos fundamentais da filosofia contratualista moderna.

Rousseau propôs vários conceitos que auxiliam na descrição do estado de natureza. Nem sempre esses conceitos são definidos de modo localizado no

⁷⁴ ROUSSEAU. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 44. (Coleção Os Pensadores).

texto, com isso se quer dizer que é preciso fazer uma leitura completa da obra atenta a todos os momentos nos quais o autor escreve sobre aquele conceito a fim de tentar assimilar, de forma organizada, o que foi escrito originalmente de modo esparso. O fato de os conceitos não estarem apresentados organizadamente, precisamente, como alguns filósofos escrevem (como Hobbes, por exemplo) não quer dizer que não são definidos pelo autor, mas significa que o leitor precisa de uma maior atenção na leitura para tentar organizar em mente o que está esparso no texto. Por essa característica textual, Rousseau parece não escrever *como um filósofo*. Talvez seu estilo de escrita seja particular porque o genebrino não foi só filósofo, mas também se ocupou de obras literárias, romances, músicas, críticas de arte, peças teatrais, entre outras atividades.⁷⁵ Suas obras de teoria política não se resumem a apresentar ideias de forma lógica e fria, mas o modo como são escritas pode por vezes “seduzir” o leitor, inclusive com artifícios retóricos.

Rousseau definiu o homem como livre e igual por natureza. A liberdade natural é a capacidade de autodeterminação, isto é, a faculdade de dirigir sua própria conduta. É claro que essa capacidade encontra limitações físicas. Fora da sociedade, o homem não encontra outra limitação à sua ação se não as *naturais* (físicas).

A perfectibilidade, outra característica da natureza humana, confere à liberdade um potencial ambivalente: ao exercitar sua liberdade, o homem pode fazer tantas coisas boas, quanto ruins, pode se desenvolver ou se degenerar.⁷⁶ Pela perfectibilidade, a liberdade humana inclui a possibilidade de o homem se determinar mesmo *contra* a própria natureza. Por isso o *artifício* é possível, pois o homem, por ser perfectível e livre, pode criar uma vida conduzida por outros motivos além do próprio instinto natural.

A igualdade é a condição natural de não submissão a um poder alheio, ou seja, ninguém é, por natureza, submetido ao poder de outro ser humano. Disso

⁷⁵ Essa diversidade de obras e experiências é mais bem abordada no apêndice um desta tese.

⁷⁶ O conceito de perfectibilidade é referenciado no item 3.1 desta tese.

decorre que todo o poder é artificial, criado pelo homem. Se, por natureza, todos estão nesta *igual situação de não submissão*, logo todos são livres (por natureza).

Outro clássico conceito do estado de natureza rousseauiano é o solitarismo. Disso decorre que toda associação política é um artifício. Portanto, tanto a sociedade, quanto a política e o direito são artificiais. Isso é um dos primeiros passos teóricos que o afasta da Antiguidade – especialmente de Platão e Aristóteles, pois o primeiro pensava que o homem era naturalmente social, pois era dependente, enquanto o segundo pensava além, que o homem era não apenas social por natureza, mas político.⁷⁷

É claro que há outros traços do estado de natureza do *Segundo Discurso*, mas estes são bastantes para compreender a transição do estado natural para o civil e como, no estado civil, surge a distinção entre público e privado – o que é feito no próximo item.

1.7 O Público e o Privado em Rousseau

Do ponto de vista histórico, a transição do estado natural para o civil foi bastante gradual e teve motivos casuais e individualistas. O homem não se socializou *por instinto natural*, nem por um *desenvolvimento natural de fatos históricos*, mas por artifício. Do ponto de vista *cronológico*, os homens do período imediatamente anterior ao contrato não eram mais os mesmos homens *originários*, eles já tinham características desenvolvidas *socialmente*. A piedade natural já não surtia o mesmo efeito na conduta humana, tendo sido substituída pela piedade *raciocinada*. O amor-de-si já havia sido convertido em *amor próprio*. O homem já havia aprendido a ver *no outro* um meio para atingir seus interesses próprios. Portanto o famoso “homem bom por natureza” já não existia no momento histórico do primeiro *contrato social*.

⁷⁷ A politicidade natural, pensada por Aristóteles, foi abordada na página 20 desta tese.

Basicamente, o primeiro fato que sinaliza a transição para o estado civil é o *pacto social*, por meio do qual é constituído o *povo*. Esse pacto cria a possibilidade do interesse *comum*. Rousseau explicou que se um corpo político é estruturado com base em uma vontade particular (de um ditador, por exemplo), assim que essa vontade mude ou seja substituída por outra, rui todo o corpo político. Segundo ele: “se esse homem vem a perecer, seu império, depois dele, fica esparso e sem ligação como um carvalho, depois de consumido pelo fogo, se desfaz e se transforma num monte de cinzas”.⁷⁸ Por isso, um Estado deve ser estruturado com base em uma vontade comum, que possibilita a continuidade política. O ponto importante é que antes de estruturar um poder, um governo, estrutura-se o *povo*. O povo antecede o poder. “Um povo é um povo antes de dar-se um rei”.⁷⁹

Em determinado momento da obra *Contrato Social*, Rousseau se perguntou *de onde vem o direito da maioria*, por exemplo, e afirmou que uma decisão *da maioria* supõe um acordo prévio, que estabelecesse que *a vontade da maioria* deverá ser implementada. Com base em que esse acordo prévio é válido? A continuação dessas perguntas sobre *por que tal coisa é válida* incorreria no famoso Trilema de Münchhausen⁸⁰ e para sair dele, Rousseau empregou a saída do *corte* arbitrário: estabelecendo que o primeiro *pacto social*, que forma o *povo* deve ser unânime, acordado entre pessoas livres e iguais, de tal modo que ninguém seja *submetido* contra sua vontade, mas que o ato de pactuar seja voluntário para todos.

Este primeiro ato de associação forma um corpo moral e coletivo. Seus membros são chamados de *cidadãos*, em um sentido positivo, enquanto participam das decisões do corpo, mas se denominam *súditos*, *homens* ou *indivíduos*, em um sentido negativo, enquanto submetidos às deliberações do

⁷⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 68.

⁷⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 68.

⁸⁰ O Trilema de Münchhausen é explicado, oportunamente, na página 72 desta tese.

corpo coletivo. Para que o pacto social não seja uma letra morta, os indivíduos são constrangidos a obedecerem o corpo coletivo, caso contrário, de nada serviria a constituição desse novo corpo moral (composto por todos, mas superior aos particulares).

A primeira vez em que os termos *público* e *particular* aparecem no texto de Rousseau, em uma mesma frase, é no capítulo VII do livro primeiro do *Contrato Social*: “vê-se, por essa fórmula, que o ato de associação compreende um compromisso recíproco entre o público e os particulares”.⁸¹

Dessa forma, a liberdade natural dá lugar a duas liberdades: a civil (política), que é a capacidade de participar ativamente das decisões do corpo coletivo; e a liberdade individual, privada, que diz respeito ao âmbito de ação não limitada e não regulada pelo interesse comum. Essa transformação da liberdade natural em civil e individual constitui a possibilidade de um espaço público (da liberdade civil) e privado (da liberdade individual).

Um aspecto interessante sobre o espaço público em Rousseau é que cada cidadão deve nele comparecer *por si* e não através de grupos, facções, agremiações ou partidos. Se cada um participa *por si* no espaço público, é possível surgir a autêntica *vontade geral*, que guia as decisões do corpo coletivo. Quando surgem as facções, não há mais *cidadãos*, mas *facções* e os cidadãos não votam mais *por si*. Com isso Rousseau levantou o aspecto da participação direta, ou seja, sem representação. Isso significa duas coisas: que ninguém vota no lugar de outro e que ninguém vota em nome de um grupo social. Karlfriedrich Herb⁸² observou essa questão: “tanto insiste Rousseau na coesão da república que qualquer dissonância lhe parece um perigo. Pretende, assim, a fusão perfeita do cidadão com o corpo político”.⁸³ O genebrino propõe uma ligação direta entre

⁸¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 74.

⁸² Karlfriedrich Herb é um filósofo político alemão, professor da Universidade de Regensburg (Alemanha).

⁸³ HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, p. 77.

o cidadão e o Estado, sem intermédio nem de facções, nem de representantes. Em todo caso, a vontade geral também não é a *da maioria* – esta é, para Rousseau, a soma dos interesses privados das pessoas e não a identificação do *interesse comum*. Em todo caso, uma coisa é clara: a existência de grupos de interesses na sociedade mina a possibilidade do surgimento do *interesse comum* e da *vontade geral*.

A soberania, para Rousseau, surge quando o corpo coletivo é guiado pela vontade geral. Basicamente, o “tamanho” do espaço público é medido pelo alcance da soberania. Ela é limitada, pois nem tudo é de interesse comum, ou seja, nem todos os assuntos são objeto de deliberação da vontade geral. Portanto, há um espaço residual, que as pessoas “devem gozar na qualidade de homens”,⁸⁴ não na qualidade de cidadãos. Nem tudo interessa à comunidade. O que não interessa à comunidade é o espaço privado. É nesse momento que se expressa a cisão moderna entre público e privado.

Quem estabelece a medida entre o público e o privado? É um princípio racional? Algum critério inspirado no estado de natureza? Não. Quem determina essa fronteira é o soberano: “só o soberano pode julgar essa importância”.⁸⁵ É por este trecho que Rousseau é frequentemente rotulado de totalitarista, pois se é o soberano quem decide o seu próprio alcance, então poder-se-ia pensar que *tudo é público*,⁸⁶ já que o privado não surge como uma limitação do público, mas como uma concessão deste. Se isso é totalitarismo, é algo a se pensar, mas este trecho impossibilita, definitivamente, Rousseau de ser rotulado de liberal – como também ocorre com frequência.

⁸⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 95.

⁸⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 96.

⁸⁶ Um dos autores que levanta essa hipótese de leitura é Lester Crocker, em *Rousseau's Social Contract: an interpretative essay*.

A possibilidade de associação de Rousseau à doutrina do estado total⁸⁷ fica mais evidente quando ele, na *Economia Política*, explica que é desejável que o homem aprenda desde cedo a considerar a sua individualidade apenas *em relação ao Estado* e *em função* deste, isto é, que se conceba indivíduo somente a partir do confronto de si com o Estado. Segundo o filósofo:

Se, por exemplo, nós os exercitamos [os homens] desde cedo a jamais considerar a sua individualidade senão nas suas relações com o corpo do Estado, e a perceber, por assim dizer, a sua própria existência simplesmente como uma parte do Estado, eles [os homens] poderão, enfim, identificar-se com de algum modo com o grande todo.⁸⁸

Esse pensamento, em certo sentido, remete à ideia de que a própria existência do *privado* (da individualidade) é *em função* do público (do Estado), reafirmando a noção do contrato social segundo a qual é o público quem define seus próprios limites em relação ao privado. Nesse mesmo sentido, Karlfriedrich Herb, fazendo referência ao *Contrato Social*, observou que *o homem é posterior ao cidadão*.⁸⁹ É claro que não se pode vincular a teoria de Rousseau *como um todo* ao totalitarismo – e seria um disparate fazê-lo –, pois as experiências totalitaristas não contemplam a ideia de soberania popular, nem de liberdade positiva, no sentido de participação na deliberação. Todavia, a ideia de um espaço público *dominante* em relação ao espaço privado é algo definitivamente anti-liberal,⁹⁰ que se aproxima, relativamente, ao estado total (embora não seja a mesma ideia).

⁸⁷ A doutrina do estado total é a do totalitarismo, que é explicada no item 2.2 desta tese.

⁸⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'Economie Politique. **Collection complète des œuvres**, vol. 1. Genebra: 1780-1789, p. 15. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "si, par exemple, on les exerce assez-tôt à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le Corps de l'État, & à n'apercevoir, pour ainsi dire, leur propre existence que comme une partie de la sienne, ils pourront parvenir enfin à s'identifier en quelque sorte avec ce plus grand tout".

⁸⁹ HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, p. 77.

⁹⁰ O tema do liberalismo e comunitarismo é mais bem abordado no item 4.1 desta tese.

2 A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE *FORA DA SOBERANIA*

O objetivo deste capítulo é apresentar o pensamento de Hannah Arendt. Tendo em vista que a autora escreveu sobre diversos temas, a abordagem aqui é centrada na sua teoria política. É feita uma análise *geral* de suas ideias políticas e, de modo mais detalhado, é analisado o seu pensamento sobre as esferas públicas e privadas na política, que é o objeto central desta tese. Essa divisão é fundamental em seu pensamento político, como observou Simon Swift: “essa separação entre as esferas pública e privada é uma ideia central no seu pensamento como um todo”.⁹¹

Se no caso de Rousseau a história do passado remoto dos homens é importante para compreender sua teoria política, no caso de Arendt é necessário compreender a história de seu tempo, especialmente a experiência do totalitarismo da primeira metade do século XX, contra a qual ela escreveu.

2.1 O “Breve Século”

O contexto do pós-guerra e da Guerra Fria deflagrou a reproposição, pelos filósofos, da discussão sobre o bem e o mal. Todo esforço teórico desde Platão até a metade do século XX não foi suficiente para descrever e compreender os fenômenos políticos ocorridos no contexto da Segunda Guerra Mundial, sobretudo as ações políticas do regime nazista. Por isso foi necessária

⁹¹ SWIFT, Simon. **Hannah Arendt**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2009, p. 9. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “This separation of public and private spheres is a key idea in her thought as a whole”.

a criação de um *novo* pensamento, que fosse capaz de explicar um fenômeno *novo*. Essa carência de compreensão foi designada como uma crise da ciência, como explicou Enrico Berti, na obra italiana *Filosofia Pratica*: “a constatação da incapacidade de as ciências fornecerem uma solução determinou a chamada ‘crise das ciências sociais’ (Escola de Frankfurt)”.⁹²

A filosofia dessa época, ao menos para Arendt, não era motivada a explicar a política em sentido universal, mas se tratava de uma atividade intelectual *engajada*, isto é, envolvida com determinado contexto, ou melhor, *contra* determinado contexto. Era nitidamente uma filosofia combativa. Uma filosofia que tinha dois objetivos: explicar as catástrofes políticas da segunda guerra e se opor a elas. A incapacidade de a teoria política tradicional explicar as atrocidades da Segunda Guerra configurou uma crise da ciências humanas e fez surgir um “novo” tipo de pensamento político. Porém esse “novo” pensamento foi, na verdade, um resgate de uma característica da filosofia prática da Antiguidade, qual seja, elaborar um pensamento que fosse capaz de orientar ações políticas e não só descrever a política. É o que Berti explicou:

Assim, foi imposta a exigência de um saber capaz de orientar a prática, tendo a religião perdido essa capacidade para grande parte da população, como consequência da secularização, e aparece novamente a ideia antiga de uma “filosofia prática”, isto é, um discurso que não deixa de ser um saber, mas que é ao mesmo tempo valorativo, isto é, capaz de orientar a prática.⁹³

⁹² BERTI, Enrico. **Filosofia Pratica**. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2004, p. 96. Esta é uma tradução minha do trecho: “la constatazione dell’incapacità delle scienze a fornirne una soluzione determinò quella che alcuni hanno chiamato la ‘crisi delle scienze sociali’ (Scuola di Francoforte)”.

⁹³ BERTI, Enrico. **Filosofia Pratica**. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2004, p. 96. Esta é uma tradução minha do trecho: “Si impose allora l’esigenza di un sapere capace di orientare la prassi, avendo ormai la religione perduto questa capacità per la gran parte della popolazione, in seguito alla secolarizzazione, e ci si rivolse di nuovo all’idea antica de una “filosofia pratica”, cioè ad un discorso che non rinunciava ad essere un sapere, ma fosse al tempo stesso valutativo, cioè capace di orientare la prassi”.

Essa característica da filosofia da segunda metade do século XX guarda relação não só com o contexto político da época, mas também com a situação pessoal na qual alguns filósofos se encontravam. Vários pensadores alemães de origem judia foram exilados, tais como Leo Strauss, Hannah Arendt e Eric Voegelin⁹⁴. Strauss foi exilado da Alemanha e se naturalizou estadunidense, assim como Arendt. Além do fato de ambos (Strauss e Arendt) terem sido leitores, comentadores e críticos de Rousseau, há outro ponto de confluência de suas filosofias: a relação entre a teoria e a prática foi um assunto recorrente em suas obras e se trata, no fundo, da relação entre a política e a filosofia política (entre a ação e o pensamento). A propensão de elaborar um pensamento que fosse voltado para a prática não era uma tendência restrita à filosofia, mas era visível em outras áreas, como por exemplo na psicologia. Kurt Lewin (1890-1947), psicólogo alemão e judeu, também exilado da Alemanha e naturalizado estadunidense, é autor de uma provocativa frase que ilustra isso e que já foi exaustivamente citada em diversas obras de várias áreas: “nada mais prático do que uma boa teoria”.⁹⁵

É importante conhecer, ainda que brevemente, o contexto no qual surgiu a filosofia política da Arendt, pois se seu pensamento é construído *em relação* aos fatos políticos de seu tempo, convém que o estudo de sua obra seja feito levando isso em conta. A característica *engajada* da filosofia dessa época é fundamental para entender a experiência filosófica do “breve século”. Este difundido e popularizado termo foi cunhado pelo historiador Eric Hobsbaw⁹⁶. Apareceu pela primeira vez em sua obra *The Age of Extremes: the short of twentieth century 1914-1991*. A expressão aparece nos títulos das traduções para o português (*A Era dos Extremos: o breve século XX, 1914-1991*) e para o italiano

⁹⁴ Eric Voegelin (1901-1985) foi um filósofo político alemão e judeu, naturalizado estadunidense.

⁹⁵ LEWIN, Kurt. **Field Theory in Social Science: selected theoretical papers by Kurt Lewin**. London: Tavistock, 1952, p. 169. Esta é uma tradução minha do trecho: “there is nothing more practical than a good theory”.

⁹⁶ Eric John Ernest Hobsbawm (1917-2012), britânico nascido no Egito, foi um historiador de influência marxista. Vivia em Berlim quando Hitler assumiu o poder em 1933, fato que o motivou a mudar para Londres, onde teve uma longa carreira como professor universitário.

(*Il Secolo Breve*, literalmente em português *O Século Breve*). Nesta obra, o autor se refere ao século XX ironicamente como o *século breve*, pois a Europa se ocupou das guerras mundiais e depois da guerra fria, sendo que teve “pouco tempo” para se desenvolver, já que os conflitos ocuparam quase todo o período. Segundo ele, houve três pontos principais: as duas guerras, a crise de 1929 e depois a polarização da guerra fria, na qual a Rússia apresentava um regime político e econômico como alternativa ao capitalismo ocidental.

O período sobre o qual Arendt se debruçou intelectualmente para traçar uma teoria política que pudesse descrevê-lo foi caracterizado pelos regimes totalitários. O termo totalitarismo requer uma análise, que é feita na seção seguinte.

2.2 Totalitarismo

O totalitarismo é um termo político empregado para designar uma forma e não um conteúdo. Isso significa que quando se atribui o predicado *totalitário* a uma decisão política, não se faz referência ao conteúdo desta decisão, mas a sua forma. Não é um predicado valorativo, mas descritivo, ou seja, se uma pessoa atribuir o caráter *totalitário* a um regime político, não se sabe se este regime é bom ou ruim. O mesmo ocorre com o termo democracia, pois *democraticamente* podem-se tomar decisões excelentes e também terríveis.

Como o termo é usado quase sempre para caracterizar uma realidade política (um regime, um ato, um governo, um Estado), é preciso entender o que, em linhas gerais, se quer dizer quando se rotula algo de *totalitário*. Trata-se de uma realidade política na qual o Estado é total, o que se entenderá a seguir.

O termo totalitarismo foi bastante difundido durante a guerra fria, em um sentido pejorativo, para designar um tipo de regime político que abarcava

tanto o nazifascismo, quanto o comunismo. Segundo Richard Pipes,⁹⁷ foi uma estratégia retórica de manipulação da opinião pública contra a União Soviética, no pós-guerra: “diz-se que a concepção de ‘totalitarismo’ foi concebida como uma arma da Guerra Fria: a ligação do comunismo com o nazismo ajudou a opinião pública contra a União Soviética”.⁹⁸ O valor semântico negativo da palavra já existia desde 1923, quando o termo foi cunhado por Giovanni Amendola,⁹⁹ um crítico do governo de Mussolini.¹⁰⁰ À época, este descrevia o seu próprio regime como *fascista*, em um sentido positivo, ao passo que Amendola o descrevia como totalitarista, em sentido negativo.

A relação do fascismo com o nazismo é evidenciada em uma passagem do diário do genro de Mussolini, Ciano Galeazzo,¹⁰¹ que escreveu diários relatando os acontecimentos do fascismo de Mussolini, publicados posteriormente a sua morte. Em uma passagem, no diário escrito em plena Segunda Guerra Mundial, em 13 de agosto de 1941, Ciano relata uma fala de Mussolini:

A Europa será dominada pela Alemanha. Os Estados conquistados serão verdadeiras colônias. Os Estados associados serão províncias confederadas. Entre estas, a mais importante é a Itália. É necessário aceitar esse estado de coisas, porque qualquer tentativa de reação

⁹⁷ Richard Edgar Pipes (1923) é um historiador estadunidense, de origem polonesa, especializado na história da Rússia.

⁹⁸ PIPES, Richard. **Russia Under the Bolshevik Regime**. Nova Iorque: Old Books, 1995, p. 243. Esta é uma tradução minha do trecho: “the concept of ‘totalitarianism’ is said to have been devised as a weapon of the Cold War: linking communism with nazism helped turn public opinion against the Soviet Union”

⁹⁹ Giovanni Amendola (1882-1926) foi um jornalista italiano, escritor de obras políticas contra o fascismo italiano.

¹⁰⁰ Benito Amilcare Andrea Mussolini (1883-1945) foi presidente do Conselho de Ministros do Reino da Itália no período 1922-1943. Três anos depois, em 1946, foi proclamada a república na Itália.

¹⁰¹ Uma das cinco filhas de Mussolini com Rachele Guidi (1890-1979) foi Edda Mussolini (1910-1995). Seu marido, Ciano Galeazzo (1903-1944) foi um diplomata e político italiano.

resultaria na desclassificação de província confederada àquela bem pior de colônia.¹⁰²

A fala de Mussolini acima, relatada por seu genro, mostra com clareza a relação entre o fascismo italiano e o nazismo alemão, bem como sublinha o poderio alemão na segunda guerra. O pangermanismo,¹⁰³ associado à expansão territorial, era a característica que estava na base no totalitarismo alemão. Esse ponto é mais bem abordado no anexo dois desta tese.

Como se nota, os regimes totalitários do século XX não foram fenômenos isolados, mas relacionados, além de contemporâneos. Pareceu uma *onda totalitarista*, que começou na Europa e se alastrou até na América Latina na segunda metade do mesmo século.

Pensando assim, pode-se dizer que os totalitarismos recebem nomes diferentes de acordo com o contexto. Na América Latina do século XX: *ditadura* (o que inclui a própria ditadura militar brasileira, bem como a ditadura de Vargas do Estado Novo). Na Itália de Mussolini: fascismo: Na Alemanha de Hitler: nazismo. Na União Soviética de Stalin: stalinismo ou comunismo. Na França de Louis XVI: Antigo Regime. É claro que há diferenças entre esses regimes, pois cada um se deu em uma época particular, em um contexto particular, em uma determinada cultura e por motivos próprios. Porém, pode-se dizer que todos são, em maior ou menor grau, expressões do *totalitarismo*. O interessante é que todos esses regimes ocorreram no mesmo século – com exceção do Antigo Regime – e se relacionaram de alguma forma. O fascismo de Mussolini foi aliado do nazismo de Hitler, que por sua vez foi adversário do stalinismo soviético. A própria ditadura Vargas, do Estado Novo, no Brasil era simpática aos ideais italianos de então e,

¹⁰² CIANO, Galeazzo. **Diari**. Vol. II (1939-1943). Milano: Rizzoli, 1963, p. 76. Esta é uma tradução minha do trecho: “l’Europa sarà dominata dalla Germania. Gli Stati vinti saranno vere e proprie colonie. Gli stati associati saranno provincie confederate. Tra queste, la più importante è l’Italia. Bisogna accettare questa stato di cose perché ogni tentativo di reazione ci farebbe declassare dalla condizione di provincia confederata a quella ben peggiore di colonia”.

¹⁰³ O pangermanismo e a experiência política do totalitarismo alemão de Hitler são abordadas no apêndice dois desta tese.

por sua vez, a ditadura militar brasileira era expressamente anticomunista e inclusive a motivação do golpe militar – chamado pelos militares de *revolução* – foi descrita pelos próprios como um ato de defesa do país contra a ameaça comunista, em pleno contexto de Guerra Fria. O totalitarismo é a marca política do século XX.

A posição anticomunista do regime militar brasileiro foi *juridicizada*, ou seja, passou de uma posição política para *lei*. No preâmbulo do Ato Institucional 1, é possível notar duas coisas: a expressa posição contrária ao comunismo, atribuído ao então governo deposto; e a descrição do ato político como *revolução*. Conforme o texto da norma:

Para demonstrar que não pretendemos radicalizar o processo revolucionário, decidimos manter a Constituição de 1946, limitando-nos a modificá-la, apenas, na parte relativa aos poderes do Presidente da República, a fim de que este possa cumprir a missão de restaurar no Brasil a ordem econômica e financeira e tomar as urgentes medidas destinadas a drenar o bolsão comunista, cuja purulência já se havia infiltrado não só na cúpula do governo como nas suas dependências administrativas.¹⁰⁴

É interessante que os militares intitularam o ato político como *revolução vitoriosa*, ou seja, como uma revolução que venceu, que tomou o poder. É claro que a *tomada do poder* era considerada ilegal pela ordem pré-revolucionária. Portanto, o novo governo, instituído ilegalmente, precisou “regularizar” a sua situação jurídica e o fez modificando as leis para que se tornasse legítimo (conforme à lei), de acordo com a nova legislação. Assim, o novo governo não permaneceu à margem da ordem posta por muito tempo, pois no mesmo ano *alterou* a ordem, de modo a se tornar um governo *legítimo*. Assim, as medidas adotadas pelos ditadores foram, de algum modo, *conforme à nova ordem jurídica*, já que eles detinham o poder de legislar, mesmo sem o Congresso Nacional. Portanto, os principais atos do governo militar foram não só políticos, conforme

¹⁰⁴ BRASIL. **Ato Institucional n. 1, de 09 de abril de 1964**. Brasília: Congresso Nacional.

os ideais do “golpe/revolução”, mas também foram jurídicos, conforme as novas leis. O fechamento do Congresso foi, talvez, o ato mais radical, que possui amparo legal no Ato Institucional 5:

Art. 2º - O Presidente da República poderá decretar o recesso do Congresso Nacional, das Assembleias Legislativas e das Câmaras de Vereadores, por Ato Complementar, em estado de sítio ou fora dele, só voltando os mesmos a funcionar quando convocados pelo Presidente da República.

§ 1º - Decretado o recesso parlamentar, o Poder Executivo correspondente fica autorizado a legislar em todas as matérias e exercer as atribuições previstas nas Constituições ou na Lei Orgânica dos Municípios.¹⁰⁵

Quando uma revolução não é vitoriosa, seus atos permanecem ilegais e ilegítimos conforme a ordem posta, que a repeliu e a destruiu. Porém, é legítima na ordem hipotética, que existia “na cabeça” (nos ideais) das pessoas que promoveram a revolução, então sua legitimidade seguirá existindo *em abstrato*, ou seja, nas ideias da revolução, na ordem porvindoura, potencial, que não se atualizou. Por outro lado, quando uma revolução obtém êxito (toma o poder), ela modifica a ordem, fazendo com que passe a existir uma espécie de legitimidade retroativa, no sentido de que a nova ordem (política e jurídica) legítima, ou seja, reconhece como corretos, os atos revolucionários, que em relação à ordem anterior, eram marginais. Assim, a revolução vitoriosa inclui *a posteriori* os atos revolucionários dentro da nova ordem, legitimando-os retroativamente. Jacques Derrida¹⁰⁶ explicou isso em *Força de Lei*. Ao falar sobre a legitimidade da revolução sem êxito ou ainda não vitoriosa, afirmou:

o sujeito suposto desse performativo não estaria mais diante da lei, ou melhor, ele estaria diante de uma lei ainda indeterminada, diante da lei

¹⁰⁵ BRASIL. **Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968**. Brasília: Congresso Nacional.

¹⁰⁶ Jacques Derrida (1930-2004) foi um filósofo francês, influenciado por Heidegger e Husserl. Foi indicado várias vezes ao prêmio Nobel de Literatura. Bastante famoso por suas palestras.

como uma lei ainda inexistente, uma lei ainda por vir, ainda à frente e devendo vir.¹⁰⁷

Derrida explicou ainda que a *autorização* dos atos revolucionários depende *somente* de quem os produz, não havendo vinculação a outra lei ou outra ordem, é uma espécie de ato *juridicamente* autônomo. Assim, Derrida considera que a violência fundadora – aquela que funda uma nova ordem – é sempre autorizada por ditames jurídicos e políticos *porvindouros*. Uma vez exitosa, os então revolucionários (*oposição*) passam a ser a *situação* e instauram a nova ordem, de tal modo que a violência fundadora passa a dar lugar à violência mantenedora, uma vez que o esforço agora é para manter um novo estado de coisas e não mais romper. O autor sustentou que a possibilidade de crítica dos dois tipos de violência é paradoxal, pois ao mesmo tempo que a violência fundadora parecer ser mais fácil de ser criticada, pois não é justificada por nenhuma legalidade preexistente, é, por isso mesmo, mais difícil de ser criticada, pois não se pode confrontá-la diante de uma instituição preexistente, já que ela é alheia à ordem que visa destruir. Segundo Derrida:

Uma revolução bem-sucedida, a fundação bem-sucedida, produzirá, a posteriori, aquilo que ela estava destinada de antemão a produzir, isto é, modelos interpretativos próprios para serem lidos retroativamente, para dar sentido, necessidade e sobretudo legitimidade à violência fundadora que produziu.¹⁰⁸

Esse pensamento promoveu a desconstrução das ideias tradicionais entre política e direito, ao evidenciar que *atos políticos podem conferir legitimidade jurídica a si próprios*. Esse é o grande ponto de sua filosofia jurídica, que contribui para a compreensão dos regimes totalitaristas do “breve século”,

¹⁰⁷ DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 84.

¹⁰⁸ DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 84.

pois eles promoveram essa *legitimação jurídica a posteriori*, ou seja, os regimes legislaram com o objetivo de dar existência e conformidade jurídicas as suas ações políticas. Thiago Soares de França¹⁰⁹ contribuiu com a interpretação de Derrida, nesse aspecto, quando afirmou: “a desconstrução do direito (...) é igualmente a desconstrução das noções de autoridade, soberania, lei e demais conceitos clássicos da tradição política”.¹¹⁰ A desconstrução teórica da ideia de soberania também foi promovida por Arendt.¹¹¹

A ideia, mencionada acima, de que um ato político pode dar legitimidade a si mesmo (como ocorre nas revoluções exitosas), remete ao célebre trilema de Münchhausen, também chamado de trilema de Agripa. Segundo este, adotando um pensamento cético, toda tentativa de provar algo incorre necessariamente em uma das três estratégias (todas absurdas): a regressão infinita, a escolha arbitrária e a petição de princípio.

Segundo a primeira, para se provar que algo é verdadeiro, é preciso recorrer a outro fundamento superior e anterior, que dá validade ao que se quer provar – e sempre há a necessidade de recorrer a outro fundamento, em um processo lógico infinito, considerado absurdo, pois nunca se chega a algum lugar.

Conforme a segunda, em determinado momento da cadeia lógica há um corte arbitrário, como explicou Alexandre Araújo Costa: “para cortar a cadeia infinita, é preciso um corte arbitrário, com a apresentação de uma norma válida

¹⁰⁹ Thiago Soares França é um jornalista e filósofo brasileiro.

¹¹⁰ FRANÇA, Thiago Soares de. A Justiça como Desconstrução do Direito no Pensamento de Jacques Derrida. *Ítaca*, n. 19. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012, p. 220.

¹¹¹ Conforme é explicado no item 3.4 e também 3.9 desta tese.

em si mesma”,¹¹² que dá validade às demais. Esta seria a estratégia, por exemplo, da *norma fundamental*, na *Teoria Pura do Direito*¹¹³ de Hans Kelsen.¹¹⁴

A terceira estratégia estabelece uma proposição que simplesmente considera que algo é válido, logo, tudo que não é aquele algo, não é válido. Trata-se de um argumento circular, como exemplificou Alexandre Araújo Costa, mencionando o princípio constitucional brasileiro atual, segundo o qual, no artigo 1º, parágrafo único: “todo o poder emana do povo”.¹¹⁵ Isso é válido porque está na Constituição e esta, por sua vez, é considerada válida por emanar do povo. Isso significa que a constituição é válida por que ela mesmo se atribuiu uma validade, através desse exercício retórico. É como se João, um rei, dissesse que governa porque todo rei é escolhido de Deus, logo, se ele governa, é porque é escolhido de Deus e por isso deve governar. Enfim, ele governa porque governa. Trata-se de um modo de pensar circular, no qual, no fim das contas, algo é verdadeiro/válido/legítimo por uma espécie de argumento de autoridade, que estabelece os próprios critérios.

As revoluções exitosas, conforme pensou Derrida, estabelecem a própria legitimidade, nos moldes da terceira estratégia de pensamento circular, criando normas que atribuem ao próprio regime um *status* de legalidade. O poder de legislar criando a própria legalidade vem do fato de estarem no poder de legislar e o que foi legislado confere ao novo governo o poder de governar e de legislar, em um círculo logicamente absurdo. Pensando assim, os regimes totalitaristas que tiveram seu início através de uma revolução contra o *status quo ante* são uma espécie de autocracia, isto é, um poder independente e autônomo

¹¹² COSTA, Alexandre Araújo. **Curso de Filosofia do Direito**. 2009. Disponível em < <http://www.arcos.org.br/artigos/curso-de-filosofia-do-direito/>>, acesso em 25/09/2017, p. 9.

¹¹³ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 2. ed. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

¹¹⁴ Hans Kelsen (1881-1973) foi um jurista austríaco que, em razão do regime nazista e de sua origem judaica, em 1933 fugiu para Genebra e anos depois para os Estados Unidos da América. Trata-se de um dos mais influentes filósofos do direito do século XX.

¹¹⁵ BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Congresso Nacional.

que simplesmente é exercido e toda máscara jurídica que pode ser criada não passa de retórica, ou mais, de uma ideologia no sentido marxista: um discurso para encobrir a verdade.

A compreensão dos regimes totalitários é essencial para o entendimento do pensamento de Arendt, pois ela se volta justamente contra o totalitarismo. Este se caracteriza basicamente por um *Estado total*. Esta expressão, popular no campo da ciência política, designa o que Mussolini disse em um discurso, no ano de 1922, em Milão, enfatizando a supremacia do Estado: “o Estado não representa um partido, o Estado representa a coletividade nacional, compreende tudo, supera a todos, protege todos e se coloca contra qualquer um que atente contra a sua imprescritível soberania”.¹¹⁶ Como se nota nesta passagem, o totalitarismo adota a ideia de um Estado *total*, que está presente em todo lugar, “compreende tudo”, isto é, controla todos os aspectos da vida. Como resumiu Piraino:¹¹⁷ “a essência do fascismo é representada pelo Estado facista”.¹¹⁸ Nesses regimes não há questões como o presidencialismo de coalizção, por exemplo, típico das democracias constitucionais presidencialistas atuais, pois as decisões totalitárias são concentradas e centralizadas.

A ideia de soberania é importante para os regimes totalitários (estando presente nos discursos nazistas, ditatoriais e stalinistas), sempre associada a um nacionalismo radical. Este encontrou sua vertente mais extrema no nazismo, com a ideia de eliminação dos que não pertenciam à “raça ariana” (o nacionalismo lá

¹¹⁶ MUSSOLINI, Benito. **Spirito della Rivoluzione Fascista: antologia degli “scritti e discorsi”**. Milão: Ulrico Hoepli, 1942, p. 106. Esta é uma tradução minha do trecho: “lo Stato non rappresenta un partito, lo Stato rappresenta la collettività nazionale, comprende tutto, supera tutti, protegge tutti e si mette contro chiunque attenti alla sua imprescrittibile sovranità”.

¹¹⁷ Marco Piraino (1974) é um historiador siciliano, estudioso do fascismo italiano, autor e editor de várias obras sobre o tema.

