

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – DOUTORADO**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CONSTITUIÇÃO E DEMOCRACIA**

***DIREITO *DISTINTIVO* E *DIGNIDADE RELACIONAL*:***  
**A DIMENSÃO POLÍTICA DA DIGNIDADE HUMANA**

Adahilton Dourado Júnior

Brasília, novembro de 2017

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – FACULDADE DE DIREITO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – DOUTORADO**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: CONSTITUIÇÃO E DEMOCRACIA**

***DIREITO *DISTINTIVO* E *DIGNIDADE RELACIONAL*:***  
**A DIMENSÃO POLÍTICA DA DIGNIDADE HUMANA**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Curso de Doutorado da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau de Doutor em Direito, sob orientação do Prof. Dr. Miroslav Milovic.

Brasília, novembro de 2017

DD739d Dourado Júnior, Adahilton.

Direito *distintivo e dignidade relacional*: a dimensão política da dignidade humana. / Adahilton Dourado Júnior.

Orientador Prof. Dr. Miroslav Milovic – Brasília, 2017.

194 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília/ Faculdade de Direito.

1. Dignidade. 2. Legitimidade. 3. Distinção. 4. Democracia. 5. Direito.

Milovic, Miroslav, orientador.

**ADAHILTON DOURADO JÚNIOR**

***DIREITO DISTINTIVO E DIGNIDADE RELACIONAL:  
A DIMENSÃO POLÍTICA DA DIGNIDADE HUMANA***

Apresentada e aprovada em: 08/novembro/2017

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Miroslav Milovic (Orientador)  
(PPGD/UnB)

---

Prof. Dr. Terrie Ralph Groth  
(PPGD/UnB)

---

Prof. Dr. Cristiano Otávio Paixão Araujo Pinto  
Membro (PPGD/UnB)

---

Prof. Dr. Álvaro Ciarlini  
Membro (IDP)

*“[...] a questão não é tanto sobre se somos escravos ou senhores das máquinas que foram criadas, mas, sim, se estas máquinas servem ainda ao mundo ou se elas o dominam ou o destroem”.*

Hannah Arendt

## DEDICATÓRIA

À Melissa, minha querida esposa, e ao meu filho Teodoro, razões da minha vida.

Ao meu irmão Durval, uma inspiração permanente para mim.

Ao meu pai, Adahilton Dourado, *in memoriam*, pela lição de vida que deixou.

À minha mãe, pela lição de amor.

Aos meus amigos e à minha família pela compreensão da ausência que me impôs esta  
pesquisa.

Aos meus professores Gerson Brea e Miroslav Milovic, a quem devo a compreensão que hoje  
tenho do Direito.

## RESUMO

Esta pesquisa, a partir da confrontação dos pensamentos de Hannah Arendt, Giorgio Agamben e Chantal Mouffe, tem por objetivo desenvolver a noção de *dignidade relacional* como critério de análise da *legitimidade* da atuação estatal em suas funções administrativas, legislativas e jurisdicionais, em face da dignidade política devida a cada membro de um Estado reconhecido como Estado Democrático de Direito, ligando a ideia de participação dos jurisdicionados nas decisões de interesse comum à de dignidade política humana. Para esse efeito, tendo em vista o *paradigma da comunicação*, dá à palavra *democracia* o sentido de um regime político que se funda na administração ponderada de *todas as diferenças* reveladas pelo debate e contidas no âmbito da jurisdição do Estado. A expressão *legitimidade*, deste modo, guardará relação com *persuasão* e *autoridade*, e seus critérios de referência estarão no agir conjunto do homem *qua* homem. Nesse sentido, a *dignidade relacional* de uma governança dependerá de, no âmbito de sua comunicabilidade interna, revelar a identidade de *quem* participou do processo deliberativo, para, por intermédio dessa *presença e participação*, desvelar as identidades constitutivas de um Estado verdadeiramente democrático. No âmbito dessa relação Cidadão/Estado, e desvelados o que sejam *distinção*, *pertencimento* e *apresentação*, ao lado da missão de promover segurança e paz sociais, revelar-se-á, para o Direito, à luz do critério proposto (da *dignidade relacional*), também, um papel *distintivo* dessas *diferenças* e a pergunta, permanente, sobre como, efetivamente, desempenhá-lo.

**Palavras-chave:** Dignidade. Legitimidade. Distinção. Democracia. Direito.

## ABSTRACT

This research, from the confrontation of the thoughts of Hannah Arendt, Giorgio Agamben and Chantal Mouffe, aims to develop the concept of relational dignity as a criterion for analyzing the legitimacy of State action in its administrative, legislative and judicial functions, given the proper political dignity to each member of a State recognized as a Democratic State, linking the idea of participation in jurisdictional decisions of common interest to the human political dignity. To this end, in view of the communication paradigm, gives the word democracy the sense of a political system that is based on the weighted administration of all the differences revealed by the debate and contained within State jurisdiction. The term legitimacy thus keep relationship with persuasion and authority, and its benchmarks will be set in the act of man *qua* man. In this sense, the relational dignity of a governance will depend, in the context of its internal communicability, of reveal the identity of those who participated in the deliberative process, for, through this presence and participation, unveiling the constitutive identities of a truly democratic State. In the context of this Citizen / State relationship, unveiling what is a *distinction*, *belonging* and *presentation*, along with the mission of promoting peace and social security, will be revealed, in law, in the light of the proposed criterion (of *relational dignity*) as well as a *distinctive* role of these *differences* and the permanent question about how to actually perform them.

**Keywords:** Dignity. Legitimacy. Distinction. Democracy. Right.

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	<b>1</b>
<b>PROLEGÔMENOS</b> .....	<b>7</b>
Por que Hannah Arendt?.....	9
Por que Giorgio Agamben? .....	11
Por que Chantal Mouffe?.....	14
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO I: NÓS, O MUNDO E O SOCIAL</b> .....	<b>27</b>
Uma explicação prévia .....	28
<b>1 O que somos e o que estamos fazendo na modernidade?</b> .....	<b>32</b>
1.1 Necessidade, mecanicismo e automatismo: a perversão dos meios e fins.....	35
1.2 Necessidade e servilismo .....	39
1.3 Subjetivismo e alienação modernos .....	42
<b>2 O esquecimento do <i>ser</i></b> .....	<b>44</b>
<b>3 A substituição de “o que” por “como”</b> .....	<b>46</b>
<b>4 Irreflexão</b> .....	<b>48</b>
<b>5 A esfera social</b> .....	<b>50</b>
<b>6 Os riscos a que estamos submetidos</b> .....	<b>54</b>
<b>CAPÍTULO II: ESTRUTURA DE <i>BANDO</i>, <i>EXCEÇÃO</i> E INDIGNIDADE HUMANA</b> 58	
Uma explicação prévia .....	59
<b>1. A indignidade política humana, por Agamben</b> .....	<b>66</b>
<b>2. Estado e Direito: organização e disciplina</b> .....	<b>70</b>
<b>3. Soberania e estrutura de <i>bando</i></b> .....	<b>74</b>
<b>4. O <i>homo sacer</i></b> .....	<b>76</b>
<b>5. A exceção e o exemplo</b> .....	<b>79</b>
<b>6. <i>Nómos basileús</i></b> .....	<b>83</b>
<b>7. Dos cálculos do Direito</b> .....	<b>88</b>
<b>CAPÍTULO III: <i>AÇÃO</i>, <i>DISTINÇÃO</i> E <i>DEMOCRACIA</i></b> .....	<b>90</b>
Uma explicação prévia .....	92
<b>1. A questão do agir</b> .....	<b>96</b>
1.1 A ilimitabilidade da <i>ação</i> e seu poder constituinte .....	99
1.2 A “ação” enquanto espaço para ver e ser visto na “teia” das relações humanas .....	101
<b>2. <i>Ação</i>: liberdade, espaço público e comunicabilidade</b> .....	<b>104</b>
<b>3. Comunicabilidade bloqueada</b> .....	<b>109</b>

3.1 O bloqueio da <i>ação</i> pela ideia de representação.....	109
3.2 O bloqueio da <i>ação</i> pela ideia de absolutos normativos .....	112
<b>4. Direitos humanos e a fórmula “direito a ter direitos” .....</b>	<b>115</b>
<b>CAPÍTULO IV: DEMOCRACIA AGONÍSTICA <i>DISTINTIVA</i> .....</b>	<b>120</b>
Uma explicação prévia .....	123
<b>1. A <i>Política</i> e o Político em Chantal Mouffe.....</b>	<b>130</b>
<b>2. A questão do consenso em Mouffe .....</b>	<b>136</b>
<b>3. Humanidade: identidade e pertencimento – de volta à Hannah Arendt.....</b>	<b>140</b>
<b>4. A saída da <i>distinção</i> .....</b>	<b>144</b>
<b>CAPÍTULO V: <i>DIREITO DISTINTIVO</i> .....</b>	<b>148</b>
Uma explicação prévia .....	149
<b>1. Introdução a um possível <i>Direito Distintivo</i>.....</b>	<b>155</b>
<b>2. Constitucionalismo e excludência .....</b>	<b>156</b>
2.1 Negação .....	159
2.2 Metáfora.....	161
2.3 Metonímia.....	163
<b>3. Dissolvendo <i>diferenças no Mesmo</i> .....</b>	<b>164</b>
<b>4. <i>Poder tribunício</i> ao sujeito esquecido .....</b>	<b>170</b>
<b>5. <i>Distinção e dignidade relacional</i>.....</b>	<b>176</b>
<b>SÍNTESE CONCLUSIVA .....</b>	<b>181</b>
<b>1. Sobre <i>legitimidade</i> .....</b>	<b>182</b>
<b>2. Sobre <i>democracia</i> .....</b>	<b>184</b>
<b>3. Sobre <i>dignidade relacional</i> .....</b>	<b>185</b>
<b>4. Sobre <i>Direito Distintivo</i>.....</b>	<b>186</b>
<b>5. Sobre o <i>pensar</i> .....</b>	<b>187</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>190</b>

## APRESENTAÇÃO

O tema da presente pesquisa é a exclusão de sujeitos constitucionais pelo sistema político em voga. O problema pesquisado é a questão da existência de pessoas desamparadas, esquecidas, pelo Estado. Se o Estado de Direito é uma criação humana para a administração democrática de todos os interesses de todos os membros de uma determinada comunidade política, como explicar o abandono histórico de *sujeitos constitucionais*? A estratégia da abordagem será uma reflexão feita a partir de uma posição externa ao Direito, a partir do *mundo da vida* e da política, para colocar a “Ciência Jurídica” como objeto de investigação sobre este aspecto específico (a *exclusão* que opera). Para perquirir sobre sua operacionalidade; sobre o papel que desempenha dentro da estrutura política de um Estado dito democrático de Direito. Para perguntar se sua operacionalidade se liga, de algum modo, a exclusões de *sujeitos constitucionais*.

O campo de abrangência da discussão, no âmbito do Direito, por um lado, restringir-se-á ao Direito Constitucional – dentro da Linha de Pesquisa Constituição e Democracia – e nele, limitar-se-á à discussão acerca da inclusividade de seu Texto, para concluir a obviedade de que seu conteúdo democrático será tanto maior quanto maior for o número de sujeitos que estiverem protegidos por sua normatividade; e, que tanto melhor espelhará uma democracia quanto melhor se relacionar com as subjetividades que administra. Por outro lado, contudo, da reflexão, realizada com apoio da filosofia política, poder-se-á extrair contribuições outras, para possíveis estudos sobre os direitos humanos, por exemplo, dentre outras investigações que a atualidade exorta como importantes, como, v.g., para pensar reformas políticas de Estado (com reflexos tanto no âmbito do constitucionalismo quanto no do Direito Eleitoral) ou, ainda, em temas correlatos, como os possíveis limites que poderiam ser impostos ao “ativismo” judiciário.

Ainda que o enfoque da pesquisa coloque entre parênteses os debates intrincados acerca da dogmática jurídica – sobre sua realidade interna de aplicações de regras e de ponderações de princípios e temas correlatos às exigências que a vida social lhe traz e que é, certamente de grande interesse para a prática forense –, meio às imensas transformações pelas quais passa o mundo contemporâneo, uma abordagem crítica externa ao Direito tem retomado sua importância, na medida em que essas transformações têm levado o Direito a repensar-se enquanto instrumento de pacificação social. Nesse contexto, por tratar de assunto ligado ao que é mais essencial à legitimidade do Direito, que é a *dignidade relacional* que pode promover no âmbito da relação Administração/administrado, uma pesquisa nos moldes da presente reflexão, poderá, talvez, ganhar novo interesse da comunidade jurídica.

Saindo da política de Hannah Arendt para se chegar ao Direito de Giorgio Agamben, a presente tese, tendo em vista a transformação da lei pela via de sua interpretação sempre inevitável, postulará, ao final, uma postura hermenêutica, no Direito, com apoio de Chantal Mouffe, para o restabelecimento imaginativo da *situação-origem* da norma legal para dela extrair, não apenas seu conteúdo nem a forma em que foi gerada, mas as identidades de seus autores (os debatedores-legisladores), para supô-los presentes também no momento da aplicação da norma que criaram com o único propósito de devolver *pertencimento* a sujeitos esquecidos pela institucionalidade.

Trata-se de pesquisa iniciada no Departamento de Filosofia desta Universidade de Brasília, primeiro no âmbito de uma especialização *stricto sensu* sob a orientação do Professor Miroslav Milovic, da qual resultou a monografia intitulada *A dignidade do Outro*, tendo por base o pensamento de Habermas. Foi a imersão na leitura posterior da política de Arendt e da biopolítica de Agamben que o presente projeto então se origina, desenvolvendo-se, em seguida, em nível de mestrado, com a dissertação defendida no ano de 2013, no mesmo Departamento, sob a orientação do Professor Gerson Brea, intitulada *O animal laborans e as origens do totalitarismo*. É esta pesquisa que agora se aperfeiçoa, na Faculdade de Direito, em nível de doutoramento, aproximando a biopolítica de Giorgio Agamben com o exercício anterior já realizado com base em Hannah Arendt, sobre totalitarismo, agora também sob o olhar crítico de Chantal Mouffe.

Desde o início a preocupação é o desenvolvimento de uma teoria sobre dignidade humana que desse conta de um parâmetro analítico da relação havida (ou que

deva haver) entre o indivíduo e o Estado e que se situasse no âmbito de uma teoria sobre a política prática, mas que, ao mesmo tempo, fosse capaz de se prestar à discussão cada vez mais presente no meio jurídico a respeito da legitimidade do Estado no exercício de suas funções essenciais e, conseqüentemente, acerca da legitimidade do Direito, tendo a dignidade humana como parâmetro. O resultado dessa busca se traduz na presente *tese* que se resume a uma espécie de tentativa de conceito da dignidade em sua dimensão política enredado nas repercussões necessárias que uma tentativa assim impõe sobre temas correlatos, mormente sobre democracia e Direito.

Assim é que o presente trabalho investiga a legitimidade da atuação do Estado, em suas funções administrativas, legislativas e jurisdicionais, enquanto titular das decisões estatais acerca do interesse comum, em face da dignidade devida a cada membro da comunidade política de um Estado reconhecido como Estado Democrático de Direito. Perquire, para tanto, acerca da qualidade da participação de cada um nas deliberações estatais que dizem respeito à dignificação da vida dos membros da comunidade política deliberante, ligando, pois, a ideia de participação política à dignidade humana, para, ao final, indagar sobre a possibilidade real da relação entre o indivíduo e o Estado tida por democrática tal qual prometido pelo discurso estatal institucionalizado.