¹¹⁸ PIRAINO, Marco. *l'Essenza Dottrinale del Fascismo: lo Stato etico fascista come realtà morale, politica ed economica unitaria nella riflessione dei teorici del Regime*. **La Razón Histórica**. n. 28, 2014, p. 9. Esta é uma tradução minha do trecho: “l'Essenza del fascismo è rappresentata dallo stato fascista”.

tinha um aspecto étnico e racial, o que acentuava seu rigor). Um trecho do diário de Goebbels¹¹⁹ mostra o grau de nacionalismo que havia no nazismo alemão:

Tudo o que um tempo pertencia à Áustria deve retornar às nossas mãos. Com a sua infidelidade e com a sua traição, os italianos perderam o direito a um Estado nacional de tipo moderno. Por este motivo, como requer a lei da história, deverão sofrer a mais dura das punições.¹²⁰

Esta passagem mostra, talvez, uma ambição de expansionismo maior por parte de Goebbels do que de Hitler, pois enquanto aquele pensava na expansão sobre a Itália, este sacrificou suas intenções expansionistas por causa de sua aliança com a Itália e de sua amizade pessoal com Mussolini. A relação entre o fascismo italiano e o nazismo alemão foi comentada pela própria Arendt. Segundo ela, na *Banalidade do Mal*, as autoridades italianas tinham um comportamento, de certo modo, de proteção dos judeus, que encontravam na Itália um local seguro em relação às autoridades alemãs. Segundo Fiorito¹²¹ e Piraino: “os judeus, nas zonas italianas, sempre tiveram proteção, asilo e as pressões dos alemães pela entrega dos judeus nas suas mãos era sempre rejeitadas com habilidade”.¹²²

¹¹⁹ Paul Joseph Goebbels (1897-1945) foi o ministro da propaganda na Alemanha nazista, entre 1933-1945, tendo trabalho proximamente a Hitler. Além da vida política, teve uma vida acadêmica: obteve o título de doutor em Filosofia pela Universidade de Heidelberg (1921).

¹²⁰ COLLOTTI, Enzo. **I'Europa Nazista. Il progetto di un nuovo ordine europeo (1939-1945)**. Florença: Giunti, 2002, p. 191. Esta é uma tradução minha do trecho: “tutto ciò che un tempo apparteneva all’Austria deve tornare nelle nostre mani. Con la loro infedeltà e con il loro tradimento gli italiani hanno perso ogni diritto ha uno stato nazionale di impronta moderna. Per questo come richiede la legge della storia, dovranno subire la più dura delle punizioni”.

¹²¹ Stefano Fiorito (1978) é um autor romano de obras sobre o fascismo italiano em co-autoria com Marco Piraino.

¹²² PIRAINO, Marco; FIORITO, Stefano. **I'Identità Fascista. Progetto politico e dottrina del fascismo**. Edizione del Decennale, 2007-2017. Morrisville: Lulu, 2008, p. 350. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “gli ebrei nelle zone italiane hanno sempre avuto protezione ed asilo, mentre le pressioni dei tedeschi per la consegna nelle loro mani venivano rifiutate con abilità”.

Todavia, a leitura dos textos dos próprios atores políticos, como Hitler, Mussolini e Goebbels, é possível denotar alguns traços que auxiliam na composição da descrição dos regimes totalitaristas. Tratam-se de fontes internas, isto é, não são terceiros narrando o fenômeno político, mas é a visão de seus próprios atores.

Nesse sentido, os discursos dos governantes são emblemáticos. O historiador Marco Piraino entende que as fontes da doutrina fascista são de três ordens: os textos e as falas de Mussolini; os atos políticos e legislativos do regime; e, por fim, as obras literárias sobre o assunto. Os principais doutrinadores do fascismo foram Alfredo Rocco (autor do atual Código Penal Italiano e do Código de Processo Penal italiano revogado) e Sergio Panunzio. O caráter doutrinário do totalitarismo italiano não é uma exclusividade, pois o mesmo ocorreu no regime alemão e soviético, assim como ocorria no Antigo Regime com o *despotismo esclarecido*. Sempre há uma teoria, seja antes ou depois de um regime, para lhe dar bases teóricas.¹²³ É por isso que a teoria política é considerada, desde Aristóteles, como incluída no grupo da *filosofia prática*, em distinção à *filosofia teórica*.

Nos textos dos atores políticos dos regimes totalitaristas, é possível perceber que o Estado e a sua proteção são os pontos mais importantes, que baseiam toda a concepção de política. Diferentemente do liberalismo, cujo epicentro é o indivíduo e sua liberdade. O seguinte trecho de uma fala de Mussolini, de 1925, em Milão, ajuda a entender o que foi explicado acima:

a ideia central no nosso pensamento é o Estado; o Estado é a organização política e jurídica da sociedade nacional e se expressa em uma série de instituições de várias ordens. A nossa fórmula é essa: tudo no Estado, nada fora do Estado e nada contra o Estado.¹²⁴

¹²³ Essa relação entre a política e a teoria política, tal como pensada pelo historiador francês Guizot, foi abordada na página 19 desta tese.

¹²⁴ MUSSOLINI, Benito. **Scritti e Discorsi di Benito Mussolini**. Vol. 5. Milão: Ulrico Hoepli, 1934, p. 162. Esta é uma tradução minha do trecho: "l'idea centrale del nostro movimento è lo Stato; lo Stato è l'organizzazione politica e giuridica delle società nazionali e si estrinseca in una serie di

Alguns pensam que o totalitarismo é um retorno do Antigo Regime – contra o qual Rousseau escreveu sua teoria política. Realmente há algumas semelhanças. Os discursos dos governantes dos regimes totalitários do século XX realmente lembram traços do absolutismo francês do século XVII, como bem ilustra a frase atribuída ao rei da França Louis XIV (conhecido como rei sol): “l’État c’est moi” – em tradução literal, “o Estado sou eu”. Todavia, Alfredo Rocco (1875-1935), jurista e político italiano, um dos doutrinadores italianos do totalitarismo, defendeu que há algo de original no totalitarismo do “breve século”. Essa novidade consiste no fato de a supremacia do Estado ser interpretada como um dever social e não como um privilégio do governante. O mais importante não era o dirigente, mas o Estado em si. O governante não é um deus (como o eram alguns faraós egípcios), nem é de uma casta privilegiada (como nos regimes de direito hereditário), tampouco escolhido por uma divindade (como o eram alguns reis medievais na Europa), mas um encarregado de um dever social fundamental. Rocco concebia o fascismo como um fenômeno doutrinário e político ao mesmo tempo, isto é, o fascismo era teoria e ação. O autor pensava que a base teórica do regime era justamente o motivo de seu sucesso. Rocco explicou que, no fascismo italiano, o Estado tinha uma existência superior e mais importante do que a existência dos indivíduos e é nessa ideia que se baseia a autoridade e a soberania:

Na concepção liberal-democrática-socialista de sociedade, esta é a soma dos indivíduos, é uma coletividade que (...) não há vida própria, nem fins diversos dos fins dos indivíduos. Na concepção de Mussolini, a sociedade é a série indefinida de gerações, é uma fração da espécie, é um organismo que há uma vida própria, distinta daquela dos indivíduos e os seus fins são superiores ao dos indivíduos. É em nome apenas da superioridade destes fins que o Estado reivindica a superioridade dos meios com os quais deve realizar a sua autoridade e a sua soberania.¹²⁵

istituzioni di vario ordine. La nostra formula è questa: tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato”.

¹²⁵ PIRAINO, Marco; FIORITO, Stefano. **La Formazione dello Stato Fascista. Scritti e discorsi di Alfredo Rocco, 1925-1934**, vol. 3. Morrisville: Lulu, 2014, p. 1146. Esta é uma tradução minha

O que marca a diferença do Estado absolutista (contra o qual Rousseau se opõe) para o Estado totalitário (contra o qual Arendt se opõe), como já foi dito, é o aspecto social deste último. Este tem um discurso focado na proteção dos cidadãos, incluídos indiretamente nos fins do Estado, ao passo que aquele tinha um discurso centrado na submissão dos seus súditos. A *proteção dos cidadãos* não significa que *todos* eram incluídos e também não significa não-violência – no nazismo isso é bem claro.

Paulo Freire,¹²⁶ em *Pedagogia da Autonomia*, lembrou que todo ato de comunicação é a favor ou contra algo ou alguém, ainda que de modo implícito. Segundo ele: “toda comunicação é comunicação de algo, feita de certa maneira em favor ou na defesa, sutil ou explícita, de algum ideal contra algo e contra alguém, nem sempre claramente referido”.¹²⁷

Esse pensamento é exagerado, pois há atos comunicativos que não contém caráter ideológico – como, por exemplo, quando alguém informa quantas horas são ou quando a televisão informa a previsão do tempo. Porém, quando se pensa esta ideia em relação aos livros de filosofia do direito e filosofia política, ela faz sentido. É claro que Rousseau e Arendt direcionavam suas críticas a determinado objeto.

Nesse sentido, é preciso pontuar que Rousseau era contra o Antigo Regime, especificamente contra a ausência de participação dos súditos nas

do trecho: “Nella concezione liberale-democratica-socialista della società questa è la somma degli individui viventi, è una collettività che (...) non ha la vita propria, né fini diversi dai fini dei singoli. Nella concezione mussoliniana, la società è la serie indefinita delle generazioni, è una frazione della specie, è un organismo che ha una sua vita, distinta da quelle dei singoli, e suoi fini, superiori dei singoli. È in nome soltanto della superiorità di questi fini, che lo Stato rivendica la superiorità dei mezzi, coi quali deve realizzarli, afferma cioè la sua autorità e la sua sovranità”.

¹²⁶ Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) foi um educador e escritor brasileiro. Reconhecido internacionalmente pelas suas obras na área da pedagogia, como *Pedagogia da Autonomia* e *Pedagogia do Oprimido*.

¹²⁷ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2011. Não paginado (ebook).

decisões políticas – contra, portanto, a desigualdade política. Arendt, por sua vez, se voltou contra os regimes totalitários do século XX, que, como foi explicado, continha diferenças essenciais em relação aos regimes absolutistas dos séculos XV, XVI e XVII. Disso decorre que os objetos de crítica de Rousseau e Arendt eram diversos e isso deve ser reconhecido quando se analisa um possível diálogo entre seus pensamentos.¹²⁸

Depois de compreender o panorama político do totalitarismo e suas consequências jurídicas, passa-se no próximo item, à análise teórica da obra de Arendt, especialmente a relação entre o mal, a política e o direito.

2.3 Mal, Política e Direito

O termo *banalidade* (do mal) é polêmico e provocativo, tanto no texto de Arendt, quanto no linguajar comum. Chamar o mal de banal é algo que choca. O mal normalmente é associado a uma atrocidade, a uma barbaridade, a uma exceção à regra, a uma coisa impactante que foge do comum e, também, é associado à violação de uma regra.

A expressão foi empregada na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Esta era composta, inicialmente, de cinco artigos escritos para o jornal *New Yorker*. O primeiro, que foi publicado em fevereiro de 1963 e fez Arendt obter uma má fama, contribuiu para o início da popularização da imagem da filósofa, pois ela foi acusada de diversas coisas,

¹²⁸ Essa relação entre os contextos contra os quais os autores escreveram é abordada no item 3.9 desta tese.

como bem explicou Mab Huang¹²⁹, quando comentou a repercussão negativa que esses artigos tiveram na época:

Arendt foi acusada de diversas coisas, desde ser desalmada por não defender seu próprio povo [judeu] até absolver Eichmann. Ela era anti-Israel, anti-sionista, uma jurista legalista, uma kantiana moralista e, por fim, uma judia que se odeia.¹³⁰

Arendt foi fazer uma cobertura do julgamento de Karl Adolf Eichmann (1906-1962) para um jornal estadunidense para o qual trabalhava. O acusado era funcionário do governo alemão, militar de carreira. Foi o responsável por organizar eficientemente o fluxo de judeus para os campos de concentração através das ferrovias. Após a dissolução do regime nazista, derrotado no fim da Segunda Guerra Mundial, Adolf fugiu para a Argentina, onde foi capturado pela Mossad – a agência de inteligência do Estado de Israel. Esse sequestro internacional de um ex-militar nazista teve repercussão internacional e gerou problemas diplomáticos entre Israel e Argentina. Em Israel, especificamente em Jerusalém, foi feito um julgamento no qual o militar alemão foi condenado à morte por *crimes de guerra*.

Do ponto de vista de alguns princípios do direito penal e do direito internacional, esse tipo de tribunal é comumente chamado de *tribunal de exceção*, pois o modo de processar e julgar é diferente do tradicional. O que foge à regra, em um julgamento como esse, é que não havia crime tipificado anteriormente à conduta do acusado, ou seja, quando Eichmann cometeu condutas como funcionário do governo nazista, não havia nenhum *tipo penal* que considerasse suas condutas como criminosas. Se não havia tipo, não havia pena. Portanto isso viola duas ideias tradicionalmente aceitas como legítimas no direito penal: que

¹²⁹ Mab Huang é um filósofo político, professor da Universidade de Soochow (China), pesquisador na área de direitos humanos e pensamento político ocidental.

¹³⁰ HUANG, Mab. Hannah Arendt on Banality of Evil. **Soochow Journal of Political Science**, n. 23, 2006, p. 2

não pode haver crime sem prévia cominação legal; e que não pode haver punição (aplicação de pena) sem a correspondente tipificação legal.

Pode ser difícil analisar essa situação com algum grau de imparcialidade, pois a análise técnica jurídica é diferente de qualquer julgamento moral que se possa fazer. O Direito não julga com base em paixões, nem tampouco com base na moral, mas com base em determinada racionalidade técnica. Não se quer dizer que o Direito seja uma esfera na qual não estejam presentes valores morais, mas que o juízo jurídico é essencialmente diferente de um juízo moral. A violação de princípios jurídicos ocorrida no julgamento de Eichmann, explicada por Arendt, foi um dos motivos que a levou a ser odiada publicamente. Esse ódio possivelmente se fundava na confusão entre o juízo moral e o jurídico do caso concreto do nazista sequestrado. Talvez Arendt tenha sofrido as consequências do fato de o *povo* ser levado mais pelas paixões do que pela razão, fenômeno que foi frisado por Platão em vários trechos da *República*: “quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos”.¹³¹ Em outro trecho, Platão afirma a dualidade paixão-razão, sempre criticando a primeira, em oposição à segunda: “paixões forçam o homem contra sua razão”.¹³²

O paradoxo deste julgamento é justamente a tensão entre a *vontade* de o estado israelense dar uma solução *formalmente legal* e, ao mesmo tempo, o reconhecimento da inexistência de meios legais para se fazer isso. Basicamente, a vontade política de promover alguma condenação em relação a Eichmann prevaleceu sobre a adequação *formal* (jurídica) do tribunal. Arendt ainda escreveu, em uma carta para Jaspers, que as ferramentas jurídicas e política disponíveis para julgar o passado (as condutas de Eichmann) eram inadequadas. Com isso Arendt não pretendeu dizer que o julgamento não deveria ter ocorrido e que Eichmann deveria ficar impune, mas ela fez um difícil trabalho de análise do

¹³¹ PLATÃO. **A República**. 9. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 329d.

¹³² PLATÃO. **A República**. 9. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 440b.

juízo levando em conta a racionalidade dos princípios jurídicos. Difícil, pois ela própria era uma judia que, obviamente, identificava-se com o sofrimento do povo judeu, tendo ela própria sido prisioneira de um campo de concentração. Pode-se dizer que, ao menos nesse ponto, ela deixou as paixões de lado para fazer a análise deste julgamento em Israel. Roger Berkowitz¹³³ explicou bem essa questão:

O paradoxo no coração do julgamento de Eichmann era, ao mesmo tempo, a necessidade de uma resposta jurídica para os óbvios e atrozes erros cometidos pelo acusado, combinada com o reconhecimento da inadequação de todas as respostas legais para esses erros.¹³⁴

A filósofa italiana Simona Forti entende que *normalidade* do mal seria uma expressão mais adequada para o que a própria Arendt pensava. Pode parecer pretensioso um intérprete alegar que uma expressão diferente da original pode ser mais conveniente para expressar o que o próprio filósofo estudado pretendeu expressar. Isso supõe que o que ele pretendeu expressar está, de alguma forma, explicado no conjunto da obra, mas equivocado ou imperfeito na escolha do termo para compor a expressão. A filosofia não é feita por palavras, mas por conceitos, com isso se quer dizer que as palavras são a materialização ou a codificação linguística do conceito, que por sua vez é uma ideia e, por isso, abstrata. Discutir *palavras* pode ser o que literatas, linguistas ou profissionais da área de Letras fazem. Porém, os filósofos discutem os conceitos – expressados por meio de palavras. Nesse sentido, é mais importante procurar entender o que Arendt pensou ao empregar o termo *banalidade do mal*, do que se ater ao

¹³³ Roger Berkowitz é professor de teoria política, pensamento jurídico e direitos humanos da Bard College (Estados Unidos da América) e é diretor do Hannah Arendt Center for Politics and Humanities.

¹³⁴ BERKOWITZ, Roger. The Power of Non-Reconciliation – Arendt's Judgment of Adolf Eichmann. **Hannah Arendt. Journal for Political Thinking**, v. 6, n. 1, 2011. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "The paradox at the heart of the Eichmann trial was the simultaneous need for a legal response to obvious and horrific wrongs combined with the recognition of the inadequacy of all legal responses to those wrongs".

preciosismo da conveniência da palavra escolhida. Todavia, quando o debate sobre o emprego das *palavras* pode auxiliar a compreensão do conceito em si, proposto pelo filósofo estudado, a atenção às *palavras* pode ter um papel instrumental e útil na interpretação de um texto filosófico. Em todo caso, é preciso ter em mente que os filósofos e estudiosos de filosofia lidam, obviamente, com palavras, mas tendo em vista os conceitos que elas pretendem descrever.

Forti pensa que quando Arendt escreveu *banal*, quis dizer *normal*. Quando ela assistiu o julgamento de Eichmman, percebeu que aquela pessoa não transparecia ser má, transgressiva, diabólica ou qualquer coisa do gênero. Ao seu olhar, Eichmman parecia um burocrata, um mero executor de ordens.

Eichmman não era um mero executor de ordem, nem uma simples peça do sistema, tampouco um dente da engrenagem. Na realidade, todo trabalho de historiografia sucessivo desmentiu o que Arendt descreveu sobre Eichmman, pois este era, na verdade, um eficiente empreendedor. Por *banal*, Arendt pretendeu transformar a ideia corrente na sua época do regime nazista como o “absoluto da maldade”. Não que o produto do nazismo não fosse uma das maiores catástrofes políticas na história. Ela pretendeu pôr em discussão uma desconexão entre *mal* e *desobediência*, *mal* e *vontade de onipotência*, *mal* e *transgressão*. Arendt foi responsável por levantar a ideia segundo a qual o *mal* pode ser expresso e pode acontecer mesmo em um contexto de *conformidade à norma*, de *respeito às regras*, de *obediência*.¹³⁵ Nesse sentido, *banalidade do mal* é uma expressão provocativa para a época e ainda hoje, pois induz a repensar a ideia do mal no contexto político, propondo um distanciamento e uma crítica da noção de mal como o que foge ao normal, ou seja, o que foge às normas. Isso rompe uma certa tradição ética de pensar o que está dentro das normas como *bom* e o que viola as normas como *mau*.

¹³⁵ A questão de respeitar ou não respeitar o que é considerado *norma* e a desobediência civil são analisados no item 3.2 desta tese.

2.4 Apatridia Científica

As Origens do Totalitarismo (1951) também foi uma obra mal recebida na época de sua publicação, no sentido de que sofreu muitas críticas e ataques teóricos. Foi atacada pela “esquerda marxista”, que a acusava de estabelecer uma equiparação entre nazismo e stalinismo e por isso a acusam de oferecer uma arma para guerra fria. Foi acusada pelos liberais, que não enxergam seus ideais na obra arendtiana. Foi criticada pelos historiadores de que o texto não é rigorosamente *história*, mas *filosofia* e a acusaram de não haver traçado a genealogia de um regime, mas de haver escrito uma narração filosófica que visava chegar a uma essência e não analisar fatos concretos da história. Pelos filósofos, foi criticada porque sua obra era “contaminada” por influências e métodos da sociologia e da história. Em todo caso, trata-se de uma obra que não se encaixa facilmente nos categorias (divisões) tradicionais do saber. Como ela mesma afirmou, tratava-se de um livro de uma apátrida.

Pode-se perceber aqui a relação de sua experiência de vida com sua atividade filosófica. Assim como sua apatridia significava que não se encaixava em nenhum país, sua obra não se encaixava, a rigor, em nenhum ramo do conhecimento – daí o termo *apatridia científica*. Ela mesma comentou isso: “Na minha opinião eu não sou uma filósofa. Eu me despedi da filosofia de uma vez por todas. Como você sabe, eu estudei filosofia, mas isso não significa que eu permaneci nela”.¹³⁶ Essas são palavras da própria autora na célebre entrevista na década de sessenta. Como se nota, ela mesma recusava ser categorizada e não se reconhecia como filósofa. Indagada sobre a diferença entre a filosofia e a política, Arendt afirmou que tendia a evitar a menção ao termo *filosofia política*, pois, segundo ela, há uma tensão entre a filosofia e a política que é a diferença

¹³⁶ Entrevista televisiva concedida por Hannah Arendt a Guenter Gaus, no programa Zur Person, da TV alemã, em 28/10/1964. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>>. Acesso em 17/03/2017.

entre o *homem que pensa* (filósofo) e o *homem que age* (o político). Essa diferença, que gera uma tensão, segunda ela, não está presente na filosofia. Com isso se quer dizer que quando se relaciona a filosofia (o pensar político) com a política (o fazer político), surge uma tensão. Esta é procurada e buscada por Arendt. A autora não pretendia “se esconder atrás da filosofia” – o que seria trabalhar a nível teórico, criando e relacionamento conceitos em proposições lógicas para desenvolver uma teoria. Ela fez isso, é claro, mas só isso não bastava. Por isso seu pensamento tem uma relação com os fatos políticos do “breve século”, pois se destinava, em geral, a compreendê-los. Não bastava apenas criar um sistema teórico coeso e sistematizado, com premissas e conclusões bem ordenadas logicamente, mas construir um pensamento que se relacionasse, de algum modo, com as atrocidades ocorridas (sobretudo o extermínio dos judeus) no regime nazista.

Com todas essas características, *As Origens do Totalitarismo* é uma obra imprescindível para quem quer se ocupar da política da primeira metade do século XX. Pelas *Origens do Totalitarismo*, Arendt era conhecida como a *autora* do totalitarismo, mas após a publicação da obra *A Condição Humana* (1958), Arendt passara a ser reconhecida como *filósofa*. Esta obra fez de Arendt uma figura banalizada, no sentido de que a popularização contribuiu, em certa medida, para a redução de sua complexidade. Sabe-se que algo complexo raramente se populariza, a menos que seja simplificado, pois ser popular é ser acessado pelas massas, que não são compostas apenas por *experts* e filósofos. Não se quer dizer que sua filosofia *mudou*, mas que a leitura que se fazia de Arendt, após sua popularização entre os estudiosos, passou a ser mais simplificada e talvez mais equivocada.

2.5 O Abandono da Natureza e da Soberania

A Condição Humana é a principal obra de teoria política de Arendt. Foi recebida pela comunidade filosófica, em geral, como uma obra de reabilitação da política, entendida como ação humana no espaço público. A relação entre liberdade e ação política, que está no coração da obra, não é uma relação no sentido de uma teoria liberal, mas de inspiração republicana.¹³⁷

Os principais pontos em relação aos quais o leitor de *A Condição Humana* deve estar atento é: não tomar o modelo da polis grega como uma referência para o que se deve fazer hoje na política; não considerar o livro uma teoria normativa, nem propositiva, da política, no sentido de que não é uma teoria que propõe *como a política deve ser*.

É uma obra de coragem e de esperança, mas ao mesmo tempo uma obra de denúncia, de confronto com a época moderna, cuja filosofia, segundo ela, tendia a reduzir o espaço da liberdade e da política. É uma obra que pretende relançar um início e é nesse sentido que foi lida por vários comentadores como um pensamento que busca revitalizar a política.

Arendt não fala de natureza humana, mas de condição humana. Falar de natureza humana significa dizer *o que é o humano* e, ao mesmo tempo, estabelecer uma fronteira separando o que não é humano, o que não corresponde ao objeto do *humano*. Para Arendt, é perigoso falar de natureza humana, pois ao se definir o que é a natureza do ser humano, acaba-se criando, por oposição, uma exclusão de tudo o que não é humano e essa distinção corre o risco de ser arbitrária.¹³⁸

A condição humana, que Arendt pretendeu descrever, é um dado fenomênico¹³⁹ e não metafísico, que pretende compreender condições de

¹³⁷ O item 3.7 desta tese aborda com mais atenção o republicanismo, assim como o item 4.1 versa sobre o liberalismo.

¹³⁸ Nesse ponto a base da filosofia rousseauiana é completamente diversa da base da filosofia arendtiana. Aquela busca compreender a natureza humana, enquanto esta pretende descrever a *condição* humana na terra.

¹³⁹ Emprega-se o termo fenomênico, nesta tese, simplesmente no sentido de algo passível de observação.

possibilidade do *animal humano*, sem as quais não seria possível o *humano*. Diferentemente do que tradicionalmente a filosofia costuma entender, para ela não é a razão ou capacidade racional que caracteriza a *condição humana*, mas a ação política. Nesse ponto reside um dos seus rompimentos com a Modernidade. Na condição humana, há três atividades fundamentais: o trabalho (o que o homem tem em comum com os animais); a obra (um dos traços de diferenciação entre o homem e os animais) e a ação política.

A ação humana é a capacidade de começar, de iniciar algo não natural, é a possibilidade de contrastar o rigoroso peso da *necessidade biológica*. Capacidade de produzir algo que não é dado pela natureza, é a possibilidade da *cultura*, entendida como a obra produzida pela liberdade humana, definida por negação como o não dado pela natureza. A ideia de ação é a ideia de liberdade. A polonesa Monika Bokiniec¹⁴⁰ esclareceu essa relação entre liberdade e ação com clareza:

liberdade é ação e ação é liberdade. Como, então, a ação pode ser entendida? A ação é começar algo, iniciar, colocar em movimento. No plano existencial da filosofia arendtiana, todo ser humano é o início de uma inovação, um pioneiro que constantemente inicia e faz alguma coisa.¹⁴¹

“Os homens são livres (...) enquanto agem, não antes ou depois; pois ser livre e agir é a mesma coisa”.¹⁴² É assim que Arendt, em *What is Freedom?*, articula a relação entre ação e liberdade. A rigor, não se trata de uma relação,

¹⁴⁰ Monika Bokiniec é professora de Filosofia da Uniwersytet Gdansk, na Polônia, pesquisadora na área de filosofia da cultura.

¹⁴¹ BOKINIEC, Monika. Is Polis the Answer? Hannah Arendt on Democracy. **Santalka. Filosofija**, v. 17, n. 1 2009, p. 77. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “freedom is action and action is freedom. How, then, is action to be understood? To act is to begin something, to initiate, to set in motion. In the existential plane of Arendt’s philosophy every human being is the beginning enabling innovation, a pioneer that constantly initiates, establishes something”.

¹⁴² ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006, 153. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “Men are free (...) as long as they act, neither before nor after; for to *be* free and to *act* are the same”.

mas de uma equivalência. Desse modo, ela compreende que a liberdade não é um dom, uma dádiva natural ou algo dado, mas algo que passa a ter existência quando se atualiza. Ela foca na liberdade como ato e não como potência, como ação e não como faculdade. Trata-se de algo que só aparece quando exercido.

Se é humano, porque se é *em si e por si* um início. Isso é um dado de fato, segundo ela. Trata-se de uma abertura de possibilidades que podem, inclusive, acabar mal, ou seja, o *dom* da liberdade pode gerar coisas boas e coisas ruins, na medida em que se trata da capacidade de dar uma configuração ao novo.

A sociedade, para Arendt, não é uma comunidade na qual se distingue quem se governa e quem é governado. O domínio é o que trai a política. Esta é o prolongamento daquela *capacidade de iniciar* que todos seres humanos têm. Qualquer exercício de domínio arbitrário tolheria a faculdade de começar algo novo.

A política é o espaço público no qual há uma pluralidade de seres individuais e únicos. A atividade política *por excelência* é a revolução. Uma ação política plural, de homens que se unem, na diferença, e fazem continuar de maneira durável aquilo que foi constituído politicamente. A ação política é mais visível na destruição de uma ordem política do que na construção de uma nova ordem política. Política é o *iniciar* junto, *começar* junto, dando vida a um espaço público, no qual se manifesta o *poder*, sem que se transforme em domínio, pois sempre há a possibilidade de iniciar novamente. Enquanto há essa possibilidade, a liberdade é possível. Todavia, essa possibilidade é frágil, suscetível de ser *traída*, na medida em que é traduzida ou concretizada em instituições políticas, mas que porta consigo a promessa do novo. Por isso que Arendt não elaborou um tratado sobre a instituição política ideal, pois se existissem instituições políticas ideais, a liberdade de iniciar o novo não mais faria sentido.

A ideia de ação humana na teoria política de Arendt assume um papel essencial no que diz respeito a sua crítica à ideia de soberania e à relação desta com a liberdade. Segundo ela, o caminho da afirmação da liberdade política é a

negação da soberania. Antes de analisar o posicionamento arendtiano em relação à soberania, convém compreender o que ela significa.

A ideia clássica de soberania política é comumente identificada ao conceito de soberania de Jean Bodin¹⁴³, que é o poder que não reconhece nem internamente, nem externamente outro poder mais forte. Se esse conceito é pensado em relação a um Estado, poder-se-ia pensar que este seria soberano na medida em que *internamente* não houvesse nenhum outro poder mais forte do que o do próprio Estado em si e, ao mesmo tempo, que não houvesse outro poder *externo* (por exemplo, de outros Estados ou entidades internacionais) que fosse maior do que o poder do próprio Estado. A ideia de *poder* aqui deve ser entendida como poder de decisão política “em última instância”.

Bodin identifica a soberania como o princípio da república (como a condição de possibilidade da república) e a caracteriza como indivisível, inalienável. Esse conceito é tão central na teoria política de Bodin, que as próprias formas de república são distinguidas de acordo com *quem* detém a soberania, como se nota em *Os Seis Livros da República*: “E como a forma e o estado de uma República dependem daqueles que detêm a soberania, digamos quantos tipos há de Repúblicas”.¹⁴⁴

Como um escritor do século XVI, defendia o absolutismo e o poder real, como comentou Alberto Barros¹⁴⁵: “O verdadeiro monarca, para Bodin, não só submete os magistrados e os cidadãos ao cumprimento da lei, mas a si próprio”.¹⁴⁶ O termo magistrado, nesse contexto, não tem a mesma acepção

¹⁴³ Jean Bodin (1530-1596), foi escritor, jurista, parlamentar em Paris e professor de Direito. Perseguido pela Inquisição, por esta acusado de inclinações calvinistas, é autor de *Os Seis Livros da República*, no qual sistematiza sua teoria da soberania, que repercute até hoje, seja na filosofia, seja na própria política.

¹⁴⁴ BODIN, Jean. **Os Seis Livros da República**. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2011, p. 328.

¹⁴⁵ Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros é um filósofo político brasileiro, professor de Filosofia da Universidade de São Paulo.

¹⁴⁶ BARROS, Alberto Ribeiro de. O Conceito de Soberania no *Methodus* de Jean Bodin. **Discurso** (27), 1996, p. 139-155, p. 147.

hodierna, não se refere ao juiz (servidor do poder judiciário), mas ao governante (que detém o poder de decidir e executar ordens, o que pode incluir também o poder de julgar). No direito romano clássico e na política do Império Romano, magistrado era um termo geral que designava uma pessoa que exercia uma função pública investida de *autoridade*. É claro que o rei não atuava sozinho e havia diversos “funcionários públicos”. Estes, em geral, eram os magistrados. Embora imbuídos de autoridade, segundo Bodin esses funcionários não eram detentores da soberania em si, mas eram *depositários* de uma parcela do poder soberano e essa participação no poder, em relação ao objeto, era limitada à sua competência e função e, em relação ao tempo, limitava-se à duração de seu exercício. Isso significa que o magistrado não era soberano, mas um *delegado*, para usar um termo atual. Conforme Bodin:

Mesmo onde o comando de um magistrado é estável, ele não possui o direito nem da magistratura, nem da honra; mas deve se considerar como depositário até que o seu exercício tenha fim, ou que aquele que o investiu os retome novamente.¹⁴⁷

O filósofo pontuou a limitação da função do magistrado na intenção de o separar da soberania em si e de seu detentor (o rei). No entanto, ele reconhece que o poder soberano só tem efetividade através dos atos da magistratura, que *executam*. Isso é o que foi explicado no seguinte trecho:

Depois do soberano, o magistrado é a personagem chefe do Estado, pois é nele que o soberano transmite a sua autoridade e o seu poder de comandar. Nós devemos, portanto, considerar que a obediência é devida do magistrado ao príncipe, pois esse é seu primeiro dever. Diferentemente do soberano que não conhece outro superior, mas tem todos os sujeitos submetidos ao seu poder (...) para cumprir seu papel, ele [o magistrado] deve saber obedecer o seu soberano.¹⁴⁸

¹⁴⁷ BODIN, Jean. **Six Books of the Commonwealth**. Trad. M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1967, p. 179.

¹⁴⁸ BODIN, Jean. **Six Books of the Commonwealth**. Trad. M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1967, p. 85. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “after the sovereign, the magistrate is

Dessa forma, percebe-se a divisão entre soberania e autoridade. A primeira é o poder *maior*, que vincula a autoridade. Esta, por sua vez, é simplesmente o poder de dar efetividade à vontade soberana, isto é, é através da autoridade que o soberano vê sua vontade executada. Assim, a autoridade, para Bodin, não é o poder de decidir, mas de implementar as decisões soberanas.¹⁴⁹

2.6 O Público e o Privado em Arendt

A teoria política de Arendt foi forjada a partir da radical rejeição ao totalitarismo e a sua capacidade de institucionalizar o mal, como foi explicado neste capítulo. Na experiência política totalitária, não há cidadãos, mas súditos. Estes não participam das decisões sobre os rumos da polis. A falta de liberdade política, que é a falta de poder de participar das deliberações da comunidade, levaram Arendt a colocar a liberdade no mais alto patamar teórico da filosofia política.¹⁵⁰ A desigualdade e falta de liberdade do totalitarismo só eram possíveis pela força que a *soberania* tinha nos “Estados totais”. A soberania afirmava,

the chief personage in the commonwealth, for upon him the sovereign devolves his authority and power of commanding obedience. We must therefore consider what obedience is due from the magistrate to the prince, since this is his first duty. Unlike the sovereign who knows no superior, but sees all his subjects obedient to his power (...) to fulfil his role he [the magistrate] must know how to obey his sovereign”.

¹⁴⁹ Essa distinção feita por Bodin foi pensada, de forma semelhante, por Arendt, ao comparar as características políticas do senado romano com as estruturas políticas estadunidenses. Porém, ao invés de empregar os termos *soberano* e *autoridade*, ela usou *poder* e *autoridade*. Isso é mais bem abordado na página 125 desta tese.

¹⁵⁰ Isso é mais bem explicado no item 3.1 desta tese.

primeiro, o poder do Estado, e reafirmava a “*sudditanza*”¹⁵¹ daqueles que estavam submetidos.

A “força” com a qual a soberania totalitária ofuscava a liberdade de participação dos súditos é proporcional à “força” com a qual Arendt rejeitou a ideia de soberania. Para ela, a soberania impede a realização da liberdade. Esta é, a rigor, a própria ação política, que acontece em uma condição de pluralidade e igualdade: pluralidade, pois na política há pessoas e não um *povo uno*, há seres humanos singulares, diferentes uns dos outros, com interesses, mundivivências e idiosincrasias diversas; igualdade, pois todos estão na *igual condição de plurais*. É nesse estado de coisas que os cidadãos deliberam, sem a limitação da soberania. A ação humana é a constante possibilidade de um novo início, por isso toda ação coletiva inicia algo que não sabe “onde chegará” – e sequer sabe se resultará em algo bom ou ruim. A ideia de soberania limitaria a possibilidade desse *novo início*.

O público é justamente esse espaço de deliberação pública, igual e plural, no qual homens agem coletivamente de forma não soberana. Por outro lado, o espaço privado, como é próprio da tradição republicana, surge *depois* do público, isto é, o privado é o que resta. Portanto, para identificar o privado, é preciso, primeiro, conhecer o público. Foi isso que observou Herb: “quem quiser seguir a pista da vida privada ver-se-á obrigado a orientar-se em direção ao público. A arqueologia do privado começa com o conceito de público”.¹⁵²

¹⁵¹ Esse é um neologismo italiano empregado por Patricia Mindus, em *Cittadinanza, Identità e il Sovrano Potere di Escludere*. Significa a condição de súdito. Trata-se de uma analogia: se o cidadão se encontra em uma situação de *cidadania*, o súdito se encontra em uma situação de “*sudditanza*”. Este termo foi empregado, antes de Patricia Mindus, por Paul Lagarde, na língua francesa, em *La Nationalité Française*.

¹⁵² HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philósophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, p. 76.

Se as revoluções burguesas, tal como denunciado por Marx, criaram *institucionalmente e juridicamente* a liberdade liberal, Arendt se volta contra isso, propondo a reconstrução da liberdade republicana.¹⁵³

¹⁵³ O item 4.3 desta tese aborda melhor essa questão.

3 ROUSSEAU E ARENDT: O PÚBLICO E O PRIVADO

O objetivo deste terceiro capítulo é cotejar os pensamentos políticos de Rousseau e Arendt, sobre o público e o privado, e apresentar as conclusões resultantes do confronto de ambas as filosofias. Foca-se no diálogo direto entre os autores, isto é, nas críticas que a própria Arendt direcionou ao genebrino, mas é feita também uma análise das possíveis relações *implícitas* entre os autores, no esforço de investigar as similitudes ou discrepâncias, que não estão *ditas*, mas repousam no plano de fundo de suas teorias. Em linhas gerais, isso significa confrontar os pressupostos de cada autor e não simplesmente suas conclusões. Como é próprio de um trabalho de caráter filosófico, procura-se indagar a respeito dos fundamentos e confrontar o que está no fundo: as premissas, os métodos, os objetivos, os contextos e, é claro, também as teses de cada autor. Por isso foi feito um esforço no primeiro e segundo capítulos para reconstruir as principais ideias dos autores que subsidiaram a elaboração de suas teorias políticas e estão na base de seus pensamentos.

De modo mais específico, pode-se dizer que este capítulo enfrenta o primeiro e o principal dos dois problemas de pesquisa levantados: *de que modo a relação entre o público e o privado articula diferentes concepções de soberania e liberdade?*¹⁵⁴ Essa pergunta, é claro, será enfrentada em consonância com o pensamento dos dois referencias teóricos adotados nesta tese.

Quando se fala em um *diálogo* entre esses dois autores, não se usa o termo no sentido literal, obviamente, pois eles não foram contemporâneos. Esse diálogo, portanto, significa um confronto entre as suas ideias, em dois sentidos: primeiro, o próprio confronto feito por Arendt, ou seja, sua crítica direta ao

¹⁵⁴ Conforme foi apresentado na página 12 desta tese.

genebrino; segundo, o confronto provocado pelo autor desta tese. No segundo sentido do *confronto* reside a parte mais *autoral* deste trabalho.¹⁵⁵

Ao confrontar as ideias de dois autores, um *diálogo* é construído. Assim como duas pessoas só podem conversar se existir um lugar comum, o diálogo entre duas teorias só é possível se há algum tipo de relação entre elas, seja de semelhança, de oposição, de continuidade, de desconstrução, de desenvolvimento, enfim, ao se propor um diálogo é preciso supor necessariamente dois lugares e sobretudo a possibilidade de algum tipo de relação que acontece *através* deles.

3.1 Liberdade, um Conceito Necessário

A caracterização do homem por meio da sua distinção em relação aos demais animais pela liberdade é um ponto em relação ao qual há semelhanças entre Arendt e Rousseau.

Arendt falou de liberdade como capacidade de um início, de começar algo novo, que se expressa na política continuamente no espaço público de discussão de ideias políticas. Rousseau, por sua vez, falou de perfectibilidade como uma capacidade humana *natural* que se traduz em uma plasticidade, em uma possibilidade de ir contra (e além) da própria natureza. Essa faculdade natural torna o homem livre, não limitado pela natureza. Obviamente que há limitações naturais e Rousseau as reconheceu, como limitações físicas e morais, mas essa possibilidade de ir além ou contra a natureza exprime uma característica humana, que Rousseau chamou de perfectibilidade, que torna possível e caracteriza a liberdade humana. Até aqui parecem haver semelhanças entre o

¹⁵⁵ A reflexão sobre um trabalho mais *autoral* ou mais *exegético* foi mais bem desenvolvida nas páginas 16-18 desta tese.

pensamento dos dois autores, mas o desenvolvimento da ideia de liberdade em Arendt mostra uma ruptura radical com Rousseau. Segundo ela, se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. Arendt sustentou que a soberania é sempre uma ilusão, uma vez que dada a pluralidade e a teia de relações humanas, ela só poderia ser mantida com recurso a meios não políticos, por exemplo a violência. A liberdade está mais ligada à capacidade humana de desencadear novos inícios por meio da ação, do que à sujeição a uma soberania.

O conceito de liberdade é necessário, como consta no título deste item, não há teoria política que dispense a alusão a esse conceito. Segundo Arendt: “não é possível falar de governo político sem falar de liberdade, nem é possível falar de liberdade sem falar de governo político”.¹⁵⁶ Para a filósofa, a liberdade é o sentido da política, embora seja uma frase um pouco obscura, é o trecho mais famoso de sua obra sobre o tema. Conforme Rosenmüller: “‘o significado da política é a liberdade’. Essa é a famosa, embora obscura, definição de liberdade na fragmentária introdução à política de Hannah Arendt”.¹⁵⁷

A ênfase na liberdade, como conceito central, tanto em Rousseau como em Arendt, remete ao contexto político contra o qual cada autor escrevia, um contra o Antigo Regime e outra contra o totalitarismo. Ambos os contextos careciam de liberdade pública para os cidadãos. Portanto, o período histórico de cada autor é essencial para compreender a motivação que está *no fundo* dessa colocação da liberdade no centro da filosofia política.

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah. **Freedom and Politics**. Dordrecht: Springer, 1961. p. 191. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “it is not possible to speak of political government without speaking of freedom; nor is it possible to talk about freedom without talking about political government”.

¹⁵⁷ ROSENMÜLLER, Stefanie. “Virtue or Will” Two Notions of Freedom in the Concept of Arendtian Politics. **Hannah Arendt. Journal for Political Thinking**, n. 1, v. 3, maio 2007. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “‘the meaning of politics is freedom’. This is the famous yet somewhat opaque definition of freedom in Hannah Arendt’s fragmentary introduction into politics”.

3.2 A Desobediência Civil como Legitimidade

Rousseau, ao pensar sobre a possibilidade de desobediência civil, supôs a hipótese de um governo cujas regras deveriam ser desobedecidas. Em outras palavras, cogitou a existência de que em algum sentido pudesse ser *errado* e *ruim* respeitar as normas. Isso pode levar o leitor a pensar que Rousseau, assim como Arendt, tivesse pensado que o mal pudesse estar ligado à ideia de *o que é por norma* e, por isso, normal. Como se Rousseau tivesse imaginado que o *mal* pudesse existir como o *normal*, ou melhor, como o que é *normatizado* e, por isso, devesse ser respeitado, de modo que fosse *normal* (conforme as normas) dar efetividade ao mal – em outras palavras, como se o certo fosse respeitar leis injustas. Enfim, que Rousseau tivesse sugerido que poderia existir *algo de mau* em seguir as regras, assim como Arendt pensou no que diz respeito ao nazismo, no qual a obediências às regras expressava ao mesmo tempo a banalidade ou a trivialidade de algo normal e a expressão do mal institucionalizado.

Todavia, na pensamento de Rousseau, a condição de possibilidade de exercício legítimo da desobediência civil é justamente uma situação *anormal*, ou seja, *contra as normas*. Aqui, fala-se de normas como os imperativos decorrentes dos princípios políticos pensados pelo genebrino no *Contrato Social*. Por exemplo, um dos princípios políticos defendidos por Rousseau é que o governo é um mero executor do que foi decidido pelo corpo soberano (composto pelo povo). O governo é uma espécie de empregado do soberano. Por isso, jamais pode exercer soberania. Quando o governo pretende usurpar o poder soberano, comportando-se não mais como executor da vontade emanada do povo, mas como poder em si mesmo, baseado na própria autoridade, em confronto do o *legítimo poder soberano*, é que seria justa a desobediência civil, para retomar a *ordem política legítima*, na qual sempre, para Rousseau, o governo é subordinado ao poder soberano. Pensando assim, a desobediência civil legítima é ao mesmo tempo um *desrespeito* (de normas ilegítimas proferidas por um governo usurpador da

soberania popular) e um *respeito* aos princípios de uma ordem política legítima. É pensando assim que se pode dizer que, em certo sentido, é possível que a desobediência civil seja legítima.

Para Arendt, em *On Civil Disobedience*, a desobediência civil remete a duas possibilidades: vontade de promover mudanças políticas ou evitá-las (reforma ou contrarreforma). Como explicou Helton Adverse: “para Arendt, a desobediência civil está associada ao desejo de imprimir uma mudança no corpo político ou evitar que tal aconteça, isto é, é renovadora ou conservadora”.¹⁵⁸ A autora pensou que o descumprimento de preceitos legais pode conduzir direta ou indiretamente à reforma. Em todo caso, é importante ponderar que a desobediência civil não provoca alterações na base estrutura política e, por isso, difere-se de uma revolução.

3.3 Participação e Espaço Público

A *participação* é um ponto em comum entre os pensamentos de Rousseau e Arendt. Aquele é o pensador da participação política direta, sem intermédio de representantes. Falar em *cidadania participativa* para Rousseau seria uma espécie de redundância, pois a cidadania implica essencialmente a participação. O homem que não participa da vida da polis perde sua liberdade, pois passa a ser submetido a uma decisão política da qual não participou da construção. Perdendo a liberdade, perde o bem que o caracteriza como ser humano. O homem ser liberdade (política), para o genebrino, é sem humanidade, isto é, sem a característica que o constitui essencialmente como humano.

¹⁵⁸ ADVERSE, Helton. Arendt, Democracia e Desobediência Civil. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 105, jul./dez. 2012, Belo Horizonte, p. 425.

Arendt também é a pensadora do espaço público como o lugar de participação nos assuntos políticos. Para ela, o verdadeiro espaço político é a participação popular, através da discussão de questões políticas, de modo contínuo. Essa ideia arendtiana de política é difícil de ser expressada em termos concretos em uma instituição política ou em um modelo de governo. Trata-se de um conceito filosófico que tem o objetivo de definir a política de modo a valorizar o caráter público, plural e participativo.

A ideia de liberdade arendtiana é tipicamente *positiva*. Não é a liberdade residual do liberalismo (aquela que resta no espaço de não regulação do Estado), mas a liberdade que é constituída afirmativamente (liberdade para algo), ou seja, possibilidade de fazer algo. A liberdade negativa seria aquela expressa na fórmula *livre de algo*. Assim, a liberdade positiva de Arendt é exercida no espaço público, podendo ser, inclusive, institucionalizada. Isso seria a institucionalização de meios de participação deliberativa das pessoas na política. Dana Villa comentou essa questão, na seguinte passagem:

Arendt tem algo para nos ensinar sobre a importância da liberdade positiva e também sobre a necessidade de institucionalizá-la adequadamente – para criar e manter um espaço público durável, no qual atores políticos iguais e plurais possam se relacionar na coletiva (deliberativa) determinação de seu destino.¹⁵⁹

Nesse aspecto, ambos os pensadores se voltam contra as formas elitistas de política, típicas da Modernidade, apresentando uma proposta na qual a interação participativa é *necessária*. Isso abre espaço para o que se chama hoje de *democracia participativa*. Como explicou Maurizio Passerin, na *Enciclopédia de Filosofia Stanford*:

¹⁵⁹ VILLA, Dana. **Public Freedom**. Princetown: Princetown University Press, 2008, p. 339. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “Arendt has something to teach us about the importance of positive political freedom and also about the need to properly institutionalize this freedom – to create and sustain a durable public realm in which equal yet diverse political actors can engage in the collective (deliberative) determination of their fate”.

Arendt é capaz de desenvolver uma concepção de democracia participativa que contrasta diretamente contra as formas políticas elitistas e burocratizadas, tão características da época moderna.¹⁶⁰

Tanto para o genebrino, quanto para a alemã, o da participação é o espaço público por excelência. A participação no espaço público se dá fundamentalmente por meio da ação humana, da ação política. Arendt via nesta a possibilidade de a liberdade aparecer e ser realizada. Segundo ela, quando homens e mulheres deixam suas vidas privadas para criar um espaço público de ação política, na intenção de realizar determinado bem, é possível entender, segundo ela, a verdade já conhecida pelos gregos antigos, segundo a qual a ação política cria a possibilidade da liberdade e dá sentido à vida dos indivíduos, que passam a ter uma existência política genuína.

O privado é definido sempre em negação, em consequência e em derivação em relação ao público. Assim como Rousseau pensou que o homem deveria considerar a sua existência apenas em função do Estado,¹⁶¹ promovendo uma ligação *direta* entre cidadão e corpo coletivo soberano, Arendt também pensou que o espaço público é a possibilidade de realização da própria humanidade, conforme observou Herb: “Arendt acompanha Aristóteles ao declarar a humanidade do homem como uma consequência de ele pertencer à pólis, à comunidade política”.

Rousseau compreendia a liberdade como um *dado natural*, que poderia se desenvolver em um tipo de liberdade *artificial* (em certo sentido

¹⁶⁰ d'ENTREVES, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt". In: ZALTA, Edward. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/arendt>>, acesso em 03/01/2018. Esta é uma tradução minha do trecho: “Arendt is able to develop a conception of participatory democracy which stands in direct contrast to the bureaucratized and elitist forms of politics so characteristic of the modern epoch”.

¹⁶¹ Essa concepção de Rousseau foi explicada no final do item 1.7 desta tese, especialmente com base no texto da *Economia Política*.

superior à natural), que consistia, em geral, na participação política. Portanto, a realização da liberdade civil, enquanto ato, ocorre não no momento da *participação* em si, mas no momento da submissão a uma decisão da qual se tenha participado da criação. O exercício de liberdade, para Rousseau, é um exercício de submissão. A diferença entre o homem *civil* livre e o não livre é que aquele se submete “à própria decisão”, enquanto este se submete a uma decisão alheia.

A ideia de liberdade em Arendt tem um aspecto diferente. A liberdade surge na ação política, no espaço público plural. Não é um dado natural, nem um exercício de submissão. Enquanto a ideia de liberdade civil em Rousseau está ligada a um *submeter-se*, a ideia de liberdade em Arendt está mais ligada a um *agir*. Conforme explicou Passerin:

quando eles fazem isso, segundo Arendt, eles redescobriram a verdade conhecida pelos gregos antigos, que a ação é a benção suprema da vida humana e dá significado às vidas dos indivíduos.¹⁶²

Embora a liberdade apareça no espaço público, para ambos os autores, é preciso pontuar duas coisas.

A primeira é que para Rousseau também havia liberdade no espaço privado. No entanto, não se tratava de uma liberdade política, mas individual. Esta teria uma característica *residual*, no sentido de que seria o âmbito de não-regulação política, isto é, a parte da vida individual que não é controlada pela política. Assim, enquanto o homem age participando das decisões políticas e se submetendo às decisões das quais participou da criação, ele está exercendo a

¹⁶² d'ENTREVES, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt". In: ZALTA, Edward. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/arendt>>, acesso em 03/01/2018. Esta é uma tradução minha do trecho: "in doing so, according to Arendt, they rediscovered the truth known to the ancient Greeks that action is the supreme blessing of human life, that which bestows significance to the lives of individuals".

liberdade política ou civil. Entretanto, enquanto está agindo na vida privada, dentro do espaço de não-regulação que lhe resta, está exercendo sua liberdade individual. É por isso que podem ser reconhecidas três liberdades no pensamento do genebrino: a natural, a civil e a individual.

A segunda é que embora tenha reconhecido certa semelhança no pensamento dos autores, Arendt fez um esforço teórico notório para se afastar da concepção de liberdade política de Rousseau. Porém, para que isso seja compreendido, é preciso abordar a questão da *soberania*; o que é feito na próxima seção.

3.4 A Construção da Soberania

Para compreender o movimento teórico que o conceito de soberania sofreu até chegar em Rousseau e depois ser desconstruído por Arendt, é fundamental analisar como Hobbes o concebeu, pois a teoria do genebrino é, em vários aspectos, uma resposta a concepções hobbesianas.

Hobbes pensava na ordem civil como algo que devesse conter a natureza do ser humano. Para ele, o homem em estado de natureza vive em uma condição naturalmente bélica, que se caracteriza pela constante iminência da guerra. Para entender isso melhor, é preciso ter em mente algumas ideias hobbesianas sobre o estado de natureza. Esta expressão, tipicamente moderna, foi empregada por vários filósofos políticos, especialmente nos séculos XVII e XVIII, para designar o *homem natural*. Tratava-se de uma tentativa moderna de, primeiro, conhecer a natureza humana, para depois pensar na política. Esse método de relacionar o *artifício* (a política) e o *natural* é uma tradição que remonta à filosofia antiga, porém foi desenvolvido com afinco na filosofia moderna. A referência ao estado de natureza é uma referência à natureza humana. Empregase o termo *estado*, pois ele é pensado a partir de uma conjectura sobre como

viveriam e se comportariam os homens se vivessem *naturalmente*, sem imiscuir nessa descrição as características *culturais* do homem. Nas filosofias do estado de natureza está suposta e assumida, obviamente, a premissa de que *existe uma natureza humana*, que de algum modo pode ser conhecida e, conseqüentemente, descrita em livros de filosofia. Esse tipo de atividade intelectual, esse esforço por conhecer a natureza humana se aproxima do que se chama hoje antropologia. Não da antropologia cultural, mas da antropologia filosófica, que busca conhecer a natureza humana.

Francesco Viola¹⁶³ publicou um artigo de filosofia política sobre os estudos italianos sobre Hobbes nas últimas cinco décadas (antes de 1998). O texto explica que houve uma mudança de foco: a interpretação das ideias jurídicas e política de Hobbes foi substituída, em geral, pelo estudo das contribuições antropológicas do filósofo. Segundo Viola, o pensamento de Hobbes contém uma confluência entre a natureza e a sociedade:

[Em Hobbes,] o encontro entre as duas áreas principais da filosofia, a natural e a civil, é substancialmente uma justaposição. A antropologia é a prova flagrante da incomunicabilidade entre física e política, mas é também a manifestação do esforço de Hobbes de considerá-las unidas, na intenção de compor um único objeto de estudo científico. O homem é um mundo dividido em si mesmo, sendo ao mesmo tempo o corpo natural e o corpo político.¹⁶⁴

Viola, no mesmo texto, considera que o ponto principal da antropologia hobbesiana é a relação entre a razão e as paixões. Estas refletem o natural, enquanto aquela possibilita o artifício. É pela razão que o homem se conduz para

¹⁶³ Francesco Viola é professor de Filosofia do Direito da Universidade de Palermo (Itália).

¹⁶⁴ VIOLA, Francesco. Hobbes tra Moderno e Postmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani. **Ragioni Critiche**, anno IV, (III serie), n. 5-6, outubro, 1988, p. 17. Esta é uma tradução minha do trecho: "L'incontro tra i due tronconi principali della filosofia, quella naturale e quella civile, è nella sostanza una giustapposizione. L'antropologia è la prova lampante della incomunicabilità tra fisica e politica e, tuttavia, è anche la manifestazione degli sforzi di Hobbes di tenerle unite all'interno di un unico oggetto scientifico. L'uomo è questo mondo diviso in se stesso, essendo insieme parte del corpo naturale e parte del corpo politico".

obter o que suas paixões indicam como um bem. Ao mesmo tempo que a razão pode ser o meio pelo qual o homem busca satisfazer suas paixões, pode significar também o meio pelo qual o homem resiste às próprias paixões. Nesse resistência se encontra a possibilidade do artifício, ou seja, a possibilidade de o homem agir tendo em vista uma motivação que não é a da natureza: é neste momento teórico que aparece a política, para Hobbes. Francesco Viola observa que:

o problema decisivo da antropologia hobbesiana é a relação entre a razão e as paixões. (...) a razão (...) é projetada para fora da natureza humana, transforma-se no lugar no artifício.¹⁶⁵

Como se nota, a antropologia filosófica, mencionada na página anterior desta tese, está na base do pensamento jurídico-político de Hobbes e, em geral, da Modernidade e isso significa que o pensamento jurídico moderno era baseado e relacionado com *a natureza humana*. Esta foi descrita de modos diferentes por cada filósofo, mas o que há em comum entre os modernos é a *necessidade* de recorrer à natureza humana para pensar a política.

Para Hobbes, o homem natural é igual. Ele entendeu esta igualdade como a igual possibilidade de um poder prejudicar o outro. Fisicamente, uns são fortes e outros são fracos, mas mesmo o fraco pode matar o forte, desde que faça recurso à maquinação ou atue em grupo. Nesse sentido, todos os homens estão sujeitos ao mesmo perigo, em estado de natureza. Nota-se que, embora reconheça diferenças, Hobbes entendeu que estas não são suficientes para colocar um homem em uma situação diferente dos demais no que diz respeito à situação de perigo. O filósofo moderno antecipa a defesa de uma possível crítica e explica que os que não aceitam a tese da igualdade humana são, na verdade, vaidosos da própria sabedoria, pois a maioria dos homens julgam possuir mais

¹⁶⁵ VIOLA, Francesco. Hobbes tra Moderno e Postmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani. **Ragioni Critiche**, anno IV, (III serie), n. 5-6, outubro, 1988, p. 18. Esta é uma tradução minha do trecho: "A questo punto il problema decisivo dell'antropologia hobbesiana è quello del rapporto tra la ragione e le passioni. (...) la ragione (...) viene proiettata fuori della natura umana e diviene il luogo dell'artificio".

inteligência do que o vulgo. Como se lê no *Leviatã*: “o que talvez possa tornar inaceitável essa igualdade é simplesmente a concepção vaidosa da própria sabedoria, a qual quase todos os homens supõem possuir em maior grau do que o vulgo”.¹⁶⁶ Trata-se de um artifício argumentativo, talvez retórico, de Hobbes, que aponta em um vício ou característica negativa natural (a vaidade) a causa genérica do equívoco dos seus adversários teóricos. Seria como levantar uma tese e dizer que *os que discordam de mim se equivocam, induzidos por um vício (a vaidade)*.

Em todo caso, a concepção de igualdade hobbesiana é, de certo modo, pessimista, no sentido de que o critério para averiguar a *igual condição natural dos homens* é justamente o perigo e a ameaça constante à qual eles estão sujeitos. Essa tese se encontra no célebre trecho do *Leviatã*:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matai o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.¹⁶⁷

Essa visão negativa da natureza do homem foi considerada como *pessimista* por Miguel Reale, para o qual a teoria hobbesiana contém um “pessimismo (...) para legitimar a doutrina da monarquia absoluta”¹⁶⁸, ou seja, a forma negativa como o filósofo moderno caracterizou a natureza humana serve,

¹⁶⁶ HOBBS. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores), p. 107.

¹⁶⁷ HOBBS. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores), p. 107.

¹⁶⁸ REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 312

em sua teoria, como argumento para justificar a preferência por um posicionamento político centralizado e absoluto, típico do período comumente chamado pelos historiadores de absolutismo esclarecido. É importante lembrar que o clássico *estado de guerra* hobbesiano não significa que os homens, fora da sociedade, viveriam em confronto, mas que a possibilidade do confronto é permanente. O caráter centralizado e, por vezes, despótico, do modelo político de Hobbes é justificado antropologicamente na necessidade de contar a natureza humana, que é bélica e não harmoniosa. Esta belicosidade se encontra exatamente na relação com os demais, como está claro na frase do Leviatã: “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos”.¹⁶⁹

Rousseau empregou uma estratégia argumentativa bem elaborada para contestar a teoria do estado de natureza Hobbes, que, para o genebrino, falava do homem natural olhando para o homem social, ou seja, transportava para o âmbito natural, equivocadamente, as características típicas do homem que vive na sociedade. Para Rousseau:

Eu já disse e não custa repetir: o erro de Hobbes e dos filósofos é confundir o homem natural com o homem que eles têm sob os olhos e de transportar para um sistema um homem que só pode subsistir num outro.¹⁷⁰

Um exemplo que, aos olhos de Rousseau, denuncia a falsa descrição do estado de natureza, feita por Hobbes, é a questão da vaidade. Hobbes atribuiu à natureza humana tal característica, explicando-a como o desejo que o homem tem que os demais o olhe com a mesma estima com a qual ele se enxerga. Como a estima de si normalmente é bem mais alta do que a estima cultivada pelos

¹⁶⁹ HOBBS. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores), p. 108.

¹⁷⁰ ROUSSEAU. **Princípios do Direito da Guerra**. Trad. Evaldo Becker. **Trans/Form/Ação**, vol. 34, n. 1, p. 149-172. Marília: UNESP, 2011, p. 158.

demais, o homem se esforça para fazer com que seja visto conforme sua elevada consideração de si. Pensando conforme Hobbes, este esforço é a vaidade, um *sentimento natural*, motivado pela *necessidade natural* de ser bem visto pelos demais. Rousseau explicou que muita coisa precisou acontecer *em sociedade*, ao longo da história humana, para que surgisse a vaidade, sentimento definitivamente social, segundo ele. Em outras palavras, Rousseau pensou que a vaidade é um desdobramento da vida em sociedade.

Pode-se perceber que a teoria de Hobbes “responsabiliza” a natureza por alguns vícios humanos, enquanto Rousseau aponta na liberdade humana a causa dos vícios. Para o genebrino, o que o homem fez com sua liberdade resultou nos vícios. Como já foi explicado outrora: “Rousseau se empenhou para explicar o homem a partir dele mesmo, sem imiscuir nessa explicação nenhum fatalismo”.¹⁷¹

Isso mostra que a concepção rousseauniana é mais rigorosa com o homem, no sentido de que aponta na sua ação a origem de sua própria degeneração. A possibilidade de a liberdade deflagrar coisas boas e coisas ruins parece ser um ponto de intersecção entre o pensamento de Rousseau e de Arendt, ao passo que, para esta, a ação humana (especificamente a ação política) nem sempre é boa e pode terminar em algo ruim.

Como observou Julia Smola¹⁷², Rousseau foi o primeiro moderno pensador da liberdade. Todavia, é preciso ter em mente que ele não exaltou a liberdade apenas como algo positivo, mas também como algo que pode incorrer em degeneração, como foi explicado acima. Contudo, Smola tem razão ao pensar no genebrino como o principal pensador da liberdade, pois esta realmente ocupa um papel central na sua teoria. O *estado civil* deve, em linhas gerais, reproduzir a liberdade (natural). Não obstante, é importante não olvidar que a liberdade *natural*

¹⁷¹ PAGLIARO, Heitor. **Convencionalismo e Naturalismo em Rousseau**. Goiânia, FAFIL – UFG, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). José Gonzalo Armijos Palacios (Orient.), p. 64.

¹⁷² Julia Smola (1978) é uma filósofa política argentina, professora da Universidade de General Sarmiento.

não é idêntica à liberdade *civil*, para Rousseau. Esta é um tipo de liberdade *superior* em relação à outra. Assim, a liberdade no contexto civil não é a mesma do estado natural, mas está presente a ideia de conservação e preservação, em certo sentido, da liberdade. A preocupação com a realização da liberdade no âmbito da sociedade é essencial na teoria política de Rousseau e mostra a ligação, tipicamente moderna, entre a natureza e a política.

Não se quer dizer que os outros modernos não tenham pensado sobre a liberdade, mas que não depositaram nesta ideia a importância que concedida por Rousseau. Hobbes tem uma definição elementar de liberdade: “por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos”.¹⁷³ Assim, para ele, o homem é livre basicamente quando quer algo e não encontra obstáculos para sua realização. Essa ideia pode ser expressa, de forma simples, como *poder fazer o que se quer*. É justamente essa concepção de liberdade natural, associada à ideia de igualdade (já explicada acima, nesta tese) que fundamenta o *estado de guerra*. O *obstáculo* para a satisfação das vontades pode ser justamente os outros homens. A hobbesiana é uma concepção de liberdade vinculada mais a um *estar ou não estar livre* do que a um *ser ou não ser livre*.

Hobbes elaborou uma teoria da soberania que tem o objetivo de limitar a liberdade humana, ou seja, impor obstáculos (políticos) para conter a natureza bélica do homem. Como salientou Jecson Girão Lopes: “o soberano surge com um contrato feito entre os súditos, que aceitam limitar suas liberdades e transferi-las a outra pessoa ou assembleia, em troca de paz e segurança”.¹⁷⁴

Rousseau, por outro lado, desenvolve uma teoria da soberania justamente para *conservar*, em certo sentido, a liberdade humana. Essa é uma das diferenças básicas entre ambos os autores: para o do século XVI, a liberdade

¹⁷³ HOBBS. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores), p. 113.

¹⁷⁴ LOPES, Jecson Girão. Thomas Hobbes: a necessidade da criação do Estado. **Griot** – Revista de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo Baiano, v. 6, n. 2, p. 180.

deve ser cerceada para que os homens vivam em sociedade harmoniosamente; para o do século XVIII, a liberdade deve ser preservada, para que o homem social “imite” a ordem natural. Para um a ordem natural é uma referência para o que não deve ser, ao passo que, para outro, a ordem natural é justamente uma fonte de inspiração para a política. Hobbes lançou na filosofia política moderna os ideias de liberdade e de igualdade, entendidos em sentido *natural*, que serviram de base para a construção do pensamento de Rousseau, ainda que por meio da negação. Com isso se quer dizer que o pensamento de Rousseau, em certo ponto, é construído com base na refutação de algumas ideias hobbesianas. Ainda que Rousseau tenha explicado o estado de natureza de forma diferente (e oposta) de Hobbes e ainda que o genebrino tenha deduzido, da liberdade e da igualdade, consequências teóricas diversas daquelas deduzidas pelo inglês, uma coisa é certa: Rousseau não saiu do arcabouço de conceitos políticos construído por Hobbes. Rousseau é, assim como Hobbes, o autor do contrato social, do estado de natureza, da liberdade, da igualdade e da soberania. É óbvio que a teoria política rousseauiana inovou, e muito, em relação à hobbesiana, mas é preciso reconhecer que Rousseau deu sequência à pauta filosófica iniciada por Hobbes. Isso é reconhecido por Ligia Pavan Baptista:

precursor dos ideários da revolução francesa inspirados na teoria contratualista/iluminista de Jean-Jacques Rousseau no século XVIII, Hobbes é o autor que introduz no pensamento político os princípios da igualdade e da liberdade.¹⁷⁵

A necessidade do contrato social para a construção da soberania decorre da premissa da igualdade natural. Se os homens são livres por natureza, o fato de serem *igualmente livres* implica na ausência de uma hierarquia natural, ou seja, ninguém está naturalmente submetido ao outro. Assim, qualquer poder soberano e político só pode ser necessariamente artificial. Disso decorre a ideia

¹⁷⁵ BAPTISTA, Ligia Pavan. **Guerra e Paz na Teoria Política de Thomas Hobbes**. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, n. 3. São Paulo: Instituto de Relações Internacionais da USP, 2011, p. 6.

do contrato social como um artifício capaz de erigir um corpo político dotado de soberania. Ligia Pavan Baptista¹⁷⁶ explica esse passo teórico, da igualdade natural à soberania política:

A partir da constatação de que todos os seres humanos são iguais por natureza, seriam os mesmo igualmente livres. Partindo-se dessa premissa, a origem do poder político não poderia estar fundada na vontade divina, nem na natureza por Ele, o criador, criada. Não haveria nem poder, nem hierarquia fundada na natureza, nem mesmo o pátrio poder [para Hobbes] dispensaria o consentimento do filho como seu fundamento.¹⁷⁷

As concepções modernas de soberania se fortaleceram no pensamento de Hobbes e Rousseau e repercutiram na teoria política até os dias de hoje. Aquele localizava a soberania (o poder de decidir em última instância) no governante, no rei. Este, por sua vez, localizava a soberania no povo. Este deslocamento teórico serviu de base para pensamentos democráticos. Trata-se de uma ideia que ainda hoje soa como revolucionária. Alvaro Luis de Araujo Ciarlini explicou bem a relação entre a ideia de soberania como poder do povo e as teorias democráticas contemporâneas:

a ideia de democracia, adotada segundo uma concepção de atribuição de poder ao povo ou às massas, em virtude, sobretudo, das construções teóricas dos pensadores contratualistas da modernidade, em especial nas obras de Rousseau e Sieyès, serviram de pano de fundo para a formação de uma ideia de soberania como poder do povo, com o intuito de afirmar a autonomia e, com ela, a autodeterminação de toda a sociedade.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Ligia Pavan Baptista é uma filósofa política brasileira, professora de Filosofia da Universidade de Brasília.

¹⁷⁷ BAPTISTA, Ligia Pavan. **Guerra e Paz na Teoria Política de Thomas Hobbes**. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, n. 3. São Paulo: Instituto de Relações Internacionais da USP, 2011, p. 6.

¹⁷⁸ CIARLINI, Alvaro Luis de Araujo. **O Direito à Saúde entre os Paradigmas Substanciais e Procedimentais da Constituição. Para uma compreensão agonística dos direitos fundamentais sociais, na busca do equilíbrio entre autonomia e bem-estar**. Tese (Doutorado

A repercussão da teoria da soberania de Rousseau nos contemporâneos é difusa. Habermas é um exemplo disso – embora não seja o foco deste trabalho, convém comentá-lo brevemente. Um autor que pensa a teoria do discurso na democracia deliberativa, cuja base é a própria autonomia dos indivíduos, resgatando a concepção de soberania popular. Juliana Amorim de Souza, ao apontar a influência de ideias rousseauianas na filosofia de Habermas, explicou que este se baseou, em certo sentido, na tendência comunitarista de Rousseau – poder-se-ia dizer, a rigor, *tendência republicana*. Segundo ela, Habermas se baseia na “tendência ao comunitarismo de Rousseau, que é radicado na auto-organização dos cidadãos em uma comunidade ética”.¹⁷⁹ Karl Friedrich Herb também percebeu em Rousseau um *comunitarian turn*. No mesmo trabalho, Amorim reconhece a relação de Habermas com a filosofia contratualista moderna de Rousseau:

Em *Faktizität und Geltung*, Habermas sustenta a tese da igualdade entre os princípios do direito e da democracia vinculada à tradição de pensamento que remonta a Kant e a Rousseau, com fundamento no pressuposto da autonomia individual e política dos cidadãos, o qual remete à ideia de soberania popular, que é constitutivo para o discurso da democracia deliberativa.¹⁸⁰

A soberania, como expressão do poder do povo unido pelo contrato social, conforme pensa Rousseau, exerce a função de contrapeso do governo,

em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2008. Miroslav Milovic (orient.), p. 55.

¹⁷⁹ SOUZA, Juliana Amorim de. **Direito, Moral e Democracia: reflexões sobre a concepção de Direito de Jürgen Habermas a partir de considerações críticas de Karl Otto-Apel**. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2006. Miroslav Milovic (orient.), p. 158.

¹⁸⁰ SOUZA, Juliana Amorim de. **Direito, Moral e Democracia: reflexões sobre a concepção de Direito de Jürgen Habermas a partir de considerações críticas de Karl Otto-Apel**. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2006. Miroslav Milovic (orient.), p. 155-156.

isto é, o poder soberano é uma limitação do poder do(s) governante(s). Essa é uma ideia, cujas raízes estão na Modernidade, que inspiraram os ideais políticos das constituições contemporâneas: a constituição, expressão do poder popular soberano, vincula os governos. É exatamente isso o que escreveu Raphael Greco Bandeira: “a vontade dos homens delimita a atuação governamental e a constituição do próprio soberano, como um direito fundamental da liberdade do indivíduo”.¹⁸¹

É possível traçar uma relação, ainda que em linhas gerais, entre Hobbes, Rousseau e Arendt, no que diz respeito à liberdade e à soberania. O primeiro pensava que a soberania representava uma limitação da liberdade, mas isso era algo bom, pois a natureza humana, para Hobbes, é capaz de ações que causam desarmonia no convívio entre os homens, então a soberania política impõe obstáculos à liberdade, limitando-a a ponto de amenizar o estado de guerra que haveria sem a soberania. O segundo pensou que a soberania provoca uma mudança qualitativa positiva da liberdade, “promovendo-a” de *natural* à *civil*, de modo que o exercício da soberania, tal como pensada com Rousseau, é o exercício virtuoso da liberdade, ou melhor, a sua própria realização. A terceira, por sua vez, aparentemente retomou Hobbes, pensando que a soberania limita a liberdade. Todavia, Arendt foi mais radical do que Hobbes ao defender que a soberania, na verdade, impede a realização da liberdade. Se Hobbes e Rousseau pensaram uma teoria política na qual, de um jeito ou de outro, a soberania ocupava um papel central e necessário, em Arendt a soberania é, de certo modo, abandonada, pois é considerada o grande problema da Modernidade, motivo impeditivo da realização da liberdade. Pensando assim, a posição arendtiana seria, talvez, a mais extrema. Este é um dos pontos nos quais o pensamento de Arendt apresenta uma cisão com a Modernidade. O que separa Arendt dos modernos não é apenas o tempo, mas também a diferente tradição de pensamento político.