A missão aqui será, nesta linha de investigação, encontrar um critério ou medida de expressão de legitimidade de um sistema político, vinculando a expressão da soberania estatal à sua fonte de poder real. Não a uma maioria que delibera; ou a uma minoria que governa por meio de um Direito solipsista; mas a todos que o constituem em suas mais variadas *diferenças*. Tendo isso em mira, sob o ponto de vista da *ação* arendtiana, investigaremos a legitimidade da atuação estatal em face da ausência da *ação* hoje ocorrente no modelo em voga; e, por outro lado, à luz de Agamben, investigaremos o que, de fato, por outro lado, tem representado a figura do Estado para a vida das pessoas. Ou seja, o que representa os próprios comandos em si mesmos considerados dele emanados, na forma em que se realizam e enquanto manifestações de sua *soberania* para indagar, ao final se a *democracia* é, de fato, possível.

Importa a reflexão na medida da percepção do paradigma vigente no Direito Constitucional, no que tange, em especial, à compreensão do que seja *dignidade humana*, com reflexos evidentes na operatividade da soberania estatal, levada a efeito por uma *razão instrumental*. É dizer, cada vez mais, é mais aceita, mormente pela

comunidade jurídica em geral – sem o estabelecimento de limites politicamente adequados a esse processo – a ideia de que a substituição da participação da população nas deliberações acerca do interesse comum por uma racionalidade institucionalizada com este propósito tem *legitimidade*. Em outras palavras, que há uma razão capaz de, legitimamente, distribuir justiça, sob o monopólio de uns, ainda que a decisão sobre o interesse comum seja tomada sem a participação daqueles (da maioria) nela diretamente interessados. Mas como adotar uma racionalidade que não leva em conta todos os sujeitos constitucionais e ainda assim considerá-la legítima?

Nesse contexto, as perguntas que ora se pretende formuladas na esfera deste fenômeno e que interessam mais de perto a esta pesquisa, serão, primeiro, se esta substituição – nos moldes em que é feita – pode ser chamada, de fato, de *democrática*, e até que ponto pode ser aceita por uma comunidade que assim se define. Segundo, se este processo pode, de fato, dignificar o homem em suas infinitas *diferenças*. Se é possível, e em que medida, reconhecer legitimidade a um processo assim, que racionaliza as opções políticas de uma comunidade humana reificando o *ser* para dizer-lhe, depois, qual dignidade lhe é devida pelo Estado. E, por último, se é possível o desenvolvimento de um conceito capaz de representar as tensões que esse processo exorta.

Importará a busca pelo conceito mencionado – é o que ora se postula – para adotá-lo, depois, como critério de avaliação da *legitimidade* do Direito e do modelo do corpo político adotado por uma determinada comunidade. As perguntas feitas com este propósito, no entanto, invocam antes de qualquer tentativa de respostas, a compreensão do que deva ser entendido como *democracia*, *legitimidade* e *dignidade humana*. Assim é que, tendo em mira respostas a perguntas da espécie e um conceito tal qual referido como objetivo e a confrontação de pensamentos filosóficos sobre o tema como método exegético de investigação, o trabalho tentará chegar à noção postulada de *dignidade política humana* ou de *dignidade relacional*.

Para tanto, buscar-se-á extrair da indignidade humana asseverada por Hannah Arendt e por Giorgio Agamben – a primeira em razão da expulsão do homem moderno do *mundo* da política (o que será discutido no Capítulo I); e o último, por conta da mais absoluta impotência política do ser humano em face do *soberano* em qualquer modelo de Estado, desde sempre (o que será discutido no Capítulo II) – a noção de *dignidade relacional* que se traduzirá, em síntese, na expressão da dignificação política do homem

na medida de sua efetiva participação e qualidade e comunicabilidade dessa participação no âmbito dos processos tendentes a decisões de interesse comum no âmbito de quaisquer modelos de Estado (o que se pretende discutido no Capítulo III).

A discussão assim situada, entre as noções políticas de Arendt (com sua ênfase na *ação* que desvela uma espécie de *ontologia da soberania popular* a nos orientar) e a biopolítica de Agamben (com sua ênfase na estrutura de *bando* que desvela a *ontologia do comando*, a ser evitada), revelará, por um lado, o *esquecimento do ser* para o recrudescimento do *dever-ser*, no âmbito da operatividade de modelos democráticos levados a efeito pelo Direito na contemporaneidade, para disso extrair *controle e dominação*, mas, também, por outro, a prospecção de novas possibilidades que, tendo a liberdade e a igualdade como valores fundamentais do sistema, afirmem a *dignidade humana* em uma comunidade política da *diferença* no âmbito de uma democracia necessariamente radicalizada.

Radicalizar a democracia será, nesse contexto, o antídoto do totalitarismo que Arendt teme retornar à cena política, na medida em que combate efetivamente os aspectos reificantes dos modelos políticos já experimentados que, ao consensuar respostas demandadas pelos jurisdicionados, esconde *diferenças* e, por conseguinte, *sujeitos constitucionais* reais que, a despeito de existentes, são desconsiderados pelo poder constituído, por meio de sua racionalidade institucionalizada, para impor, no lugar de uma democracia, o totalitarismo. Nesse sentido, o *agonismo* de Chantal Mouffe aparece, no Capítulo IV, como uma referência importante para discernir os sentidos que ora se quer emprestar às expressões mencionadas, dotando a palavra democracia com significado que impescinde das noções, com essa ênfase, de *legitimidade, dignidade política humana e diferença*.

Será dessa discussão travada especialmente entre Arendt, Agamben e Mouffe em confrontação com o Direito, que se buscará extrair, pois, uma noção de dignidade humana, com fundamentos políticos, que exprima não só a necessidade de o corpo político reconhecer, mas o quanto este corpo reconhece, as identidades presentes em seu próprio processo constituinte, mantido e ocorrente de forma permanente na institucionalidade do poder constituído, em cada função que realiza, atentando para as dificuldades de fazê-lo diante de um Estado que sequer ainda sabe existir sem oprimir esse movimento plural de construções identitárias, tendo em vista as contingências que devem ser por ele enfrentadas em nome dessa mesma coletividade. Uma noção que

exprima a necessidade de o Estado respeitar as *diferenças* em prol de sua *legitimação* em face do *princípio democrático*.

Nesse contexto, perquirir sobre a *dignidade relacional* presente nos diversos modelos de democracia dirá respeito, então, à *humanidade* adquirida ou recusada pelo Estado no exercício de suas funções. Dirá respeito ao desvelamento das dificuldades de se construir, no contexto de uma dogmática jurídica reificante, a *comunidade da diferença* que se almeja construída para indagar sobre a legitimidade da atuação estatal pelas mãos do Direito. Será possível, a *dignidade relacional* prometida pelo modelo do corpo político em voga? Existe um caminho para sua realização? Qual o papel que o Direito poderia desempenhar nesse contexto?

Assim é que, com Arendt, Agamben e Mouffe postos em diálogo, após tratar da questão da *racionalidade* em face da *democracia*, buscar-se-á, no último capítulo, a estruturação de uma tentativa de resposta, por intermédio do Direito, às indagações feitas sobre a legitimidade da substituição histórica da participação direta da população nas deliberações acerca do interesse comum por uma institucionalidade racionalizada, com apoio de estudiosos da matéria, em especial, de Miroslav Milovic.

Será a partir das constatações feitas dessas confrontações que se buscará a construção de uma possível resposta também para a indagação sobre se esta substituição pode ser chamada, de fato, de democrática ou efetivamente inclusiva, à luz da compreensão da *ação* arendtiana e que Chantal Mouffe prospecta na política enquanto *agonismo*, tendo em vista a *distinção identitária* pensada por elas e em face da realidade biopolítica apontada por Agamben, tendo em mira a *dignidade relacional humana* que ora se propõe conceituada nos termos a seguir sugeridos para figurar como algo central à compreensão do que deva ser entendido por *democracia* e, por conseguinte, por uma *democracia distintiva* a ser operada por um *Direito distintivo*.

## PROLEGÔMENOS

Vários são os aspectos enredados no presente estudo que dificultam sobremaneira sua realização. Desde as metodologias para tratar de uma teoria democrática, até a interpenetração de questões correlatas de natureza normativas (sobre o valor da democracia), descritivas (acerca do modo como as sociedades que assim se definem realmente funcionam) e semânticas (sobre o significado da palavra “democracia” e da expressão “dignidade humana”).

Os presentes prolegômenos prestam-se, pois, para situar o leitor sobre os critérios que serão levados em consideração na presente pesquisa para o balizamento da discussão que levará às conclusões que se pretende ao final postuladas no intuito de tentar um vislumbre de soluções para questões historicamente postas em face de um modelo democrático com base no ideário participativo, o que será feito tendo como marco teórico principal os pensamentos de Hannah Arendt, Giorgio Agamben e Chantal Mouffe.

Vários problemas interligados podem ser citados como questões ligadas a teorias democráticas<sup>1</sup>. Interessam a essa pesquisa, em especial, o estabelecimento de um

---

<sup>1</sup> Tais como a questão da 1) “tirania da maioria”; 2) a “massificação da cultura e da moral”; 3) a “ineficácia do governo”; 4) os “conflitos” a ela inerentes; 5) a “demagogia e o espaço vazio da democracia”; 6) sua “máscara de governo opressivo”; 7) sua “irracionalidade”; bem como 8) as “condições” para seu pleno desenvolvimento”<sup>1</sup> (CUNNINGHAM, 2009, pp. 25-37): 1) “O que é maioria”, Tocqueville escreve, “senão um indivíduo com opiniões e comumente com interesses contrários a outro indivíduo, chamado minoria?” Na forma mais completamente realizada de democracia (a América para ele), essa maioria é dotada de poderes sem controle, o que ocasiona a preocupação de que “se você admite que um homem investido de onipotência possa abusar contra seus adversários, por que não admitir o mesmo com referência à maioria?” (1969 [1835-1840], p. 251). (*Op. cit.*, p. 23); 2) “Mais próxima da maior preocupação de Tocqueville está a questão de que a democracia tenha repercussões culturais indesejáveis. (...) – contém dois elementos dominantes relacionados, mas separados: de que na democracia os padrões culturais da maioria serão os dominantes, e de que esses padrões serão culturalmente depreciados. (*Op. cit.*, p. 23). 3) Um governo é ineficaz quando não toma ou não pode tomar medidas apropriadas para conseguir os objetivos da sociedade que ele governa.” “(...) as sociedades democráticas se tornaram ‘anômicas’, pelo que se significou que elas simplesmente perderam a

vínculo coerente entre as dimensões normativa, descritiva e semântica da matéria, e mais de perto, o desvelamento do problema da governança opressiva no sentido da “coabitação histórica da democracia com uma variedade de exclusões políticas” (CUNNINGHAM, 2009, p. 31) como algo que deva ser resolvido com base no ideário da participação política para a afirmação das *diferenças*. Atento, vale dizer, às vicissitudes que qualquer modelo pode representar à liberdade e à igualdade humanas no âmbito de um Estado ainda que sob a alcunha de Democrático de Direito.

O liame que se estabelecerá entre essas dimensões – com base em pesquisa interdisciplinar (ciência e filosofia políticas e filosofia do direito) – terá assento, de um lado, no desenho institucional que se entende necessário ao desenvolvimento da democracia e ao próprio processo deliberativo acerca do interesse comum (dimensão descritiva), e, de outro, no valor que se pretende emprestado à noção democrática com base nas ideias, pois, de *dignidade política, liberdade e igualdade* (dimensão normativa) para chegarmos à compreensão do que a palavra *democracia* deva significar (dimensão semântica), para ao final perquirir também sobre a viabilidade prática de sua realização pelo Direito.

Dentro dessa perspectiva é que se cogitará uma crítica ao desenho e a racionalidade institucionalizada adotados pelos modelos de corpos políticos ditos Democráticos de Direito, mais exatamente em sua forma de funcionar, para indagar sobre a *dignidade política* com que se desenvolve a relação entre o administrado e o Poder Executivo; o jurisdicionado e o Poder Judiciário; o eleitor e o poder Legislativo, porque são essas as relações que sintetizam a relação havida entre governado e governante. Também porque exprimem a relação havida entre a decisão política, a

---

habilidade de formular e conseguir objetivos comuns; a política democrática se tornou principalmente ‘uma arena para a afirmação de interesses em conflito’” (p. 161). 4) “(...) os parlamentos dominados por partidos [são] não mais do que sociedades debatedoras, geralmente incapazes de tomar ações decisivas (SCHMIDT, 1988 [1923]). (op. cit., p. 28).” 5) “(...) O que preocupava Aristóteles é que esse poder não controlado podia facilmente ser cooptado por indivíduos jogando e manipulando a opinião pública.” (op. cit., p. 30).” 6) “No pano de fundo dessa preocupação está o reconhecimento da coabitação histórica da democracia com uma variedade de exclusões políticas que, ..., ou foram ignoradas ou justificadas com teorias democráticas do momento (op. cit., p. 31).” 7) “(...) Aquilo que está sendo questionado é a existência mesma da ‘vontade majoritária’ considerada como se fosse a vontade de um indivíduo racional. Assim como a condição pode desafiar a racionalidade de um indivíduo que pode a qualquer tempo deslizar em irracionalidade, assim é com a maioria tomada como uma entidade singular (op. cit., p. 33-34).” 8) “Aqui o autor se refere às ‘condições pré-governamentais sociais e econômicas que tornem possível o bom funcionamento da democracia ou que a assegurem em sua versão mais forte’ tais como: ‘participação ativa dos cidadãos nos afazeres públicos, interação de cidadãos como iguais e confiança e respeito mútuo entre cidadãos.’ (...) “As condições estão ausentes quando as formas mais importantes ou únicas de instituições não-governamentais disponíveis para os cidadãos são hierárquicas, como as da Máfia, da Igreja ou dos grandes partidos políticos (PUTNAM, 1993)” (op. cit., p. 35).

*priori*, que define os valores que deverão ser protegidos por todo o sistema político (*poder constituinte*), e a decisão jurídica, *a posteriori*, que a garante e lhe dá operacionalidade (*poder constituído*), para extrair disso tudo a ideia de *legitimidade*.

### **Por que Hannah Arendt?**

Uma explicação preliminar se faz necessária, acerca do porquê, então, da aproximação que ora se faz do tema com Hannah Arendt.

A questão principal de todo o seu pensamento foi o totalitarismo. Quais as condições que o tornaram possível. Sua resposta a esta questão, em síntese, foi a repressão do intercâmbio livre de ideias por um regime político autoritário. Neste sentido, o totalitarismo é para Arendt causa e consequência da inação política dos governados. Daí enfatizar a importância de novas perspectivas, sempre, nesse âmbito. Suas reflexões buscam, por isso, entender a natureza multifacetada da vida política para garantir que haja sempre um espaço público para a discussão do interesse comum em que cada um se revele como pessoa. Discussão essa aberta a todos, indistintamente.