¹⁸¹ BANDEIRA, Raphael Greco. **Ciclo Constituinte Permanente: revisitando possíveis genealogias da biopolítica informadoras das práticas judiciais**. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2014. Miroslav Milovic (orient.), p. 54.

Assim, se para Rousseau a soberania possibilita a realização da liberdade, para Arendt a soberania impossibilita a realização da liberdade. Esta é, objetivamente, a crítica arendtiana da teoria da soberania de Rousseau. Segundo Smola: “Rousseau é quem para Arendt, contribui em maior medida à identificação moderna entre liberdade e soberania”.¹⁸² Na obra *Sobre a Revolução*, Arendt fez uma crítica a Rousseau. Porém, alguns comentadores, como Julia Smola, observam duas questões importantes.

A primeira questão é que a crítica, embora aparentemente direcionada a Rousseau, na verdade é direcionada às consequências da teoria do genebrino, ou melhor, a como ela foi apropriada pelos revolucionários franceses do século XVIII. Isso significa que as críticas arendtianas não estariam falando de Rousseau, mas de como outros levaram suas ideias em conta em determinada ação política. Mariana Rubiano pensou a mesma coisa: “Em *Sobre a Revolução*, não fica claro se as críticas que Arendt faz ao conceito de vontade geral se destinam diretamente a Rousseau ou à interpretação do pensamento de Rousseau feita pelos revolucionários franceses”.¹⁸³

Nesse sentido, percebe-se que embora Rousseau não tenha realizado ações políticas em seu tempo, atores políticos do século XVIII apropriaram-se de seus ideais e o tomaram como fundamento ideológico da Revolução Francesa. Assim, é possível distinguir duas coisas: de um lado, o pensamento de Rousseau, tal como foi por ele escrito e, de outro lado, as ações políticas realizadas por terceiros que se diziam defensores dos ideais rousseauístas. Não se pode criticar a primeira pela segunda, isto é, não se pode criticar um autor pelo que outros fizeram em nome de suas ideias. Com isso não se quer dizer que um autor não tenha responsabilidade pelo que escreve, pois seus escritos podem (e por vezes pretendem) influenciar ações. Todavia, uma vez escrito e publicado um texto,

¹⁸² SMOLA, Julia. Hannah Arendt Lectora de Rousseau. **Dois Pontos**, vol. 7, número 4 – especial, p. 53-63, setembro de 2010, p. 54. Tradução minha do trecho: "Rousseau es quien, para Arendt, contribuye em maior medida a la identificación moderna entre libertad y soberania".

¹⁸³ RUBIANO, Mariana de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, 2011. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (orient.), p. 94.

perde-se completamente o controle sobre o que *podem fazer* em nome daquele texto. Conforme Smola:

a crítica de Arendt não se centra no pensamento de Rousseau, mas nas consequências que sua obra teve, o *Contrato Social* foi, sem dúvidas, uma das obras que mais marcaram o pensamento e a ação política na Modernidade.

A segunda questão é que nas críticas de Arendt a Rousseau é possível identificar mais uma teoria política da filósofa do que uma imagem arendtiana do genebrino. Isso ocorre porque, conforme defendido por Étienne Tassin, Arendt constrói sua teoria política *contra Rousseau*, isto é, a construção de um pensamento sobre a política é feita com base na desconstrução do pensamento moderno de Rousseau.

3.5 Unidade Moderna e Pluralidade Contemporânea

Em quais condições é possível a constituição de um *sujeito* coletivo capaz de ter e exercer sua vontade? Esta é uma pergunta que está na base da crítica arendtiana da filosofia política moderna. Para os modernos, a ideia de um corpo soberano que pode ter uma vontade política era “normal”, no sentido de que era tradicional e bem aceita, pois os filósofos e juristas modernos frequentemente pensavam a transcendência da vontade, da unidade do indivíduo isolado à unidade do corpo político. Por analogia, se o indivíduo pode ter uma vontade, o corpo político, considerado enquanto unidade, também poderia. Há que se atentar para um detalhe nessa analogia. O indivíduo tem duas vontades, a particular (enquanto homem na sua vida privada) e a comum (enquanto cidadão na sua vida pública). Porém, essas duas vontades não podem ser deslocadas

analogicamente para o povo, pois o povo só existe enquanto *público*. Assim, o povo só tem a vontade política, pois a “criação” e a “existência” do povo se dá justamente e exclusivamente na convivência política entre indivíduos.

Arendt se espantou com essa ideia, no sentido filosófico de *espantar-se*: refletir sobre algo ao qual se está habituado e questionar algo que é tradicionalmente aceito. Arendt viu um problema filosófico justamente onde os modernos viam sua solução e, de certo modo, ela rejeitou algumas premissas nas quais se fundam as teorias contratualistas modernas. Conforme Dario Cecchi, em Arendt há uma

crítica da concepção da soberania popular a partir da ideia da vontade geral: repensar esse problema através das análise de Arendt significa indagar sobre as condições pelas quais pode existir um sujeito coletivo capaz de exercer a faculdade da vontade.¹⁸⁴

A crítica arendtiana aos modernos (individualizada na crítica a Rousseau) tem um pano de fundo filosófico de questionamento de premissas. A pluralidade é um dado fenomênico, que contradiz a hipótese conjectural moderna da igualdade natural. Assim, a crítica arendtiana aos modernos pressupõe a rejeição a uma premissa natural e a adoção de uma nova premissa que se relaciona mais com uma *condição humana* do que com uma *natureza humana*. São tradições diferentes de pensamento político que se chocam filosoficamente nas obras de Arendt.

Arendt faz referência a Agostinho, quando este propôs o *eu* como um problema cognoscitivo para *mim mesmo* – a famosa *quaestio mihi factus sum*. O homem pode até conhecer a natureza essencial dos outros seres e das outras coisas, mas quando ele coloca a si mesmo como objeto de conhecimento,

¹⁸⁴ CECCHI, Dario. Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives. **Labyrinthe**, 27, 2, 2007, p. 126. Esta é uma tradução minha do trecho: “critique de la conception de la souveraineté populaire à partir de l'idée de volonté générale: reconsidérer ce problème à travers les analyses d'Arendt revient à se demander à quelles conditions peut se constituer un 'sujet' collectif capable d'exercer la faculté de vouloir”.

provavelmente não conseguirá definir sua própria natureza, pois para fazê-lo seria necessário colocar-se como objeto e sujeito ao mesmo tempo. Segundo Arendt, comentando Agostinho:

se nós temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e o primeiro requisito seria a capacidade de falar sobre um “quem” como se fosse um “o que”.¹⁸⁵

Além de recorrer à filosofia medieval para fundamentar sua rejeição à qualquer tentativa de definição de uma *natureza humana*, Arendt também fez referência à Antiguidade. Ela emprega o termo “platônico” – pejorativamente, no sentido de algo que é irreal, uma quimera – para designar as tentativas de definir a natureza humana. Evidentemente, esta é uma posição antimoderna, como se explica a seguir.

Não é que Arendt tenha pensado que Rousseau definira equivocadamente a natureza humana, mas que Arendt pensou que a natureza humana é um objeto de conhecimento impossível de se acessar pela razão humana. Assim, Arendt se distanciou radicalmente da filosofia moderna. Enquanto os contratualistas disputavam a *correta descrição da natureza humana*, Arendt colocou esta como inacessível e, além disso, debochou dos filósofos que se atreveram a defini-la, chamando-os de “platônicos”. Concordando com Agostinho, Arendt pensou que seria necessário ser um deus ou um super-homem para conhecer a natureza humana, o que tornam suspeitas todas as tentativas filosóficas de definição da natureza do homem. Assim, ela empregou a técnica argumentativa da redução ao absurdo: assim como seria absurdo supor filósofos como deuses ou super-homens, são absurdas suas pretensões de caracterização da natureza humana. Arendt conclui com as seguintes palavras:

¹⁸⁵ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 11. Esta é uma tradução minha do trecho: “If we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a ‘who’ as though it were a ‘what’”.

é por isso que as tentativas de definição da natureza humana quase sempre terminam na construção de uma deidade, isto é, de um deus filosófico, algo que, a rigor, desde Platão, não passa de uma mera ideia platônica do homem.¹⁸⁶

Todavia, não se pode dizer que toda filosofia de Rousseau foi construída com base em premissas conjecturais sobre a natureza humana. Ele também leva em conta dados históricos, biológicos e sociais. Na primeira frase do *Contrato Social* é possível notar a confluência de duas hipóteses, uma natural e outra social: “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros”. A liberdade é assumida como um dado natural, ao passo que a falta de liberdade é um dado fenomênico, isto é, algo que Rousseau constatava socialmente em sua época. Por isso não se pode generalizar, nem os modernos, nem Rousseau, dizendo que elaboraram uma teoria política com base exclusivamente em referências à natureza, pois, de fato, a Modernidade confrontou a natureza com a política e a história. Em todo caso, a tese rousseuniana da liberdade humana é fundamentalmente conjectural.

Conforme o que foi explicado acima, pode-se dizer que a diferença basilar do pensamento de Rousseau de Arendt é que, para o primeiro, a filosofia política começa com o isolamento – que é superado pelo corpo coletivo uno e soberano –, mas para a segunda, a filosofia política se inicia com a pluralidade – que deve ser aceita, compreendida e enfrentada, mas não superada. Segundo Herb: “não é a ficção jurídica do isolamento, mas sim o fato de a pluralidade constituir o início da filosofia política”.¹⁸⁷

¹⁸⁶ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 11. Esta é uma tradução minha do trecho: “this is why attempts to define human nature almost invariably end with some construction of a deity, that is, with the god of the philosophers, who, since Plato, has revealed himself upon closer inspection to be a kind of Platonic idea of man”.

¹⁸⁷ HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, 78.

O republicanismo arendtiano é mais aristotélico, enquanto o de Rousseau é mais platônico. Herb comentou que a Antiguidade, exaltada por Arendt, não é a platônica, mas sempre a aristotélica.¹⁸⁸ O próprio Aristóteles reconheceu, na *Política*, que a cidade na verdade são duas, a dos ricos e a dos pobres, reconhecendo, assim, a diversidade e a diferença – e principalmente rejeitando a ideia de unidade. Isso significa que ele pensava a *condição* da cidade. Platão, por outro lado, pensava no *dever ser* da cidade, na comunhão de interesses e ações. Assim, o espaço público rousseauiano é uno, ao passo que o de Arendt é plural.

3.6 A Criação do “Povo”

Para a filósofa, o ato de constituição do corpo soberano em Rousseau é ambivalente: é um constituir-se, mas ao mesmo tempo um submeter-se. O filósofo defendeu que esta é a possibilidade de realização da liberdade no âmbito civil. Porém, Arendt viu nisso justamente o impedimento da realização da liberdade. Isso porque a figura do *povo* só existe sob o símbolo da unidade. A sociedade não seria, assim, uma associação de diferentes, mas uma aliança que visa superar as diferenças. Para Arendt, a abstração dessa unidade (que possui uma única vontade) implica o silenciamento do povo.

O grande confronto filosófico entre Arendt e Rousseau é a questão da unidade e da pluralidade. Aquela vê neste o pensador da unidade. Em um passo argumentativo, que pode ter conotação retórica, a filósofa explicou que a uma vontade comum derivada de um acordo entre duas pessoas só pode existir em oposição à vontade de um terceiro.

¹⁸⁸ HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. *Philosophos*, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, 78.

Ao analisar o discurso típico da Revolução Francesa, de ações política *em nome do povo* e não *em nome da República*, Arendt percebeu que a figura do povo implicava uma unidade que era artificial, ou melhor, irreal. Segundo ela, não há unidade concreta de interesses, mas unicidade tão somente no discurso retórico, que visa encobrir um silenciamento das vozes das *pessoas*, caladas pela voz mais alta do *povo*. Os indivíduos restavam escondidos atrás do símbolo retórico do *povo*. Essa unidade, tão cara aos modernos e sobretudo a Rousseau, foi rejeitada na filosofia arendtiana. A célebre fórmula *men, not man* cristaliza, como um princípio, a ideia de pluralidade: “a condição humana (...) o fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”.¹⁸⁹ Na mesma página, a autora de *A Condição Humana* explicou que a pluralidade não é a *conditio sine qua non*, mas a *condition per quam* da política. Isso significa considerar a pluralidade como a condição necessariamente *na qual* a política existe. Para complementar essa ideia, a filósofa observou que os romanos (o povo mais político, segundo ela) empregavam como sinônimos os termos “viver” e “estar entre os homens”, bem como “morrer” e “não estar mais entre homens”. Isso salienta que a politicidade dos romanos continha a ideia de que *entre os homens* é a condição *na qual* a vida é possível. A vida era a pluralidade. Com isso, Arendt assumiu que não inventou esta ideia, é claro, mas que herdou de outras tradições. A filósofa foi radical ao enfatizar a pluralidade: “ninguém é igual a outro que já viveu, vive ou viverá”.¹⁹⁰

A pluralidade inclui dois aspectos: a igualdade e a distinção. Os homens tem em igual o pertencimento a mesma espécie, mas enquanto indivíduos, são distintos uns dos outros. Conforme Maurizio Passerin: “a

¹⁸⁹ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 7. Esta é uma tradução minha do trecho: “the human condition of plurality (...) the fact that men, not Man, live on the Earth and inhabit the world”.

¹⁹⁰ ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 8. Esta é uma tradução minha do trecho: “nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live”.

pluralidade se refere à igualdade e à distinção (...) cada [ser humano] é um indivíduo dotado de uma única biografia e perspectiva de mundo”.¹⁹¹

Quando se fala em *unidade moderna e pluralidade contemporânea*, é preciso ter em mente e com precisão uma coisa importante. Rousseau não escreveu em nenhum de seus textos que os homens são iguais no sentido de ter as mesmas vontades, as mesmas ideias e as mesmas capacidades. A igualdade em Rousseau é definida em sentido natural: todos os homens são iguais, por natureza, no sentido de que não estão submetidos, por natureza, a nenhum poder – estando todos naturalmente não submetidos, estão todos naturalmente na mesma condição e é isso que significa a *igualdade*, para Rousseau. Rousseau sabe que o povo é constituído por pessoas que são diferentes. Porém, essas diferenças não são *naturais*, mas morais e sociais. Então, onde aparece a unicidade? Na expressão da vontade geral do soberano. Por um lado, é óbvio que o soberano tem que realizar uma ação política em uma só direção e se assim não fosse, o soberano seria como um carro cujo volante é guiado pelas mãos de diferentes pessoas que pretendem ir para diversas direções ao mesmo tempo. Então, é claro que a nível de decisões políticas, somente uma coisa pode ser feita (por exemplo, ou se proíbe ou se libera algo, não é possível ambos ao mesmo tempo). A unidade da vontade geral, que conduz o governo, justifica-se em uma questão lógica.

Arendt, por sua vez, ao defender a pluralidade, não quis dizer que o governo deve implementar todas as vontades existentes na sociedade – o que seria obviamente improvável e talvez impossível, se não absurdo. A discordância de Arendt em relação a Rousseau é que ela pensa que as vontades das pessoas correm o risco de ser caladas se houver uma suposta vontade uníssona, comum e geral atribuída ao *povo*.

¹⁹¹ d'ENTREVES, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt". In: ZALTA, Edward. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/arendt>>, acesso em 03/01/2018. Esta é uma tradução minha do trecho: Plurality thus refers both to *equality* and *distinction* (...) each of them is an individual endowed with a unique biography and perspective on the world”.

A unidade pode sim existir, conforme pensa Arendt, mas somente em um contexto de pessoas que têm necessidades vitais, ou seja, quando há um povo unido em determinado contexto por uma demanda fundamental comum. Como no contexto da Revolução Francesa havia uma situação de carência vivida por uma *maioria* de pessoas, foi possível surgir um discurso uníssono que falava “a voz do povo”, como se esta fosse só uma. Como observou Julia Smola: “só a necessidade pode dizer algo uníssono, só enquanto seres carentes e sujeitos a necessidades vitais é que os homens aparecem como unidade”.¹⁹²

Essa voz uníssona no contexto da Revolução, atribuída ao *povo*, além de calar as vontades plurais existentes na sociedade, apresenta um outro problema, bastante discutido por Miroslav Milovic em seus textos e em suas aulas: “a institucionalização do poder (...) assim – só aparentemente – fala em nome do povo e da democracia”.¹⁹³ A *aparência* de algo tem um sentido que pode ser explicado através do binômio ausência-presença. A aparência de democracia é justamente a sua ausência e a presença de uma política antidemocrática, que não inclui o outro. A aparência de “X” é justamente o “não-X”. Pode-se dizer que Miroslav é o pensador do *outro* – da alteridade. Seus textos frequentemente levantam perguntas sobre o outro na política e suas críticas, em geral, convergem para o diagnóstico da frustração da realização da democracia baseada em ideais modernos de não inclusão do outro. Segundo ele: “nós aceitamos os outros somente se eles seguirem as regras, a identidade de nossa própria cultura”.¹⁹⁴ Com isso ele quis dizer que o outro só é aceito se ele deixa de ser o outro. Esse *deixar de ser um “outro”* é o *calar-se*. Disso resulta simplesmente a *não aceitação do outro*, na qual a voz *diferente* não pode se manifestar, ela só pode aparecer como convergência.

¹⁹² SMOLA, Julia. Hannah Arendt Lectora de Rousseau. **Dois Pontos**, vol. 7, número 4 – especial, p. 53-63, setembro de 2010, p. 56. Esta é uma tradução minha do trecho: “só en cuanto seres carantes y sujetos a necesidades vitales los hombres aparecen como una unidad”.

¹⁹³ MILOVIC, Miroslav. A Impossibilidade da Democracia. **Anais do Congresso Nacional do CONPEDI**, n. 14. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 259.

¹⁹⁴ MILOVIC, Miroslav. A Impossibilidade da Democracia. **Anais do Congresso Nacional do CONPEDI**, n. 14. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005, p. 261.

Derrida e Levinas pensavam que a justiça é uma experiência de alteridade, por isso a ausência do outro é a impossibilidade da justiça. Quando o outro não participa da construção das decisões políticas, há submissão e não cidadania. Há obediência e não virtude cívica. O pensamento de Derrida e Levinas descolam a discussão política do homem para o *outro*. Isso parece representar uma cisão com a Modernidade. A *desconstrução* (termo que tem importância central em sua obra) das ideias tradicionais sobre política e direito passa por esse deslocamento do foco da teoria política do “si mesmo” para o “alheio”. Trata-se, claramente, de um modo de pensar novo, que se distancia dos ideais totalitários, republicanos, contratualistas e liberais, pois inicia a elaboração de uma teoria política a partir da premissa da alteridade como condição de possibilidade da justiça. Isso foi explicado por Gláucia Peixoto Dunley:

[para] Derrida e Levinas, (...) a justiça é devida ao outro antes de qualquer contrato – ela lhe é devida como experiência da alteridade absoluta e, sendo assim, não privilegia o conceito de homem, mas o de *outrem*, sempre desconhecido, o que nos coloca numa busca sempre infinita de justiça.¹⁹⁵

O esforço moderno pela criação de uma doutrina da soberania, capaz de dar sentido ao corpo coletivo e fundamentar, assim, o Estado, deixou de lado a questão da alteridade. O foco na unidade e na indivisibilidade da soberania relegou a segunda plano a pergunta pelo *outro*.

A manutenção dos iguais preserva a tradição, enquanto a presença do outro surge como a possibilidade de um rompimento com a tradição. “Como pensar, por exemplo, o social, a política e a democracia onde os outros não podem aparecer?”¹⁹⁶ Essa é justamente uma das inquietações de Miroslav, ao

¹⁹⁵ DUNLEY, Gláucia Peixoto. Sobre Força de Lei. **Trivium. Estudos Interdisciplinares. Psicanálise e Cultura**, ed. I, ano IV. Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida, 2011, p. 7.

¹⁹⁶ MILOVIC, Miroslav. A Utopia da Diferença. **A Parte Rei**, n. 54, novembro 2007, p. 2. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/milovic54.pdf>>, acesso em 04/01/2018.

criticar a política moderna e pensar nas possibilidades da política contemporânea. A pergunta sobre o outro parece se inspirar no projeto arendtiano de *refundação* da política, baseada na presença do outro, na aceitação (e não superação) da pluralidade. A questão da alteridade tem um caráter ético e político, mas como afirmou Rousseau, a política e a moral devem ser estudadas, pois quem estuda uma e não a outra, não conhece nada nem de uma nem de outra.¹⁹⁷

No pensamento de Rousseau ocorre uma superação das diferenças particulares através da ideia de vontade geral. Essa superação, para Arendt, pressupõe a cisão do homem em dois: um que tem uma vontade particular e o outro que tem uma vontade geral. Arendt falou que essa multiplicidade de vontades provocaria a paralisação, em decorrência da qual o homem não conseguiria agir. Todavia, ter uma vontade é diferente de permitir que esta vontade cumpra um papel no seu agir. Antes de uma ação ser realizada, muito se passou na mente do agente. A multiplicidade de vontades não paralisa necessariamente, pois a liberdade humana implica justamente na resistência aos impulsos na escolha moral de qual vontade será decisiva no agir.

Todavia, Arendt parece estar errada ao enxergar essa cisão como problemática, pois é possível que uma só pessoa pense ora como pai, ora como marceneiro; ora como religioso, ora como homem de negócios; ora como juiz, ora como vítima. Não significa que esta pessoa realizará diversas ações, mas que terá diversas vontades. A situação de um homem não é a mesma sempre, a cada momento ele está situado no contexto a partir um determinado ponto de vista. Ainda que não esteja em determinado contexto, de fato, o homem tem a capacidade de abstrair e pensar como se estivesse. Essa capacidade de abstração é que torna possível a um homem, por exemplo, querer promover a vingança em relação ao ladrão (enquanto vítima, movido pelas paixões de quem sofre uma injustiça), mas preferir que seja aplicada a lei do Estado ao invés da vingança privada (enquanto cidadão, movido pelo raciocínio abstrato e geral, pensando no que poderia ser mais adequado à vida da cidade). No primeiro caso,

¹⁹⁷ ROUSSEAU. **Emílio ou Da Educação**. 3. ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

o homem agiria movido por suas paixões, ao passo que no segundo agiria moralmente.

Quando Arendt criticou a cisão entre vontade particular e vontade geral em Rousseau, ela pareceu não se atentar para o fato de que a multiplicidade de vontades, por parte de uma só pessoa, é reflexo da própria moralidade humana. A dinâmica da vida moral envolve a vontade de realizar o que se quer, o que se pode e o que se deve. Necessariamente das vontades internas calará a outra. O fato de existirem vários chamados internos e a possibilidade de resistir a todos e, por fim, escolher livremente a qual ceder é o que compõe, entre outras coisas, a condição de possibilidade da vida moral.

3.7 Republicanismo

Rousseau e Arendt têm inspirações teóricas do republicanismo. Ambos consideraram o indivíduo, mas sem serem liberais. Esse é um ponto que requer atenção no estudo desses autores. Uma leitura desatenta de Rousseau poderia conduzir a um juízo equivocado que considerasse o genebrino liberal, apontando no *solitarismo* do estado de natureza o traço de liberalismo em seu pensamento, entendendo que pelo fato de os homens serem solitários por natureza, isto é, viverem individualmente, procuram a sociedade motivados pelo interesse próprio, como se fossem vários egoístas que veem na vida coletiva um benefício e, assim, a sociedade é possível, pois todos estão nela por interesses egoístas. Esse é um discurso tipicamente liberal. Todavia, não é o que Rousseau pensou. Para ele, o âmbito político é mais importante do que o âmbito individual. Sua teoria é mais focada no bom ordenamento da sociedade do que no bem-estar do indivíduo. Porém, mesmo sendo republicano, Rousseau direcionou seu olhar para o indivíduo. O ponto crucial que distingue o genebrino dos liberais é que o limite entre o público e o privado é determinado pelo público, ou seja, quem estabelece

qual é a fronteira que divide o espaço da vida das pessoas que é regulado politicamente do âmbito de não-regulação (âmbito privado) é o espaço público. Isso significa dizer que é o público que determina o privado, ou melhor, o público que traça o tamanho do privado. Poder-se-ia dizer, pensando assim, que *tudo é público* – embora Rousseau não tenha dito isso. Não deixa de ser uma possível consequência implícita de seu pensamento. Isso o aproximaria de um defensor do *estado total*, como Mussolini, para o qual tudo estaria dentro do Estado, nada fora dele, nem contra ele.

Não parece correta a interpretação de Rousseau como um totalitário, tampouco como liberal. Ele é o teórico da *liberdade do homem* (em comum com os liberais) e também da *liberdade do corpo político* (em comum com os totalitários). Todavia, é preciso ter em mente uma coisa: quando se procura distinguir duas coisas, não se pode analisá-las pelo que têm em comum, mas pelo que têm de diferente. Não é porque ambos têm asas, que um papagaio é igual a uma galinha. Os que identificam uma semelhança entre duas coisas e logo atribuem a equivalência entre elas comete um equívoco. Carece de precisão teórica atribuir a Rousseau o rótulo de totalitário, pois em seu pensamento as pessoas não são súditos, mas cidadãos, isto é, participam das decisões. Para ele, o homem que não participa da construção das decisões perde a sua *humanidade*, pois deixa de exercer sua liberdade civil, que consiste exatamente em participar da vida da polis. Esse pensamento é nitidamente incoerente com os ideais totalitários.

Hannah Arendt também teve influências republicanas em sua obra, como afirmou Chantal Mouffe, ao comentar os posicionamentos da filósofa: “a posição de Hannah Arendt, cujo pensamento está inserido na tradição do republicanismo cívico”.¹⁹⁸ Arendt se volta contra a ideia de um “povo” possuidor de uma única vontade e chama a atenção para os *homens* ao invés do *homem* (*men, not man*). Em certo sentido, Arendt teve uma inspiração na Antiguidade.

¹⁹⁸ MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres e Nova Iorque: Verso, 2005, p. 40. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “the position of Hannah Arendt, whose thought inscribes her also within the tradition of civic republicanism”.

Ela mencionou a polis grega antiga, bem como a estrutura política do Império Romano. Sua interpretação da experiência estadunidense ilustra isso. Segundo ela, a autoridade do império não estava nas leis, e estas não eram legítimas por terem sido criadas por uma instituição superior, dotada de legitimidade legislativa. As leis era válidas, no sentido de que eram incorporadas às instituições. As *instituições* eram a parte central da estrutura romana, especialmente o Senado (não o imperador, como comumente se difunde em filmes). Os senadores eram definitivamente mais poderosos do que o imperador. O próprio Nero se suicidou quando desconfiou que seria perseguido pelos senadores. O poder estava no povo, mas a autoridade para o exercício deste poder era senatorial. Arendt explicou a relação romana entre poder e direito:

Para os romanos, a autoridade não era investida pelas leis, e a validade das leis não era derivada de uma autoridade acima delas. As leis eram incorporadas em uma instituição política, o Senado Romano – *potestas in populo*, mas *auctoritas in senatu*.¹⁹⁹

Arendt percebeu que os fundadores dos Estados Unidos da América souberam reconhecer a distinção romana entre poder e autoridade. Se no Império Romano o poder estava no povo e a autoridade (capacidade para exercer o poder) repousava no Senado, na experiência estadunidense essa separação foi feita de forma análoga, mas em instituições diferentes: o poder reside no Senado, que representa o povo; e a autoridade foi atribuída ao judiciário. É claro que existem diferenças e ela as reconhece, mas em sua narrativa é possível perceber certa inspiração romana em seus ideais, ao menos os antigos são tomados como referência, seja para inspirar, seja para contrapor. Os antigos parecem compor uma espécie de padrão, que Arendt emprega para comparar com outras

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006, não paginado. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “For Roman authority was not vested in laws, and the validity of the laws did not derive from an authority above them. It was incorporated in a political institution, the Roman Senate – *potestas in populo*, but *auctoritas in senatu*. (...) It was precisely in their incorrect use of the word “senate”, or rather in their unwillingness to endow with authority a branch of the legislature, that the Founding Fathers showed how well they understood the Roman distinction between power and authority”.

experiências políticas. Segundo ela, o judiciário americano não possuía “nem força, nem vontade, mas apenas julgamento”.²⁰⁰

Obviamente, o republicanismo que inspirou Arendt não é aquele rousseauiano, mas de Montesquieu. Ela atribuiu a este a mesma importância para a Revolução Americana que aquele teve para a Revolução Francesa, o que se nota nas palavras de Arendt: “Montesquieu, cujo papel na Revolução Americana é quase igual à influência de Rousseau na Revolução Francesa”.²⁰¹ Uma das diferenças básicas entre esses dois autores é que Rousseau é o teórico da *vontade*, enquanto Montesquieu é o pensador das instituições, do poder. Arendt não concebe a *vontade* como fonte de poder, como se explica no próximo item.

3.8 Vontade e Poder

Os revolucionários franceses do século XVIII eram divididos entre jacobinos e girondinos. Aqueles eram os mais radicais e estes os menos. Maximilien Robespierre (1758-1781) foi um dos líderes da ala dos jacobinos na Revolução Francesa, tendo sido um dos que apoiaram a proposta da guilhotina do rei Louis XVI. Os historiadores narram um período de *terror* na revolução, identificando Robespierre como o responsável, líder dos jacobinos, que chegou ao ponto de perseguir os girondinos. Depois da execução de um dos líderes girondinos, estes perseguiram Robespierre e o guilhotinaram, em 1794. Esse

²⁰⁰ ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006, não paginado. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “Neither force, nor will but merely judgement”.

²⁰¹ ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006, não paginado. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “Montesquieu, whose role in the American Revolution almost equals Rousseau’s influence on the course of the French Revolution”.

período costuma ser chamado por alguns historiadores de *ditadura de Robespierre*. Isso é um dado que esclarece o porquê de alguns comentadores, como Arendt, rotularem Rousseau de totalitarista. Isso ocorreu, pois o líder jacobino, que se arrogava rousseauísta, cometeu atos arbitrários na vida política e, dessa forma, alguns críticos identificam a oposição às ações políticas de Robespierre com a oposição a Rousseau, direcionando juízos sobre atos políticos à teoria rousseauiana, em um sinuoso passo argumentativo.

Lefebve, que escreveu sobre a teoria constitucional e a relação entre Direito e política em Hannah Arendt. Segundo ele, Robespierre não era, a rigor, republicano. Em seus discursos, de inspiração rousseauiana, ele acreditava na bondade natural das pessoas, especialmente das pessoas de determinado grupo, isto é, dos jacobinos. As pessoas, os revolucionários, eram mais importantes do que as próprias instituições. Não é difícil entender isso, já que eles estavam promovendo justamente a destruição das instituições do Antigo Regime, então se havia algo em descrédito e em ruínas naquela época, eram as próprias instituições, ao passo que o que estava em ascensão era justamente uma pequena classe, a dos burgueses revolucionários. Lefebve explicou que para Robespierre, as leis deveriam ser promulgadas em nome do povo francês, das pessoas e não em nome da pátria, nação, Estado ou república. Isso significa que o futuro do corpo político seria garantido não pelas instituições, mas pela vontade em si das pessoas. Segundo Lefebve:

Em uma fórmula bem simples, o erro de Rousseau teria sido o seguinte: relacionar, sem nenhuma nuance ou mediação, o poder à vontade, pela noção de vontade geral, para conceber o poder do corpo político à imagem da vontade individual.²⁰²

²⁰² LEFEBVE, Vincent. La Théorie Constitutionnelle de Hannah Arendt ou l'Articulation entre Droit et Politique à l'Épreuve du Phénomène Révolutionnaire. *Jurisdiction*, n. 12, 2015, p. 55. Esta é uma tradução minha do trecho: "Très simplement formulée, l'erreur de Rousseau serait donc celle-ci : assimiler, sans aucune nuance ni médiation, le pouvoir à la volonté ; par le biais de la notion de volonté générale, concevoir le pouvoir du corps politique à l'image de la volonté individuelle".

A principal ideia na Revolução Francesa era o *povo*, ao qual era atribuído todo o poder. As pessoas ocupavam uma posição central no discurso revolucionário, mais do que as instituições. Como explicou Gérard Grunberg: “para os jacobinos, a unidade do povo estava dada desde a origem. A vontade do povo é ‘uma’, porque o povo é ‘um’. Essa unidade é indivisível”.²⁰³ Para Robespierre, o poder do *povo* pode até ser delegado. Porém, mais do que isso, pode ser retomado a qualquer momento. Isso enfatiza a sobreposição do povo em detrimento das instituições. Essas ideias, contidas nas obras de Rousseau e presentes até hoje nos documentos jurídicos, por exemplo, na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (que afirma que todo poder emana do povo), representaram uma revolução teórica, política e jurídica, que deflagrou vários outros problemas. A partir do momento em que o poder é deslocado do rei, como no Antigo Regime, para o povo, surgem muitos problemas, como os relativos à pluralidade, à representação e à *vontade*.

O que se fala, aqui, sobre a Revolução Francesa – ícone das revoluções burguesas do século XVIII – não se aplica necessariamente às demais (a Gloriosa e a Guerra de Independência estadunidense). Esta última, que antecedeu as europeias, teve características diversas da francesa. Chantal Mouffe observou que a constituição federal estadunidense de 1787 representou o início de uma nova forma de política, que não considera mais as pessoas unidas em um todo que possui uma única vontade (a vontade *do povo*), mas como um conjunto de interesses individuais que buscam algum benefício na vida em comum. Segundo Mouffe:

É a constituição federal de 1787 que marca o fim da política clássica e o início de um novo paradigma, no qual as pessoas não são mais consideradas como conectadas por meio de uma identidade de interesses, mas como ‘um aglomerado de indivíduos hostis que se

²⁰³ GRUNBERG, Gérard. La Figure du Peuple dans le Discours de la Gauche. **Quel Héritage de la Révolution Française Aujourd’hui?**, n. 58. Institut d’Histoire Sociale, 2014, p. 6. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "Pour les Jacobins, l’unité du peuple est au contraire donnée dès l’origine. La volonté du peuple est ‘une’ puisque le peuple est ‘un’. Cette unité est indivisible".

juntam em nome do benefício mútuo na construção de uma sociedade'.²⁰⁴

Como se percebe a partir da explicação da autora, o fenômeno político oitocentista ocorrido nos Estados Unidos da América teve um caráter mais liberal do que o francês. Essa diferença parece ter repercutido em ambas as sociedades mencionadas e, talvez, explique suas diferenças marcantes ainda hoje – embora não seja investigado nesta tese. Como asseverou Mouffe, na mesma obra, os Estados Unidos da América sempre foram considerados o país da democracia liberal, desde a constituição de 1787. As diferentes experiências sociais forjaram, de certo modo, sociedades com diferentes concepções políticas sobre a liberdade (mais liberais ou mais comunistaristas). O isolamento geográfico da América do Norte em relação às experiências comunistas e totalitárias parecem ter influenciado e propiciado o desenvolvimento prático e teórico do liberalismo. De forma geral se pode dizer que enquanto os regimes totalitários ocorreram na Europa em geral, as experiências comunistas se deram na Ásia e no leste Europeu. Hartz comentou exatamente isso: “o liberalismo americano se deve ao fato de que nós nunca tivemos uma verdadeira tradição conservadora”.²⁰⁵

A própria Arendt observou que a estrutura política erigida a partir da confederação dos estados americanos, em 1776, e da constituição promulgada em 1787 teve características peculiares. Segundo ela, foi construída com base nos poderes locais, já existentes antes da constituição. Não houve a importação de experiências longínquas, nem a aplicação de teorias alóctones. Para ela, ocorreu foi a elaboração de uma estrutura política *de base*, ou seja, que partiu da experiência local, não algo imposto *de cima*. Foi isso o que afirmou Lefebvre: "na

²⁰⁴ MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres e Nova Iorque: Verso, 2005, p. 24. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “it is the federal constitution of 1787 which marks the end of classical politics and the installation of a new paradigm where people are no longer conceived as connected by an identity of interests but as ‘an agglomeration of hostile individuals coming together for their mutual benefit in the construction of a society’”.

²⁰⁵ HARTZ, Louis. **The Liberal Tradition in America**. Nova Iorque: Harvest, 1991, p. 57. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “American liberalism lies in the fact that we have never had a real conservative tradition”.

experiência americana, tal como foi interpretado por Arendt, o poder encontra suas raízes nas pessoas reais, vem da base”.²⁰⁶ Ainda segundo Lefebve, pesquisador da teoria constitucional arendtiana, a diferença da experiência americana para a francesa foi que naquela não se forjou a ideia de uma vontade una e indivisível atribuída a uma ideia fictícia de “povo”, que não existia até então. Assim, os direcionamentos da Revolução Americana foram tomados com base em uma decisão que: “não é atribuída a uma indivisível vontade de uma nação fictícia”.²⁰⁷

Ainda que a ideia do poder oriundo das bases inspire Arendt de alguma forma, ela rejeita a ideia rousseuniana de que o poder pode derivar de uma *vontade*. Ela explicou isso com precisão: “conceitualmente falando, a liberdade política não reside no *eu quero*, mas no *eu posso*”.²⁰⁸ Neste trecho de *On Revolution*, a autora defendeu que o poder e a liberdade devem conviver. Se o poder se exercer na forma de uma soberania que submete a todos, a liberdade é abafada, por isso ela rejeita a ideia rousseuniana de soberania. Para Arendt, os homens devem sempre estar livres para pensar novas formas de “gestão da polis”, sem nenhuma limitação permanente, imposta por uma teoria baseada na *vontade* como fonte de poder soberano.

Essa concepção arendtiana de liberdade política foi inspirada na distinção de Montesquieu entre liberdade filosófica e liberdade política. A primeira consiste em poder fazer o que se quer. A segunda consiste em poder fazer o que se deve querer. O que ambas as concepções possuem de semelhante é que um agente não pode ser considerado livre se há alguma coisa que o impede de agir,

²⁰⁶ LEFEBVE, Vincent. La Théorie Constitutionnelle de Hannah Arendt ou l'Articulation entre Droit et Politique à l'Épreuve du Phénomène Révolutionnaire. *Jurisdoctoria*, n. 12, 2015, p. 58. Esta é uma tradução minha do trecho: "Dans l'expérience américaine, telle qu'elle est interprétée par Arendt, le pouvoir enfonce donc ses racines dans le peuple réel, vient de la base".

²⁰⁷ LEFEBVE, Vincent. La Théorie Constitutionnelle de Hannah Arendt ou l'Articulation entre Droit et Politique à l'Épreuve du Phénomène Révolutionnaire. *Jurisdoctoria*, n. 12, 2015, p. 58. Esta é uma tradução minha do trecho: "Il n'est pas attribué à la volonté une et indivisible d'une Nation fictionnelle".

²⁰⁸ ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Nova Iorque: Penguin Books, 2006, não paginado. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "conceptually speaking, political freedom did not reside in the I will but in the I can".

seja externamente, seja internamente. Nas palavras de Arendt: “a [liberdade] filosófica exige não mais do que liberdade para fazer o que se quer (...). Liberdade política (...) consiste em poder fazer o que se deveria querer”.²⁰⁹ Como se nota, a liberdade política inclui a noção de virtude, não simplesmente de fazer o que se quer, não simplesmente *não estar impedido*.

3.9 Deslocamento do Eixo de Poder

A partir do cotejo dos pensamentos de Rousseau e Arendt, é possível perceber que houve um deslocamento do eixo de poder. No Império Romano, o poder era do povo – a nível de discurso, é claro, não de prática –, que era exercido pelo Senado, instituição que tinha autoridade representativa para, de fato, legislar, decidir e governar. No Antigo Regime, por sua vez, o poder era localizado nas mãos de um rei, um privilegiado, quase sempre por meio de um direito hereditário – a partir do qual se formavam as dinastias, que eram sucessões de reinados de uma mesma família. Rousseau foi um teórico que tirou o poder do rei e o depositou no povo. Essa ideia foi levada em conta pelos jacobinos na Revolução Francesa e serviu de discurso político, além de ter sido implementada em forma jurídica, na Declaração de 1789. Segundo Mariana Rubiano: “A vontade geral de Rousseau, para Arendt, serviu como um substituto teórico para a vontade soberana do monarca. O povo foi posto no lugar do rei, tornando-se a nova fonte da lei e do poder”.²¹⁰ Como se percebe, Rousseau realizou uma revolução teórica,

²⁰⁹ ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006, não paginado. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “the philosophy [freedom] demands no more of freedom than the exercise of the will (...). Political freedom (...) consists in being able to do what one ought to will”.

²¹⁰ RUBIANO, Mariana de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, 2011. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (orient.), p. 93.

não política. Quem fez a revolução francesa foram os atores políticos da revolução, jacobinos e girondinos. Não um filósofo.

Neste ponto, é preciso analisar um detalhe com cautela. Considerar que uma estrutura institucional ou um documento jurídico é a fonte do poder soberano é uma concepção mais ligada ao republicanismo. Por outro lado, considerar que o poder se localiza no povo é uma ideia mais democrática. Não se quer dizer que na prática não possa existir uma “república democrática”, mas que a tendência republicana é mais *institucional* e a democrática é mais *popular*.

Os regimes totalitários do século XX provocaram um novo movimento na localização do poder. Se as revoluções burguesas depositaram a soberania no povo, na França e em uma constituição, nos Estados Unidos, o século XX situou o poder soberano no Estado.

A partir do pós-guerra, é possível notar, no contexto mundial, que houve várias iniciativas de criação de poderes extranacionais: organismos internacionais, blocos regionais e até tribunais. Nesse sentido, no contexto da União Europeia, por exemplo, houve novamente mais uma movimentação do poder de decisão sobre os rumos da sociedade, que se deslocou (ao menos parcialmente) agora para uma esfera internacional. A União Europeia contém vários elementos semelhantes a um Estado: poder judiciário, legislativo e executivo.

3.10 Uma Teoria não-Soberana da Política

O diálogo entre Rousseau e Arendt parece ter legado uma inovação na teoria política: a possibilidade de pensar a política sem a necessidade da soberania, ou melhor, contra a soberania. “Arendt fez uma crítica radical à noção de soberania, tentando excluir esse conceito do campo do pensamento

político”.²¹¹ Nessa passagem, Jean-Claude Poizat mostrou claramente como ela provocou uma transformação nas bases da teoria política, esforçando-se para pensar a experiência política sem o conceito de soberania.

A autora parecia uma entusiasta da experiência política estadunidense, desde a revolução de independência até o tempo no qual viveu lá. Essa exaltação americana não é maior, é claro, do que a inspiração dos antigos. Estes não podem ser tomados como modelo a ser copiado, mas alguns princípios²¹², que podem ser abstraídos das instituições dos antigos, sobretudo dos romanos, servem de referência, segundo Arendt, para se pensar a política contemporânea.

Ela exaltou uma característica da Revolução Americana como sendo a maior de suas inovações: que eles criaram instituições que permitiram o exercício de uma política não soberana. Com isso, ela enfatizou a não limitação da possibilidade de exercício da liberdade política, que é a faculdade de agir, iniciando algo novo. A ideia de soberania limita a possibilidade da ação humana, segundo ela, por isso a ideia de uma teoria não soberana da política potencializaria a liberdade humana, promovendo o espaço público a um espaço de deliberação no qual homens *igualmente plurais* podem decidir os rumos da comunidade. “A constituição americana e a ideia na qual ela está baseada criou as condições institucionais para uma política não soberana”.²¹³

Nesse sentido, nota-se que a teoria não soberana de Arendt não implica uma negação das instituições, isto é, estas devem sim existir, mas com o objetivo proporcionar meios e condições para um exercício não soberano da participação política. O modelo americano, segundo ela, é um exemplo disso:

²¹¹ POIZAT, Jean-Claude. The Invention of a non-sovereign Policy: Arendt and the European hope. **Hannah Arendt. Journal of Political Thinking**, v. 4, n. 1, 2008. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "Arendt s'est livrée à une *critique radicale de la notion de souveraineté*, en s'efforçant d'exclure ce concept du champ de la pensée politique".

²¹² Um exemplo disso é a distinção romana entre poder e autoridade.

²¹³ LEFEBVE, Vincent. La Théorie Constitutionnelle de Hannah Arendt ou l'Articulation entre Droit et Politique à l'Épreuve du Phénomène Révolutionnaire. **Jurisdiction**, n. 12, 2015, p. 55. Esta é uma tradução minha do trecho: "la Constitution des États-Unis et l'idée fédérale sur laquelle elle s'appuie ont créé les conditions institutionnelles d'une politique non souveraine".

a maior inovação americana na política foi a consistente abolição da soberania no corpo político da república, a percepção de que no domínio dos assuntos humanos a soberania e a tirania são a mesma coisa.²¹⁴

Sua oposição ao conceito de soberania é, em geral, sua oposição a Rousseau e sua tese de que os homens são dotados de vontade. Ela o reconhece como o fundador da teoria moderna mais bem elaborada sobre a soberania – talvez por isso ela tenha identificado nele o alvo da crítica à soberania moderna. Arendt não concebe a transformação da *vontade* em *poder*. Isso, para ela, remete à concepção grega, presente na *República* de Platão, segundo a qual a razão pode comandar a conduta humana – de modo que o homem não se submeta às próprias paixões. Assim, é possível haver uma *vontade* racional, que exerça o controle e tome a decisão. Essa ideia, típica da filosofia moral, foi transportada para a doutrina política. Assim, analogicamente, o corpo político também tem uma vontade, que pode comandar a *coletividade* racionalmente. Pensando assim, o poder político cumpre para a comunidade a mesma função de *autocontrole* que a razão cumpre em relação às paixões, aos instintos e ao corpo.

É exatamente isso que postula Rousseau no *Contrato Social*: “esse ato de associação produz, em lugar da pessoa particular de cada contratante, um corpo moral e coletivo (...) que (...) ganha unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.”²¹⁵ Poizat explica bem o que significa essa associação política, tal como pensada por Rousseau:

Eles [homens] podem formar um corpo político unitário baseado na ideia de que o poder é sinônimo de autocontrole, na ideia de que poder é nada

²¹⁴ ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: Penguin, 1965, p. 152. Esta é uma tradução minha do trecho: “the greatest American innovation in politics as such was the consistent abolition of sovereignty within the body politic of the republic, the insight that in the realm of human affairs sovereignty and tyranny are the same”.

²¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 71.

mais do que a autodeterminação das pessoas – e por isso compatível com a liberdade das pessoas.²¹⁶

Os argumentos de Arendt para rejeitar a teoria contratualista de Rousseau são dois: primeiro, que a divisão que Rousseau faz entre o indivíduo (com seus interesses privados) e o cidadão (pensando no *comum*) é absurda, pois promove uma cisão fictícia, na qual os homens, quando votam, colocam-se formalmente como cidadãos, mas materialmente como indivíduos, ou seja, na aparência exprimem sua vontade em sentido *geral*, mas na verdade votam de acordo com seus interesses particulares na maior parte das vezes.

Se o poder não deriva de um princípio de soberania, fundamentado em um contrato racionalmente e livremente feito, o que Arendt entende por poder? Poder é um fato. O fato de homens agirem juntos, coletivamente, em uma rede humana de relações. O *agir coletivamente* é o poder. Portanto, a ideia clássica de soberania é justamente a limitação dessa capacidade de agir e iniciar algo novo. A ideia de estabelecer uma soberania, ou seja, algo do que não se pode escapar mais, implica a necessidade de manutenção e permanência desse contrato, impedindo que os homens iniciem algo novo, impedindo que sejam livres. “Ação é não-soberania”.²¹⁷ Assim, o poder não é algo estabelecido por uma autoridade, mas é simplesmente o mero fato de homens agirem.

Aparentemente, essa concepção soa como uma teoria sociológica da política, isto é, uma teoria que trata o poder como algo que *acontece de fato*. A condição para a ação política, para Arendt, é que os homens, ao agirem coletivamente, reconheçam-se mutuamente como *iguais*. A igualdade é ao

²¹⁶ POIZAT, Jean-Claude. The Invention of a non-sovereign Policy: Arendt and the European hope. **Hannah Arendt. Journal of Political Thinking**, v. 4, n. 1, 2008. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “ils peuvent former un corps politique unitaire reposant sur l'idée que le pouvoir est synonyme de maîtrise de soi, sur l'idée que le pouvoir n'est rien d'autre que le commandement de soi-même par le peuple - et est de ce fait compatible avec la liberté du peuple”.

²¹⁷ POIZAT, Jean-Claude. The Invention of a non-sovereign Policy: Arendt and the European hope. **Hannah Arendt. Journal of Political Thinking**, v. 4, n. 1, 2008. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: “l'action est non souveraine”.

mesmo tempo a não submissão de um em relação ao outro e, especialmente, a *igual condição de pluralidade*, na qual todos existem e agem.

Embora ela tenha reconhecido que a negociação, a deliberação, nesse contexto coletivo *igual e plural* seja conflituosa, não se pode pretender superar a pluralidade através da criação de um ente uno que possui uma única vontade, pois isso não seria a superação da pluralidade, mas sua negação e submissão a uma *vontade* única. Além disso, as diferenças existentes na comunidade plural não podem conduzir à criação de facções – o que conduziria a uma guerra civil – , nem à consideração da sociedade como composta por átomos (indivíduos) que vivem em comunidade exclusivamente tendo em vista seus interesses egoístas e utilitaristas.

4 DIREITO E POLÍTICA ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO

O objetivo deste capítulo é apresentar discussões sobre algumas das possíveis consequências do diálogo entre Rousseau e Arendt sobre a questão do público e do privado, observando o que este debate gera, do ponto de vista teórico, para temas contemporâneos ligados ao direito e à política.

4.1 Liberalismo e Comunitarismo

É possível pensar a política na vida privada? Esta, por definição, é justamente a vida apolítica, em Arendt e em Rousseau. Todavia, este âmbito apolítico realmente não tem nenhuma influência no âmbito público? Esta é uma das perguntas que surgiram na realização desta pesquisa e que, ainda que não tenha sido respondida, é apresentada aqui, pois muitas vezes uma pesquisa faz surgir mais perguntas do que respostas e, talvez, as perguntas mostram justamente o caminho mais interessante a ser seguido.

Aqui parece estar justamente o ponto de cisão entre as teorias liberais e comunitaristas. É possível diferenciar ambas a partir de como elas relacionam a política com a vida privada.

Os liberais tendem a perceber, primeiro, a existência de uma vida privada e de bens individuais (materiais, como as propriedades; e imateriais, como a vida, a liberdade e a integridade física), cuja proteção seria conveniente a todos. Essa premissa define os objetivos da existência da política: esta serve à proteção dos bens individuais. É claro que para promover essa defesa, a política precisa *intervir*, *interferir* e *regular* a vida individual. Assim, quando surge a

política, o âmbito individual é limitado na medida exata da proteção do própria individualidade. É como uma pessoa que, em uma praia, pega nas mãos um punhado de areia. Para protegê-la, para evitar que caia de suas mãos, ela deve fechar a mão até certo ponto, a fim de proteger a areia dos fortes ventos litorâneos. Todavia, não poderá fechar demais a mão, sob o risco de a areia cair pelos dedos. Essa ilustração contém um elemento didático que auxilia a compreensão dos fundamentos de uma teoria liberal. A areia é o âmbito privado, com seus bens cuja proteção é justamente o objetivo da política. Esta, enquanto espaço público, reduz e limita em certa medida o espaço privado (fechando a mão). O limite da interferência do público no privado é a preservação do privado. Portanto, o público *serve* ao privado. Este é consagrado como um dos pilares da política, no sentido liberal.

Os comunitaristas (que podem ser chamados, em geral, de antiliberais), o que inclui os republicanos, pensam a relação entre a política e o privado de forma diferente dos liberais. O que está em primeiro plano nas teorias comunitaristas não é a defesa do privado, mas a própria defesa do espaço público, da comunidade, do comum. A defesa da coisa pública justifica intervenções no âmbito privado. Este, portanto, é definido de modo residual, isto é, o privado aparece somente como o “não-público”, como o espaço que restou aos indivíduos, depois da presença política na vida das pessoas. O privado é posterior (no tempo lógico), pois surge como consequência dos limites da atuação do público. E a atuação do público não é limitada pela preservação do privado, mas pela preservação do próprio público. O extremo do comunitarismo ou republicanismo seria o exemplo grego antigo, citado por Rousseau, da mãe espartana que comemora a vitória de Esparta, mesmo que esta vitória tenha custado a vida de seu filho. Esse exemplo mostra que o público (a cidade) vem em primeiro lugar do que o privado (o amor pelo filho).

É fácil entender por que as teorias comunitaristas podem ser facilmente associadas ao nacionalismo e ao patriotismo (às vezes extremos), pois para estes a pátria e a nação (por vezes representadas na bandeira, no uniforme e no hino)

são mais importantes do que a vida privada das pessoas. Isso quando não são associadas ao fascismo, quando o âmbito privado praticamente desaparece.

Atualmente, as tendências políticas mais extremas se baseiam, em geral, em ideias comunitaristas. Sejam, por um lado, ideias que pretendam articular um Estado grande para conter a violência, infligir penas mais duras aos corruptos e criminosos, controlar o tráfico de drogas ilícitas, fortalecer o exército e a polícia para impor uma maior fiscalização, controle e punição; sejam, por outro lado, ideias que pretendam articular um Estado grande que seja provedor dos mais necessitados, para proteger minorias e os direitos humanos. Ambos os *lados*, descritos acima, invocam ideias comunitaristas, para as quais o espaço público necessita ser *maior* (comparando com o tamanho do espaço público para os liberais), o que implica um Estado maior, um maior espaço para a política e conseqüentemente um menor espaço privado. Nos palanques e partidos políticos, nos parlamentos e congressos, essas ideias são identificadas ora como extrema direita, ora como extrema esquerda.

Isso foi mencionado, pois os termos *direita* e *esquerda* são muito empregados nos dias de hoje na política (não necessariamente na *filosofia* política). Todavia, se o objetivo é compreender a política e não *fazer política*, é mais conveniente entender, definir e caracterizar as ideias políticas do que categorizá-las em espécies cuja identificação se tornou impossível no cenário político atual, resultando em imprecisões. Isso não é de se estranhar, pois a política não é a filosofia política. Esta lida com ideias sobre a política (e busca compreendê-las, traçá-las e discuti-las), enquanto que aquela lida com ações políticas (e busca realizá-las). Por exemplo: um revolucionário francês do século XVIII era de *esquerda* se defendia as liberdades individuais como limitadoras do poder do rei, mas um industrial que hoje defende liberdades individuais como limitadoras da intervenção estatal nas empresas é considerado de *direita* no Brasil, mas pode ser considerado de esquerda na Suécia.

Ainda assim, há autores que tentam explicar, em termos gerais, o significado de esquerda e direita. Roderick Stackelberg fez esse esforço. Segundo ele, um pensamento político que busca uma maior igualdade social está mais para

a esquerda. Por outro lado, quanto mais se considera a desigualdade como inevitável ou desejável, trata-se de um posicionamento mais para a direita. Assim, a questão da igualdade como um critério social seria o critério para distinguir as posições mais ou menos à esquerda e à direita. Segundo Roderick:

Quanto mais uma pessoa considera que a igualdade entre todas as pessoas é uma condição algo desejável, mais para à esquerda ele ou ela se situa no espectro ideológico. Quanto mais uma pessoa considera a desigualdade como inevitável ou até desejável, mais à direita ele ou ela estará.²¹⁸

Além disso, Roderick comentou²¹⁹ que a extrema-direita tende a justificar a desigualdade em termos de meritocracia e virtude, segundo os quais os mais *merecedores* (por virtude) receberiam maiores benefícios que os demais e isso é algo *aceitável*. De outra sorte, a extrema-esquerda tende a defender a utopia igualitária segundo a qual os menos favorecidos receberiam os mesmos benefícios sociais dos mais bem favorecidos.

Em todo caso, esses termos – *direita* e *esquerda* – já se popularizaram²²⁰, no pior sentido: a ponto de significarem qualquer coisa, dependendo do contexto. Se algo passa a significar qualquer coisa, também

²¹⁸ STACKELBERG, Roderick. **Hitler's Germany. Origins, interpretations, legacies**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014, p. 4. Esta é uma tradução minha do trecho: "The more a person deems absolute equality among all people to be a desirable condition, the further to the left he or she will be situated on the ideological spectrum. The more a person considers inequality to be unavoidable or even desirable, the further to the right he or she will be".

²¹⁹ STACKELBERG, Roderick. **Hitler's Germany. Origins, interpretations, legacies**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014, p. 5.

²²⁰ A popularização do interesse sobre esses termos pode ser notada, por exemplo, na mídia. A título de ilustração: recentemente, o jornal britânico BBC publicou uma matéria sobre o significado político de *direita* e *esquerda*, indagando em qual lado o nazismo se encaixava, o que mostra a popularidade do assunto. Segundo a matéria: "a discussão (...) ferve nas redes sociais há alguns meses, com a crescente polarização do debate político no Brasil". COSTA, Camila. **O Nazismo era um Movimento de Esquerda ou de Direita?** BBC, 7 de maio de 2017. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/salasocial-39809236>>, acesso em 29/05/2017.

passa a não significar nada e tamanha fluidez torna o termo tão vago a ponto de ser inviável para ser empregado como uma categoria de pensamento político.

Um dos modos eficientes de destruir o potencial semântico de um conceito é popularizá-lo a ponto de abarcar cada vez mais conteúdo, até que possa significar qualquer coisa e, logo, nada. Isso é o que já ocorre com o termo *dignidade da pessoa humana, direitos humanos, segurança*. O primeiro aparece em muitos processos judiciais no Brasil, como se fosse um jargão que se encaixa em qualquer discurso. O segundo é empregado, por exemplo, em discursos opostos, por exemplo, quando se quer defender direitos de apenados nas penitenciárias e também quando se quer defender uma maior severidade no tratamento dos apenados – para realizar o que a teoria do Direito Penal chama de prevenção geral, infligindo penas mais duras aos criminosos, para que sirva de exemplo aos demais, desestimulando-os a delinquir através do receio de sofrer as mesmas penas duras que são impostas aos outros, protegendo, assim, as pessoas na sociedade. O terceiro (a segurança) é empregado para resguardar a privacidade contra atos criminosos, mas também é invocado para reduzir a privacidade, justamente para coibir atos criminosos. Esses tipos de termos, palavras ou expressões que se tornam vagos, porque usados em qualquer contexto, são chamados, no ramo publicitário, de *discurso encaixe* ou *discurso curinga*, pois são facilmente encaixados em qualquer discurso.

4.2 Liberdade Positiva e Negativa

Essa separação é sempre problemática e complexa, seja na perspectiva teórica, seja na perspectiva prática. De acordo com cada autor, essa distinção pode variar, mas em linhas gerais e introdutoriamente pode-se dizer que por público se entende o espaço comum. Comum, pois é onde há relação entre as pessoas, é o lugar da *comunidade*, onde o *comum* tem vida, onde as pessoas

podem agir politicamente. Por política, entende-se a arte de organização polis, em seu sentido grego antigo mais básico. A polis era não só uma cidade-Estado, mas também um modelo de organização política. Atualizando o termo, no lugar de “polis”, poder-se-ia falar de “Estado”, pois na Grécia antiga havia as famosas “cidades-Estados” (como Tebas, Atenas e Esparta), ao passo que hoje predominam os Estados nos quais há várias cidades.²²¹ Embora seja um termo costumeiramente empregado para designar as cidades gregas da Antiguidade, pode-se dizer que ainda há cidades-Estados, como Singapura, Vaticano e Mônaco. Todavia, a expressão faz mais referência à Antiguidade, de modo que hoje se usa simplesmente o termo *país* ou *Estado*.

Pensando assim, a *política* poderia ser entendida atualmente como a arte de organização do Estado – esse ente abstrato empregado para designar uma estrutura supostamente *permanente*, em oposição à *transitoriedade* dos governos, nas democracias ocidentais. Sabe-se que a diferença entre Estado e governo é um tema bastante polêmico, com muita divergência na Ciência Política, mas não se trata do foco desta tese.

Se o espaço público é, em geral, o lugar da política, onde as decisões sobre o Estado são tomadas, o privado seria, por oposição o espaço apolítico, onde o Leviatã não chega. Tudo o que não diz respeito ao *comum* e à organização do Estado, estaria no âmbito privado. O privado, pensando assim, é definido *pelo que não é*, isto é, por negação. Portanto, este tem por conteúdo o que é “segredo de Estado”, não no sentido clássico do termo na ciência política, de um segredo que o Estado tenha, mas de uma esfera da vida humana que não interessa ao Estado, nem lhe diz respeito. Seria a esfera da vida humana que passa longe dos “olhos” do Estado. O privado é o lugar do *segredo* ou, como afirmou Herb, da *sombra* e da *obscuridade*: “a obscuridade do privado associa-se à ideia de

²²¹ Hoje, os Estados contêm várias cidades, mas não só, pois em geral eles são divididos em outros entes políticos, que recebem nomes diversos e tratamentos diversos dependendo de cada Estado, tais como: estados, condados, cantões, regiões, distritos e províncias.

proteção e pátria, tornando-se um lugar de segredo”.²²² Para Arendt, o privado não pode aparecer à claridade (no público).

É importante lembrar que mesmo quando se fala de Estado, se está falando, no final das contas, em vida humana, ao menos indiretamente. Isso porque ainda que um Estado não tenha vida – só poderia tê-la em sentido figurado –, sua organização é a expressão da vida humana no âmbito político e só existe em função da organização da convivência de homens que vivem em comunidade. Disso decorre que não se pode falar que o espaço público é a “vida do Estado” – como pretendiam os totalitaristas e seus doutrinadores –, enquanto o espaço privado é a “vida do indivíduo”, pois a rigor o que se faz na “vida do Estado” é justamente a regulação da vida dos homens, então ambos as esferas (pública e privada) dizem respeito a pessoas. A rigor, em sentido literal, o Estado não tem vida, mas existência abstrata. Essa existência é criada pelos homens e a estes destinada.

A ideia de privado não se limita exclusivamente à vida individual, pois é possível pensar em uma relação entre pessoas que não interfira nos assuntos *comuns* a todos da sociedade, mas se refira apenas àqueles envolvidos na relação. Portanto, a ideia de privado pode ser, de forma simples, definida por negação, como o que não envolve o Estado. Então, o âmbito privado pode conter *interação*, desde que o objeto desta interação não seja *político* ou regulado pela política.

Qual é o limite entre uma e outra? Essa questão está na base do debate clássico sobre o liberalismo. As linhas de pensamento mais liberais tendem a pensar na proteção no espaço privado dos indivíduos, de modo que o Estado serviria justamente para promover essa proteção e o limite do “tamanho” do Estado é exatamente o limite da proteção da liberdade individual. Assim, em poucas palavras, o liberalismo é uma doutrina que se inclina à famosa ideia do

²²² HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, p. 81.

Estado mínimo, tendo ganhado força em um momento histórico específico, como já foi explicado outrora:

Neste período, na França, não havia uma estratificação social marcante como no feudalismo, mas a burguesia era uma classe menos favorecida politicamente e esta conjuntura começou a ser alterada na Revolução Francesa. Esta foi a revolta e a luta da burguesia contra esse *status quo*. Esta luta burguesa possibilitou o desenvolvimento do liberalismo, caracterizado, sobretudo, pelo intervencionismo mínimo do Estado, pela liberdade econômica e pela extinção gradual das regalias da nobreza e do clero.²²³

A estratégia empregada pelos revolucionários franceses gerou repercussão na política ocidental e também na teoria política. A revolução significou basicamente a derrocada do Antigo Regime – o sistema político aristocrático francês caracterizado por um alto grau de centralização do governo absolutista concentrado no rei. Os historiadores costumam descrever a divisão da sociedade desta época em três classes, designadas: Primeiro Estado (basicamente o clero), o Segundo Estado (realeza e os nobres) e o Terceiro Estado (composto pelo restante, que são principalmente os burgueses, camponeses e pequenos comerciantes).

Como se nota, o desenvolvimento do liberalismo se deu na política em si e também no mundo das ideias, adquirindo força teórica no final da Modernidade com o movimento iluminista e força política nas revoluções burguesas. Tratar os indivíduos da sociedade como iguais e livres, independentemente da classe, foi a estratégia para dissolver a concentração de poder, dando mais liberdade individual ao reduzir o Estado. Diminuir o tamanho do Estado significou justamente reduzir o espaço público e aumentar o espaço privado, ou seja, restringir o âmbito de intervenção da política, restando, dessa forma, mais liberdade individual. É claro que esse período histórico mereceria um estudo mais aprofundado, mas neste trabalho basta mencionar em linhas gerais

²²³ PAGLIARO, Heitor. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. **Revista de Direito da PGE-GO**. V. 26, 2011, p. 24.

essa breve contextualização, pois não se pretende abordar profundamente as revoluções burguesas e a transformação da sociedade francesa do século XVIII. Foi abordado a título de ilustração de um momento de transformação dos limites entre o público e o privado, algo que foi inclusive reconhecido e bastante criticado por Karl Marx, na *Questão Judaica*. Na apresentação da tradução para o português europeu, o tradutor (Artur Morão) explicou que a intenção de Marx era resgatar o caráter público e político dos indivíduos e não reservá-los a uma instância privada afastada da comunidade:

o fito da emancipação humana é fazer que o caráter colectivo, genérico, da vida dos homens seja vida real, isto é, que a sociedade, em vez de ser um conjunto de mónadas egoístas e em conflito de interesses, adopte um carácter colectivo e coincida com a vida do Estado. O homem individual deve recobrar em si o cidadão abstracto e, como ser privado, utilizar as suas forças próprias como forças sociais, inserir-se na circulação da espécie no seu trabalho e nas suas relações.²²⁴

Marx reconheceu que esse tratamento político de supervalorização do indivíduo e sua vida privada, em detrimento da comunidade, desencadeou uma mudança também no Direito. Sabe-se que uma das peculiaridades das revoluções burguesas foi a positivação de direitos em forma de declarações contendo princípios e diretrizes gerais, consideradas básicas, que deveriam ser efetivadas e não questionadas. Como se o que foi posto na declaração significasse o que não pode mais ser discutido, apenas aplicado. Essa é, em geral, a característica das constituições contemporâneas: o que se torna constitucional não pode ser mais discutido, está fora do espaço discricionário do governo. A própria ideia de cláusula pétrea reforça essa concepção do que *não está mais disponível para decidir*.

O artigo segundo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) dispõe: “A finalidade de toda associação política é a conservação dos

²²⁴ MARX, Karl. A Questão Judaica. **Manuscritos Económico-Filosóficos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 3.

direitos (...). Esses direitos são a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão”. Mais adiante, no mesmo documento jurídico, é definido o conceito de liberdade, expresso no artigo 4º:

A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

Renato Almeida de Oliveira²²⁵ observou que a efetivação deste direito à liberdade, do modo como foi consagrado pela declaração francesa, seria a propriedade privada, dentro da qual cada indivíduo é livre: “O complemento ou efetivação da liberdade dá-se na propriedade. Cada homem circunscreve-se aos limites de sua propriedade e nela é livre”.²²⁶ Esse passo político de criação desse espaço individual *livre* é, na visão marxista, o início do fenômeno contemporâneo de fragmentação social e abstração da política, no sentido de que esta se torna, gradualmente, mais uma ideia (e, portanto, abstrata) e menos uma realidade concreta. Esse processo de individualização, fortalecimento jurídico do âmbito individual, considerando que a *liberdade* é algo a ser exercido nesse espaço privado e não no público, foi denunciado por Marx e teve grande repercussão no pensamento político, desencadeando o que autores mais recentes da filosofia chamam de despolitização – cujo início, no sentido do que foi dito, se localiza no século XVIII, desencadeado pelas transformações sociais, políticas e teóricas.

²²⁵ Renato Almeida de Oliveira é um filósofo brasileiro, professor doutor da Universidade Estadual do Vale do Acaraú.

²²⁶ OLIVEIRA, Renato Almeida de. O Jovem Marx e os Limites da Política Moderna. **Argumentos. Revista de Filosofia**, ano 1, n. 1, 2009, p. 79.

4.3 Despolitização e Espaço Público

Essa despolitização pode ser entendida de dois modos – que se relacionam: primeiro, como a redução do espaço político, isto é, como a diminuição do espaço de regulação da vida das pessoas pelo Estado; segundo, como o desinteresse das pessoas pela política e a supervalorização da ideia de *liberdade* no sentido liberal, com aquilo que se pode fazer no espaço *privado*, onde no Estado não intervém. Ambos os sentidos de despolitização se relacionam, pois à medida que se reduz o “tamanho” do Estado, qualquer tentativa de aumento de regulação soaria como uma “invasão” do espaço privado.

Hannah Arendt é reconhecida como uma autora que reconheceu o fenômeno de despolitização e propôs justamente a possibilidade de *revitalização* da política, conforme pontuou André Duarte:

[Arendt] vislumbrou nos modernos eventos revolucionários a possibilidade de uma revitalização da política [restabelecendo] a ação política, a liberdade e a felicidade pública.²²⁷

Miroslav Milovic é um dos filósofos atuais que pesquisa com afinco o tema da despolitização. Ele percebe, na sua leitura de Arendt, o fracasso político moderno. Segundo o filósofo, em entrevista concedida à Universidade do Vale do Rio dos Sinos: “A despolitização é a diagnose [da] Modernidade. A condição humana na Modernidade, para Arendt e para Mouffe, é mais individual e econômica do que política e coletiva”.²²⁸ Miroslav continua a entrevista dizendo que a política chegou, na Modernidade, só até a democracia representativa e não

²²⁷ DUARTE, André. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, v. 24, n 1, Marília, 2001.

²²⁸ MILOVIC, Miroslav. Arendt. O otimismo pensando a dignidade da política. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. Edição 206, 27 nov. 2006. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/621-miroslav-milovic-1>. Acesso em 21/05/2017.

à democracia participativa. E, ainda segundo ele, uma das contribuições arendtianas é justamente a denúncia desse fracasso da política. Na mesma linha, Leo Strauss, em *The Three Waves of Modernity*, descreve a crise da modernidade como a crise da própria filosofia política:

A crise da Modernidade revela em si o fato, ou consiste no fato, de que o homem ocidental moderno não sabe mais o que quer – que ele não acredita mais que pode saber o que é bom e ruim, o que é certo e errado. (...) Conforme a visão predominante, a filosofia política é impossível: era um sonho, talvez um sonho nobre, mas, de qualquer modo, um sonho.²²⁹

Strauss, na mesma obra, explica que há uma visão bastante difusa, segundo a qual um conhecimento propriamente científico não pode validar juízos axiológicos, mas deve se limitar a fazer juízos de fato. Todavia, a filosofia política ainda acredita, equivocadamente, que tem capacidade de fazer juízos de valor racionalmente válidos (tendo, assim, caráter científico). Além desta visão da filosofia política, o autor reconhece que também há outra, menos difundida, que considera ser possível fazer juízos de valor com validade racional relativa, pois os juízos são feitos em determinada época e local, em conformidade com os valores existentes e aceitos naquele tempo e espaço. Portanto, as proposições da filosofia política teriam essa validade relativa. Tanto uma visão, quanto a outra, reconhecem a incapacidade de a filosofia política fazer juízos valorativos racionais *universalmente válidos*, com objetividade. Essa seria a principal característica da crise da Modernidade. Para Strauss: “a crise da Modernidade é, antes de tudo, a crise da filosofia política moderna”.²³⁰

²²⁹ STRAUSS, Leo. **The Three Waves of Modernity**. Political Philosophy: six essays. Nova Iorque: Pegasus-Bobbs-Merrill Company, 1975, p. 81. Esta é uma tradução minha do trecho: “The crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong. (...) According to predominant view, political philosophy is impossible: it was a dream, perhaps a noble dream, but at any rate a dream”.

²³⁰ STRAUSS, Leo. **The Three Waves of Modernity**. Political Philosophy: six essays. Nova Iorque: Pegasus-Bobbs-Merrill Company, 1975, p. 82. Esta é uma tradução minha do trecho: “the crisis of modernity is then primarily the crisis of modern political philosophy”.