Para Arendt, no entanto, essa *novidade* que se deseja – no sentido de uma mudança na estrutura política de dominação – só será de fato revolucionária se conseguir instaurar um *novo início*; e a *violência*<sup>2</sup> se, além de libertar os oprimidos,

---

<sup>2</sup> “A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. Pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. Esfera de tais relações é designada pelos conceitos de direito e justiça. Quanto ao primeiro, é evidente que a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins. A violência, inicialmente, só pode ser procurada na esfera dos meios, não na dos fins. Posto isso, temos mais dados para a crítica da violência\* do que talvez pareça. Pois se a violência é um meio, pode parecer que já existe um critério para sua crítica. Tal critério se impõe com a pergunta, se a violência é, em determinados casos, um meio para fins justos ou injustos. Sua crítica, portanto, estará implícita num sistema de fins justos. Mas, não é bem assim. Pois esse tipo de sistema – supostamente acima de quaisquer dúvidas – não incluiria um critério da própria violência como princípio, mas apenas um critério para os casos em que ela fosse usada. Ficaria em aberto a pergunta, se a violência em si, como princípio, é moral, mesmo como meio para fins justos. Para decidir a questão, é preciso ter um critério mais exato, uma distinção na esfera dos próprios meios, sem levar em consideração os fins a que servem. A eliminação deste tipo de pergunta crítica e mais exata caracteriza uma das grandes correntes da filosofia o direito – o direito natural – e talvez seja sua característica mais marcante. O direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o “direito” do ser humano de locomover seu corpo até um determinado ponto desejado. Segundo essa concepção (que serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa), a violência é um produto da natureza, por assim dizer, uma matéria-prima utilizada sem problemas, a não ser que haja abuso da violência\* para fins injustos. Se, de acordo coma teoria política do direito natural, todas as pessoas abrem mão do seu poder\* em prol do estado, isso se faz, por que se pressupõe (como mostra explicitamente Spinoza no *Tratado teológico-político*) que, no fundo, o indivíduo – antes de firmar esse

constituir o reino da *liberdade*. Assim, para haver *revolução*, por um lado, o evento deverá ser pura *espontaneidade* e encarnação da experiência de *agir* livremente; e, por outro, a edificação de novas instituições estáveis e duradouras que possam abrigar essa *liberdade*, o que, para ela, a despeito dos discursos e crenças em contrário, não ocorreu na Revolução Francesa.

Daí podermos dizer que, pensando um antídoto contra o totalitarismo<sup>3</sup>, Arendt opõe *ação* a essa exclusão política do ser humano do espaço público. Para ela, a única atividade exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas. “Os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”. *Ação*, pois, que consiste no *agir* e no *falar* que revela a individualidade singular do ser humano no intuito de constituir o *novo* num espaço público exclusivamente reservado para isso. Só quem fala pode revelar sua própria *identidade* ou suas próprias *diferenças*. Uma comunidade da *diferença*, nesse contexto, só se realizará no âmbito de um modelo político que garanta esta liberdade *identitária* de *fala* e de *distinção*.

*Falar* que, vale dizer, remete a discussão para o paradigma da linguagem e, a partir desta, a uma reflexão das possibilidades do Direito no papel de instrumento de garantia da dignidade política de cada um de nós. Um *falar* que expressa a *espontaneidade* e *liberdade* arendtianas na busca do *novo* que impescindirá, no âmbito do Direito, de um debate procedimentalizado, sim, mas livre de ideologias ou ontologias de dominação. Sem descurar, por outro lado, também, da *ação* política que, segundo Arendt, não mais ocorre dada a sua substituição pelo *fazer* promovida pelo modelo do corpo político na modernidade que reproduz a separação entre *os que sabem* daqueles que apenas repetem irrefletida e mecanicamente comandos de um modelo político já pensado *a priori*.

Essa substituição, que ocorre por conta da “acidentalidade inerente aos assuntos humanos”, é reprovável e evitável, segundo Arendt – deu origem ao nazismo – e deve ser combatida prestigiando-se o *poder constituinte*<sup>4</sup> que deve emanar da soberania

---

contrato ditado pela razão – exerce também *de jure* qualquer tipo de poder que, na realidade, exerce de fato. (...)” (BENJAMIN, 1990, p. 132).

<sup>3</sup> Arendt, que vivenciou o nazismo desde o início, descreve este processo como um “movimento”: o movimento totalitário. “Este movimento, que estava sustentado pela ideologia e pelo terror, assentava-se numa massa acrítica de indivíduos isolados. Contudo, trata-se de um movimento que não pode se manter no tempo, em face do poder intrínseco à pluralidade.” (ARENDR, 2011c, pp. 355-356).

<sup>4</sup> “Para utilizar a expressão de Ernst-Wolfgang Böckenförde, o poder constituinte é um ‘conceito limite’ do direito constitucional. Não se trata da norma fundamental hipotética de Hans Kelsen ou de direito natural, mas de uma força política real que fundamenta a normatividade da constituição, legitimando-a

popular, permanentemente, em face do *poder constituído* estampado na figura do Estado de Direito. Este combate, assevera Arendt, deve se realizar com um novo modelo de corpo político, construído de baixo para cima, com a *participação* dos futuros jurisdicionados. Ou seja, ao invés de ser construído ao modo de seu instituidor, deve ser, pelo contrário, reinventado, sempre, com a *participação* de todos.

Buscar o debate tendo Arendt como marco teórico significa, portanto, tentar demonstrar os riscos já conhecidos que corremos ao negligenciarmos quanto à necessária discussão (que deve ser permanente) acerca do *poder constituinte* enquanto poder legitimador da existência do próprio *poder constituído* tendo como fundamento maior essa ideia de *democracia*, em que todos participam do processo deliberativo acerca do interesse comum, porque só uma democracia entendida como espaço público no qual todos possam imprimir sua própria *identidade* no processo deliberativo, poderá constituir uma comunidade da *diferença*, livre da tirania de soberanos.

### **Por que Giorgio Agamben?**

Por outro lado, é preciso explicar, de mesmo modo, a razão da aproximação que pretendemos fazer com Giorgio Agamben.

Agamben é um crítico de Arendt. Para ele, a teoria arendtiana não trata do principal: da circunstância de que, na verdade, não há política, mas *biopolítica*. O que está em jogo na *biopolítica* de Agamben é, de um lado, a *vida nua* do cidadão, e, de outro, o novo corpo político (na verdade *biopolítico*) da humanidade. Para ele, a expressão “direito de vida e de morte” foi originalmente introduzida no Direito sob a fórmula *vitae necisque potestas*; que não designa o poder soberano; mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. Esta fórmula que investe todo cidadão livre ao nascer, parece definir o modelo do poder político em geral.

Não a simples vida natural, mas, a vida exposta à morte (a *vida nua* ou a *vida sacra*) é o elemento originário da política. Conforme Agamben, era como se os cidadãos varões devessem pagar sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla

---

(BÖCKENFÖRDE, 1992a, pp. 92-94; ISENSEE, 1992, pp. 159-162; KLEIN, 1996, pp. 89, 191-199; MÜLLER, 1995, pp. 18, 23, 54-56, 65-68, 77-78; HENKE, 1980, pp. 194-198, 204-208, 210-211; PALOMBELLA, 1997, pp. 21-38)” (BERCOVICI, 2013, p. 306).

exceção da *matabilidade* e da *insacrificabilidade*. Deste modo, do ponto de vista da soberania, somente a *vida nua* é autenticamente política. Ou seja, Arendt teme o retorno do totalitarismo, mas Agamben já o identifica no Estado Democrático de Direito em que vivemos. Arendt prospecta uma forma de libertar o homem disso, Agamben duvida dessa possibilidade.

Para ele, a força atrativa e, ao mesmo tempo, repulsiva, que liga a *vida nua* e o poder, o *homo sacer* e o soberano, que são os dois pólos da exceção, é o *bando*, estrutura que, segundo Agamben, devemos aprender e reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que vivemos. Nessa estrutura, inevitável, segundo Agamben, soberano é aquele perante o qual todos são *homo sacer*; e, *homo sacer*, aquele perante o qual todos são soberanos. *Homo sacer* que, a propósito, representa, no Direito Romano, aquele que comete um crime tão bárbaro que se torna, por isso, “matável”, entre os homens, e “insacrificável”, no âmbito do divino.

Partindo do fundamento político-teológico de Carl Schmitt sobre soberania, de que soberano é aquele que tem o poder de decidir, em *ultima ratio*, sobre o estado de exceção<sup>5</sup>, Agamben, negando a teoria contratualista de Estado, conclui que o soberano – que se encontra em situação *sui generis* porque está dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico – é aquele que tem o poder de legislar sobre o caos; de decidir sobre a normalidade ou a anomia da vida em sociedade; de decretar o estado de exceção, entendido como a suspensão da vigência da própria lei que instituiu. Em suma, com Agamben, será possível ver que com Schmitt, chegamos ao decisionismo jurisdicional que hoje nos conforma como *ultima ratio* e como exercício de *biopoder*.

É dizer, com Arendt é possível ver a ilegitimidade dos atos estatais praticados sem participação popular; com Agamben é possível enxergar a ilegitimidade da própria institucionalidade, enquanto comandos executivos dela emanadas na medida em que realizada dentro do paradoxo do dentro-fora por ele denunciado, em que o soberano pode tudo; pode decidir sobre o estado de exceção; pode até excluir do direito a sua

---

<sup>5</sup> “A contiguidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt em seu livro ‘Politische Theologie’ (Schmitt, 1922). Embora sua famosa definição do soberano como ‘aquele que decide sobre o estado de exceção’ tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico. Não só a legitimidade de tal teoria é negada pelos autores que, retomando a antiga máxima de que *necessitas legem non habet*, afirmam que o estado de necessidade, sobre o qual se baseia a exceção, não pode ter forma jurídica; mas a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito” (AGAMBEN, 2008, p. 11).

própria vigência, possibilidade que, ao ver de Arendt, só existirá em face do modelo do corpo político que nos exclui do processo deliberativo acerca de nossas próprias vidas e destinos, mas que, para Agamben é inexorável, desde sempre.

Conhecer as características do poder soberano e do *estado de exceção* permite-nos, conforme Agamben, diferenciar, de forma efetiva, o totalitarismo da democracia<sup>6</sup>. Conhecidas as diferenças existentes, a conclusão de que esses dois regimes, na verdade, não se distinguem, será inevitável. É nesse contexto, e nesta ordem de ideias, associando a noção *biopolítica* de Agamben à ideia de política de Hannah Arendt, conferindo concretude à primeira (a política como ela é) e emprestando ao pensamento de Arendt um caráter prospectivo (a política como deveria ser), que parece possível vermos em Arendt grande reforço às ideias de Agamben ao percebermos o *estado de exceção* permanente em que vivemos, mas, também, e ao mesmo tempo, em contraposição a esta realidade, grande reforço às ideias de Arendt voltadas à necessidade de um novo começo, o que será possível esclarecer por meio da ideia de *dignidade relacional* que se quer ao final conceituar.

Para Agamben a *democracia* de que fala Arendt, será impossível, porque impossível será o modelo que garanta efetiva *dignidade relacional*, porque no contexto de suas ideias, o Direito sempre realizará ou operará a vontade do soberano. Dar movimento ou operatividade à máquina estatal, será, portanto, irremediavelmente, a promoção de uma interveniência ou controle ilegítimo do Estado em face da vida humana. Nesse sentido só a inoperância da máquina estatal sanaria tal vício.

Para Arendt, só a participação política, numa democracia de fato, legitima as decisões de Estado, mas, mesmo ela admite: a despeito disso, aceitamos *servir*, mecânica e irrefletidamente, essa máquina criada pelo *homo faber* que nos condiciona a todos, exigindo-nos ajuste aos seus movimentos mecânicos. Não pensamos mais. Apenas submetemo-nos a ela por intermédio de uma tecnologia operada pelo Direito, o que, por fim, exprime a impotência política do *homo sacer* em face do soberano de que fala Agamben, numa espécie de operatividade da *ontologia do comando* que denuncia.

---

<sup>6</sup> “Tome-se o caso do Estado nazista. Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o Decreto para a proteção do povo e do Estado, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos” (AGAMBEN, 2008, p. 12).

A própria doutrina kantiana da pura forma da lei, segundo Agamben, pode ser caracterizada como uma estrutura ontológica do dentro-fora, que tem validade decorrente do simples fato de a mesma conter um significado moral, e não de seu conteúdo. Ou seja, pelo simples fato de a norma ter forma de lei, deve ser obedecida. Nesse contexto, *a lei é a porta aberta na qual o homem já está*, diz Agamben. O homem não entra porque sempre esteve abarcado por ela na sua perene exclusão; nasce sob a vigência da lei. É dessa relação que se extrai um permanente *estado de exceção* na medida em que ela gera indiscernibilidade entre a vida e a lei, fazendo com que o homem, abandonado à pura lei, pertencendo, pois, ao soberano, deixa de ser homem, e passa a ser mera *vida nua* na mais absoluta *indignidade relacional*.

Instrumento de manipulação dos interesses do soberano, a *exceção* para Agamben seria, assim, o dispositivo em que a Lei se refere à vida e a inclui por meio de sua suspensão, como um *abandono* do vivente ao Direito.

Sendo a *indignidade política humana* patente em ambos pensamentos, a despeito da distinção de suas sensibilidades filosóficas, será sobre essa convergência que se assentará, então, a aproximação. Nesse sentido, confrontando a política como ela é, tal qual descrita por Agamben, com a política como deveria ser, tal qual prospectada por Arendt, a *dignidade relacional* em face do *princípio democrático* terá dois parâmetros limítrofes de discussão – Arendt no limite inferior do sistema, dizendo respeito ao que se espera minimamente da ideia de *democracia*; e, Agamben, no limite superior, dizendo respeito ao que já não se pode tolerar mais de um *poder constituído*, no que diz respeito à extensão e alcance de sua autoridade.

### **Por que Chantal Mouffe?**

Esse espaço criado entre Arendt (*democracia*) e Agamben (*constituição*) será precioso para construir a noção de *dignidade relacional* (ou de *dignidade política humana*) que queremos. É com ele, e nele, que será possível, acredita-se, dar contornos finais, com Chantal Mouffe, à ideia que estamos a refletir no âmbito de uma *democracia distintiva*, razão pela qual se faz necessário esclarecer também, desde já, a aproximação que se fará, outrossim, com esta pensadora. Importa sua visão no âmbito dessa pesquisa, primeiro porque sua ideia de *democracia radicalizada* – assim como a de Arendt – tem assento na *pluralidade*. Segundo porque sua tese é construída a partir do pensamento de

Schmitt, que, de sua vez, está na base do pensamento de Agamben. Pensar uma saída com Mouffe poderia, nesse sentido, então, pavimentar uma saída para a soberania da *exceção* de Agamben.

Com Arendt, já vimos, será preciso a liberdade do liberalismo que Schmitt acusa de antidemocrático. Mas para Schmitt, o liberalismo deve ser separado da democracia porque a legitimação democrática desaparece no liberalismo; porque sua legitimação fica reduzida a critérios técnicos do próprio sistema. É o que se revela na posição de Agamben, quanto aos cálculos do Direito. Assim é que, deixando a companhia de Schmitt – defensor inflexível da impossibilidade do *pluralismo* em uma comunidade democrática que, como tal, requer a existência de um *demos* homogêneo – Mouffe sugere pensarmos a crítica schmittiana ao individualismo a fim de compreender a democracia liberal de um modo novo, com o pluralismo do *agonismo*. À luz do que queremos dizer será o pluralismo da *dignidade relacional*.

“Ao destacar o caráter relacional das identidades políticas, ele [Schmitt] antecipa diversas correntes de pensamento, como o pós-estruturalismo, que irá enfatizar mais tarde a natureza relacional de todas as identidades” (MOUFFE, 2015, p. 14). Nesse sentido, graças aos desdobramentos do pensamento de Schmitt, Mouffe quer desenvolver seus *insights* em outra direção para chegar a novas conclusões acerca da distinção amigo/inimigo, agora no sentido de sua compatibilidade com o *pluralismo democrático*. Também – nos termos ora propostos – no da *dignidade relacional* sobre a qual ora se reflete e que pressupõe a ideia de uma *democracia distintiva*.

Para Chantal Mouffe é preciso *radicalizar a democracia* partindo da premissa de que o que concebemos como democrático não deve ser entendido, de *per si*, como um ponto de chegada. Considerando a pluralidade das diferentes demandas havidas em qualquer modelo democrático, a ideia democrática deve ser vista como uma espécie de *dissenso constitutivo* de qualquer sociedade, e não um defeito passível de correção. Essa noção de *pluralidade constitutiva* deve, para ela, fazer-nos compreender e aceitar o pluralismo das diferentes formas de vida numa comunidade. A *dignidade relacional*, nesse contexto, encontraria sua condição de existência num Estado *agônico*, capaz de compatibilizar *liberdade, igualdade e diferença*.

Para Chantal Mouffe, o pluralismo requer a desistência de um *consenso racional* enganador que engendra a ilusão de que podemos fugir de nossa condição plural de

existência, porque é exatamente pela via do *consenso* – no âmbito dos processos deliberativos conhecidos – que a *diferença* fica escondida. Nesse sentido, o *agonismo* que propugna seria uma saída para o modelo em voga que evidentemente negligencia com os direitos de pobres, negros, mulheres, idosos, índios, pessoas ou *identidades* que – a despeito de sujeitos pretensamente constitutivos do modelo democrático – desaparecem das soluções por ele deliberadas.

Mas o que seria o *consenso* que Mouffe está a repelir? É possível a convivência humana sem o *consenso*? Em que termos se pode aceitar o *agonismo* de Mouffe, em especial, no Direito, a administração, por assim dizer, do *consenso* a que chega o Parlamento na forma de leis? A exacerbação do conflito torna a vida em comum inviável. Nesse contexto, o *agonismo* de Mouffe constituir-se-á no conflito inerente à política, sim, mas política que busca, por outro lado, uma unidade mínima que permita a vida em comum. O *agonismo*, neste sentido, significará, primeiro, a não eliminação do *antagonismo* das disputas políticas; segundo, que o conflito constitui indício de liberdade; terceiro, respeito pelos interesses dos grupos minoritários; significando, por fim, manifestação de resistência aos padrões de dominação vigentes na sociedade (violência institucional)<sup>7</sup>.

Assim é que, fazendo-se referência ao *mundo da vida* e à sua institucionalização posterior, será possível, acredita-se, a integração dos pensamentos exortados – é o que ora se postula aceito na forma da justaposição dos cortes tais quais ora são feitos em face dos pensamentos filosóficos considerados – para, depois disso, dotar a filosofia do Direito de um papel reflexivo crítico em face de uma *racionalidade* jurídica *distintiva*, institucionalizada e estabilizada após o exercício da *ação* arendtiana num espaço político com a feição *agônica* de Mouffe. Instrumentalizar o perscrutar da *legitimidade* da normatividade e a possibilidade de uma operatividade resultantes da relação existente entre os dois níveis da retórica jurídica (*material* e *dogmática*) será, então, o objetivo da

---

<sup>7</sup> “No livro em coautoria com Ernesto Laclau, Mouffe afirma que ‘o problema do político é o problema da instituição do social, ou seja, da definição e articulação das relações sociais em um campo marcado por antagonismos’ (Laclau e Mouffe, 1987 [1985], p. 171). Essa formulação é mais atraente do que a leitura agonística posterior. Em vez de buscar uma fórmula mágica, deixa em aberto a tarefa complexa e mesmo contraditória de quem tenta ler a política de forma crítica: manter as condições de convivência social, sem com isso negar, naturalizar ou legitimar a dominação, a opressão e a violência estrutural; reconhecer as condições de efetividade da ação política dos grupos dominados, sem cair no ‘vale tudo’; aceitar a universalidade dos direitos anunciados pelo liberalismo, mas entendendo que sua concretização depende das especificidades da estrutura social. E, em particular, buscar promover valores políticos sem abrir mão do realismo, isto é, do entendimento de que a enunciação desses valores não basta, que sua realização também é uma questão política, em que se defrontam posições conflitantes” (MIGUEL, 2014, p. 38).

aproximação da discussão da *dignidade política humana* (ou *dignidade relacional*) realizada com Arendt, Agamben e Mouffe, para a prospecção de um *Direito distintivo*, para a perquirição sobre se uma *racionalidade comunicativa de per si* pode servir, de fato, de fio condutor para essa tentativa.

Mais alguns últimos esclarecimentos, nesse passo, fazem-se necessários. Primeiro, quanto ao significado das expressões *mundo da vida* e *sujeito constitucional* e, por último, quanto ao uso das palavras *pertencimento*, *apresentação*, *distinção*, *identidade* e *hermenêutica*, na presente pesquisa.

*Mundo da vida* será entendido como a convicção individual e ou coletiva sobre o que seja o *mundo real*. A palavra *pertencimento* dirá respeito à crença subjetiva unificadora de diferentes indivíduos que pensam em si mesmos como integrantes de uma coletividade que exprime valores e aspirações comuns. *Apresentação* significará alguém fazer-se *presente*, por si (*na Política*), ou um *quem* assim traduzido por outrem (*no Direito*, pelo hermeneuta), como sujeito constitucional do debate público institucionalizado. *Distinção* o processo pelo qual se revelam, no debate, suas *identidades*. E a palavra *identidade* a expressão de dois sentidos. Primeiro, com “I” maiúsculo, a expressão da *Identidade Una* que exclui e promove o esquecimento de diversos *sujeitos constitucionais*; e, por último, com “i” minúsculo, a expressão das infinitas *diferenças* que se quer promover no debate democrático.

*Sujeito constitucional* será, a propósito, cada um de nós, no *mundo da vida*. E, a *hermenêutica* aqui adotada será a de Heidegger.

Enfim, tendo como marco teórico Hannah Arendt, Giorgio Agamben e Chantal Mouffe, o objetivo do presente trabalho será a demonstração da tese de que, a palavra *democracia* deve significar comunidade de *diferenças*. De todas as *diferenças*. Que, para tanto, essa comunidade deve estar orientada para a afirmação de cada *ser* cidadão coletivamente *distinguido*, em cada ato estatal de administração, legislação ou jurisdição. Que só uma afirmação com essas características pode, de fato, num Estado verdadeiramente democrático, exprimir *dignidade política humana*. Por fim, que, desvelados, nesse contexto, o que sejam *pertencimento* e *inclusão*, ao lado da missão de promover segurança e paz sociais, revelar-se-á, para o Direito, um papel *distintivo* dessas *diferenças* e a pergunta, permanente, sobre como isso poderia ser realizado por intermédio do silogismo jurídico.

## INTRODUÇÃO

Muitos aspectos de um debate sobre política e Direito importam, mas, indubitavelmente, a questão fulcral de uma discussão dessa natureza será, em quaisquer circunstâncias, a dignidade política de cada um de nós, livre e soberanamente *presentado* para sempre aparecer como tal nos atos de Estado, no âmbito de sua institucionalidade. Então, resta-nos perquirir, permanentemente, sobre se estamos cuidando bem dessa questão, porque será a resposta a essa pergunta que dirá a respeito da *dignidade política humana*. Ou, em outras palavras, que dirá sobre a *dignidade relacional* devida pelo Estado em face de cada membro de uma determinada comunidade política. Se esta exigência está sendo respeitada pelo Estado, e se poderemos de fato alcançá-la realizando o Direito como o operamos.

Na perspectiva de Schmitt, o soberano – aquele que possui coragem e capacidade para decidir, inovar com audácia, despertar a fé e impor obediência a todos – precisa ser alguém com o dom de encarnar o *poder soberano*. Um poder que supera a norma; “que se traduz em ordenamento concreto ... o poder de decidir em última instância, [o que] é exclusivo do povo” (BARSALINI, 2013, p. 59). Para Schmitt, no limite desse silogismo, “soberano será [então] quem decide sobre o estado de exceção” (BARSALINI, 2013, p. 75), entregando, nessa perspectiva, um “significado autônomo” à decisão, realizando a soberania de exceção de que fala Agamben.

Para Schmitt, a lei não pode impor limites ao soberano; pode, no máximo, indicar quem deve agir em casos limite, mas sem delimitar o seu poder em razão da própria excepcionalidade da qual a lei quer se prevenir. Esta questão, da previsibilidade da lei, é um dos pontos que evidencia o afastamento de Schmitt relativamente ao pensamento de Kelsen. Para Kelsen, ao contrário do que pensa Schmitt, a soberania constitui um dos pressupostos fundamentais de uma ciência do Direito. Diferentemente

de Schmitt, Kelsen concebe o Direito como ente autônomo e independente. Só nessas condições, aliás, em que prevalece seu caráter lógico e racional, o Direito poderia oferecer condições reais para consolidação de uma *democracia*.

O jurídico, amparado pela razão pura, vigoraria, nesse contexto, para Kelsen, a partir de uma norma hipotética fundamental racional e livre de qualquer influência política. Sob a lógica kelseniana, pela qual devemos respeito às decisões judiciais e administrativas em obediência à constituição<sup>8</sup>, “não há lacunas na lei, sendo tais aparentes espaços – evidenciados no conflito entre a esfera puramente jurídica e a esfera puramente sociológica – preenchidos pela decisão do juiz” (BARSALINI, 2013, p. 75). É por conta exatamente dessas lacunas da lei que Schmitt, pelo contrário, defende a necessidade de a decisão do soberano criar a norma (e não estar limitada por ela).

Schmitt defende, pois, o decisionismo político; Kelsen, o decisionismo estritamente jurídico. Nesse sentido, se o *estado de exceção* extremo pode ser realmente eliminado do mundo (ou não) não é uma questão jurídica, para Schmitt, mas política. Para Kelsen, nada foge do regime jurídico posto. No decisionismo de Schmitt, que cria a norma – sem ver qualquer regra jurídica como limite a essa criação – o soberano está dentro e fora, ao mesmo tempo da constituição; é ele quem decide tanto quanto à ocorrência do estado de necessidade como sobre à providência a ser tomada para sanear-lo, na medida em que se coloca fora da ordem jurídica vigente para, sem deixar de pertencer a ela, decidir, podendo ele, nesse passo, resolver se a própria Constituição pode ser suspensa.

---

<sup>8</sup> “A questão da garantia e do modo da garantia da Constituição, isto é, da regularidade dos graus da ordem jurídica que lhes são imediatamente subordinados, pressupõe, para ser resolvida, uma noção clara de Constituição. Somente a teoria aqui desenvolvida, da estrutura hierárquica da ordem jurídica, está em condições de proporcioná-la. Não é exagero nenhum afirmar que somente ela permite apreender o sentido imaneente dessa noção fundamental de “Constituição”, com a qual já sonhava a teoria do Estado da Antiguidade, porque essa noção implica uma hierarquia das formas jurídicas. Através das múltiplas transformações por que passou, a noção de Constituição conservou um núcleo permanente: a ideia de um princípio supremo determinando a ordem estatal inteira e a essência da comunidade constituída por essa ordem. Como quer que se defina a Constituição, ela é sempre o fundamento do Estado, a base da ordem jurídica que se quer apreender. O que se entende antes de mais nada e desde sempre por constituição – e sob esse aspecto, tal noção coincide com a de forma do Estado – é um princípio em que se exprime juridicamente o equilíbrio das forças políticas no momento considerado, é a norma que rege a elaboração das leis, das normas gerais para cuja execução se exerce a atividade dos organismos estatais, dos tribunais e das autoridades administrativas. Essa regra para a criação das normas jurídicas essenciais do Estado, a determinação dos órgãos e do procedimento da legislação, forma a Constituição no sentido próprio, original e estrito da palavra. Ela é a base indispensável das normas jurídicas que regem a conduta recíproca dos membros da coletividade estatal, assim como das que determinam os órgãos necessários para aplicá-las e impô-las, e a maneira como devem proceder, isto é, em suma, o fundamento da ordem estatal” (KELSEN, 2003, pp. 130-131).

Negar esse poder ao soberano – num contexto de poderes institucionalmente divididos – cria, ao ver de Schmitt, um estado de condições que inviabiliza a própria decisão. Para Kelsen, só a razão pode salvaguardar o regime democrático; pela decisão do juiz, adstrito às possibilidades que lhe forem conferidas pela Lei. Disso tudo se extrai, com Agamben, uma *soberania* tirânica – seja ela exercida ao modo schmittiano, seja ela exercida ao modo kelseniano – na medida em que, em ambos os casos, tratar-se-á de uma soberania que elimina qualquer possibilidade da *ação* a que refere Arendt. De uma soberania que torna cada um de nós politicamente indigno de ser humano.

Da visão de Schmitt, porque sendo o único que possui o poder para subordinar a burocracia e a tecnologia – já que personifica o verdadeiro *poder* (o poder do povo) – o líder soberano exercerá um poder irrestrito que só pode ser exercido de modo hierárquico, vertical e decisionista, com eliminação da pluralidade. Mas, ao criar o Direito colocando-se dentro e fora dele, ao mesmo tempo, o soberano, podendo tudo, à evidência, desvela uma contradição ínsita à própria palavra “Lei”, na medida em que, nesse *estado de exceção* (que é permanente), é a suspensão da aplicação da lei que gera sua *força*.

O estado de exceção seria assim o lugar em que a oposição entre a norma e a sua realização atinge a máxima intensidade, havendo nele um campo de tensões jurídicas em que o mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real e vice-versa (AGAMBEN, 2008, p. 58). Deste modo, pressupondo essa relação, o estado de exceção será, para Agamben, a abertura de um espaço no qual a aplicação e a norma mostram sua separação, ao mesmo tempo em que uma pura força de lei surge ao aplicar desaplicando a norma cuja aplicação foi suspensa.

Dessa impossibilidade de união entre norma e realidade, e da normatividade na anomia, passa-se – veremos como – a uma espécie de operatividade sob a forma da *exceção*. Na totalidade dos casos, *o estado de exceção* marcará “um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem ‘logos’ pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real” (AGAMBEN, 2008, p. 63). Esta visão de Agamben revela uma condição de absoluta submissão da *vida nua* à *soberania* do Estado, uma máquina governamental que submete indivíduos a uma governança tirânica, a qual ninguém pode obstar. Nesse contexto, também não haverá saída com Kelsen, porque, ao devermos obediência à razão hierarquizada ditada pela ciência do

*dever-ser*, do Direito, não fazemos mais que – mesmo que de outro modo – instrumentalizar a mesma soberania tirânica de Estado.

É que, além do *estado de exceção* permanente em que vivemos ao molde schmittiano, também há uma espécie de *ontologia do comando* que deve ser desvelada em Kelsen, segundo Agamben. Em “Opus Dei”, ao realizar uma análise arqueológica da liturgia e do ofício divino e humano, para talvez criarmos condições de pensar uma política liberada da dependência de categorias como o *dever* e a *vontade*, Agamben fala da *ontologia da obediência* que tem a operatividade como pano de fundo. A operatividade que se vê, de modo muito nítido, no Direito. Nesse contexto, para Agamben, o “processo que conduz a separação entre ser (*Sein*) e dever-ser (*Sollen*) encontra em Kant seu cumprimento” (AGAMBEN, 2013, p. 122).