Em poucas palavras, pode-se compreender a despolitização também como a não realização da liberdade pública. Se, como pensou Arendt, a Modernidade não realizou a liberdade pública, acabou por iniciar, nesse sentido, um processo de despolitização. Esse processo, tal como explicado aqui, é o liberalismo, que ao supervalorizar o privado e limitar o público, acaba reduzindo a o potencial da ação política. Portanto, pode-se associar o processo de despolitização ao de *liberalização (liberal turn)*. Assim, o espaço privado adquire proeminência *pari passu* ao processo de despolitização – o que é abordado tanto por Rousseau quanto por Arendt, conforme pontuou Herb:

Intimidade, está convicto o céptico Rousseau, antecipando talvez Hannah Arendt, não é própria do cidadão, mas sim do homem moderno. Ela tem como condição a perda de um mundo público comum.²³¹

Arendt é uma autora contemporânea que, a partir de inspirações da Antiguidade, se esforçou para resgatar o público e a ação política, contra a exaltação do privado promovida pelos liberais, contra a despolitização. O privado é a não-política e o espaço público é o que deve ser revigorado, para a autora.

4.4 Direito e Liberalismo entre o Público e o Privado

Não obstante as críticas de Marx ao caráter individualista dos direitos burgueses inscritos na declaração francesa, convém ressaltar que, por outro lado, o filósofo reconhece que os direitos conquistados (ao menos formalmente) foram fruto da luta burguesa contra as tradições do Antigo Regime e, diferentemente do

²³¹ HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002, 84.

que afirmava a própria declaração, Marx não entendia aqueles direitos no sentido jusnaturalista, como uma dádiva da natureza humana, mas no sentido histórico, como resultado da luta política dos revolucionários. Isso é expresso no trecho da *Questão Judaica*:

a ideia dos direitos do homem só foi descoberta no mundo cristão, no último século. Não é uma ideia inata ao homem; pelo contrário, foi conquistada na luta contra as tradições históricas em que o homem, até agora, foi educado. Por conseguinte, os direitos do homem também não são nenhum dom da natureza, nenhum dote da história passada, mas o prêmio da luta contra o acidente do nascimento e contra os privilégios que a história até agora transmitiu de geração a geração. Constituem resultados da cultura e só pode possuí-los quem os mereceu.²³²

A crítica de Marx aos “direitos liberais” é contundente. Ele percebeu que definição de liberdade da Declaração francesa é de caráter liberal e a criticou ao afirmar que essa concepção trata os homens como isolados da comunidade, retirados do espaço político para dentro de sua privacidade. É nesse sentido que Miroslav Milovic, no capítulo *Despolitização por outra Diagnose Política da Modernidade*, de sua obra *Política e Metafísica*, afirmou que Marx é um autor que também reconhece que a Modernidade não realizou a liberdade:

Marx vê no fundo da Modernidade não a realização da liberdade, mas o conflito profundo entre o capital e o trabalho. É o conflito que a própria Modernidade não pode resolver.²³³

A leitura que Miroslav faz de Marx se confirma no próprio trecho da *Questão Judaica*, no qual Marx defende que a França pós-revolucionária tinha uma concepção jurídica de liberdade que isola e individualiza – uma liberdade

²³² MARX, Karl. *A Questão Judaica. Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 21.

²³³ MILOVIC, Miroslav. *Política e Metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017, não paginado.

negativa, própria do liberalismo, isto é, o direito de agir apenas dentro do espaço individual e não do público, conforme se lê:

a liberdade é o direito de fazer tudo o que não cause dano aos outros. Os limites dentro dos quais cada um pode actuar sem prejudicar os outros são determinados pela lei, tal como a fronteira entre dois campos é assinalada por uma estaca. Trata-se da liberdade do homem enquanto mónada isolada, retirado para o interior de si mesmo.²³⁴

É nesse ponto que o estudo do pensamento de Rousseau é oportuno, pois os ideais burgueses contidos expressamente na declaração pós-revolucionária são tipicamente influenciados pelas concepções do genebrino. Este, em momento algum pretendeu instigar uma revolução, diferentemente de Marx, que escreveu verdadeiros *manifestos*. Um dos trechos mais célebres de sua obra parece justamente uma convocação, acompanhada de uma ameaça e intimidação:

Os comunistas se recusam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente. Que as classes dominantes trema à ideia de uma revolução comunista! Nela os proletários nada têm a perder nela a não ser os seus grilhões. Têm um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos!²³⁵

Rousseau, por sua vez, não escreveu textos assim como Marx. Se há qualquer revolução nos escritos do genebrino, só pode se tratar de uma revolução *teórica*. Exatamente sobre esse ponto, convém lembrar lembrar o que escreveu Bernardette Abrão:

²³⁴ MARX, Karl. A Questão Judaica. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 24.

²³⁵ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 69.

A influência das Luzes sobre a Revolução Francesa é menos uma herança do que uma apropriação: são os revolucionários que se reivindicaram herdeiros das Luzes, a fim de justificar e legitimar suas práticas – que, por sinal, ramificam-se em várias direções.²³⁶

A concepção de público e privado, na teoria política, além de ser o pano de fundo das críticas ao liberalismo (conforme foi explicado acima), está presente também nas discussões sobre direitos humanos, como se ilustrará a seguir.

4.5 Os Paradoxos dos Direitos Humanos

As declarações burguesas do século XVIII (a francesa, a inglesa e a americana) inspiraram os posteriores documentos jurídicos internacionais de direitos humanos.²³⁷ Isso aconteceu, pois, sobretudo na declaração francesa, foi feita a defesa de direitos em sentido universal, ou seja, estabeleceram direitos em uma nova forma, com um novo domínio de vigência subjetiva. Por esta expressão, entende-se o âmbito de pessoas ao qual uma norma é destinada. Esse termo foi pensado por Hans Kelsen, mas originalmente foi empregado para designar dois

²³⁶ ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 290. (Coleção os Pensadores).

²³⁷ Conforme já foi explicado em outro texto: “As declarações de direitos humanos das revoluções burguesas, sobretudo da Francesa de 1789, influenciaram codificações posteriores. Nota-se, inclusive, na Constituição Federal brasileira de 1988, a influência daqueles ideais. O primeiro artigo da Declaração francesa diz: ‘os homens nascem e são livres e iguais’. Da mesma forma, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 inicia rezando que ‘todos os seres humanos nascem livres e iguais’. Por sua vez, a Constituição Federal pátria dispõe no artigo 5º, inc. I: ‘homens e mulheres são iguais’. É manifesta a influência da Declaração francesa nesses documentos citados.” (PAGLIARO, Heitor. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. **Revista de Direito da PGE-GO**. V. 26, 2011, p, 28).

tipos de domínios de vigência: o espacial e o temporal. Estes se referem a *onde* e a *quando* uma norma vale. Aqui, estendeu-se o emprego do conceito ao relacioná-lo, não com o tempo e com o espaço, mas com os sujeitos aos quais a norma é destinada. Nesse sentido, pode-se dizer que o domínio de vigência subjetiva da declaração francesa incluía não só os cidadãos nacionais, pois com o fundamento jusnaturalista foi possível falar na defesa de direitos em sentido universalista. Essa hipótese de fundamentação jurídica no direito natural, embora tenha raízes na Antiguidade, foi institucionalizada no século XVIII, quando tomou força política. Esse processo repercutiu ao longo dos anos e influenciou o *modo pelo qual se defendem* direitos: o modo universal. Douzinas²³⁸ explica esse processo:

A Declaração de Direitos francesa deu início a uma tendência ao proclamar esses direitos como “naturais, inalienáveis e sagrados”. Essa tendência foi seguida pela Declaração Americana de Independência, conforme a qual “todos os homens nascem iguais, dotados pelo Criador de direitos inalienáveis”, uma declaração repetida textualmente no Artigo I da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.²³⁹

É possível notar que a derrocada do Antigo Regime francês pela Revolução Francesa provocou uma mudança não só do paradigma político, mas também jurídico. Além disso, deflagrou um deslocamento dos espaços público e privado, como já foi explicado. Isso mostra que o ser humano *troca* de paradigma, mas não foge à condição paradigmática. Na linguagem popular, é comum ouvir pessoas dizendo que não seguem nenhum padrão, nenhum modelo e algumas vezes os próprios movimentos sociais levantam discursos desse tipo. Um

²³⁸ Costas Douzinas (1951), grego radicado no Reino Unido, é professor de Direito da Universidade de Londres, destacando-se pelas suas obras sobre os fundamentos filosóficos dos direitos humanos. Sua obra *The End of Human Rights* é traduzida para seis línguas.

²³⁹ DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century**. Oxford: Hart, 2000, p. 13. Essa é uma tradução minha do seguinte trecho: “The French Declaration of Rights started a trend by proclaiming these rights as “natural, inalienable and sacred”. It was followed by the American Declaration of Independence, according to which ‘all men are created equal, [and] are endowed by their Creator with unalienable Rights’, a statement repeated verbatim by Article 1 of the 1948 Universal Declaration of Human Rights”.

exemplo disso são os movimentos feministas,²⁴⁰ que por vezes levantam a ideia de que a mulher não deve se encaixar em nenhum modelo supostamente imposto pela sociedade, como se o *viver sob modelos* fosse por si algo opressor. Como o ser humano sempre está sob um paradigma (político, estético, econômico, religioso, moral, etc), a coisa mais radical possível seria, talvez, a substituição de um modelo vigente por um novo. A liberdade não está em viver fora de paradigmas, mas em escolher novos. Isso é o que explicou Menelick:

nós não temos como sair de um paradigma, ou melhor, da condição paradigmática, podemos sim trocar de paradigmas, mas, sempre que o advento de novas gramáticas e práticas sociais permitam a troca de paradigma, esse vai ser um filtro, óculos que filtram o nosso olhar, que moldam a forma como vemos a chamada realidade. (...) Normalmente, as grandes descobertas vêm de alguém não habituado com o paradigma tradicional.²⁴¹

Disso decorre que a política ocidental assumiu um novo paradigma no fim do século XVIII, bem como o Direito. No novo modelo de defesa de direitos, a universalidade pode ser entendida a nível técnico – quando realmente uma norma pode ser aplicada a todos –, mas também a nível meramente retórico, como um discurso de pretensão universalista que visa fornecer um fundamento filosófico para determinado rol de direitos positivados. É nesses dois sentidos que os direitos humanos existem. Eles são, ao mesmo tempo, um postulado moral e um postulado jurídico, segundo o pensamento de Costas Douzinas em *O Fim dos*

²⁴⁰ Nem todos os movimentos e pensamentos feministas são iguais, pelo contrário, há bastante divergência entre eles. Por isso, não é possível falar “do” feminismo, pois atualmente esse termo é invocado para designar coisas bem diferentes. Por isso não se pode definir e simplificar esses movimentos que são difusos e complexos na sociedade.

²⁴¹ CARVALHO NETTO, Menelick. A Contribuição do Direito Administrativo Enfocado da Ótica do Administrado: para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle de constitucionalidade das Leis no Brasil. Um pequeno exercício de Teoria da Constituição. **Revista Fórum Administrativo**. Belo Horizonte, n. 1, mar. 2001, p. 11-20.

Direitos Humanos.²⁴² O mesmo autor também abordou essa questão no artigo *What Are Human Rights?*, publicado no jornal britânico *The Guardian*:

direitos humanos é um termo que combina direito e moralidade. (...) Direitos humanos são uma categoria híbrida, que introduz um número de paradoxos no coração da sociedade ao trazer juntos o direito e a moralidade.²⁴³

É justamente sobre um desses paradoxos dos direitos humanos que repousa, como pano de fundo, a questão política do público e o privado. Para compreender essa questão, é necessário abordar, ao menos brevemente, o conceito de biopolítica. Para Douzinas, é o exercício do poder político sobre a *bios*, o disciplinamento e controle da vida das pessoas na sociedade. Esse conceito adquiriu força sobretudo pela obra de Michel Foucault²⁴⁴ e posteriormente na obra do filósofo italiano Antonio Negri,²⁴⁵ para os quais a biopolítica é uma forma de governar de tal modo que a população é objeto do controle social exercido pelo biopoder, que controla seja a comunidade como um todo, sejam os corpos dos indivíduos em si, através da regulação da longevidade, natalidade, saúde pública, alimentação e migração, por exemplo. Para aquele, o poder soberano dos reis de decidir sobre a vida ou a morte dos súditos passou a ser substituído gradualmente, ao longo do século XVIII, pelo poder de gerir a vida dos súditos. Nesse sentido, o interesse em *matar* foi substituído pelo interesse

²⁴² DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century**. Oxford: Hart, 2000.

²⁴³ DOUZINAS, Costas. What Are Human Rights? **The Guardian**. 18 mar. 2009. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2009/mar/18/human-rights-asylum>>. Acesso em 09/04/2017. Essa é uma tradução minha do seguinte trecho: "Human rights is a term combining law and morality. (...) Human rights are a hybrid category, which introduces a number of paradoxes at the heart of society by bringing together law and morality".

²⁴⁴ Paul-Michel Foucault (1926-1984) foi um dos filósofos franceses mais influentes do século XX.

²⁴⁵ Antonio Negri (1951) é um filósofo político marxista italiano.

em *controlar*. Essa é uma das transições que marcam a consolidação da “virada da biopolítica”.²⁴⁶

Para Luis Sáez Rueda,²⁴⁷ os governos atuais, em geral, exercem o poder na forma da biopolítica: “refere-se, como se sabe, à forma predominante na qual se exerce o poder no mundo contemporâneo”.²⁴⁸ É importante esclarecer que, para Foucault, biopolítica e biopoder são sinônimos. O termo biopolítica é usualmente empregado, atualmente, nas críticas às políticas liberais do ocidente, em geral, como bem observou Bogdana Koljević:²⁴⁹

biopoder (sinônimo de “biopolítica”, para Rousseau) aparece como um poder que governa não apenas indivíduos, no dia-a-dia de sua vida comum, mas governa populações inteiras – sem dúvidas isso pode ser associado às tendências teóricas e políticas de globalização do liberalismo nas décadas recentes.²⁵⁰

²⁴⁶ Fernando Danner mencionou as primeiras vezes nas quais Michel Foucault empregou o termo biopolítica: “O conceito de biopolítica surgiu, pela primeira vez, no pensamento de Foucault, numa palestra proferida no Rio de Janeiro, intitulada *O Nascimento da Medicina Social*. Contudo, foi só com a publicação de *A Vontade de Saber* (1976) e, depois, com os cursos ministrados no Collège de France, intitulados *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), *Segurança, Território e População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), que Foucault dá a importância e a amplitude que esse conceito merece”. (DANNER, Fernando. *O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault*. **Estudos Filosóficos**, n. 4, 2010).

²⁴⁷ Luis Sáez Rueda é filósofo, professor da Universidade de Granada (Espanha).

²⁴⁸ RUEDA, Luis Sáez. Bioexistencia. Ontologia del vacío en Occidente enfermo. **Direito Constitucional e Biopolítica**, n. 17, abril/2012. Brasília: Escola da AGU, 2012, p. 12. Esta é uma tradução minha do trecho: “se refiere, como es sabido, a la forma predominante en que se ejerce el poder en el mundo contemporáneo”.

²⁴⁹ Bogdana Koljević é filósofa, doutora pela The New School of New York e autora do livro *Biopolitics and Political Subjectivity*.

²⁵⁰ KOLJEVIĆ, Bogdana. “Positive Biopolitics” in the 21. Century? **Direito Constitucional e Biopolítica**, n. 17, abril/2012. Brasília: Escola da AGU, 2012, p. 27. Esta é uma tradução minha do trecho: “biopower (synonym of “biopolitics” for Foucault), appears as the power that rules not only over individuals, in their everyday common undertakings, but governs over complete populations - and no doubt that this can be associated with the theoretical and political tendencies to globalize liberalism in recent decades”.

Os direitos humanos foram uma conquista histórica de grupos contra o poder soberano do Estado. Entendidos assim, no sentido liberal, os direitos humanos criaram um dever de respeito, por parte do Estado, ao espaço privado dos indivíduos: sua vida, sua integridade física e sua dignidade, por exemplo. Imiscuído nesse *dever* de respeito a esses bens, encontrava-se o gérmen de uma maior intervenção do Estado na vida das pessoas justamente sob o pretexto da proteção dos bens tutelados. Então, ao passo que os direitos humanos eram inicialmente uma bandeira “contra” o Estado, de oposição ao Estado, um postulado *moral* contra o exercício do poder arbitrário estatal, eles foram, gradualmente, incorporados pelo próprio Estado e usados obliquamente como discurso de fundamentação do exercício da própria soberania no sentido de intervir na vida dos indivíduos. Pensando assim, os direitos humanos que antes eram uma bandeira moral e política contra o próprio Estado, foi incorporado por este para acentuar seu domínio sobre a vida das pessoas. Para Douzinas, os direitos humanos ofereceram:

Uma base nova e mais terrível para o próprio poder soberano, do qual eles queriam se libertar. Com a proliferação da regulamentação biopolítica, os direitos que se multiplicam sem parar, paradoxalmente, aumentam o investimento do poder sobre corpos. Tais evoluções se refletem no funcionamento do sistema jurídico. Em um processo complementar, as áreas de atividade privada são cada vez mais regulamentadas

Na base desse paradoxo apresentado por Douzinas subjaz uma movimentação do público e do privado. Se a intenção da conquista dos ditos direitos humanos era uma tentativa liberal de exigir que o espaço público (pensando aqui no Estado) respeitasse o espaço privado (pensando nos direitos individuais básicos), houve paradoxalmente um processo inverso, pois à medida que o poder soberano exerce um maior controle biopolítico na vida das pessoas, sob o pretexto de defesa de direitos humanos, o espaço privado está sendo cada vez mais “invadido” pela intervenção estatal, de modo que o público volta a prevalecer e oprimir o espaço privado. Há diversos exemplos disso, mas talvez

os sistemas penais sejam um dos casos mais evidentes que ilustram o que foi pensado acima.

Atualmente, o Estado promove um rigoroso controle sobre a vida privada sob o pretexto da “segurança pública” ou da “segurança nacional”. Câmeras de monitoramento, presença de agentes estatais em diversos lugares da cidade e possibilidades de o estado requisitar informações *a priori* privadas fazem parte da agenda de política criminal das democracias ocidentais. Somem-se a isso: a possibilidade de apreensão de produtos eletrônicos de armazenamento digital de informações; a requisição de dados digitais *privados* armazenados por empresas privadas (como servidores de e-mails, hospedagem de arquivos e serviços de comunicação via internet). Nesse contexto, o espaço privado está nitidamente abafado pelo poder soberano que expressa o *público*.

4.6 Soberania Nacional no pós-guerra

A noção de soberania nacional sofreu uma certa relativização no contexto do pós-guerra. Ela não desapareceu da política nem da sua filosofia, mas surgiram ideias que propuseram a sua relativização – ou até mesmo a sua abolição, como no caso de Arendt. O momento histórico de surgimento dessas ideias não foi casual.

As duas grandes guerras eram, basicamente, uma questão de expansão do âmbito de validade territorial das soberanias nacionais. O poder que é exercido sobre um território só pode passar a valer sobre um território maior se houver uma guerra, salvo casos de negociação pacífica – o que não foi o caso do século XX. O contexto do pós-guerra promoveu propiciou o aparecimento de teorias que relativizavam a soberania. Ora, se esta foi um dos conceitos que estavam na essência das experiências políticas bélicas da primeira metade daquele século, então por que não repensar esse conceito?

Jean Monnet (1888-1979) é reconhecido como um dos pais da ideia da União Europeia. Ele foi um dos precursores da crítica da soberania nacional. Conforme sua célebre frase: “não haverá paz na Europa se os países se reconstituírem com base na soberania nacional”.²⁵¹ Assim, como já foi abordado nesta tese, o processo internacional da segunda metade do século XX de deslocamento do eixo de poder, das comunidades nacionais para um domínio internacional, que limita, de certa forma, a autoridade nacional (não seu poder), é uma forma de criação de um espaço público plural em âmbito não só supranacional, mas transnacional. Por isso, os diálogos possíveis entre Arendt e Rousseau são atuais, como reconheceu András Bozóki:²⁵² “o que Jean Monnet expressou cinquenta anos atrás para a Europa ocidental parece ser uma ideia válida também para toda Europa”.²⁵³

A ideia de flexibilização do conceito clássico de soberania nacional não se deu apenas por motivos de *guerra e paz*, mas por outras questões de ordem internacional. Um exemplo disso são as questões climáticas – que não serão investigadas neste tese, mas são mencionadas a título de ilustração. O problema é simples de ser explicado: há coisas que são feitas em um país, mas que geram efeitos climáticos em outros países. Uma indústria que está instalada no país A pode praticar uma impactação ambiental que resulta em consequências no país B. Assim, a noção de responsabilidade política, aplicada aos assuntos ligados ao meio ambiente, pode fazer surgir perguntas como: é justo que, em nome da soberania nacional, um país possa praticar atos que gerem prejuízos em outros países? Essas ideias, entre os juristas de vanguarda, já provocaram o surgimento

²⁵¹ MONNET, Jean. **Note de Réflexion de Jean Monnet (1943)**. Lausanne: Foundation Jean Monnet, 2012. p. 2. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "Il n'y aura pas de paix en Europe si les Etats se reconstituent sur une base de souveraineté nationale".

²⁵² András Bozóki (1959) é um sociólogo húngaro, professor de Ciência Política da Central European University (Budapeste).

²⁵³ BOZÓKI, András. The New Central Europe. In: ORTINO, Sergio; ZAGAR, Mitja; MASTNY, Vojtech. (edit.). **The Changing Faces of Federalism. Institutional reconfiguration in Europe from East to West**. Manchester e Nova Iorque: Manchester University Press, 2005, p. 104. Esta é uma tradução minha do seguinte trecho: "What Jean Monnet expressed fifty years ago for Western Europe seems to be a valid programme today for a larger Europe as well".

de novos conceitos, como o de justiça ambiental, por exemplo, que enfrenta justamente o questionamento descrito acima.

Além de questões ambientais, as próprias matérias ligadas aos direitos humanos compõem um setor da política que provoca uma reflexão sobre o nível ou grau de rigor e precisão que se deve levar em conta ao pensar nos limites da soberania nacional. À medida que se pretende efetivar a defesa de determinados direitos considerados como incluídos no *rol* dos direitos humanos, levando-se em conta o tradicional discurso de *universalidade* desses direitos, essa questão esbarra imediatamente na soberania nacional dos países.

Em certo sentido, parece haver um paradoxo. Duas coisas opostas estão presentes ao mesmo tempo quando se pensa na soberania nacional em relação à guerra e à paz. De um lado, as grandes guerras promoveram um atentado às soberanias nacionais, de tal modo que se pode, com razão, pensar que para se evitar guerras deve-se assegurar e fortalecer a soberania, para que não ocorra mais a sua violação. Por outro lado, o acirramento das soberanias, das “fronteiras”, pode conduzir a uma intensificação do isolamento e da não comunicação entre os países. Essa falta de diálogo, de construção de decisões “coletivas” (entre soberanias) pode gerar tensões e guerra, na medida em que quando não há possibilidade do diálogo, os conflitos podem ser resolvidos de outras maneiras, dentre elas, a guerra.

Os períodos de paz significam momentos de *coordenação* entre soberanias, que se reconhecem, mantêm algum diálogo e essa deliberação internacional pode servir como prevenção para eventuais conflitos bélicos. As guerras acontecem quando essa relação de coordenação dá lugar a uma relação de *subordinação* (quando um país pretende submeter outro). A discussão sobre os pensamentos de Rousseau e Arendt pode contribuir para a reflexão sobre essa questão, pois caso se pense o espaço público arendtiano, igual e plural, no espectro internacional, pode-se concluir que a ausência de relações *iguais e plurais* entre países seria superada pela guerra. Esta ocorre quando a *pluralidade* não é mais levada em conta, ou seja, quando o *outro* (país) não é reconhecido como um sujeito de direito internacional passível de diálogo; e também quando a

igualdade deixa de existir e um crê poder submeter o outro sem prévia deliberação.

Essas ideias ajudam a entender a política internacional, como foi ilustrado a título de exemplo nesta seção. Em todo caso, a filosofia de Arendt tem, como plano de fundo, uma preocupação que é comum a quase toda filosofia política: a vontade de encontrar um meio racional de solução de conflitos na convivência em sociedade, que pode ser traduzida na figuradamente preocupação em usar a palavra antes da espada. Sua ênfase na *igualdade* e na *pluralidade* é um traço claro dessa preocupação. Não se pode esquecer que Rousseau também tem essa preocupação, mas propôs soluções diferentes de Arendt.

4.7 O Direito em uma Teoria não-soberana da Política

O século XVIII experimentou uma nova forma de fenômeno jurídico: o direito que limita o poder político. Antes disso – generalizando – a robustez do direito se localizava no direito civil, regendo as relações privadas. Por isso que o direito romano é muito bem desenvolvido na área cível e privada – seu forte não era o direito administrativo, por exemplo, nem o direito constitucional.

Os revolucionários burgueses do século XVIII precisavam limitar o poder real para adquirirem poder de participação na política. A estratégia empregada para isso foi jurídica, em certo sentido: criar documentos jurídicos (com inspiração jusnaturalista) que contivessem comandos de observância *universal*, que limitassem o próprio poder soberano, erguendo as pessoas da “*sudditanza*”²⁵⁴ à cidadania. Da submissão à participação política. Tais

²⁵⁴ Este neologismo italiano já foi explicado na página 90 desta tese.

“documentos” jurídicos recebiam o nome de *declarações* e continham princípios e regras basilares, que constituíam a nova estrutura política. Essas declarações não regulavam apenas as relações privadas entre as pessoas, mas as públicas. Vinculava o próprio governo e poder político. Essa vinculação representa uma limitação jurídica do que o governo poderia fazer. Essa limitação jurídica foi inédita na história, ao menos no grau e nos termos com os quais foi elaborada no século XVIII, especialmente na França.

Esse fenômeno de elaboração de declarações certamente motivou o movimento constitucionalista: hoje as “declarações” (transformadas em constituições) são um lugar comum nas repúblicas ocidentais. São repúblicas, por assim dizer, constitucionalistas, em um fenômeno dúplice, de um lado político, de outro jurídico. Essa duplicidade cunha a expressão *Estado de direito*. Como já foi abordado no item 3.9 desta tese, esse deslocamento do eixo de poder (do rei, daquele que governa, para as leis) é fundamentado teoricamente de diversas formas, ora com tendências liberais (as leis são feitas para proteger e conservar o espaço privado), ora com tendências comunitaristas (as leis são feitas para proteger o *comum*, coletividade). Como não poderia deixar de ser, a mistura dessas tendências também dão forma a correntes mistas.

Embora existam, é claro, muitas diferenças entre as declarações oitocentistas e as constituições atuais, uma coisa permaneceu intacta: o potencial limitador da política. Isso é o que se explica abaixo.

O direito é um *meio* através do qual decisões políticas são expressadas. Nesse sentido, poder-se-ia pensar que o direito fosse apenas um *meio da política*, ou seja, um espaço através do qual a política acontece – como se o direito não tivesse outro objetivo além de dar expressividade à política. Um exemplo disso é um código penal, por meio do qual um Estado escolhe quais condutas não desejáveis para a sociedade são reguladas criminalmente e, também, qual é a função da pena.

Todavia, o direito funciona também como um limitador da política, no sentido de que ao juridicizá-la, o direito também a baliza e a limita. Uma

constituição é um exemplo disso, pois ela cria regras (cláusulas pétreas) que não podem ser modificadas a não ser com a instauração de uma assembleia constituinte originária, o que significa que há matérias sobre as quais a política não pode mais deliberar, ao menos na vigência desta constituição. Pensando assim, o fenômeno jurídico tem uma relação ambivalente em relação à política: é seu meio de expressão e também seu limitador, é o instrumento que dá efetividade à política e também o mecanismo de balizamento da política. Essa ambivalência pode ser considerada um paradoxo, pois o direito é ao mesmo tempo um *meio* e um *fim*. Meio, pois é instrumental, é um “através do qual” a política atua; fim, pois tem o objetivo de submeter, limitar e regular a política.

Assim, pensando nas constituições atuais, há matérias *políticas* que não podem ser deliberadas, em função de uma *limitação jurídica*. Nesse aspecto, o direito é um regulador de *conteúdo* político. Não obstante, ele também figura como regulador da *forma* política, pois são as leis jurídicas que determinam *como, de que forma, quando, em quais hipóteses, segundo qual procedimento* uma deliberação política pode ser feita e implementada. Pensando assim, pode-se dizer que o direito regula o *processo político*. Essas ideias podem conduzir ao pensamento segundo o qual a contemporaneidade vive a *supremacia do direito*, na medida em que este ocupa um papel central (e centralizador) de todo fenômeno político.

A teoria não-soberana de Arendt tem implicações para o direito, justamente no seu aspecto de limitador da política. Este aspecto significa, em certo sentido, uma espécie de *soberania jurídica*, pois ao estabelecer que sobre algumas matérias não se pode mais fazer deliberação política, o direito exerce um papel limitador da ação humana. É exatamente contra isso que Arendt se posicionou: sua rejeição à soberania significa, no fundo, uma rejeição à limitação da ação humana – uma rejeição à ideia segundo a qual *sobre alguns assuntos os homens não podem deliberar*. Portanto, sua teoria tem repercussões no direito precisamente no que diz respeito ao *poder de decidir*. Pensando na linha arendtiana, o direito deve funcionar não como uma técnica de limitação da deliberação política, mas como um instrumento do espaço público, com o papel

de incluir a pluralidade de modo a não limitar a ação humana – dando voz à diversidade, criando e fornecendo os meios de sua expressão, ao invés de contê-la e superá-la. Ao se pensar o direito a partir de uma teoria não-soberana da política, o seu papel limitador dá lugar ao papel *viabilizador* das vozes plurais, garantindo sempre a possibilidade da discussão pública de todas as matérias.

No fundo da elaboração de uma teoria não-soberana da política está o “repensar” da (ou o “relativizar” da) soberania, o que pode motivar uma nova teoria do direito e da política. Os ecos dessa intenção de “repensar” a soberania são encontrados em algumas experiências jurídico-políticas institucionais contemporâneas, sobretudo no que diz respeito a questões internacionais, tais como: a União Europeia, os direitos humanos e a justiça ambiental, tal como foi abordado neste capítulo. O que se deve ter em mente é que as implicações do pensamento não-soberano têm um aspecto dúplice, ao mesmo tempo que visa *resolver* o problema arendtiano da realização da liberdade, acaba criando outras dificuldades, como toda proposta de teoria política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho propôs uma discussão teórica acerca do pensamento político de Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt, especificamente sobre suas concepções de público e privado. Além de definir a concepção destes autores sobre o tema, compará-las, identificando semelhanças, diferenças, relações e implicações jurídico-políticas, foi feita uma análise de suas consequências para a história do pensamento político e para a reflexão sobre alguns temas jurídicos contemporâneos.

Especificamente, foram enfrentados os dois problemas levantados na introdução desta tese. O primeiro: de que modo a relação entre público e privado articula diferentes concepções de soberania e liberdade? E o segundo: quais são as implicações dessa discussão para a reflexão sobre a relação entre política e direito? Basicamente, o capítulo três se ocupou da primeira pergunta e o capítulo quarto se debruçou sobre a segunda indagação.

O primeiro capítulo investigou as bases da teoria política de Rousseau, para identificar como surge a divisão entre público e privado. Da pesquisa, percebeu-se que o domínio do espaço público em Rousseau é o da participação política dos cidadãos, exercendo sua liberdade civil, de caráter positivo (liberdade para fazer algo), através da participação da assembleia que estrutura o corpo político, formado através de um pacto social que compõe um corpo uno e indivisível, dotado de soberania. Esta pode definir o espaço do privado, delimitando a fronteira entre o que é objeto da política e o que não é objeto da política. Este último seria o espaço privado, o espaço da liberdade em sentido negativo (“livre de algo” e não “livre para fazer algo”). Assim, o pensamento de Rousseau articula três liberdades: a natural, descrita como uma condição dada no estado de natureza; a civil, que passa a existir a partir do pacto social, que é uma liberdade moral, que consiste na submissão a leis das quais se participou da criação; e, por fim, a liberdade individual, que é residual, isto é, trata-se do âmbito

de liberdade natural ainda restante na vida em sociedade, uma vez que a política não ocupa todo o espaço da vida civil.

No segundo capítulo, investigou-se o pensamento político de Arendt, a fim de identificar como o público e o privado são articulados. A autora pensou que há uma condição *na qual* a política se manifesta. Essa condição não é um pré-requisito, nem uma *condição sem a qual a política não pode ocorrer ou não ocorre*, mas uma realidade onde *necessariamente* qualquer política se dará. O interessante é que, ainda que as pessoas não reconheçam conscientemente essa condição, ela continua existindo, pois não se trata de uma convenção, mas de uma condição humana, que necessariamente caracteriza a vida gregária. Essa condição é a de *igualdade* e *pluralidade*. Igualdade, pois todos são humanos e estão na *igual condição de seres plurais*. Como se cada pessoa fosse uma impressão digital, diferente das demais.

Associada a essa condição, Arendt fala da *ação humana*, como a realidade através da qual alguém pode exercer a liberdade: agir é estar livre. Livre não é algo que se é, mas algo que se está, ou seja, é possível dizer que se está livre, mas não que se é livre, pois liberdade é agir e só se é livre no exato momento da ação. Quando se fala da ação coletiva de homens *iguais e plurais* que deliberam acerca de seu destino, aparece o poder político. Este não é algo que decorre de uma autoridade racionalmente criada a partir de uma convenção que arbitra as regras de legitimidade, mas é o exercício da ação humana em comunidade, no espaço público, que é o domínio da vida comum, no qual a deliberação política pode acontecer.

Pensando assim, a soberania seria uma limitação do poder político e um obstáculo à ação humana. Esta se caracteriza pela possibilidade de iniciar algo, de colocar alguma coisa em movimento (e nunca se sabe onde esse movimento chegará, nem há garantia de que chegará em um lugar necessariamente bom). Qualquer impedimento ao exercício da ação humana, ou seja, qualquer limitação à possibilidade de *iniciar algo novo* implica a diminuição ou negação da liberdade política. Por isso a soberania é rejeitada por Arendt, pois ela é, segundo ela, uma limitação da liberdade.

Esta deve ser exercida *por meio de instituições não soberanas*, isto é, não limitadoras da ação humana, mas promovedoras da liberdade. Ainda que rejeite o conceito de soberania e se esforce para elaborar uma teoria política não soberana, Arendt não pensa na possibilidade de exercício do poder (da ação coletiva no espaço público) sem a intermediação das instituições.

Tanto Rousseau, quando Arendt, são pensadores do espaço público, por isso não são liberais. É o espaço público que funda e justifica a política – e não o privado. Ao mesmo tempo não são totalitários, pois Arendt não defende o poder no *Estado* (mas na ação dos homens) e Rousseau é o pensador da participação pública e *exige* que o homem participe da política (seja obrigado a ser livre, paradoxalmente falando). Arendt é, geral, republicana e Rousseau o teórico da soberania popular (não necessariamente da democracia, pois esta, para ele, é só uma forma de governo, não um modo de fundamentação do poder). O poder é do povo e o governo apenas *cumpr*e o que é determinado pelo povo. O governo não tem soberania, nem autoridade para *decidir*, mas é um mero executor, empregado do soberano. Por isso, se o governo é feito por uma pessoa, um grupo ou todos, isso não muda a natureza da soberania. Além disso, um governo democrático (de todos), para Rousseau, é mais provável de usurpar o poder soberano, à medida em que o governo teria o mesmo “tamanho” do soberano, por isso é mais conveniente que o governo não seja democrático. Isso não é uma contradição em relação à soberania popular, pois soberania e governo são distintos, para Rousseau, e este é submetido àquela.

Como se nota, esses pensadores desenvolveram teorias sobre as condições de possibilidade da experiência política. Uma das consequências teóricas do diálogo entre esses pensamentos é que há um deslocamento da localização da soberania: Rousseau tirou a soberania do rei (típica do Antigo Regime) e coloca no povo (com inspirações democráticas, ou, em sua linguagem, com inspirações na soberania popular). Arendt tira a soberania do povo e não a coloca em lugar nenhum, mas a expurga da política. A soberania atrapalha a política. Assim, Arendt promoveu uma revolução teórica no pensamento sobre a política, promovendo, pela primeira vez, a exclusão de um conceito classicamente

imbricado em quase todas as teorias políticas. Embora quanto mais se tente rotular o pensamento de Arendt, mais ele escapa a essas tentativas, nada impede que o estudioso se esforce para tentar organizar suas ideias de modo a serem compreendidas com maior clareza, sobretudo quando se contrapõe sua teoria à de outro autor, como foi feito nesta tese.