O que em Kant atinge a realização na forma do *dever-ser*, no dizer de Agamben, é a *ontologia da operatividade* em que *ser* e *agir* indeterminam-se e contraem-se um no outro e o *ser* torna-se algo que não é simplesmente, mas ‘*dever-ser*’ atuado. “Não é possível, no entanto, entender a natureza e as características próprias da ontologia da operatividade, se não se compreende que esta é, desde o início e na mesma medida, uma ontologia do comando” (AGAMBEN, 2013, p. 122). Desta contração de *ser* e *dever-ser*, que tem a forma de um comando, é preciso perceber sua essencialidade: a de um imperativo. “O *dever-ser* não é, nesse sentido, um conceito jurídico ou religioso que se alcança fora do ser: ele implica e define uma ontologia, que se afirma progressivamente e se põe historicamente como a ontologia da modernidade” (AGAMBEN, 2013, p. 123).

Do ponto de vista semântico, esse *imperativo* fica definido, para Agamben, pela sua não correspondência com o mundo. Sem descrever nem enunciar um estado de coisa, o imperativo se limita a *comandar*, isto é, exigir a ação do outro. Por outro lado, o *imperativo* pressupõe como fundamento um *querer*. Sua ontologia refere-se, portanto, não ao mundo como ele é, mas como *deve ser*. Isto é o que faz com que o Direito e a religião adote o *imperativo* como modo verbal, na lei das XII Tábuas, nas fórmulas dos negócios jurídicos e no juramento, tomando, ambos, por assim dizer, um caráter *performativo*, ou seja, por meio de seu simples proferimento realiza seu próprio significado.

Agamben, nesse passo, quer se reportar ao afastamento que há entre o *imperativo* do Direito e a realidade a que ele mesmo, o *imperativo*, se refere. Daí

Benjamin, uma inspiração para Arendt, de seu lado, propugnar por um *poder* e um Direito revolucionários, livres do normativismo de Kelsen e do decisionismo conservador de Schmitt<sup>9</sup>, fixando-se na ideia de poder que institui o corpo político (*poder instituinte*) e na de poder que o mantém (o Direito) para referir-se a eles afinal como *violência*. Violência instituidora do Estado; que, após sua instituição, permanece mantido pela violência mantenedora do Direito.

Para Agamben, então, o que conhecemos da estruturação do poder, desde o início, proíbe-nos inferir qualquer saída no Direito para a indignidade política humana. Por isso é que, para ele, profetizando sobre a política do futuro, não será mais propriamente essa a luta a se travar “para a conquista ou o controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), a disjunção irremediável de quaisquer singularidades e da organização estatal” (AGAMBEN, 1993, p. 67). Ou seja, a saída, se existir, não estará no Direito, mas na política.

Nesse contexto, a “política que vem” será, para Agamben, o meio que nega *finalidades*; o meio através do qual possamos promover a desconstrução do poder violento do estado; uma política que se desenha ao largo dos poderes estatais; que se estabelece pela atuação humana fora da esfera dos Estados-nação. Que se associa a um “Direito novo” como o pensado por Foucault (que se afasta da imagem do jurídico como legalidade ou do Direito normalizado-normalizador); que nega a expropriação da potência dos seres humanos (para ele, primeiro e último motivo do *poder soberano*); e que fuja a declarações de direito (como a de direitos fundamentais) que integra o dispositivo de sujeição da vida aos cálculos e mecanismos de poder.

Enquanto essa nova política não vem, o que temos testemunhado é a judicialização da política que, sob o ponto de vista sociológico, representa uma invasão do direito sobre a vida social por intermédio do Judiciário<sup>10</sup> a fim de, pretensamente, dar

---

<sup>9</sup> Glauco Barsaline apresenta os pontos mais essenciais deste debate, mostrando a posição de cada um dos debatedores no que diz respeito à soberania, exceção, Estado, Direito (sua unidade e pureza), autoridade, poder, e o problema da revolução permanente de Benjamin *in Direito e política na obra de Giorgio Agamben. Soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2013.

<sup>10</sup> No âmbito da ADI 4.277 (em julgamento conjunto com a ADPF 132), o Ministro Gilmar Mendes, em seu voto, reporta-se a um ativismo judicial de caráter aditivo que se tornou frequente quando, por exemplo, o STF, em julgamento conjunto, pelo Plenário do Supremo Tribunal Federal, dos Mandados de Segurança 26.602/DF, 26.603/DF e 26.604/DF, “...assentou que o abandono, pelo parlamentar, da legenda pela qual foi eleito tem como consequência jurídica a extinção do mandato. Também de marcado caráter aditivo, registre-se a decisão proferida na Pet 3.388/RR, Rel. Min. Ayres Britto, quando o

solução a conflitos individuais e coletivos, para, nas palavras de Vianna, a agregação do tecido social e “adjudicação da cidadania” (VIANNA, 1999, p. 22). É um fenômeno observado em diversas sociedades contemporâneas, tendo como característica principal “a expansão do papel do Judiciário no sistema de poder” (TEIXEIRA, 2001, p. 33), representando uma espécie de potencialização do sentido e alcance das normas jurídicas por meio da interpretação do Direito, revelando, ao final, o aspecto mais preocupante dessa “crise”: não apenas mais a submissão da *vida nua* à *soberania* do Estado por exceções soberanas schmittianas ou a obediência à racionalidade kelseniana do *dever-ser*; mas a exclusão (definitiva) do jurisdicionado do processo deliberativo. E o que é pior, no âmbito de uma comunidade cada vez mais despolitizada.

Trata-se de algo grave em face do princípio democrático, na medida em que a jurisdição constitucional ganha – como tem ganhado – protagonismo no desenho político-institucional do Estado, promovendo hipóteses normativas novas numa espécie de apropriação, pelo Poder Judiciário, do papel do Poder Executivo e, em especial, do Poder Legislativo. Este processo, tomando contornos de um processo de politização do Judiciário, avançando sobre competências que lhes são estranhas, reconheça-se com Hannah Arendt e Agamben, é extremamente preocupante. Com esse protagonismo da jurisdição constitucional, a despeito de realizar-se com justificativas fundadas na defesa de direitos, o juiz abdica do papel de legislador negativo; modifica o sentido do princípio da separação dos Poderes; reescreve a Constituição; afasta a neutralidade ínsita à atuação jurisdicional; e, de certo modo, instaura uma espécie de espaço público inédito com pretensões político-representativas para a prática de decisões eminentemente políticas. Tudo sem qualquer autorização da soberania popular.

A despeito de realizar-se com justificativas fundadas na defesa de direitos, uma jurisdição constitucional assim, despolitizante – realizada aos moldes de Schmitt e ou de

---

Tribunal, enfrentando a situação de insegurança geral deflagrada pela demarcação da reserva Raposa Serra do Sol, logrou, mediante a disciplina constante do voto do Ministro Menezes Direito, dar margens nítidas à extensão do usufruto dos indígenas sobre as áreas que lhes são constitucionalmente garantidas (Pet 3.388, Rel. Min. Carlos Britto, Informativo STF n. 539, 16 a 20-3-2009). Por fim, mencione-se o RE 405.579, Rel. Ministro Joaquim Barbosa. Trata-se de hipótese em que duas empresas, importadoras de um mesmo produto, foram discriminadas, por concessão de benefício tributário a apenas uma delas, o que gera evidente desequilíbrio comercial. Em voto vista de minha lavra, foi proposta a extensão do benefício tributário (redução de imposto de importação) a empresas não contempladas no inciso X do § 1º do art. 5º da Lei n. 10.182/2001, com vistas a sanar violação ao princípio da isonomia e restaurar o equilíbrio do mercado comercial” (BRASIL, Supremo Tribunal Federal, 2011). Trata-se, portanto, de medidas que imiscui a Corte em competências originalmente reservadas ao Poder Legislativo e ao Poder Executivo. Traduzem, portanto, uma hipertrofia das competências do Supremo Tribunal Federal, aparentemente sem qualquer critério limitativo desse movimento.

Kelsen –, acaba por impor a todos uma espécie de Constituição outorgada bem-intencionada. Em tempos em que ocorrem manifestações populares contra o modelo de governança institucionalizado, dada a ineficácia de todo o sistema no sentido das respostas que devem ser, mas não são dadas pelas instituições às demandas sociais do País, parece-nos importante insistir na reflexão sobre a atuação judicial que se imiscui em questões políticas afetas aos Poderes Legislativo e Executivo, para indagação tanto sobre a *legitimidade* dessas manifestações quanto sobre os riscos que estamos correndo com o recrudescimento dessa prática.

Uma jurisdição constitucional assim levada a efeito<sup>11</sup> sem contestações mais veementes da comunidade política em geral, nesse contexto, revela quanto limitado é o sentido que temos dado à palavra *democracia* nos dias de hoje, e que esta mudança de sentido se encontra, aliás, no âmago da mudança paradigmática perante a qual nos deparamos na atualidade. Uma mudança que admite a “correção da Lei” pelo Judiciário. Uma “correção” que levanta dúvidas sobre sua admissibilidade até mesmo quando para

---

<sup>11</sup> Não se trata, aqui, da interpretação inevitável que deve ser realizada pela jurisdição constitucional e que incide sobre cada norma jurídica a que se subsome casos concretos. Não se trata da interpretação necessária. Trata-se do ativismo exacerbado: “Uma breve análise retrospectiva da prática dos Tribunais Constitucionais e de nosso Supremo Tribunal Federal bem demonstra que a ampla utilização dessas decisões, comumente denominadas “atípicas”, converteram-nas em modalidades “típicas” de decisão no controle de constitucionalidade, de forma que o debate atual não deve mais estar centrado na admissibilidade de tais decisões, mas nos limites que elas devem respeitar. O Supremo Tribunal Federal, quase sempre imbuído do dogma kelseniano do legislador negativo, costuma adotar uma posição de *self restraint* ao se deparar com situações em que a interpretação conforme possa descambar para uma decisão interpretativa corretiva da lei (ADI 2405 -RS, Rel. Min. Carlos Britto, DJ 17.02.2006; ADI 1344 -ES, Rel. Min. Moreira Alves, DJ 19.04.1996; RP 1417 -DF, Rel. Min. Moreira Alves, DJ 15.04.1988). Ao se analisar detidamente a jurisprudência do Tribunal, no entanto, é possível verificar-se que, em muitos casos, a Corte não se atenta para os limites, sempre imprecisos, entre a interpretação conforme delimitada negativamente pelos sentidos literais do texto e a decisão interpretativa modificativa desses sentidos originais postos pelo legislador (ADI 3324, ADI 3046, ADI 2652, ADI 1946, ADI 2209, ADI 2596, ADI 2332, ADI 2084, ADI 1797, ADI 2087, ADI 1668, ADI 1344, ADI 2405, ADI 1105, ADI 1127). No julgamento conjunto das ADIs 1.105 e 1.127, ambas de relatoria do Min. Marco Aurélio, o Tribunal, ao conferir interpretação conforme à Constituição a vários dispositivos do Estatuto da Advocacia (Lei 8.906/94), acabou adicionando-lhes novo conteúdo normativo, convolvando a decisão em verdadeira interpretação corretiva da lei (ADIn 1105-DF e ADIn 1127 -DF, rel. orig. Min. Marco Aurélio, rel. p/ o acórdão Min. Ricardo Lewandowski). Em outros vários casos mais antigos (ADI 3324, ADI 3046, ADI 2652, ADI 1946, ADI 2209, ADI 2596, ADI 2332, ADI 2084, ADI 1797, ADI 2087, ADI 1668, ADI 1344, ADI 2405, ADI 1105, ADI 1127), também é possível verificar-se que o Tribunal, a pretexto de dar interpretação conforme à Constituição a determinados dispositivos, acabou proferindo o que a doutrina constitucional, amparada na prática da Corte Constitucional italiana, tem denominado de decisões manipulativas de efeitos aditivos (sobre a difusa terminologia utilizada, vide: MORAIS, Carlos Blanco de. Justiça Constitucional. Tomo II. O contencioso constitucional português entre o modelo misto e a tentação do sistema de reenvio. Coimbra: Coimbra Editora; 2005, p. 238 e ss. MARTÍN DE LA VEGA, Augusto. La sentencia constitucional en Italia. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales; 2003. DÍAZ REVORIO, Francisco Javier. Las sentencias interpretativas del Tribunal Constitucional. Valladolid: Lex Nova; 2001. LÓPEZ BOFILL, Héctor. Decisiones interpretativas en el control de constitucionalidad de la ley. Valencia: Tirant lo Blanch; 2004). (Disponível em: <http://www.stf.jus.br:ADI.4.277>, Voto do Ministro Gilmar Mendes).

proteção de direitos, dado o modo como é feito e dada a gravidade da intervenção que opera em face do princípio democrático e do próprio sentido de uma Constituição:<sup>12</sup> de um discurso ponderado realizado por todos os *sujeitos constitucionais* do corpo político que ordena e disciplina.

É dizer, afora as adequações naturais que impõe uma norma às necessidades de sua aplicação, decisões aditivas ou interpretações politicamente ativas, não devem ser admitidas sob pena do sacrifício do espírito democrático do sistema político como um todo, na medida em que se realizam em detrimento desse discurso constitucional pública e conjuntamente deliberado por todos os membros da comunidade política. A pergunta que se impõe diante disso deve ir, portanto, além da perquirição sobre a *legitimidade* dessa espécie de “jurisdição constitucional constituinte”, para perscrutar sobre qual o modelo de corpo político pode, com tudo isso, estar se avizinando. Ainda mais em um mundo novo que se depara com situações novas que devem ser discutidas *na e pela* Política, e, efetivamente, não são.

A atividade jurisdicional, quando se apropria do papel institucional de outro Poder para oferecer um caráter político ao Judiciário, avançando sobre o âmbito de atuação tanto do Poder Legislativo quanto do Poder Executivo, promove um ataque, seríssimo, à dignidade política humana, em especial quando elimina a participação de todos do processo decisório acerca do interesse comum, na medida em que impede cada um de nós de *ser* o que é. É que o decisionismo político de Schmitt ou científico de Kelsen, ao substituir a política despolitizando as questões que lhes são postas para impor *Uma* saída, impedindo cada cidadão de falar por si mesmo proibindo-o de decidir sobre seu próprio futuro, promove um *esquecimento do ser*, processo que, ao final e ao cabo de tudo, substitui todos por *Um*. Substitui infinitas subjetividades por *Uma* –

---

<sup>12</sup> A perspectiva da questão democrática que interessa à presente pesquisa localiza-se, deste modo, para além das decisões do STF denominadas “atípicas”, de natureza aditiva, e que já se converteram em modalidades “típicas” de decisão no controle de constitucionalidade. Reside na aparente morte da democracia – tal qual ora conceituada – que, a olhos vistos, todo esse processo, tal qual será descrito, desvela. Não diz respeito, pois, repita-se, à inevitável interpretação da norma, mas, sim, ao caminho que o intérprete do Direito percorre e à conclusão a que chega, evidentemente fora do âmbito da normatividade gerada pelo Poder Legislativo. Diz respeito, em especial, no tocante ao objeto da presente pesquisa, a procedimentos de efeitos excludentes. Ao descaso para com diversos sujeitos constitucionais. À operacionalidade jurídica tecnicista que prestigia *Um* em detrimento de muitos.

veremos como –; sacrificando inúmeras subjetividades que poderiam, além de tudo, iluminar outros possíveis futuros para toda a comunidade.<sup>13</sup>

Perquirir, então, sobre os riscos a que estamos submetidos com um processo assim engendrado será essencial à compreensão do presente trabalho que tem por objetivo o desenvolvimento de um conceito que possa exprimir o que deve ser entendido por *dignidade relacional* para tentar oferecer uma resposta a essa preocupação, tendo em mira o *ser humano* politicamente dignificado, para, afinal, tentar entender o que somos e o que estamos fazendo tanto na Política quanto no Direito na modernidade, para a perquirição sobre, também, se se pode e o que poderia ser feito de modo diferente do que estamos a fazer nesses campos. É debatendo o próprio futuro que cada um de nós se distingue como sujeito constitucional, e é se distinguindo como sujeito de sua própria história que podemos ser percebidos *pela e na* institucionalidade. E isso importa muito, na medida em que será apenas sendo ouvidos por todos, permanentemente, é que poderemos nos acautelar da possibilidade do *esquecimento* de cada um de nós.

---

<sup>13</sup> “No que concerne à ideia da transformação de subjetividade prática moderna, Descartes diz somente, ‘penso, logo existo’, mas não diz ‘penso, logo existes’ ou ‘penso, logo alguém existe’. A certeza moderna é uma certeza sobre o sujeito e não uma certeza sobre os *outros*. A modernidade começa afirmando uma nova identidade. É a identidade do sujeito, é a metafísica do sujeito. E essa metafísica afirma o monólogo do sujeito dentro da questão sobre a racionalidade e o monólogo social, no sentido do egoísmo liberal. Modernidade como monólogo – é a estrutura dessa metafísica. E claro, se coloca a questão: como pensar a democracia com este monólogo” (MILOVIC, 2006, p. 47).

## CAPÍTULO I: NÓS, O MUNDO E O SOCIAL

Este primeiro capítulo, a partir do pensamento de Hannah Arendt, tem por objetivo desvelar o aspecto político da dignidade humana, porque esta dignidade, ainda que apenas discursivamente, está presente nos inúmeros discursos de legitimação dos diversos modelos de corpos políticos. Porque a noção de legitimidade do poder, como traço comum entre diversos enfoques dados pelo pensamento e pela prática política de nossa civilização, consiste exatamente na tentativa de “justificar determinado tipo de ação política, isto é, estabelecer uma ponte entre as expectativas dos destinatários e determinada orientação na condução [política] da comunidade” (ADEODATO, 1989, p. 1)<sup>14</sup>, mas, sem necessariamente realizar concretamente o discurso que a justifica.

É dizer, o soberano, no exercício de seu poder, precisa de um discurso de legitimação de seus atos para preservar-se assim, no comando das ações políticas. Com este propósito, de adesão do maior número possível de governados, busca sempre demonstrar a *dignidade relacional* de suas ações, e que, nos atos de governança, sempre haverá respeito entre o que se faz e o que deve ser feito tendo em vista as expectativas dos administrados. Enfim, tendo em vista a dignidade política de cada membro da comunidade. É o que o Direito, em sua operatividade, estaria pretensamente a garantir. Se o discurso de justificação da ação estatal se concretiza, na prática, haverá *dignidade relacional* nesta governança; caso contrário, referidas ações perderão sua legitimidade.

---

<sup>14</sup> “Já que aqueles que exercem efetivamente esse poder de condução formam uma minoria em relação aos que obedecem, é preciso que estes sejam convencidos de que não há necessidade de uma constante aplicação de força para manter a convivência, em que pesem as desigualdades na divisão do bolo social e na participação política. Em segundo lugar, esse papel, tradicionalmente desempenhado pela legitimidade, é também exigido pelo fato de que toda orientação impingida aos rumos da política é arbitrária, no sentido de que só existe decisão diante de várias alternativas possíveis. Em terceiro lugar, as normas de condução entram em conflito com a conduta efetiva quando transgredidas: este conflito e a necessidade de seu controle ressaltam o caráter repressivo do direito e reforçam as exigências de legitimação” (ADEODATO, *Ibidem*).

É como se legitimidade fosse, portanto, uma espécie de estudo sobre a adequação, ou inadequação, entre as expectativas dos destinatários de ordens estatais e o que estas ordens efetivamente veiculam enquanto tais, a fim de que a complexidade das sociedades contemporâneas se viabilize enquanto acatamento prévio a decisões que precisam ser, mas que ainda não foram tomadas. Esta a razão, a propósito, porque todo sistema político se faz acompanhado de um sistema teórico para justificar a necessidade de obediência a decisões de Estado.

O que ora se propõe, primeiro por este capítulo, e, depois, pelos capítulos subsequentes, será o desenvolvimento de um critério apto à verificação da obediência da decisão à promessa engendrada pelo discurso que pretensamente a legitima. Haja vista o *homo politicus* ter se transformado, na modernidade, em um *animal laborans* jungido às suas necessidades vitais e ter sido calado por ela, porque é exatamente essa expulsão do administrado do debate deliberativo acerca do interesse comum – que Arendt liga, de um lado, às necessidades humanas vitais, e de outro, ao modelo do corpo político adotado por uma determinada comunidade política – que está na base da *indignidade política humana*.

### **Uma explicação prévia**

Há um espaço entre democracia e constituição; entre *ação* e institucionalidade; entre vida e ordem pública; que constitui o espaço privilegiado da política. Um espaço que só pode ser ocupado pelo debatedor (o *homo politicus*). Um espaço no qual se revela a dimensão política da dignidade como a dimensão mais importante da vida humana porque é nele que deve se garantir a participação de todos no processo deliberativo acerca do interesse comum, tão fundamental à identificação das infinitas *diferenças* que constituem o *ser humano*: o *sujeito constitucional* de toda comunidade politicamente organizada.

Contudo, a reprodução da vida – necessidade que sempre exorta trabalho – fez do homem moderno, segundo Hannah Arendt, um *animal laborans*. Um trabalhador consumidor. Que não delibera, não decide, não cria, não constrói, não prevê, não escolhe. Que não tem singularidade e nem pluralidade. Apenas procria, subsiste, adstrito à necessidade e à privatividade que dela decorre. Esse *animal laborans*, fora do mundo, inexistente. Inexistindo não pode agir, não agindo não pode ser livre. Sem ser livre torna-se

indigno de ser humano, porque ser humano significa distinguir-se, mostrar-se *quem é*; significa ser político; porque ter dignidade política humana significa ser *livre*.

Como teríamos chegado, então, a tamanha indignidade política? Hannah Arendt articula como razões dessa indignidade, diversos comportamentos, fatos e processos. Desde a busca humana por durabilidade e estabilidade do *mundo* – que teria nos levado ao mecanicismo e ao automatismo da vida cotidiana – até chegar, finalmente, à dominação moderna empreendida pelo *Commonwealth*. Pelo *animal artificial* chamado Estado. Nesse contexto, necessidades, soberania, legitimidade e democracia se relacionariam com a dignidade política humana que ora se quer conceituar. Mas, como relacionar necessidades vitais com soberania; soberania com legitimidade; legitimidade com democracia; e democracia com dignidade?

Desde logo, responde-se: com a percepção, primeiro, de que Estado é uma invenção, uma fabricação do próprio homem, para dignificar sua vida. Um construto tendo por fim a gestão do interesse comum. Também, que um construto assim engendrado e administrado só será democrático se não se esquecer de nenhum membro integrante desta comunidade na figura do Estado representada. Estado que, agindo em nome de todos nós só terá sua ação considerada legítima se não trair este propósito. E que será exatamente o alcance deste propósito que proporcionará *dignidade relacional* a cada membro da comunidade considerada. Por fim, com Arendt, que esse resultado só poderá ser alcançado com a participação de todos no processo deliberativo acerca do interesse comum, o que não tem se realizado em face da expulsão do homem do espaço público por conta de suas necessidades de sobrevivência.

A experiência histórica pode ser testemunha de que a mais massificada e consensual das formas de dominação política não deixa de lançar mão de símbolos de legitimidade e visões pretensamente racionais da realidade (ADEODATO, 1989, p. 2)<sup>15</sup>, sem necessariamente realizá-las concretamente. Seriam, pelo contrário, visões que têm sido representadas, segundo Arendt, ao modo platônico, como forma de defender-se da fragilidade dos assuntos humanos ínsita à ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação política. Visões e projetos da elite para sua própria proteção em face do povo. Neste

---

<sup>15</sup> “Problematizar a legitimidade significa, em certa medida, examinar as próprias bases sobre as quais se assentam o direito e a política, enfrentando questões que, devidamente ampliadas, coincidem com a própria história da civilização ocidental: em que sentido se pode falar – ou não – na expressão governo ilegítimo? Como é possível que tantos se sujeitem às diretrizes de tão poucos, ou seja, como se explica a assim chamada obediência civil?” (ADEODATO, *Ibidem*).

sentido, para Arendt, desde a Revolução Francesa, o Estado constitucional tem sido um símbolo da melhor representação política da soberania popular, mas sem efetivamente dar azo à plena liberdade a que todos têm direito, mormente ao direito de *agir*. Por conta da miséria e da necessidade humanas.

O que ocorreu, ao revés da dignificação política humana prometida, foi a despolitização. Afastamo-nos, com o tempo, da verdadeira democracia. Tornamo-nos indignos de sermos humanos, na modernidade, na medida da despolitização ocorrente por conta de diversos processos. Com Hannah Arendt, tendo por base a experiência grega, a democracia ateniense não terá sido uma comunidade da *diferença* propriamente dita – já que também era excludente quanto a mulheres, escravos, crianças e estrangeiros –, mas representa, é o que ora se postula no contexto desta pesquisa, um exemplo paradigmático de modelo de comunidade com potencial para garantir a liberdade distintiva do *ser* a ser estudado, por conta da política que nela se realizava.

Desde a Revolução Francesa, o Estado constitucional, pelo contrário do ideário grego, tem sido um símbolo da melhor representação política da soberania popular, sem sê-lo, verdadeiramente. Absolutizando normas constitucionais para manter um Poder Constituído à forma de “quem” o instituiu, permanentemente. Assim o fazem – diz Arendt – como se os que regressaram da guerra de Tróia quisessem fazer permanente “o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimento e impedir que este espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados” (ARENDR, 2010, p. 247). Deste modo é que, do ponto de vista teórico, “O Político” de Platão seria, para ela, “a versão mais sintética e fundamental da fuga da ação para o governo” (*Ibidem*, p. 278), na medida em que se instaura um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein*.

*Archein* no sentido de “começar” e *prattein* no sentido de “realizar”, noções que possuem sentidos interconectados para os gregos. O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo (ARENDR, 2010, p. 278). Isso significa que, no âmbito da ação, só será possível alcançar esse domínio isolado quando outros puderem ser usados na execução de ordens, quando tornar-se desnecessária a sua adesão voluntária ao empreendimento com motivação e objetivos próprios e aquele que iniciou proibir-se de envolvimento na própria ação. Tal qual, segundo Arendt, faz o Estado Constitucional decorrente da Revolução Francesa.

Isto porque, começar (*archein*) e agir (*prattein*) constituem atividades muito diferentes. E a ideia essencial que Hannah Arendt quer referir aqui é a de que o iniciador, porque iniciou, passe a ser o governante. Um “*archon* que ‘não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar’” (ARENDDT, 2010, p. 278). Considerando esses aspectos da teoria de Platão, “saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, considerando o que é oportuno e o que é inoportuno” (*Ibidem*) se torna a essência da política, eliminando-se, com isso, toda a *ação*, que é substituída pela “mera execução de ordens” (*Ibidem*). Com isso, os sujeitos constitucionais pressupostos na ideia originária da Revolução Francesa não passarão de mera referência abstrata.

A presente reflexão, nesta perspectiva, buscará, nesta primeira parte da exposição, alcançar dois objetivos principais, portanto. Primeiro, tentar entender, com Arendt, o porquê de nossa indignidade política. De nossa profunda letargia política. E, por último, até que ponto as razões postas por Arendt contribuem para a ideia de *bando* na qual Agamben acredita estar estruturado o Estado, desde sempre, questão que será tomada no próximo capítulo. Ou seja, para além de sintetizar o pensamento de Hannah Arendt, no que atine ao diagnóstico que ela faz sobre “o que somos” e “o que estamos fazendo na modernidade”, pretende-se, com ela, estabelecer uma perspectiva teórica voltada para a compreensão do problema político de nossos tempos a fim de introduzi-lo, depois, no estudo jurídico.

Para tanto, dois aspectos fundamentais serão considerados: o da necessidade, de um lado, transformando-nos todos em trabalhadores consumidores; e, de outro, o da estrutura do *social* que os regula e domina, para desta forma, produzir uma área de aproximação entre os pensamentos de Arendt e de Agamben a fim de, depois, colocá-los lado a lado em prol do empreendimento que ora se busca realizar o mais adequadamente possível. Nesse contexto, a *ação* propugnada por Arendt será libertária do homem, porque será sobre esta base que será construída a noção de *distinção identitária* fundamental à reflexão que ora se propõe.

Importará também notar como essa noção de liberdade humana pode ser coerentemente posta ao lado da ideia da legitimidade que tenha por fundamento essa *distinção identitária*, tendo-se em vista o Estado Democrático de Direito que se quer almejado, ou seja, como representação de uma comunidade política da *diferença*, registro que se faz na medida do objetivo final que se tem em mira, e que consiste na

busca do desenvolvimento da noção de *dignidade relacional* tal qual já referido nos prolegômenos desta pesquisa. Isto posto, passa-se, a seguir, ao diagnóstico de Hannah Arendt a respeito do que somos e o que estamos fazendo na modernidade, e que se traduz na indignidade política humana que se revela na expulsão do homem do espaço público reservado às decisões de interesse comum.

## 1 O que somos e o que estamos fazendo na modernidade?

Para Arendt, é como se a vitória do *animal laborans* na modernidade, de um lado, e a ruptura deste com a realidade, de outro, tivessem inaugurado “um tipo de homem nunca antes conhecido, que atende pelo nome de ‘Um’: Um único homem de proporções gigantescas, massificado e moldado ideologicamente para ‘agir’ dentro do plano traçado para ele” (PASSOS, 2010, p. 80), circunstância que acarreta o risco do ressurgimento do totalitarismo.

De fato, o modo de vida do homem moderno levou-nos todos a uma *futilidade* que caracteriza a sociedade moderna constituída de trabalhadores e de consumidores – na verdade, não mais que autômatos da máquina do corpo político – reproduzindo a vida, cadenciando a transformação da riqueza em capital, mediante o trabalho. Trabalho que, ligando-se às necessidades humanas de sobrevivência, exclui esse *animal laborans* da esfera pública (na verdade cada um de nós), retirando-lhe as condições de ser livre. Sobreviver é, por isso, um “projeto de negação da política” (MILOVIC, 2010, p. 157). O homem moderno é, portanto, um escravo, porque suas necessidades o escravizam, tornando-o inumano, privado que está da pluralidade, e, conseqüentemente, impedido de realizar algo mais permanente que a própria vida.

Um *animal laborans*, que, privado de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana, na ausência dos outros, inexistente, sob o ponto de vista da política. Como um escravo que se sujeita à violência praticada por outrem por um amor extremo à vida, entregando-se ao servilismo, em detrimento da liberdade.

A sociedade moderna, diferentemente dos antigos, excluiu a possibilidade de *ação* antes excluída apenas da esfera privada, e esta sociedade exige um comportamento de seus membros de acordo com uma única opinião e interesse, o interesse ditado pela

*esfera social*<sup>16</sup>, repetindo o modelo platônico de substituição da *ação* pela *fabricação*. Modelo que separa *saber* de *executar* a fim de resolver os dilemas da *ação* banindo o cidadão do domínio público obrigado que fica a ater-se aos assuntos privados, já que os assuntos públicos são exclusivamente do governante, numa espécie de desvio tomado a fim de se evitar a “acidentalidade dos assuntos humanos”.