A defesa de uma teoria não-soberana da política encontra correspondências na prática política, como foi identificado no próprio discurso de fundação do “pai da União Europeia”, Jean Monnet, para o qual a ideia de soberania deveria ser repensada ou flexibilizada, em favor da uma experiência de *formação de decisões* superior ao âmbito nacional, na construção de um espaço público *regional* de deliberação, composto por pessoas plurais de países plurais, que se reconhecem como *iguais*. É claro que esse movimento de redefinição do eixo de tomada de decisão, isto é, de flexibilização da soberania nacional, provoca também a reação inversa. Nesse sentido, é possível ver movimentos conservadores na Europa hoje, de resgate do domínio nacional da soberania e da autoridade, como, por exemplo, é visto no *Brexit*. Em todo caso, além dessa repercussão, a flexibilização (ao menos teórica) da soberania é também pensada, como foi identificado nessa pesquisa, em relação a outros temas, como direitos humanos e ambientalismo no contexto das relações internacionais.

A relação das teorias de Rousseau e Arendt com a experiência prática política está não apenas na repercussão de suas ideias na política (como, por exemplo, na influência rousseauiana em Robespierre), mas também na base e na motivação da elaboração de suas teorias, pois ambas se voltam contra determinada estrutura social (Rousseau contra o Antigo Regime e Arendt contra o totalitarismo). Portanto, a experiência prática política é *anterior* e *posterior* às suas filosofias: anterior, pois está na motivação; posterior, pois está na repercussão. Não obstante, cada autor desenvolveu um pensamento que, obviamente, é limitado às possibilidades e aos problemas de seu tempo – o que não quer dizer que não tenham validade para se pensar a política hoje, mas que sua compreensão passa necessariamente pelo estudo do contexto histórico, filosófico e político nos quais a sua teoria foi construída. Por isso foi feito um

estudo sobre a experiência do Antigo Regime e das revoluções burguesas (francesa e americana), bem como dos regimes totalitaristas do século XX. Em geral, ainda que faça referência à experiência histórica e a instituições, o propósito desta tese foi teórico, no sentido de promover a discussão filosófica a respeito de um tema, buscando pensar sobre determinada questão (e seus respectivos problemas) com base em dois autores. Não houve intenção de resolver problemas de ordem prática, nem oferecer soluções concretas para determinado aspecto concreto, pois não foi esta a proposta.

Em geral, a delimitação da abrangência do espaço público e do espaço privado *funciona* como critério de definição, caracterização e distinção de teorias políticas, sobretudo a partir do século XVIII, depois da derrocada do Antigo Regime, até hoje. Por exemplo, o liberalismo é frequentemente explicado como uma concepção política cujo foco é a valorização do privado – por vezes, os discursos liberais chegam ao ponto de *se opor* ao Estado (ao público), não no sentido anarquista de extingui-lo, mas no sentido de reduzi-lo e submetê-lo às exigências tipicamente liberais de uma maior amplitude da liberdade privada. Outro exemplo, na outra ponta, é o totalitarismo, que costuma ser caracterizado pela predominância do espaço público – quase “onipotente” – no qual a liberdade é maior para o governo (que possui uma ampla extensão de poder político) do que para o espaço privado. Assim, um totalitarismo extremo significaria a supressão do privado. Como se notou, as ideias de público e privado são conceitos chaves dos quais a teoria política não pode abrir mão.

Presentes, de algum modo, em todas as épocas da filosofia política, esses conceitos nunca foram abandonados, mas apenas reinventados ou redefinidos. Um exemplo disso é a concepção de economia na Antiguidade, como pensava Aristóteles, para o qual se tratava de um tema da vida privada. Privado na Antiguidade se referia ao núcleo familiar, não ao indivíduo. Este foi uma invenção moderna, que representou a fragmentação da composição social. Assim, a economia antiga era a doméstica, abordada por Aristóteles na *Política*. Hoje, contudo, a economia é uma matéria tipicamente de ordem pública e uma das principais disciplinas da regulação estatal.

A busca incessante pelo ideal de sociedade bem ordenada politicamente, feita pela filosofia política, passa necessariamente pela arbitração de um ideal de demarcação da fronteira entre o público e o privado. Essa demarcação indica, em última instância, os limites do poder político (os limites do público). Ao passo que a posição da *fronteira* entre ambas as esferas indica os próprios limites da soberania, a *relação* entre ambas as esferas indica os objetivos da organização política: defender a comunidade, a entidade abstrata do Estado e seus valores como patriotismo e nacionalismo ou, por outro lado, defender a liberdade privada individual das pessoas (e empresas). Cada concepção de público e privado resulta em um tipo de noção de liberdade. Por isso esse é um tema essencial para a filosofia do direito, na medida que o ordenamento jurídico de um país é a ferramenta através da qual as opções políticas são expressadas. Assim, Direito de uma sociedade supõe ou cria determinada concepção de liberdade e de justiça.

BIBLIOGRAFIA

ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 290. (Coleção os Pensadores).

ADVERSE, Helton. Arendt, Democracia e Desobediência Civil. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 105, jul./dez. 2012, Belo Horizonte.

AGUIAR, Roberto A. R. de. **Os Filhos da Flecha do Tempo**. Brasília: Letraviva, 2000.

ARENDT, Hannah. **Freedom and Politics**. Dordrecht: Springer, 1961.

ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Trad. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark. Chicago: The University Chicago Press, 1996.

ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah. **On Revolution**. Nova Iorque: The Viking Press, 1965.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. Nova Iorque: Penguin Books, 2006.

ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. A República de Platão, Impondo a Pauta da Discussão Política. **Philosophos**, vol. 5, n. 1, p. 39-60. Goiânia: UFG, 2010.

ARMIJOS PALACIOS, José Gonzalo. **De Como Fazer Filosofia sem ser Grego, Estar Morto ou ser Gênio**. Goiânia: UFG, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Politics**. Trad. Benjamin Jowett. Kitchener: Batoche Books, 1999.

BANDEIRA, Raphael Greco. **Ciclo Constituinte Permanente: revisitando possíveis genealogias da biopolítica informadoras das práticas judiciais**. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2014. Miroslav Miovic (orient.).

BAPTISTA, Ligia Pavan. **Guerra e Paz na Teoria Política de Thomas Hobbes**. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, n. 3. São Paulo: Instituto de Relações Internacionais da USP, 2011.

BARROS, Alberto Ribeiro de. O Conceito de Soberania no *Methodus* de Jean Bodin. **Discurso** (27), 1996, p. 139-155.

BENJAMIN, Walter. **A Obra de Arte na Época de suas técnicas de Reprodução**. Trad. José Lino Grünnewald. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

BERKOWITZ, Roger. The Power of Non-Reconciliation – Arendt's Judgment of Adolf Eichmann. **Hannah Arendt. Journal for Political Thinking**, v. 6, n. 1, 2011.

BERTI, Enrico. **Filosofia Pratica**. Nápoles: Alfredo Guida Editore, 2004.

BODIN, Jean. **Os Seis Livros da República**. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ícone, 2011.

BODIN, Jean. **Six Books of the Commonwealth**. Trad. M. J. Tooley. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

BOKINIEC, Monika. Is Polis the Answer? Hannah Arendt on Democracy. **Santalka. Filosofija**, v. 17, n. 1 2009.

BRASIL. **Ato Institucional n. 1, de 09 de abril de 1964**. Brasília: Congresso Nacional.

BRASIL. **Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968**. Brasília: Congresso Nacional.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Congresso Nacional.

CABRERA, Julio. Europeu não Significa Universal. Brasileiro não significa nacional. **Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades**, n. 2, 2015.

CARDOSO, Eduardo Leonel Corrêa. **Política em Rousseau: utopia e realismo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2014. Renato Janine Ribeiro (orient.).

CARNEIRO, Wálber Araújo. **Hermenêutica Jurídica em Heterorreflexiva: limites e possibilidades de uma filosofia no direito**. Tese (Doutorado em Direito). São Leopoldo: Unisinos, 2009. Lenio Luiz Streck (orient.).

CARVALHO NETTO, Menelick. A Contribuição do Direito Administrativo Enfocado da Ótica do Administrado: para uma reflexão acerca dos fundamentos do controle

de constitucionalidade das Leis no Brasil. Um pequeno exercício de Teoria da Constituição. **Revista Fórum Administrativo**. Belo Horizonte, n. 1, mar. 2001.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. 2. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994.

CECCHI, Dario. Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives. **Labyrinthe**, 27, 2, 2007.

CIANO, Galeazzo. **Diari**. Vol. II (1939-1943). Milano: Rizzoli, 1963.

CIARLINI, Alvaro Luis de Araujo. **O Direito à Saúde entre os Paradigmas Substanciais e Procedimentais da Constituição. Para uma compreensão agonística dos direitos fundamentais sociais, na busca do equilíbrio entre autonomia e bem-estar**. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2008. Miroslav Milovic (orient.).

COBBAN, Alfred. **Rousseau and the Modern State**. Londres: George Allen, 1934.

COLLOTTI, Enzo. **l'Europa Nazista. Il progetto di un nuovo ordine europeo (1939-1945)**. Florença: Giunti, 2002.

COSTA, Alexandre Araújo. **Curso de Filosofia do Direito**. 2009. Disponível em < <http://www.arcos.org.br/artigos/curso-de-filosofia-do-direito/>>, acesso em 25/09/2017.

COSTA, Camila. **O Nazismo era um Movimento de Esquerda ou de Direita?** BBC, 7 de maio de 2017. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/salasocial-39809236>>, acesso em 29/05/2017.

DANNER, Fernando. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. **Estudos Filosóficos**, n. 4, 2010.

DELORS, Jacques. **Bulletin des Communautés Européenne, n. 9, septembre de 1985**. Luxemburgo : Office des Publications Officielles des Communautés Européennes, 1985.

DENT, Nicholas J. H. **Dicionário Rousseau**. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

d'ENTREVES, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt". In: ZALTA, Edward. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2016. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/arendt>>, acesso em 03/01/2018.

DERATHÉ, Robert. **Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo**. Trad. Natália Maruyama. São Paulo: Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights. Critical legal thought at the turn of the century**. Oxford: Hart, 2000.

DOUZINAS, Costas. What Are Human Rights? **The Guardian**. 18 mar. 2009. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2009/mar/18/human-rights-asylum>>. Acesso em 09/04/2017.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, v. 24, n 1, Marília, 2001.

DUNLEY, Gláucia Peixoto. Sobre Força de Lei. **Trivium. Estudos Interdisciplinares. Psicanálise e Cultura**, ed. I, ano IV. Programa de Pós-Graduação em Psicanálise, Saúde e Sociedade da Universidade Veiga de Almeida, 2011.

FLUSSER, Vilém. **Fenomenologia do Brasileiro. Em busca de um novo homem.** Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

FRANÇA, Thiago Soares de. A Justiça como Desconstrução do Direito no Pensamento de Jacques Derrida. **Ítaca**, n. 19. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia.** São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GHIRALDELLI JUNIOR, Paulo. **História Essencial da Filosofia.** Vol. 3. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

GOUREVITCH, Victor. **Rousseau: 'the discourses' and other early political writings.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GRUNBERG, Gérard. La Figure du Peuple dans le Discours de la Gauche. **Quel Héritage de la Révolution Française Aujourd'hui?**, n. 58. Institut d'Histoire Sociale, 2014.

GUIZOT, François. **Cours d'Histoire Moderne.** V. I (Histoire de la Civilisation en France depuis la chute l'Empire Romain). Paris: Didier Libraire Éditeur, 1846.

HARTZ, Louis. **The Liberal Tradition in America.** Nova Iorque: Harvest, 1991.

HERB, Karlfriedrich. Luz e Sombra: o público e o privado em Jean-Jacques Rousseau e Hannah Arendt. **Philosophos**, 2002.1. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2002.

HITLER, Adolf. **Minha Luta.** Trad. Manuel S. Fonseca. Lisboa: Guerra e Paz, 2016.

HOBBS. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

HUANG, Mab. Hannah Arendt on Banality of Evil. **Soochow Journal of Political Science**, n. 23, 2006.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 2. ed. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

KOLJEVIĆ, Bogdana. "Positive Biopolitics" in the 21. Century? **Direito Constitucional e Biopolítica**, n. 17, abril/2012. Brasília: Escola da AGU, 2012.

LAGARDE, Paul. *La Nationalité Française*. Paris: Dalloz, 1997.

LEFEBVE, Vincent. La Théorie Constitutionnelle de Hannah Arendt ou l'Articulation entre Droit et Politique à l'Épreuve du Phénomène Révolutionnaire. **Jurisdoctoria**, n. 12, 2015.

LEWIN, Kurt. **Field Theory in Social Science: selected theoretical papers by Kurt Lewin**. London: Tavistock, 1952.

LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto Lima. O Conceito de Amor de Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt. **Pensar**. Fortaleza, abr. 2007, p. 147-151.

LOPES, Jecson Girão. Thomas Hobbes: a necessidade da criação do Estado. **Griot** – Revista de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo Baiano, v. 6, n. 2, p. 180.

MACHADO, Mozart Augusto Mariano. **A Caixa Preta Do Direito: violência e exceção entre os pixels das imagens técnicas na Idade das Informações**.

Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, 2016. Miroslav Milovic (orient.).

MARX, Karl. A Questão Judaica. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MILOVIC, Miroslav. A Impossibilidade da Democracia. **Anais do Congresso Nacional do CONPEDI**, n. 14. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

MILOVIC, Miroslav. A Utopia da Diferença. **A Parte Rei**, n. 54, novembro 2007. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/milovic54.pdf>>, acesso em 04/01/2018.

MILOVIC, Miroslav. Arednt. O otimismo pensando a dignidade da política. **Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. Edição 206, 27 nov. 2006. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/621-miroslav-milovic-1>. Acesso em 21/05/2017.

MILOVIC, Miroslav. **Política e Metafísica**. São Paulo: Max Limonad,

MINDUS, Patricia. Cittadinanza, Identità e il Sovrano Potere di Escludere. **Ragion Pratica**, n. 2, dez/2002. Turim: Il Mulino, 2002.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. Londres e Nova Iorque: Verso, 2005.

MUSSOLINI, Benito. **Scritti e Discorsi de Benito Mussolini**. Vol. 5. Milão: Ulrico Hoepli, 1934.

MUSSOLINI, Benito. **Spirito della Rivoluzione Fascista: antologia degli “scritti e discorsi”**. Milão: Ulrico Hoepli, 1942.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. O Jovem Marx e os Limites da Política Moderna. **Argumentos. Revista de Filosofia**, ano 1, n. 1, 2009.

PAGLIARO, Heitor. A Vocação Antissocial dos Direitos Humanos. **Revista de Direito da PGE-GO**. v. 26, 2011.

PAGLIARO, Heitor. **Convencionalismo e Naturalismo em Rousseau**. Goiânia, FAFIL – UFG, 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia). José Gonzalo Armijos Palacios (Orient.).

PIPES, Richard. **Russia Under the Bolshevik Regime**. Nova Iorque: Old Books, 1995.

PIRAINO, Marco. l'Essenza Dottrinale del Fascismo: lo Stato etico fascista come realtà morale, politica ed economica unitaria nella riflessione dei teorici del Regime. **La Razón Histórica**. n. 28, 2014.

PIRAINO, Marco; FIORITO, Stefano. **La Formazione dello Stato Fascista. Scritti e discorsi di Alfredo Rocco, 1925-1934**, vol. 3. Morrisville: Lulu, 2014.

PIRAINO, Marco; FIORITO, Stefano. **l'Identità Fascista. Progetto politico e dottrina del fascismo**. Edizione del Decennale, 2007-2017. Morrisville: Lulu, 2008.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POIZAT, Jean-Claude. The Invention of a non-sovereign Policy: Arendt and the European hope. **Hannah Arendt. Journal of Political Thinking**, v. 4, n. 1, 2008.

REALE, Miguel. **Lições Preliminares de Direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

RILLEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

ROSENMÜLLER, Stefanie. "Virtue or Will" Two Notions of Freedom in the Concept of Arendtian Politics. **Hannah Arendt. Journal for Political Thinking**, n. 1, v. 3, maio 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta Sobre a Música Francesa**. Trad. José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. Campinas: Unicamp, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Considérations sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa Réformation Projetée. **Collection Complète des Oeuvres**, vol. I. Genebra: 1780-1789.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur l'Economie Politique. **Collection Complète des Oeuvres**, vol. 1. Genebra: 1780-1789.

ROUSSEAU. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ROUSSEAU. **Emílio ou Da Educação**. 3. ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU. Princípios do Direito da Guerra. Trad. Evaldo Becker. **Trans/Form/Ação**, vol. 34, n. 1, p. 149-172. Marília: UNESP, 2011.

RUBIANO, Mariana de Mattos. **Liberdade em Hannah Arendt**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, 2011. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (orient.).

RUEDA, Luis Sáez. Bioexistencia. Ontologia del vacio en Occidente enfermo. **Direito Constitucional e Biopolítica**, n. 17, abril/2012. Brasília: Escola da AGU, 2012.

SMOLA, Julia. Hannah Arendt Lectora de Rousseau. **Dois Pontos**, vol. 7, número 4 – especial, p. 53-63, setembro de 2010.

SOUZA, Juliana Amorim de. **Direito, Moral e Democracia: reflexões sobre a concepção de Direito de Jürgen Habermas a partir de considerações críticas de Karl Otto-Apel**. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. 2006. Miroslav Milovic (orient.).

SOUZA, Maria das Graças de. **Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

SPITZ, Jean-Fabien. **La Liberté Politique: essai de généalogie conceptuelle**. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

STACKELBERG, Roderick. **Hitler's Germany. Origins, interpretations, legacies**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2014.

STAROBINSKI, Jean. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STONEBRIDGE, Lyndsey. Hannah Arendt's Message of Ill-Tidings: statelessness, rights and speech. KILBY, Jane; ROWLAND, Antony (editores). **The Future of Testimony: interdisciplinary perspectives on witnessing**. Nova Iorque: Routledge, 2014.

STRAUSS, Leo. **Direito Natural e História**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

STRAUSS, Leo. **The Three Waves of Modernity**. Political Philosophy: six essays. Nova Iorque: Pegasus-Bobbs-Merrill Company, 1975.

SWIFT, Simon. **Hannah Arendt**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2009.

VAUGHAN, Charles Edwyn. **The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau**. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1915.

_____. **The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau**. Vol. 2. Cambridge: University Press, 1915.

VILLA, Dana. **Public Freedom**. Princetown: Princetown University Press, 2008.

VIOLA, Francesco. Hobbes tra Moderno e Postmoderno. Cinquant'anni di studi hobbesiani. **Ragioni Critiche**, anno IV, (III serie), n. 5-6, outubro, 1988, p. 6-21.

WENNERSTEN, Annika. **Back to the Woods or Into Ourselves? Kant, Rousseau and the search for the essence of human nature**. Tese (Doutorado em Filosofia). Uppsala: Uppsala Universitet, 2015.

APÊNDICE 1

Parte 1 – Apresentação do Apêndice

Esse anexo contém o resultado de uma pesquisa biográfica e bibliográfica de Rousseau. Funciona como um complemento aos capítulos, ou melhor, como um guia de auxílio à leitura da tese. Inicialmente, pensou-se em escrever em nota de rodapé uma breve explicação e contextualização de cada obra do filósofo, na primeira vez em que fosse mencionada na tese, com o objetivo que o leitor se situe em relação à mesma. Todavia, para não interromper o ritmo da leitura com várias notas explicativas no decorrer do texto, optou-se por inserir todas essas informações juntas neste anexo, de modo que possa servir de consulta *opcional* para o leitor. Assim, é mais interessante, pois além de reunir todas as informações em uma só parte, é possível ter uma visão panorâmica da bibliografia de Rousseau, sobretudo uma percepção cronológica de suas obras, sendo possível perceber o desenvolvimento do escritor genebrino, ainda que não seja linear. Além disso, nem todas as obras mencionadas aqui foram citadas na tese, pois há produções de outras áreas além da filosofia política. Em muitos livros sobre Rousseau, há uma breve bibliografia, normalmente apresentada no início do livro, antes dos capítulos. Porém, costuma ser algo singelo, de uma ou duas páginas: sempre faltando algo importante. Diante disso, pretende-se que esse texto de apresentação bibliográfica do filósofo genebrino seja ampla e mais completa possível.

Não obstante a eventual utilidade prática deste anexo como *auxílio* à leitura da tese, sua importância neste trabalho não é acessória, mas essencial, pois é fruto da pesquisa desenvolvida. Um pesquisador de filosofia não pode lidar apenas com conceitos e ideias, mas também com contextualizações dessas ideias e esses dados podem ser apresentados de modo organizado, fazendo

parte da própria pesquisa. Os dados aqui não se resumem à informações concretas, mas também *de modo resumido* ao conteúdo das obras. A opção de colocar esses dados separadamente foi adotada por um critério didático, conforme explicado acima.

Este anexo é dividido em duas partes, apresentadas a seguir (na ordem): uma breve biografia e uma bibliografia.

Parte 2 – Breve Biografia de Rousseau

Filho de Isaac Rousseau (relojoeiro) e Suzanne Bernard, Rousseau nasceu em 28/06/1712 na República de Genebra. Tratava-se de uma república independente, que em 1789 foi anexada à França, em virtude da Revolução Francesa, mas em 1813, com a derrota do exército de Napoleão, Genebra voltou a ser independente. Dois anos após, em 1815, foi anexada à República Helvética. Hoje, Genebra é o nome de um cantão (a maior divisão administrativa da Suíça) e também o nome da capital do mesmo cantão. Cidade natal de Jehan Cauvin (1509-1564), conhecido em inglês como John Calvin e em português como João Calvino, a República de Genebra da época de Rousseau era assumidamente protestante, calvinista. Assim, Rousseau cresceu como calvinista. Seu pai tinha o título de cidadão genebrino e isso, na época, conferia um elevado *status* gozado por poucos. Sua vida religiosa foi diversificada: renunciou ao calvinismo para se batizar católico (o que o fez perder a possibilidade de possuir o título de cidadão genebrino) e depois renunciou ao catolicismo ortodoxo para se converter novamente ao protestantismo calvinista e, assim, adquirir a cidadania genebrina, à qual, posteriormente, renunciou quando fugiu para a Inglaterra.

Com 7 dias de vida, Rousseau perdeu sua mãe, falecida em virtude de problemas decorrentes do parto e com 10 anos “perdeu” o pai, que fugiu de Genebra para evitar uma prisão. Dos 11 aos 16, foi criado pelo tio materno

Abraham Bernard. Aos 16, em 1728, renuncia o protestantismo e é batizado católico com o nome Jean-Joseph Rousseau, em Torino (hoje Itália). Sua saída de Genebra deu início a uma vida de mudanças e Rousseau nunca mais se fixou em um lugar por muito tempo. Morou em várias cidades que hoje fazem parte da Suíça (Neuchâtel, Lausanne, Genebra, Môtiers, Fribourg), na França (Paris, Lyon, Annecy, Vincennes), Itália (Torino) e Inglaterra (Wootton, em Staffordshire).

Na sua vida afetiva, esteve ao lado de Fraçoise-Louise de la Tour (1699-1762), francesa conhecida como Baronesa de Warens ou Madame Warens. Ao seu lado foi amante e também empregado de sua casa. Casou-se com a francesa Thérèse Levasseur (1721-1801), com quem teve cinco filhos, que foram abandonados quando recém-nascidos. Houve uma forte amizade entre Rousseau e a parisiense Louise d'Epinau (1726-1783), quem construiu uma pequena casa no vale de Montmorency, conhecida como Ermitage, onde Rousseau se refugiou em 1756. Rousseau teve uma paixão platônica pela nobre francesa Sophie d'Houdetot (1730-1813), motivo de suas brigas com Friedrich Melchior von Grimm, o Barão von Grimm (1727-1807), que era irmão de Sophie e amante de Louise d'Epinau. Sophie era casada com o francês Jean François de Saint-Lambert (1716-1803), poeta e acadêmico, que estava prestando serviço militar e, quando retornou, foi o fim da breve paixão não consumada entre Rousseau e Sophie. Os relacionamentos de Rousseau sempre foram com mulheres nobres, com exceção de sua esposa, Levasseur, que era empregada e lavadeira.

Essa relação afetiva, de amizade e paixão, com pessoas da nobreza francesa, mostra duas coisas: que Rousseau viveu a maior parte de suas experiências pessoais e intelectuais na França, embora tenha nascido em Genebra; e que o filósofo despertava interesse da nobreza francesa e das classes mais altas da sociedade (seja em sentido a ele favorável, quando o acolhiam e o apoiavam em seus trabalhos, seja em sentido desfavorável, quando o perseguiram justamente pelos seus trabalhos). Como se nota, Rousseau se relacionou com as altas classes da sociedade francesa, a igreja católica e a nobreza, tanto para sua sorte, quando para seu azar. Embora tenha sido o filósofo da soberania popular,

Rousseau não viveu entre os *populares* e não foi a atenção destes que ele atraiu em vida, não obstante suas ideias terem embasado, futuramente, movimentos de caráter mais popular, como a própria Revolução Francesa.

Profissionalmente, Rousseau trabalhou como empregado na casa de um nobre em Torino (hoje Itália). Também como factótum na casa da Madame Warens. Em Veneza (hoje Itália), foi secretário do Embaixador da França. Foi tutor dos filhos de Jean Bonnot, em Lyon (França). Ocupou-se de música por muitos anos antes de escrever sobre política, tendo trabalho, inclusive, como copista. Todos seus empregos foram breves. Muitas vezes seu trabalho como escritor foi financiado por pessoas ricas e nobres, como Louise d'Épinay. Além disso, a Duquesa e o Duque de Luxemburgo patrocinaram o *Emílio*, o *Contrato Social* e a *Júlia, ou a nova Heloisa*. A capacidade intelectual de Rousseau chamava a atenção da nobreza, até do Rei da França, que quis concedê-lo uma pensão, à qual o filósofo renunciou. Convidado para receber a prêmio do rei (a “aposentadoria” vitalícia), o escritor não compareceu à solenidade, por preferir a liberdade de ser um escritor *sem vinculação com algum governo particular*, no intuito de evitar futuras acusações de *parcialidade* em suas ideias políticas. Ele achava que sua vinculação expressa a um rei lhe faria perder a condição de *escritor livre*. Livre, inclusive, para escrever críticas sobre o próprio governo e sociedade francesa, especialmente sobre a realeza e a nobreza.

Rousseau frequentava o círculo dos filósofos iluministas e com eles se relacionava (bem ou mal), como: Denis Diderot (1713-1784), Jean le Rond d'Alambert (1717-1783), David Hume (1711-1776), Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) e François Marie Arouet – Voltaire – (1694-1778).

Em linhas gerais, na primeira metade de sua vida, Rousseau trabalhou predominantemente com a música, ao passo que na segunda metade se ocupou de política. Sua vida de música foi anterior à vida de escritor político. É importante mencionar que mesmo seus escritos sobre educação (*Emílio*), natureza humana (*Segundo Discurso*) e artes (*Primeiro Discurso*) são relacionados à política, de alguma maneira. E seus trabalhos literários sempre têm, como pano de fundo, discussões morais. Em todo caso, é possível dizer que Rousseau foi um filósofo,

no sentido grego, que se ocupa do conhecimento sobre diversos temas. Claro que não tem uma amplitude temática grande como Platão e Aristóteles, mas definitivamente Rousseau não era um *especialista* que estudava só um assunto – como, em geral, ocorre hoje com os filósofos. Sobretudo nos textos filosóficos, ele tinha um modo peculiar de lidar com a linguagem e de construir argumentos. Não escrevia de modo tão sistematizado e lógico como outros filósofos fazem, mas tinha um modo próprio de escrever, o que talvez reflète justamente o seu distanciamento dos ideais iluministas.

Parte 3 – Bibliografia de Rousseau Brevemente Contextualizada e Comentada

Rousseau é autor de uma vasta obra, que aborda vários assuntos, dentre eles: poesia, botânica, música, política, moral, religião, direito, história, psicologia, antropologia e educação. A seguir, são elencados os títulos originais de seus principais textos, em ordem cronológica, acompanhados dos títulos pelos quais as obras são conhecidas nas traduções inglesas e portuguesas. Opta-se por mencionar também os títulos ingleses porque se trata da língua *internacional* atualmente, usada majoritariamente em congressos acadêmicos e publicações que, quase sempre, mencionam os textos de Rousseau traduzidos para o inglês. Por isso convém ao estudioso do autor ter familiaridade com os títulos originais, ingleses e na língua desta tese.

As traduções dos títulos apresentados abaixo não são *traduções livres*, mas publicadas pelos tradutores. O ano indicado na cronologia abaixo é o da elaboração do texto e não o da publicação, pois grande parte das publicações de Rousseau foram póstumas. Assim, apresentando a ordem cronológica de escritura dos textos, é possível perceber o desenvolvimento intelectual do autor. É importante observar que ainda não foi possível, nesta pesquisa, identificar o

ano de escritura de todas as obras e, nesses casos, indicou-se o ano de publicação. De todo modo, cada item a seguir está bem explicado a esse respeito.

A cronologia abaixo foi pesquisada com base em várias fontes, mas sobretudo com base no livro escrito por Nicholas Dent em 2005, intitulado *Rousseau* e no verbete *Jean-Jacques Rousseau*, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, escrito pelo britânico Christopher Bertram em 2010.

1740: *Projet pour l'Éducation De Monsieur De Sainte-Marie*. Conhecido em inglês como *Project for the Education of Monsieur de Sainte-Marie* e em português como *Projeto para a Educação do Senhor de Sainte-Marie*.

1750: *Discurso sobre as Ciências e as Artes* ou *Primeiro Discurso*. Esta obra foi escrita com a finalidade de participar de um concurso promovido pela Academia de Dijon. Esta foi fundada em 1725 por Hector-Bernard Pouffier (1658-1736), na cidade francesa de mesmo nome. Hoje, em 2016, ela ainda existe²⁵⁵ e organiza concursos, como o de 2016, cuja pergunta foi *La Grande Guerre a-t-elle influencé l'expression artistique?*, em tradução literal, *A Grande Guerra influenciou a expressão artística?* Em 1749, Rousseau estava indo visitar Diderot, que estava preso, e no caminho viu um cartaz anunciando o concurso da Academia de Dijon. Para concorrer, o candidato deveria escrever um texto respondendo à pergunta *si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, em português, *se o restabelecimento das ciências e das artes contribuíram para a purificação dos costumes*. O júri foi composto por dois padres, dois funcionários municipais de Dijon e três advogados. Rousseau foi o vencedor, com seu texto cuja tese defendia que o desenvolvimento das ciências e das artes corrompeu o homem, seja do ponto de vista dos costumes, da moral, seja do ponto de vista

²⁵⁵ Endereço do website da Academia de Dijon: <<http://www.acascia-dijon.fr>>.

das virtudes cívicas. A premiação se deu em julho de 1750 e a publicação do texto ocorreu em novembro do mesmo ano.

1752: *Lettre sur La Musique Françoise*. Conhecida em inglês como *Letter on French Music* e em português como *Carta sobre a Música Francesa*. O texto foi escrito em 1752 e publicado em 1753. Foi um texto escrito em um contexto de polemicas acerca da música francesa. Havia um debate acirrado entre os defensores da ópera francesa e os defensores da ópera italiana, dentre os últimos estavam os enciclopedistas e Rousseau. Este estava na delicada situação de ser um estrangeiro morando na França e criticando a música local, algo que não era bem visto pela população nacional. Afora isso, no primeiro parágrafo da carta, ele sugere (sarcasticamente) que antes de julgar a música francesa, é preciso verificar se ela realmente existe. Aqui se nota a postura de oposição que Rousseau tinha em relação à sociedade na qual vivia, que se revelava não só nas suas ideias sobre artes, mas sobre a política e os costumes. A análise, ainda que breve, de textos que versam sobre outra matéria, que não a política, podem contribuir para a compreensão da posição intelectual de Rousseau na França da sua época. Conforme Patrick Riley: “a Carta, com sua rigorosa defesa da simplicidade italiana contra a complexidade francesa, opõe-se à Rameu, o melhor compositor de então”.²⁵⁶ Segundo José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia: “é a mais importante e mais articulada reflexão produzida durante esse debate, e constitui apropriadamente um fecho de todo o episódio”.²⁵⁷ Na obra, Rousseau antecipa algumas ideias que foram apresentadas de modo sistematizado no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*.

1752: *Le Devin Du Village*. Conhecida em inglês como *The Village Soothsayer* e em português como *O Advinho da Aldeia*. Trata-se da primeira ópera de Rousseau, apresentada no Fontainebleau. A peça compôs o repertório

²⁵⁶ RILLEY, Patrick (org.). **The Cambridge Companion to Rousseau**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 4. Tradução minha do trecho: “the *Lettre*, with its strong defense of Italian simplicity against French elaborateness, led to a collision with Rameau, the greatest French composer of the day”.

²⁵⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta Sobre a Música Francesa**. Trad. José Oscar de Almeida Marques e Daniela de Fátima Garcia. Campinas: Unicamp, 2005.

do teatro por um século. Foi a sua obra musical mais aclamada pela crítica da época. A repercussão foi tamanha, que o rei da França (Louis XV) quis premiar Rousseau com uma pensão, mas ele recusou, possivelmente pelo receio de perder sua liberdade de expressão intelectual. Conforme narra Victor Gourevitch em *Rousseau: 'the discourses' and other early political writings*:

Foi apresentada para a Corte com considerável aclamação, em outubro daquele ano [1752]. O Rei quis recompensar Rousseau com uma pensão. Rousseau a recusou ao não aparecer na cerimônia na qual ele seria premiado. As razões dessa conduta foram muitas e complexas, mas o medo de que, sendo beneficiário de favores reais, não se sentiria mais perfeitamente livre para expressar suas ideias sobre assuntos importantes, e que os outros poderiam julgar seus motivos pelo que disse ou fez, certamente foram partes importantes da sua decisão. Há um tempo ele havia decidido viver como homem livre e pobre, e permaneceu fiel aquela decisão.²⁵⁸

1752: *Narcisse ou l'Amant de Lui-même*. Conhecida em inglês como *The Narcissus* ou *The Self Admirer* ou *The Lover of Himself* e em português apenas como *Narciso*. Trata-se de uma peça teatral (comédia) apresentada em 1752. É dividida em 18 partes. Foi a mais nova de várias peças escritas por ele. No prefácio, Rousseau afirmou tê-la escrito aos 18 anos de idade (1730), mas guardado por muitos anos. Antes de apresentá-la, ele aperfeiçoou a obra algumas vezes, especialmente entre 1742-1743. Quando ele já possuía uma boa reputação intelectual e artística, levou a obra à público, em 1752. Ainda no prefácio, o autor afirmou sarcasticamente que ele não luta contra seus inimigos (críticos) com paridade de armas, pois, segundo ele, seus oponentes o atacavam com zombarias, enquanto ele se defendia exclusivamente com argumentos, por

²⁵⁸ GOUREVITCH, Victor. **Rousseau: 'the discourses' and other early political writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 345. Tradução minha do trecho: "It was performed before the Court to considerable acclaim in October of that year. The King wanted to reward Rousseau with a pension. Rousseau declined it by not appearing at the ceremony at which it was to be awarded him. The reasons for his action were many and complex, but the fear that, as the beneficiary of royal favours, he might no longer feel perfectly free to speak his mind on the most important issues, or that others might impugn his motives for what he said or did, certainly played an important part in his decision. He had long ago decided to live free and poor, and he remained faithful to that resolve".

isso ele tinha dificuldades em persuadi-los. Esse tipo de postura intelectual é recorrente nos textos de Rousseau e faz parte do estilo estético de sua literatura.

1753: *Essai sur l'Origine de Langues*. Conhecido em inglês como *Essay on the Origin of Languages* e em português como *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. Foi escrito por Rousseau entre 1753 e 1761, tendo sido publicado em 1781, após sua morte. Entre os intérpretes, não há um acordo sobre algumas questões relativas a essa obra. Por um lado, dizem ser uma resposta às críticas de Rameu aos verbetes que Rousseau escreveu sobre música na Enciclopédia e, por outro lado, dizem que teria sido uma parte do *Segundo Discurso*. Certamente foi influenciado por Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), autor do *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines* (1746), em português, *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*, que defende teses empiristas segundo as quais a origem do conhecimento humano está nas sensações captadas pelos sentidos, o que também é defendido por Rousseau, seja no *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, seja no *Segundo Discurso*.