Tendo o trabalho ascendido ao domínio público, dada a sua emancipação, todas as atividades humanas foram reduzidas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância, onde capacidade de ganhar e de gastar tornam-se modificações do duplo metabolismo do corpo humano num processo que isola o *animal laborans* no exercício de sua atividade laboral, ao mesmo tempo em que o corpo político o exclui do processo de deliberação sobre as questões de interesse comum, atribuindo-lhe, ademais, um *fazer*, em detrimento do *agir*, com a função de executar os comandos que realizam o modelo político.

Esse diagnóstico apresentado por Arendt sobre *o que somos e o que estamos fazendo* na modernidade – trabalhadores e consumidores que, movidos pela necessidade, funcionam, irrefletidamente e em detrimento de seus desejos superiores, como autômatos da máquina de que fazem parte – reconheça-se, é um diagnóstico correto. E se o homem moderno, nestas condições, é um *animal laborans* e a necessidade que a ele se vincula o expulsa do *mundo* humano, será preciso exortar a atividade do *homo faber* a fim da criação e construção de um artefato mundano capaz de nos proteger desta fragilidade humana, já que a *necessidade* é absolutamente incompatível com a *política*.

O que então, ainda poderia ser feito para evitarmos um Estado cada vez maior em face de sujeitos cada vez menores e até escondidos? Se para Arendt é preciso responder negativamente a pergunta sobre se as máquinas que fabricamos para funcionar como corpos políticos ainda servem ao ser humano; se as coisas do mundo que nos rodeiam têm dependido de um projeto humano; e se o próprio produto, suas variantes e sua transformação em outro produto são objetos projetados em função da

---

<sup>16</sup> “É exatamente essa abstração que ‘absolutiza’ o ‘social’ que Arendt quer denunciar como ameaçador. Porque a solução, em face do totalitarismo, não estará, para ela, na democracia representativa como a conhecemos, que extrai deste novo “absoluto” a normatividade que preside a atuação estatal e toda a vida dos governados na modernidade; mas, sim, na prática de uma política efetivamente participativa e constituinte de uma nova realidade construída por todos” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 93). Mas é exatamente essa possibilidade de que Agamben duvida, da democracia tal qual posta por Arendt, porque, entre cada um de nós e o soberano, há uma estrutura de *bando* (ou de *abandono*).

máquina, que uma vez criada determina quais, quantos, como e com que qualidade serão produzidos; se as máquinas passaram a constituir o mundo substituto para o mundo real; nada mais lógico que criar um modelo de corpo político que anule suas vicissitudes.

Se o *animal laborans* pode ser tomado como a expressão do que somos de fato, alienados e desamparados diante de eventual violência em face de nossas liberdades, é preciso, sim, acautelarmo-nos com uma composição de forças que seja capaz de impedir que um dado governante coloque todo o corpo político a serviço da banalização do mal, novamente. Que seja capaz da dignificação política de cada membro da comunidade a que se refere o modelo. Resta-nos buscar o *novo*, no dizer de Arendt, já que “o mundo moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições da sobrevivência” (MILOVIC, 2010, p. 157).

É preciso, nesse sentido, dar lugar à *ação*, permanentemente, para que, com ela, restem anulados quaisquer processos excludentes dos governados no que toca às discussões e deliberações de interesse comum. O ser humano, em quaisquer circunstâncias, não pode negligenciar o *poder* que tem na *pluralidade* e nem deixar de usá-lo para iniciar o *novo*. A noção de Arendt acerca da liberdade deverá se expressar, então, enquanto garantia de participação; em uma espécie de processo voltado para a dignificação do homem na sua relação com o poder constituído, já que a radicalidade do mal não está na corrupção das máximas morais kantianas, mas, exatamente na possibilidade de extinção da *pluralidade* da face da Terra, no sentido de, como diz Arendt, “tornar os seres humanos, como seres humanos, supérfluos”.

Liberdade para ela, nesse sentido, seria sua fórmula contra a *superfluidade humana*, o substrato sobre o qual se levanta o totalitarismo. A questão que Arendt parece então colocar é: como repetir então o ideário participativo da democracia clássica, na medida em que, na modernidade transformamo-nos todos em trabalhadores consumidores (*animal laborans*) dentro de um modelo de corpo político que nos exclui do espaço público do debate político? Como fazê-lo diante da necessidade humana e das consequências dela decorrentes? Do mecanicismo e automatismo da vida moderna? Da perversão dos meios e fins inerente a este processo? Do servilismo, subjetivismo e alienação modernos?

## 1.1 Necessidade, mecanicismo e automatismo: a perversão dos meios e fins

Para Arendt, no embate que esclarece ter acontecido entre o *homo faber* e o *animal laborans*, a animalidade saiu vencedora. No início do processo histórico, na perspectiva do *homo faber*, o ser humano é um fabricante de instrumentos que, de um lado, mecanizam o trabalho do *animal laborans* aliviando-o do fardo a ele relacionado, e, de outro, edificam um mundo feito de coisas, mais pela conveniência ditada pelos propósitos “objetivos” que pretende inventar, do que por necessidades subjetivas.

Para o *animal laborans* a durabilidade e a estabilidade<sup>17</sup> do mundo se expressam nas ferramentas e utensílios que usa, e, numa sociedade assim, voltada para o trabalho, esse equipamento assume um caráter ou função que não se restringem à sua mera instrumentalidade. Há uma perversão dos meios e fins<sup>18</sup> na modernidade na medida em que os homens se tornam, nesse processo, escravos das máquinas que eles mesmos fabricaram. Adaptam-se às exigências delas, ao invés de simplesmente usá-las como forma de satisfação das necessidades humanas.

A produção seria, nessas circunstâncias, uma forma de preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, em que se perde o sentido original da fabricação. Os utensílios fabricados em socorro do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental. Em termos comportamentais, há uma perda da faculdade de distinção

---

<sup>17</sup> Como explica Tercio Sampaio Ferraz Júnior (FERRAZ JÚNIOR, 1989), no prefácio que faz à tese de doutoramento de João Maurício Adeodato (ADEODATO, 1989) intitulada ‘*O problema da legitimidade. No rastro do pensamento de Hanna Arendt*’, “a ação se caracteriza, em primeiro lugar, pela sua ilimitação. Como se trata de atividade espontânea, como toda ação é criação de um fluxo de relações (políticas), não há como prever a ação. Agir é iniciar continuamente relações. Por isso, além de ilimitada, a ação é imprevisível, não podendo suas consequências serem determinadas logicamente de antemão. Isso explicaria a inerente instabilidade dos negócios humanos, das coisas da política de modo geral, cuja única estabilidade possível era aquela que decorria da própria ação, de uma espécie de virtude, como, por exemplo, o equilíbrio e a moderação próprios da prudência. (...) Para que essa estabilidade pudesse ser alcançada, porém, eram necessárias certas condições: as fronteiras territoriais para a cidade, as leis para o comportamento (...) A legislação [no entanto] não se confundia com o direito, enquanto resultado da ação. Em outras palavras, havia uma diferença entre ‘lex’ e ‘jus’ na proporção da diferença entre trabalho e ‘ação’. Assim, o que condicionava o ‘jus’ era a ‘lex’, mas o que conferia estabilidade (leia-se, legitimidade) ao ‘jus’ era algo imanente à ação: a virtude do justo, a justiça”.

<sup>18</sup> Ainda Tercio Sampaio, no mesmo texto, continua sua reflexão sobre o Direito, no sentido de que: (...) “na era moderna, segundo Hannah Arendt, ocorre uma progressiva perda de sentido antigo da ação, cada vez mais confundida com trabalho (ação como atividade finalista). Desse modo, a ação tornada um fazer, portanto entendida como um processo que parte de meios para atingir fins, assistirá a uma correspondente redução progressiva do jus à lex, do direito à norma. O fabricar dos antigos, isto é, o trabalho, era, porém, domínio sobre coisas, não sobre homens. Transportado para o mundo político, o trabalho fará do agir humano uma atividade produtora de bens de uso. O direito reduzido à norma (‘jus’=‘lex’) será então, encarado como meio para atingir certos fins: a paz, a segurança, o bem-estar etc. Nesse quadro, a legitimidade do direito passa a depender dos fins (valores) a que ele serve.”

clara entre meios e fins na qual podemos concluir haver na livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico sua substituição “pela unificação rítmica do corpo do trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age com força unificadora” (ARENDR, 2010, p. 181).

Agora, unificados o corpo do trabalhador e seus utensílios, é o trabalho, e não a obra, que irá determinar uma execução ordenada e rítmica coordenada de todos os movimentos individuais na obtenção dos melhores resultados exigidos pelo processo que solda, numa coisa só, homem e utensílio que, assim, perde seu caráter instrumental de antes. O processo do trabalho passa a ser presidido pelo próprio movimento que impõe aos trabalhadores. Assim, o movimento da máquina passa a determinar os movimentos do corpo, ao invés de, como antes, o movimento do corpo determinar o movimento do utensílio.

Assim é que o homem, condicionando, condiciona-se. Também é dessa forma que se ajusta ao ambiente de máquinas logo que as concebe. Mas, mais especificamente no caso das máquinas, há uma distinção importante a ser notada. É que, diferentemente das ferramentas da manufatura que são “servas da mão”, as máquinas, de seu lado, exigem do trabalhador que as sirvam ajustando-se aos seus movimentos mecânicos. Importa ver nisso que, enquanto durar a obra nas máquinas, o processo mecânico delas substituirá o ritmo do corpo humano.

A diferença está em que a ferramenta sempre permanece serva da mão, conquanto a máquina, por mais primitiva que seja, submete o trabalho do corpo até finalmente substituí-lo. A este processo de substituição das ferramentas e utensílios pela máquina é o que Arendt chamou de tecnologia<sup>19</sup>. Da passagem da técnica para a tecnologia que prosseguiu, depois, até a automação.

Desde a invenção da máquina a vapor, o primeiro estágio deste processo – que nos levou à Revolução Industrial – imitamos a natureza e usamos suas forças para finalidades inventadas pelo homem. Nesse caso, mais importa a descoberta e o uso das minas para alimentá-la que propriamente o princípio da máquina a vapor, porque revela

---

<sup>19</sup> “Estreitamente vinculado à época crítica em que vivemos, também o sistema de conhecimento com que pretendemos nos habilitar a manejar a realidade encontra-se numa encruzilhada, ou mesmo num beco sem saída, particularmente aquele setor que chamamos ciência. Dentre as ciências sociais, a ciência do direito é daquelas que mais sofrem com a falta de padrões objetivos para condução dos conflitos, quase que abdicando de sua dignidade científica e transformando-se em mera ‘tecnologia social’” (ADEODATO, 1989, p. 8).

uma imitação e intensificação do uso da mão humana em contato com a natureza com a qual ela se relaciona.

O segundo estágio deste processo se deu com o advento do uso da energia elétrica que passou a determinar, até a atualidade, o estágio em que nos encontramos, numa espécie de ruptura com os antigos ofícios e artes. Aqui, já não se aplicam mais as categorias do *homo faber* porque já não usamos o material fornecido pela natureza interrompendo-a, matando-a ou imitando-a. Agora já desnaturalizamos a natureza, alterando-a, para nossos fins mundanos, criando um artefato humano ao lado dela, estabelecendo, assim, a existência de duas entidades inteiramente separadas.

Arendt, nesse passo, usa o verbo “criar” (entre aspas) – no sentido de dar azo, por iniciativa própria, à ocorrência de processos naturais que não ocorreriam sem esta iniciativa – porque não há mais, em sentido estrito, a atividade criativa que caracterizava até então a figura do *homo faber*, na fabricação que violenta a natureza. Essa é, portanto, a revolução no conceito de fabricação que caracteriza esse segundo estágio: a série de passos que caracterizavam a manufatura passa à linha de montagem caracterizada pelo processo contínuo.

O terceiro estágio é o da automação que ilumina o maquinismo e que permanece como ponto culminante da modernidade. Nesse caso já não se trata mais de dar azo ao desencadeamento de processos naturais, mas, de manipular, manejar forças que ocorrem fora da Terra, nela e na vida cotidiana. Para Arendt, o próprio caráter propositado do mundo ficou destruído por essa canalização de forças naturais para o mundo humano. Os processos naturais ocorrem sem a participação do homem. As coisas naturais não são produzidas. Diferentemente disso, os produtos das mãos têm que ser fabricados passo a passo e passam a existir no mundo como algo identificável separadamente do processo que o fabricou.

Esses processos sob o pano de fundo dos propósitos humanos – sob a lógica de meios e fins – assumem o caráter do automatismo, assim considerado o movimento autopropulsado, fora do alcance da vontade e da intenção. Ou seja, com a automação, tornam-se obsoletas a diferença entre produto e operação e a precedência do produto sobre a produção. Nesse passo, Arendt adverte, mais uma vez: aqui já não se aplicam mais as categorias do *homo faber* e do seu mundo.

É que, se antes o *homo faber* fazia ferramentas e utensílios para construir um mundo (e não para servir o ciclo vital a que está submetido o *animal laborans*), “a questão não é tanto sobre se somos escravos ou senhores das máquinas que foram criadas, mas, sim, se estas máquinas servem ainda ao mundo ou se elas o dominam ou o destroem” (ARENDT, 2010, p. 188). Além disso, é certo que a automação eliminou as premissas de que a eficiência ótima depende de nossas mãos guiadas por nossos cérebros e de que as coisas mundanas dependem de um projeto humano e de sua construção segundo nossos padrões de utilidade.

Passamos a projetar produtos determinados pela “operação da máquina”. Suas funções básicas, considerando que nenhuma outra é essencialmente necessária, são as funções do processo vital. O produto, suas variantes e sua transformação em outro produto, inclusive, dependem da capacidade da máquina. Os objetos passaram, portanto, a ser projetados em função da máquina; e não o contrário. Não produzimos máquinas para produzir certos objetos, mas objetos determinados pela capacidade da máquina, o que consistiria na inversão da lógica dos meios e fins, se ela ainda existisse.

As máquinas passaram a constituir o mundo substituto para o mundo real, a despeito de um mundo incapaz de oferecer aos mortais uma morada mais permanente que eles mesmos. Mundo que está perdendo seu caráter mundano independente de antes e que se relaciona, cada vez mais, com o processo vital. Um mundo de máquinas que cada vez menos é o resultado de um esforço consciente para ampliação da força material, e cada vez mais, o transplante de estruturas inatas do organismo humano para o ambiente do homem.

De outro lado, a respeito da instrumentalidade e do *homo faber*, Arendt diz que, mais que justificar os meios, o fim os produz e os organiza, na medida em que é exatamente o produto final que acaba por determinar o projeto de criação das ferramentas e dos utensílios, e que organiza o próprio processo da obra, determinando quantos e quais os especialistas necessários, a forma da cooperação, a necessidade de auxiliares. Durante a fabricação tudo é julgado em termos de adequação e serventia tendo em vista o fim almejado.

A mesma lógica de meios e de fins é aplicada, depois, ao próprio produto da fabricação. Nesse mundo utilitarista, em que só se pergunta “para que” sem se perguntar “em razão de que” – resultado da distinção que se faz entre utilidade e significância –,

“todos os fins são constringidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançarem outros fins” (ARENDT, 2010, p. 191), fazendo o ideal de utilidade que vigora na sociedade moderna de trabalhadores deixar de ser uma questão de utilidade para ser uma questão de significado. O “a fim de” torna-se conteúdo do “em razão de”, de modo que a utilidade instituída enquanto significado acaba por gerar a própria ausência de significado.