1755: *Un Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*. Conhecido em inglês como *A Discourse on the Origin of Inequality* ou *Second Discourse* e em português como *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* ou *Segundo Discurso*. Foi um texto escrito para concorrer a outro prêmio da Academia de Dijon. Dessa vez, a pergunta era: *quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle*, em português, *qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é autorizada pela lei natural*. Rousseau não venceu, mas ficou em segundo lugar. Todavia, seu texto teve maior repercussão do que o primeiro colocado (escrito por um padre). Defendendo a ideia segundo a qual a desigualdade é *social* e não *natural*, o autor constrói um sistema filosófico complexo, ainda que o texto pareça uma narrativa do passado remoto dos homens. Através de um método histórico-conjectural, Rousseau descreve sua concepção de natureza humana, a caracteriza fisicamente e moralmente, narra a história hipotética dos homens, a fim de mostrar como eles se corromperam ao longo dos anos e se tornaram o que eram à sua época (século XVIII). Rousseau

retirou a responsabilidade pela degeneração humana da providência e da natureza, atribuindo-a à liberdade dos homens, sobretudo às suas paixões. É a obra mais rica, do ponto de vista filosófico, pois funda a base teórica a partir da qual será erigido o *Contrato Social*, obra mais conhecida do autor. No *Segundo Discurso*, Rousseau traça sua visão do *estado de natureza*, a partir do qual levanta teses sobre política, histórica, natureza humana, moral, que foram desenvolvidas no *Contrato Social*.

1755: *De l'Économie Politique*. Conhecida em inglês como *A Discourse on Political Economy* e em português como *Economia Política*. Tratou-se de um verbete escrito para a *Encyclopédie* (*Enciclopédia*, em português) de D'Alambert e Diderot. Segundo Charles Vaughan, em *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, o texto *Economia Política* apresenta as principais ideias que, posteriormente, foram defendidas no *Contrato Social*. Este já estava esboçado nas suas primeiras versões quando Rousseau escreveu o verbete sobre economia para a *Enciclopédia*.

1756: *Lettre à Voltaire sur la Providence*. Conhecida em inglês como *Letter to Voltaire on Providence* e em português como *Carta a Voltaire sobre a Providência*. Foi publicada sem autorização em 1759, em Berlim. Em resposta a esta carta, Voltaire publicou *Candide, ou l'Optimisme* (em português *Cândido, ou o Otimismo*),

1756: *Julie, ou La Nouvelle Héloïse*. Conhecida em inglês como *Julie or the New Heloise* e em português como *Julia ou a Nova Heloisa*. Obra escrita entre 1756 e 1761, ano de publicação. O título original era *Lettres de Deux Amans, Habitans d'une Petite Ville au Pied des Alpes*, em português, *Carta de dois Amantes, Habitantes de uma Vila o pé dos Alpes*. É uma novela que narra a história de um triângulo amoroso entre Julie, seu marido e Saint-Preux, tutor e amante de Julie. Embora seja uma ficção, contém ideias filosóficas sobre valores morais, princípios racionais e liberdade.

1756: *Jugement sur la Polysynodie*. Conhecido em inglês como *Judgment on the Polysynody* ou simplesmente *Polysynody* e em português como

Julgamento sobre a Polisinodia ou apenas *Polisinodia*. A polisinodia foi um tipo de governo empregado pelo Rei da França Felipe II entre 1715-1718, segundo o qual formavam-se grupos ad-hoc (conselhos), compostos de nobres, para analisar questões específicas antes de serem implementadas. Uma modesta forma de desconcentração da gestão política. Esse tipo de governo não foi inventado no século XVIII, pois já existia no século XVI, nas monarquias europeias.

1756: *Extrait du Projet de paix Perpétuelle de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*. Conhecido em inglês como *Abstract of Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre's Plan for Perpetual Peace* e em português como *Extrato e Julgamento do Projeto de Paz Parpétua de Abbé de Saint-Pierre*.

1757: *Lettres Morales*. Conhecida em inglês como *Moral Letters* e em português como *Cartas Morais*. Escreveu entre 1757 e 1758. São seis cartas endereçadas à Sophie d'Houdetot, mas não enviadas. Trata-se de uma publicação póstuma. Sophie foi um amor de Rousseau, não consumado.

1758: *Lettre à M. d'Alembert sur les Spectacles*. Conhecida em inglês como *Letter to d'Alembert on the Theater* e em português como *Carta a d'Alambert sobre os Espetáculos*. Escrita e publicada no mesmo ano, em 1758.

1758: *Les Amours de Milord Édouard Bomston*. Conhecida em inglês como *The Loves of Milord Edward Bomston* e em português como *Os Amores de Milord Eduardo Bomston*. Escrito entre 1758 e 1759.

1762: *Du Contrat Social*. Conhecido em inglês como *The Social Contract* e em português como *O Contrato Social*. Publicado em abril. Segundo estudiosos, a publicação desta obra gerou uma catástrofe na vida pessoal do autor. O filósofo teve que fugir da França para a Suíça e depois para a Inglaterra, onde foi hóspede de David Hume. O *Contrato* é dividido em quatro partes, tem o estilo de um verdadeiro tratado sobre direito político. É aqui que Rousseau desenvolveu sua teoria sobre a fundação do poder soberano popular. Basicamente, o objetivo do livro é encontrar um modo de associação política que preserve a liberdade do homem.

1762: *Émile, ou de l'Éducation*. Conhecido em inglês como *Emile, or On Education* e em português como *Emílio, ou Da Educação*. Publicado em maio de 1762.

1762: *Lettres à Malesherbes*. Conhecida em inglês como *Letters to Malesherbes* e em português como *Cartas a Malesherbes*. Foi uma publicação póstuma.

1762: *Le Lévitte d'Éphraïm*. Conhecido em inglês como *The Levite of Ephraim* e em português como *O Levita de Efraim*.

1762: *Émile et Sophie ou Les Solitaires*. Conhecido em inglês como *Emile and Sophie, or the Solitaires* e em português como *Emílio e Sofia, ou os Solitários*.

1763: *Lettre a Christophe de Beaumont*. Conhecida em inglês como *Letter to Christophe de Beaumont* e em português como *Carta a Christophe de Beaumont*. É uma carta escrita por Rousseau ao arcebispo de Paris em resposta ao seu decreto (1742) que condenou os textos do filósofo, por serem deístas. Pela condenação do arcebispo e por um decreto de prisão do Parlamento de Paris (também em razão de seus textos), Rousseau decidiu fugir da França e se refugiou em Môtiers (hoje Suíça francesa), apoiado pelo Barão Keith. Atualmente, o local se chama Val-de-Travers, pois em 2009 houve a fusão de nove cidades (incluindo Môtiers).

1764: *Project de Constitution pour la Corse*. Conhecido em inglês como *Project for a Constitution for Corsica* e em português como *Projeto de Constituição da Córsega*. Conhecido em inglês como *Project for a Constitution for Corsica* e em português como *Projeto de Constituição da Córsega*. O texto foi escrito por Rousseau entre 1764 e 1765. Córsega é uma ilha do mediterrâneo acima da ilha de Sardenha (território italiano). Até 1768, a Córsega também era território italiano, mas foi invadida pela França. Durante seu refúgio em Môtiers (hoje Val-de-Travers, na Suíça), Rousseau esboçou o projeto de constituição da Córsega a pedido de Matteo Butaffoco (1731-1788), que ocupou vários cargos na Córsega, de deputado à general. O contexto de elaboração desta obra mostra o

reconhecimento intelectual que Rousseau tinha na época, sobretudo depois da publicação do *Contrato Social*. Seus escritos chamaram a atenção, para o bem ou para o mau, de autoridades política, religiosas e intelectuais da França. Em 1765, sua casa foi apedrejada e ele fugiu, novamente, para a Inglaterra, hospedando-se na casa de David Hume, em Wootton, uma cidade do interior.

1764: *Lettres Écrites de la Montagne*. Conhecida em inglês como *Letters Written from the Mountain* e em português como *Cartas Escritas da Montanha*.

1765: *Les Confessions*. Conhecido em inglês como *The Confessions* e em português (sem o artigo definido) como simplesmente *Confissões*. Escrito entre 1765 e 1770. Foi uma publicação póstuma. O trabalho foi dividido por Rousseau em duas partes, a primeira foi publicada em 1782 e a segunda em 1789. Trata-se de uma autobiografia que aborda tanto a vida pessoal, quanto sua obra intelectual. Um longo texto escrito durante sua estadia na Inglaterra, como hóspede de David Hume, em Wootton. Segundo os estudiosos de Rousseau, essa obra marca a instabilidade mental do autor, fruto de sua vida conturbada com perseguições e polêmicas. Esse texto possibilita uma maior compreensão sobre a trajetória intelectual do autor e, sobretudo, a contextualização de sua obra. Alguns intérpretes do filósofo questionam a veracidade do conteúdo das *Confissões*, sugerindo uma possível falta de sinceridade do autor da autobiografia. Em todo caso, estudar Rousseau é difícil, pois nem sua obra, tampouco sua vida, foram simples.

1766: *Lettres Relatives à la Botanique adressées à Madame La Duchesse de Portland*. Conhecidas em inglês como *Letters on Botanic*. Não foi encontrada tradução portuguesa, mas em tradução literal o título seria *Cartas sobre Botânica*. São 15 cartas enviadas à Madame Duquesa de Portland. Escritas entre 1766 e 1776.

1768: *Dictionnaire de Musique*. Conhecido em inglês como *A Complete Dictionary of Music* ou simplesmente *Dictionary of Music* e em português como *Dicionário de Música*. Publicado em 1768, é difícil precisar a data de elaboração

do texto, pois Rousseau escrevia vários verbetes sobre música para a *Encyclopédie* (Enciclopédia) de Diderot e d'Alambert, que posteriormente foram organizados neste dicionário. Uns dizem que foi escrito em 1755, outros dizem que teve início em 1751. Em todo caso, pode-se perceber que foi escrito na década anterior à publicação.

1769: *Lettres Relatives a la Botanique adressées à M. de la Tourette*. Conhecidas em inglês como *Letters on Botanic to Tourette*. Não foi encontrada tradução portuguesa, mas em tradução literal seria *Cartas sobre Botânica ao Senhor de la Tourette*. São oito cartas escritas entre 1769 e 1772, endereçadas ao Senhor de la Tourette.

1770: *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*. Conhecido em inglês como *Considerations on the Government of Poland* e em português como *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Escrita por Rousseau entre 1770 e 1771. Foi uma publicação póstuma de 1782, embora cópias do manuscrito tenham circulado em 1773.

1772: *Rousseau Juge de Jean-Jacques: dialogues*. Conhecido em inglês como *Rousseau Judge of Jean-Jacques: dialogues* e em português como *Rousseau Juiz de Jean-Jacques: diálogos*. Foi escrito entre 1772 e 1776. É uma publicação póstuma de 1782. É um livro escrito em forma de diálogo, dividido em três partes, entre dois personagens. O primeiro é Rousseau, um francês, que julga os méritos e deméritos do segundo, Jean-Jacques. O objetivo do texto, segundo o próprio autor, é se defender (ainda em vida) dos ataques e acusações sofridos. Denota uma certa preocupação com sua reputação, algo que parecia ser importante para ele, como se nota em alguns episódios de sua vida, como quando renunciou a pensão do Rei, por receio de que as pessoas pudessem desconfiar dos motivos das suas ideias e condutas. A ideia de liberdade não foi algo de valor apenas nos seus livros, mas também na sua vida.

1776: *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*. Conhecido em inglês como *The Reveries of the Solitary Walker* e em português como *Devaneios de um*

Caminhante Solitário. Foi escrito pelo autor entre 1776 e 1778. É uma publicação póstuma de 1782.

1782: *Lettres de Monsieur Jean-Jacques Rousseau*. Não foram encontradas traduções inglesas, nem portuguesas. Em tradução literal seria: *Letters of Jean-Jacques Rousseau* (inglês) e *Cartas de Jean-Jacques Rousseau* (português). São 45 cartas escritas entre 1732 e 1772, publicadas após sua morte por Du Peyrou e Moutou, em 1782. Dividas em três partes: a primeira, com 22 cartas diversas; a segunda, com 15 cartas sobre botânica enviadas à Madame Duquesa de Portland; a terceira e última, com 8 cartas sobre botânica enviadas ao Senhor de la Tourette.

APÊNDICE 2

Parte 1 – Vida e Obra de Arendt

Hannah Arendt nasceu em 1906, em Linden, no sudoeste da Alemanha e faleceu em 1975, com sessenta e nove anos de idade em Nova Iorque, nos Estados Unidos da América. Ela foi uma das pessoas mais importantes da filosofia do século XX. Assim como no passado (em todos os séculos), a presença feminina na filosofia política é bem menor em comparação à masculina e, ainda que a condição de mulher filósofa já seja um destaque em si, seu reconhecimento na comunidade filosófica internacional não decorre disso obviamente, mas de seu pensamento político. Pode-se dizer, portanto, que é seu pensamento que teve e tem grande repercussão, foi e é objeto de discussão e debate acadêmico.

Alguns dados de sua biografia se relacionam com sua teoria política, talvez de maneira mais próxima do que no caso de outros filósofos. A autora nasceu em uma família judia, que tinha “simpatia” por ideias socialistas. Embora ela e sua família fossem judeus, Hannah teve uma educação laica e *masculina*. Com isso se quer dizer que ela teve acesso a uma educação que, na época, era predominantemente reservada aos homens: uma educação não religiosa e que incluía a leitura de filosofia.

Arendt ingressou na Universidade de Marburg em 1924, então com aproximadamente 18 anos de idade, onde conheceu e se envolveu romanticamente com o professor e filósofo Martin Heidegger. Na academia estudou grego, filosofia, teologia cristã e teve uma carreira bem sucedida e precoce. Tornou-se doutora em Filosofia em 1928, pela Universidade de Heidelberg, aos vinte e dois anos, com uma tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, originalmente intitulada *Der Liebesbegriff bei Augustin* (O

Conceito de Amor em Agostinho), orientada por Karl Jaspers²⁵⁹. Dividida em três partes (capítulos), sua tese tem uma tradução (que inclui comentários para auxiliar a interpretação) para o inglês, feita por Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark, com o título *Love and Saint Augustine*²⁶⁰. Observa-se que Arendt não incluiu no título a palavra *santo* para designar o filósofo medieval, algo que à primeira leitura sugere uma provocação, como comentou Martonio Mont’Alverne, que por sua vez lembra o que o próprio orientador de Arendt (Jaspers) observou:

O título do trabalho (...) não deixa de ser provocador: sua autora não recorre à designação Santo Agostinho, utiliza simplesmente Agostinho, para designar o conhecido teólogo. Talvez, por isso, tenha Karl Jaspers destacado em seu parecer que o trabalho ganha impulso exatamente pelo não dito: “por meio de um trabalho filosófico desejou a Autora justificar sua liberdade em relação a possibilidades cristãs, que ela mesma se aproxima”.²⁶¹

A década de trinta do século XX foi o período no qual se iniciou o exílio de Arendt da Alemanha. Na década anterior, o famoso livro de Adolf Hitler²⁶² já se tornara popular e a repercussão de ideias nacionalistas ecoavam na Alemanha entre guerras. *Minha Luta* é uma autobiografia e um texto político com ideias que fizeram germinar os ideais do regime nazista. O livro é popular até hoje e na tradicional Feira do Livro, em Lisboa (Portugal), todas as cópias da edição de 2016 se esgotaram, fato que motivou a editora a providenciar a impressão de mais

²⁵⁹ Karl Theodor Jaspers (1883-1969) foi um filósofo e psiquiatra alemão.

²⁶⁰ ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Trad. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark. Chicago: The University Chicago Press, 1996.

²⁶¹ LIMA, Martonio Mont’Alverne Barreto Lima. O Conceito de Amor de Agostinho – breves notas sobre a obra de Hannah Arendt. **Pensar**. Fortaleza, abr. 2007, p. 147-151, p. 147.

²⁶² Adolf Hitler (1889-1945), foi chanceler do Reich alemão e *führer* da Alemanha nazista (1933-1945). Nascido na Áustria, então Império Austro-Húngaro, mudou-se para a Alemanha em 1913, serviu o exército alemão, por quem lutou na Primeira Guerra Mundial. Transformou-se no líder do Partido dos Trabalhadores alemão em 1921 e foi preso em 1923 após um frustrado golpe político para assumir o poder. Escreveu o famoso *Mein Kampf* (*Minha Luta*) durante o tempo na prisão. Após sua saída da prisão, em 1924, passou a adquirir popularidade, o que culminou no seu governo por mais de uma década durante a Segunda Guerra Mundial.

uma leva do livro. É impressionante como o livro causa, até hoje, espanto, curiosidade e interesse, seja por parte de leigos no assunto, seja por parte de especialistas em teoria política. No seguinte trecho da obra, é possível notar seu caráter nacionalista radical, por falar da possível incorporação da Áustria alemã à “grande pátria germânica” e de intenções bélicas e colonizadoras:

Povos em cujas veias corre o mesmo sangue devem pertencer ao mesmo Estado. Ao povo alemão não assistem razões morais para uma política ativa de colonização, enquanto não conseguir reunir os seus próprios filhos em uma pátria única. Somente quando as fronteiras do Estado tiverem abarcado todos os alemães sem que se lhes possa oferecer a segurança da alimentação, só então surgirá, da necessidade do próprio povo, o direito, justificado pela moral, da conquista da terra estrangeira. O arado, nesse momento será a espada e, regado com as lágrimas da guerra, o pão de cada dia será assegurado à posteridade.²⁶³

Percebendo o perigo de todo o processo político que ocorria no início da década de trinta, que desencadeara o governo nazista de, Arendt abandona a Alemanha, refugiando-se na capital francesa, onde permaneceu de 1933 a 1940. Ela mesma disse em entrevista que em 1931 ela teve certeza de que os nazistas chegariam ao poder. Presa na Alemanha por oito dias, em 1933, por associação com os Zionistas, que a chamaram para escrever um manifesto contra o antissemitismo, Arendt foi liberada e fugiu ilegalmente da Alemanha, ficando um breve período em Praga e logo depois em Genebra, fixando-se, por fim, em Paris.

Foi casada brevemente com Günther Stern²⁶⁴, de 1929 à 1936, à época um jovem intelectual, parente de Walter Benjamin²⁶⁵. Sobre o divórcio, Arendt

²⁶³ HITLER, Adolf. **Minha Luta**. Trad. Manuel S. Fonseca. Lisboa: Guerra e Paz, 2016, p. 18.

²⁶⁴ Günther Stern (1902-1992) foi um filósofo judeu, nascido na Polônia. Foi aluno de Ernst Cassirer (1874-1945), filósofo nascido na Polônia e naturalizado sueco e de Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão. Stern foi colega de estudos de Arendt, ambiente no qual a conheceu.

²⁶⁵ Walter Benedix Schönflies Benjamin (1892-1940) foi um filósofo alemão, de origem judia, da Escola de Frankfurt, muito reconhecido pela obra originalmente intitulada *Das Kunstwerk im*

chegou a comentar que ocorreu porque ela tinha dificuldades de suportar o pessimismo do ex-marido. Com Benjamin, Arendt teve uma amizade próxima, que influenciou seu trabalho como filósofa, a ponto dela escrever textos sobre o seu pensamento na década de quarenta.

Após seu divórcio, teve início uma sucessão de acontecimentos que possivelmente a marcou profundamente e influenciou sua postura enquanto filósofa política. No mesmo ano do divórcio, 1936, conheceu Henrich Blücher²⁶⁶ seu segundo marido, com quem ficou casada até ficar viúva, em 1970. Em 1937, Arendt se tornou apátrida, perdendo a cidadania alemã. O casal foi preso em 1940 no campo de concentração de Gurs, na França já ocupada pelos alemães, ficando lá até o ano seguinte, quando conseguiram escapar e se mudaram para Nova Iorque, onde viveram até o fim de suas vidas. Um ano após fugir do Campo de Concentração de Gurs, Arendt ficou sabendo, já nos Estados Unidos, que os prisioneiros de Gurs estavam sendo deportados para Auschwitz e isso a fez ter ciência de que, caso não tivesse fugido em 1941, este também teria sido seu destino, onde a morte seria provável. Como havia perdido a cidadania alemã, a filósofa ficou apátrida por vários anos, até se naturalizar estadunidense, em 1951. Apenas dois anos após a morte de seu marido, Arendt faleceu e ambos estão sepultados juntos na cidade de Nova Iorque.

Lyndsey Stonebridge observou a profunda relação entre o aprisionamento no campo de Gurs e a perda de sua cidadania alemã com o pensamento filosófico-político de Arendt, sobretudo sobre a sua célebre ideia do *direito a ter direitos*:

Foi lá [no campo de Gurs] que Arendt começou a pensar sobre a relação entre a apatridia e direitos que formou a base para seu influente capítulo “Declínio do Estado Nação e o Fim dos Direitos do Homem”, nas *Origens do Totalitarismo* (1951). (...) Como os prisioneiros de Gurs entenderam com dolorosa clareza, os direitos do homem não eram nada sem a

Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica), 1936.

²⁶⁶ Henrich Blücher (1899-1970), filósofo e poeta alemão.

proteção do estado nação. Foi do rompimento da conexão entre cidadania e direitos que Arendt derivou o seu sugestivo “direito a ter direitos”, uma concepção de direitos como existentes para além da soberania, que ecoou nas discussões contemporâneas sobre cosmopolitismo ou direitos transnacionais, ainda que nem sempre ela se sentisse confortável em relação a isso [essa ideia].²⁶⁷

Como se nota, conforme o trecho acima, há uma rigorosa relação entre a biografia de Arendt e sua bibliografia, ou seja, entre sua vida e sua obra. Ao menos ela tinha suficiente motivação para pensar a respeito dos objetos políticos sobre os quais escreveu, como a violência, o Estado, os direitos, a cidadania e o mal.

Arendt fixou em Nova Iorque o centro de sua vida, lá tinha amigos, trabalho e residência. Para ela, era um trauma o fato de seus amigos alemães e professores terem se alinhado ao nazismo, mas o verdadeiro trauma, conforme ela mesma disse na famosa entrevista de 1964, foi em 1943, quando a verdade sobre os campos de extermínio começou a chegar em Nova Iorque. Segundo ela, era claro que os nazistas eram seus inimigos, ou seja, inimigos dos judeus. Todavia, o sentido das notícias sobre o extermínio não foi compreendido imediatamente, e, como ela mesma explicou na mencionada entrevista, inicialmente esta foi compreendida em linhas gerais, como qualquer outra situação política: todos têm inimigos e os dos judeus são os alemães. Gradualmente, porém, Arendt foi percebendo que havia algo diferente naquele contexto, pois o modo pelo qual os judeus foram exterminados era diferente: não havia um motivo específico para as “penas” aplicadas aos judeus, que antes de serem mortos eram primeiramente desumanizados. Assim, a verdade sobre as

²⁶⁷ STONEBRIDGE, Lyndsey. Hannah Arendt's Message of Ill-Tidings: statelessness, rights and speech. KILBY, Jane; ROWLAND, Antony (editores). **The Future of Testimony: interdisciplinary perspectives on witnessing**. Nova Iorque: Routledge, 2014, p. 116. Tradução minha do trecho: “It was there that Arendt first began the thinking about the relationship between statelessness and rights that eventually formed the basis for her influential ‘Decline of the Nation State and the End of the Rights of Man’ chapter in *The Origins of Totalitarianism* (1951). (...) As the inhabitants of Gurs understood with painful clarity, the rights of man were nothing without the protection of the nation state. It was from this laceration in the connection between citizenship and rights that Arendt derived her suggestive “right to have rights”, a concept of rights as existing beyond national sovereignty that has found new life in contemporary discussions of cosmopolitan or transnational rights, although not always in ways she would have been comfortable with”.

“fábricas da morte” foi o verdadeiro trauma, que não podia ser explicado com o arcabouço teórico da filosofia política até então produzida. É nesse ponto que reside uma das premissas da filosofia política arendtiana: os fatos políticos ocorridos na Alemanha nazista eram novos e por isso não poderiam ser explicados com a filosofia política produzida até então. Era um fenômeno novo, cuja explicação dependia do desenvolvimento de um novo pensamento político capaz de explicar e dar sentido àquela nova forma de violência ou àquela nova forma de mal. Para Arendt, após Auschwitz, nada seria igual a antes.

O “silêncio” de Arendt como autora foi quebrado em 1943, quando ela escreveu um ensaio sobre Franz Kafka²⁶⁸, defendendo que este antecipou (muito antes de ocorrer) a transformação totalitária das noções de culpa e inocência. O interesse por estudar o fenômeno político da Alemanha nazista se tornou, em certo sentido, uma obsessão para Arendt. Para ela, o pensamento filosófico-político deveria ser *responsável* e, sem certo sentido, engajado, no sentido de ser destinado a explicar o fenômeno nazista. Havia uma urgência de compreensão dos “eventos nus e os fatos crus da história”. A partir de 1943, Arendt não conseguiria separar a sua atividade de filósofa da *responsabilidade* de explicar filosoficamente o que aconteceu na Alemanha na Segunda Guerra Mundial. É como se ela tivesse atribuído a si mesma a tarefa *necessária* de enfrentar aquele fenômeno a fim de buscar o seu sentido. De certo modo, essa postura é diferente de outros períodos da filosofia política, nos quais se fazia teoria política em sentido universal, se propunha princípios racionais, naturais ou teológicos em sentido abstrato e geral. Arendt assumiu a tarefa de fazer uma filosofia rigorosamente relacionada ao fenômeno totalitarista do século XX. Não era seu objetivo, ao menos nesse ponto, propor um sistema filosófico universal, uma teoria política que poderia servir de referência para se analisar e se julgar a história, mas havia um objetivo de encarar filosoficamente os acontecimentos recém ocorridos na sua época.

²⁶⁸ Franz Kafka (1883-1924), nascido em Praga, então Império Austro-Húngaro, hoje República Tcheca, foi escritor e autor, dentre outras obras, de *O Processo*, *Metamorfose* e *Carta ao Pai*, que é considerada uma das melhores autobiografias da literatura universal.

Arendt chegou a afirmar que seu compromisso com a escrita filosófica é a compreensão. Segundo ela, “escrever é uma parte do processo de entendimento”. Quando indagada se tinha a pretensão de ser famosa ou reconhecida pelos seus textos, ela afirmou que não e acrescentou que o objetivo de sua atividade como autora era a compreensão do fenômeno político alemão na Segunda Guerra Mundial e que ela “coloca no papel” o seu pensamento, de forma organizada, na tentativa de expressar e compartilhar a sua compreensão do fenômeno. Assim, quando descreve, analisa e critica um fenômeno político em um texto, ela ficaria satisfeita caso alguém lesse e entendesse aquilo da mesma maneira que ela entendeu, pois isso geraria a agradável sensação de estar entre iguais. Essa explicação deixa claro que, para ela, era mais importante o aspecto da compreensão do que o aspecto do impacto gerado por seus escritos. Esse ponto é importante para a interpretação de sua filosofia: o objetivo é a compreensão de um fenômeno político (no caso, o nazismo alemão).

De sua proximidade com Walter Benjamin, na época em que viveu exilada na França, antes de ser presa em Gurs, Arendt aprendeu que, dos grandiosos sistemas filosóficos, sobram só alguns fragmentos, mas o filósofo, para enfrentar novos fenômenos políticos, pode reorganizar esses fragmentos em uma nova composição para pensar de uma maneira nova. Isso foi abordado pela Arendt no ensaio sobre Benjamin.

Hannah Arendt é uma autora difícil de categorizar. A pensadora é liberal ou marxista? Judia ou rejeita o judaísmo? Talvez seja o caso de não tentar colocá-la junto de uma posição ou de uma corrente de pensamento, ou seja, não traçar rapidamente sua identidade e, ao invés disso, aceitar sua ambivalência e pesquisá-la. Encarar a complexidade ao invés de simplificá-la equivocadamente.

Judia, estudou a teologia cristã. Ajudou os sionistas por um período, mas rejeitou o judaísmo. É mulher e orgulhosa de o ser, mas não fez adesão à causa feminista. É alemã, mas morou nos Estados Unidos da América e, embora tenha voltado algumas vezes em viagem, jamais retornou definitivamente à Alemanha. Morou em Nova Iorque, onde permaneceu, havendo trabalho e amigos e ainda que não fosse a sua terra natal, não se sentia permanentemente estranha

ao tipo de sociedade estadunidense. Esses são apenas alguns exemplos dos contrastes de sua história. As contradições são constitutivas de sua personalidade e de seu pensamento político. É o paradoxo de sempre estar fora e dentro ao mesmo tempo. Parece que ela viveu a fundo sua condição jurídico-política de apátrida: excluída de uma pátria, presa sem direitos políticos, depois naturalizada em outro país. São dados históricos de sua ambivalência: característica foi transportada para sua filosofia.

Parte 2 – Bibliografia de Arendt Brevemente Contextualizada e Comentada

Hannah Arendt foi uma filósofa do século XX que começou muito cedo sua carreira acadêmica e escreveu durante toda sua vida, tendo por isso um enorme volume de material publicado. Estudou especialmente filosofia política, abordando temas como o totalitarismo, moralidade, a origem do mal e outros.

A pesquisa apresentada a seguir foi feita em diversos materiais, e tem por objetivo apresentar, cronologicamente, as principais obras da autora, dando, sempre que possível, uma breve explicação sobre o texto e as circunstâncias na qual foi escrito. Serão indicados o título da obra no idioma original e os títulos nos idiomas traduzidos, seja o inglês ou português, conforme o caso, além do ano em que foi escrito e publicado, que muitas vezes não coincidem.

1928. *Der Liebesbegriff bei Augustin*, em português *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* e em inglês *Love and Saint Augustine*. Foi a sua primeira obra, na qual examinou o conceito de amor no filósofo medieval Santo Agostinho. Neste trabalho, Arendt analisa cuidadosamente a obra de Santo Agostinho, organizando seu livro de acordo com as três partes em que divide o pensamento

do citado filósofo. Foi publicado antes dela fugir da Alemanha para a França, e escrito sob orientação de Karl Jaspers, para conclusão de seu doutorado na Universidade de Heidelberg. Hannah tinha apenas 22 anos de idade quando escreveu este livro.

1944. *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition*, sem versão em português, foi um artigo publicado pela Indiana University Press, quando Hannah já havia se transferido para os Estados Unidos da América.

1951. *The Origins of Totalitarianism*, em português *As Origens do Totalitarismo* e em alemão *Element und Ursprünge totaler Herrschaft*. Neste livro Arendt explora as origens e implicações do nazismo e do stalinismo, as principais expressões do totalitarismo do século passado. Vale lembrar que a vida da autora foi radicalmente influenciada pelo nazismo, sendo que por duas vezes ela se viu obrigada a fugir para terras estrangeiras em busca de segurança, e que esteve presa em um campo de concentração nazista na França.

1958. *The Human Condition*, em português *A Condição Humana* e em alemão *Vita Activa oder von tätigen Leben*. Nesta obra a autora faz uma crítica sobre a forma que o homem moderno se posiciona diante dos campos de ação nos quais ele pode agir (político, social, público, privado), tendo como modelo a sociedade grega e usando-a para compreender e criticar a sociedade moderna.

1958. *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, em português *Rahel Varnhagen: a Vida de uma Judia Alemã na Época do Romantismo* e em alemão *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Rahel Varnhagen foi uma judia nascida em Berlin na segunda metade do século XVIII. Foi responsável por um dos mais famosos salões de Berlin, frequentado por grandes e influentes pensadores de sua época.

1958. *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, em inglês *Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*, sem versão em português. Nesta obra Arendt discorre sobre as implicações e motivações daquilo por ela chamado de revolução popular espontânea, na qual o

povo húngaro se levantou em protesto contra as políticas impostas tanto pelo governo húngaro quanto pelo governo soviético.

1960. *Von der Menschlichkeit in Finsteren Zeiten*, em português *Homens em Tempos Sombrios* e em inglês *On Humanity in Dark Times*. Neste livro Arendt fala de homens que se mantiveram íntegros e honestos nos “tempos sombrios”, tais como Walter Benjamin e Gottfried Lessing. Lessing era um escritor iluminista do século XVIII e Benjamin foi um escritor e filósofo alemão nascido no final do século XIX.

1961. *Between Past and Future*, em português *Entre o Passado e o Futuro*. Na sua primeira publicação, a obra era composta por seis artigos. Em 1968 foi feita uma revisão e então foram-lhe acrescentados mais dois. Esse texto discorre sobre diversos temas, dentre eles a educação, a tradição e a liberdade.

1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, em português *Eichmann em Jerusalem: um Relato sobre a Banalidade do Mal* e em alemão *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht der Banalität des Bösen*. Esta é uma das mais aclamadas obras da autora e surgiu de uma série de artigos escrito ao jornal *The New Yorker* quando da cobertura do julgamento do nazista Eichmann, que foi acompanhado de perto pela escritora.

1963. *On Revolution*, em português *Da Revolução* e em alemão *Über die Revolution*. Nesta obra Hannah Arendt explora o significado e as implicações das revoluções francesa e americana.

1970. *On Violence*, em português *Da Violência*, e em alemão *acht und Gewalt*. Nesta obra a autora discorre sobre a violência, seu significado, origem e natureza, e tenta traçar uma distinção entre violência e poder. Traz também outros importantes conceitos, como força e autoridade. Esse artigo seria publicado em 1972 como um capítulo do livro *Crises da República*.

1972. *Crises of the Republic*, em português *Crises da República*. Esse livro é uma coletânea que traz os seguintes artigos da autora: Mentiras na Política,

Desobediência Civil, Sobre a Violência, Pensamento sobre a Política e a Revolução.

1972. *Wahrheit und Lüge in der Politik*, em inglês *Truth in Politics and Lies in Politics*. Nestes dois ensaios, Arendt examina por quais motivos verdade e política são normalmente vistos como inconciliáveis e quais são as naturezas desses conceitos.

1976. *Die Verborgene Tradition*, em inglês *The Hidden Tradition*. Neste livro, estão reunidos alguns ensaios escritos nas décadas de 30 e 40 por Arendt. São eles: Sobre o Imperialismo, Culpa Organizada, Os Judeus no Mundo de Ontem, Franz Kafka, O Iluminismo e a Questão Judaica, O sionismo: uma retrospectiva. Este foi o primeiro livro publicado após a morte da autora.

1978. *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Livro editado por Ron Feldman após a morte da autora. Nesta obra, Feldman reúne 15 trabalhos da autora, escritos entre 1943 e 1966. O autor preocupou-se em reunir textos cujo tema central fosse judeus e judaísmo no século XX.

1978. *The Life of the Mind*, em português *A Vida do Espírito*. Esse trabalho foi idealizado em três partes: Pensamento, Vontade e Julgamento. A autora faleceu antes de concluir a terceira parte, mas deixou finalizadas as duas primeiras partes. Esse livro, publicado após a sua morte, é o resultado das duas primeiras partes desse trabalho.

1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, em português *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Hannah Arendt não pôde terminar o último trabalho a que se propôs realizar, deixando-o inacabado. Tratava-se de uma série de três livros, sendo que os primeiros discorriam sobre o pensamento e a vontade, e foram publicados em 1978. Este livro possui as anotações da autora sobre a Palestra ministrada por ela sobre o pensamento político de Immanuel Kant e alguns outros textos sobre o que seria a última parte desse último trabalho, cujo tema era “julgamento”.

1994. *Essays in Understanding*, em português *Compreensão e Política e Outros Ensaio* – 1930 a 1954. Esse livro reúne artigos escritos nas décadas de 30, 40 e 50 por Hannah Arendt, nos quais a autora trata de diversos temas, tais como existencialismo, culpa e responsabilidade, nazismo, Kafka, religião, entre outros.

2003. *Responsability and Judgment*, em português *Responsabilidade e Julgamento*. Publicado após a morte da autora, este livro foi editado por Jerome Kohn. É composto por ensaios escritos durante seus últimos anos de vida, nos quais a autora deixa abordar assuntos como escolhas morais e a natureza do mal.

2005. *The Promise of Politics*, em português *A Promessa da Política*. Nesta obra Arendt examina os conceitos de filosofia e política, e analisa o pensamento filosófico ocidental em diversos autores, desde a Grécia antiga até Marx.

2007. *The Jewish Writings*, em português *Escritos Judaicos*. Livro organizado por Ron Feldman e Jerome Kohn, publicado muitos anos após a morte da autora. Traz 10 artigos escritos na década de 30 sobre o tema, dentre eles *A Questão Judaica*; 24 artigos escritos na década de 40, dentre estes o aclamado *Os Judeus Como Párias: uma tradição oculta*; 3 artigos escritos na década de 50 e 5 escritos na década de 60. Em comum estes artigos trazem o tema central: o judaísmo.