O *homo faber* – que não compreende o significado assim como o *animal laborans* não entende a instrumentalidade –, vive então num mundo em que tudo se presta ao uso como forma de obtenção de outra coisa, em que o significado desse fim mostra-se, deste modo, como “um fim em si mesmo”. Na verdade, como uma espécie de tautologia, na medida em que se refere, contraditoriamente, a um fim que, atingido, deixa de ser fim, perdendo a capacidade de orientação e da justificação da escolha dos meios, de sua organização e produção.

Essa perversão de meios e fins; o mecanicismo e automatismo do *animal laborans* em face de suas necessidades mais prementes; torna o homem moderno, no âmbito dessa indignidade política – na medida da redução que este processo promove (do ser humano em um animal) – escravo da máquina que criou. Em outras palavras: um servo dessa fabricação engenhosa chamada Estado.

## 1.2 Necessidade e servilismo

Outro problema político colocado por Arendt relacionado à sobrevivência humana: o servilismo. A necessidade escraviza; e o escravo é inumano, porque sujeito à necessidade, não pode exercer as faculdades de deliberar e de decidir nem as de prever e de escolher, transformado que está, por ela, num animal. A prisão do *animal laborans* à esfera da necessidade significa, portanto, acima de tudo, “estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: (...) privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida” (ARENDT, 2010, p. 71). Significa não poder imortalizar-se. A privação da privatividade residirá, deste modo, na ausência de outros;

“para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse” (ARENDDT, 2010, pp. 71-72)<sup>20</sup>.

No tempo de Sólon, relembra Arendt, considerava-se a escravidão pior que a morte, porque amor à vida e covardia confundiam-se com servilismo. Para falar de servidão, em “A condição humana”, Arendt relembra a discussão entre Sócrates e Euterus na “Memorabilia” de Xenofonte, em que Euterus, em razão de necessidade, é forçado a trabalhar com seu corpo. Certo de que não suportará o esforço exigido por este tipo de vida e de que será indigente na velhice, ainda assim, dizia ele, preferia o trabalho à mendicância. Sócrates, ao ouvir isso, teria proposto que procurasse alguém que precisasse de um ajudante; mas, Euterus lhe diz que não suportaria a “servidão”.

A escolha pela escravidão ao invés da morte era para Platão a forma de demonstrar o servilismo. Como os escravos gregos geralmente tinham a mesma nacionalidade de seus senhores – ao contrário dos escravos romanos que eram em sua maioria inimigos derrotados na guerra –, possuíam “natureza escrava” por não terem cometido suicídio. “O excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal de servilismo” (ARENDDT, 2010, p. 43), na Grécia Antiga.

Arendt anota, também, da obra de Hesíodo, a convicção de que “o trabalho de nosso corpo”, exigido por suas necessidades, é servil. Teria sido, segundo Hesíodo, porque Prometeu, “o astuto, o traiu”, que Zeus lhe impôs o trabalho como punição, momento a partir do qual “os deuses esconderam dos homens a vida”, e sua maldição passara a atingir “os homens comedores de pão”. Para Hesíodo, o ideal é o fazendeiro-cavaleiro, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado tanto das aventuras do mar quanto dos assuntos públicos da *ágora*, cuidando apenas de sua vida (ARENDDT, 2010, p. 102). Assim é que Arendt quer denotar o servilismo que há na atividade do *animal laborans*.

De Aristóteles, a este respeito, Arendt registra que a alteração na condição do escravo como a alforria ou alguma mudança na circunstância política geral que o elevasse a algumas ocupações de relevância pública, acarretava-lhe uma mudança de natureza. Às certas funções públicas que, aliás, já estavam afetas a escravos públicos

---

<sup>20</sup> É o processo ao qual se referirá noutro ponto, mais adiante, com Heidegger e Agamben, como *esquecimento do ser*. *Esquecimento do ser* que, a propósito, articula-se exclusivamente com a ideia de exclusão identitária, ou, em outras palavras, com a ideia de não contemplação de *uns*, pela institucionalidade, em face de sua desconsideração enquanto sujeito constitucional titular de direitos.

nos primeiros séculos do Império Romano, foi possível passar-se a dar um tratamento mais digno e com maior importância: “esses ‘servi publici’ – que, na verdade, cumpriam tarefas de funcionários públicos, [e que] receberam permissão de usar toga e desposar mulheres livres” (ARENDR, 2010, p. 103).

Em toda a história antiga, também os serviços “intelectuais” da burocracia eram realizados por escravos. Atendendo a necessidades do domínio público ou do domínio privado, esses escravos eram classificados conforme suas respectivas condições. Nesse contexto, haviam os operários, empenhados no acréscimo de mais uma coisa, se possível durável, ao artifício humano, diferentemente do intelectual, tido como um assemelhado do “criado doméstico”.

Ainda que a sua função não fosse tanto manter intacto o processo de vida e proporcionar sua regeneração, o trabalho intelectual consistia, antes, de cuidar da manutenção das várias máquinas burocráticas gigantescas, cujos processos consomem os seus serviços e devoram seus produtos tão rápida e impiedosamente quanto o processo biológico da vida. Antes do enaltecimento dos serviços públicos, anota Arendt, os escribas eram classificados na mesma categoria dos vigias de edifícios públicos ou mesmo daqueles que conduziam os gladiadores à arena; o enaltecimento dos “intelectuais” coincidiu, aliás, com o estabelecimento de uma burocracia: “Somente a burocratização do Império Romano e a concomitante ascensão política e social dos imperadores levaram a uma reavaliação dos serviços intelectuais” (ARENDR, 2010, p. 114).

Daí podermos perquirir se deste servilismo descrito por Arendt – mormente o associado à burocracia do corpo político e aos serviços ditos “intelectuais”, que parece relacionar o *animal laborans* diretamente com a estruturação do corpo político – já não poderíamos depreender a descrição do primeiro como peça, e, do último, como máquina da qual o primeiro é parte integrante. Se já não poderíamos depreender uma associação entre o *animal laborans* e a execução irrefletida das ordens dos governantes realizando o modelo fabricado pelos idealizadores do corpo político.

E, igualmente, perquirir se Arendt, com tudo isso, não estaria a dizer de uma espécie de servilismo que há na conduta de cada operador do Direito, na modernidade. Dos advogados; mas, também, dos juizes. E não só destes. Dos “legisladores” membros de partidos políticos representantes, não do povo, mas dos interesses de seus líderes. Ou

de cada um de nós enquanto peça essencial ao funcionamento da grande máquina estatal. E se essa associação já não seria, portanto, uma primeira aproximação que Arendt faz entre o servilismo e o mecanicismo que caracterizou a conduta de Eichmann durante a “solução final”; e, porque não dizer, com a estrutura de *bando* de Agamben. Com o “público” que invade a esfera “individual”. Com o “público” que se apropria do “privado” sob a estrutura ambígua da “esfera social” a nos “normalizar”.

### 1.3 Subjetivismo e alienação modernos

Por que para Arendt os modernos não percebem a distinção entre “o labor de nosso corpo” e “o trabalho de nossas mãos”? Por que insistiram tanto em distinguir ‘trabalho improdutivo’ (na realidade trabalho) de ‘trabalho produtivo’ (na verdade, obra)? A razão da insistência dos modernos em distinções como esta reside na ênfase que dão ao sujeito, a partir de Descartes. Por isso é que Marx, segundo Arendt, acabou por confundir trabalho com obra, voltando-se para o sujeito (para a ‘força de trabalho’). Os modernos perguntam sobre quem produz; olham para o sujeito, para dentro dele, alienando-se do mais importante: do mundo. O homem moderno é, portanto, não só um trabalhador consumidor entregue ao mecanicismo de seu modo de vida, mas alguém que é também alienado<sup>21</sup>.

Para Arendt, Descartes representou um papel essencial nesse subjetivismo moderno. Descartes encerrou o homem na introspecção promovendo uma perda do senso comum que surge normalmente quando partilhamos o mundo com os outros. O ponto arquimediano passou a ser o “eu” (a existência do espírito passou a ser o fator mais certo do conhecimento), o que nos levou, desta forma, do mundo para o sujeito; o novo ponto de “objetividade” para o conhecimento.

Contudo, o ‘trabalho improdutivo’ está afeto ao *animal laborans*; e o ‘trabalho produtivo’, está afeto ao *homo faber*. E esta diferença, segundo Arendt, não é trivial,

---

<sup>21</sup> “Arendt quer dar um giro ao largo disso e perguntar acerca do trabalho sob outra lógica; não pergunta mais a respeito do sujeito, e nem mais acerca da quantidade; mas sobre o produto mesmo e o processo que o produz, sobre o caráter da coisa produzida, sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. Esta é, aliás, o que nos parece ser a chave para abrir-nos à compreensão do diagnóstico feito por Arendt, e que pode nos levar à construção do antídoto do totalitarismo: não repetirmos mais a pergunta sobre o sujeito político; mas, sobre os processos políticos a que está submetido e que o condiciona, a fim de encontrar uma “forma” de anulá-los. Só assim parece possível falarmos de um modelo de corpo político que possa, um dia, dignificar politicamente o ser humano de novo” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 35).

pelo contrário, é fundamental. No primeiro tipo de “trabalho”, desconhecendo o nascimento e a morte, o esforço cíclico, fútil, que reproduz o processo biológico vital, é consumido tão depressa quanto despendido, tendo como propulsão a necessidade que tem o *animal laborans* de sobreviver. No último, o esforço se traduz na produtividade da obra, realizada na linearidade da história descrita entre o nascimento e a morte da biografia do *homo faber*<sup>22</sup>.

A não percepção da diferença entre “o labor de nosso corpo” e “o trabalho de nossas mãos” é um importante sinal para Arendt de que, de fato, não vemos o que somos e o que estamos fazendo. O próprio fato dessa ausência de percepção significa, de *per si*, que estamos mesmo alienados do mundo<sup>23</sup>. E que, realmente, é por conta da ênfase dada ao processo vital e à subjetividade, ou seja, à força de trabalho, que toda obra passa a ser confundida com trabalho. Aos modernos interessa o sujeito. Com isso, esquecem-se do mundo.

Pior que isso será o esquecimento do próprio *ser*. O projeto moderno fulcrado numa racionalidade subjetivista determinou, a partir dessa subjetividade, segundo Heidegger, a alienação do homem no que diz respeito ao seu “ter-lugar” no mundo, deturpando sua condição originária. Trata-se, vale dizer, de um projeto que, distinguindo-o do todo, provocando a cisão entre ele e o outro, entre o sujeito e o objeto, acabou por abandoná-lo “na multidão do ‘ser-ninguém’”.<sup>24</sup> Assim é que a modernidade

---

<sup>22</sup> Trata-se de um processo que se identifica com a ideia de distinção. A extinção do *homo faber*, fundido que foi ao *animal laborans*, leva-nos a uma vida comparada com a dos animais que, sem capacidade de distinção, apresentam-se ao mundo como mera reprodução de sua espécie. Ao contrário do *homo faber* que, ao realizar a obra, registra, de modo indelével, sua passagem pelo mundo. Um outro modo de Arendt referir a questão do *esquecimento do ser*, ou, em outras palavras, da indignidade política humana.

<sup>23</sup> “A alienação moderna teria decorrido, para Arendt, da descoberta da América, da Reforma e da invenção do telescópio que representa a descoberta do ‘ponto arquimediano’. A primeira por promover um apequenmento do mundo constituindo proximidades que permitiram a redução de distâncias e, com isso, colocando um distanciamento entre o mundo e o homem que, para observá-lo e dele dizer, afastou-se de seu mundo próximo, alienando-se dele. A reforma fez surgir, a partir do fim do feudalismo, uma classe de pessoas separadas de seu mundo físico a que estavam ligadas antes da expropriação da propriedade eclesial. Finalmente, a descoberta do telescópio levou o homem a pensar a natureza a partir de um ponto apartado da Terra” (DOURADO JÚNIOR, 2013, pp. 35-36).

<sup>24</sup> “...a fenomenologia, para Heidegger, é a condição para se repensar a questão do ser. O ser não está no mundo, ele pode ou não aparecer com a questão sobre o sentido da nossa vida. A pergunta sobre o ser é uma pergunta sobre o sentido que a fenomenologia elaborou. Portanto, a fenomenologia poderia ser o começo de uma nova cultura. Entretanto a dúvida de Heidegger sobre a fenomenologia é que a mesma permanece dentro da tradição que se quer criticar. Algo ainda ficou escondido, que somente agora a hermenêutica pode revelar. Algo que pode aparecer como fenômeno, não com a fenomenologia, mas com a hermenêutica. O que poderia ser? Neste ponto, Heidegger tenta reconstruir a estrutura do ser-aí. O ser-aí não é o sujeito seguro e firme. Não é o sujeito transcendental. Ele está lançado no mundo e tem apenas as condições da pré-compreensão. Mas não existe nenhuma garantia, nenhuma teleologia como pré-compreensão transformando-se em compreensão. Se vamos entender o sentido da própria vida, isso depende das situações que Heidegger chama de existencialistas, que incluem a angústia e a morte, por

teria inaugurado uma experiência que, presa a conteúdos, tentando encontrar significados metafísicos, separou, e modo intransponível, o ser e as coisas.

Com o recrudescimento dessa subjetividade moderna, o que havia sido reduzido a objeto é colocado à disposição da manipulação e apropriação – como o próprio sujeito foi –, processo no qual um intenso *esquecimento do ser* então se revela no império técnico-científico, mormente do Direito.

## 2 O esquecimento do *ser*

Com isso há em Heidegger – uma inegável influência no pensamento de Hannah Arendt que importa referido na medida do esclarecimento que traz à questão – uma crítica profunda à objetivação do mundo na medida em que esbarra na inseparabilidade do sujeito e do objeto que este método impõe. É que a verdade não poderá ser tratada por intermédio de um sujeito observador, já que nessa relação entre sujeito e objeto instalar-se-á a dúvida quanto à apreensão da verdade, na medida em que essa verdade só pode ser encontrada no próprio *ser*<sup>25</sup> e não no sujeito que observa.

A metafísica, ao postular a essência como algo eterno e imutável, acaba por negá-la ao homem. Será uma essência que já nasce morta na medida em que nega a experiência do aparecimento manifesto. “O desvelamento é essencialmente fático” (HEIDEGGER, 1997, p. 290). Essência é vir à presença, realizar potencialidades. Tem lugar em situações concretas que se manifestam na cotidianidade, onde o mundo se

---

exemplo. Para muitos, isso não é um argumento. Para os filósofos analíticos, tal perspectiva é sem sentido. Parece que estamos confrontados com a metafísica sem provas conclusivas. Senti, a partir da minha própria experiência, a importância dessa atitude de Heidegger. Como estudante de filosofia, lia Heidegger e compreendia o significado das suas palavras; todavia ainda não entendia o que ele queria dizer. Não entendia a força dessa confrontação com a metafísica. Somente depois de muito tempo, com a experiência da guerra com a Iugoslávia, entendi o significado de se pensar, hoje, a diferença, o individual. E, também, como é sacrificado o individual em nome do geral e, atualmente, em nome do global. Minha experiência na Iugoslávia foi praticamente uma experiência heideggeriana. A pré-compreensão que eu tinha sobre a diferença se transformou em compreensão. Agora entendo não apenas o sentido das palavras, mas a força dramática da pergunta sobre o Outro e a necessidade dessas questões no contexto em que o particular, o diferente, desaparece” (MILOVIC, 2004, pp. 124-125).

<sup>25</sup> “A questão central acerca do sentido do ser respeita a distinção entre ser e ente. Quer dizer, além de constituírem duas formas verbais distintas (o ente é o particípio presente do verbo ser) o ente é tudo aquilo que é; é a realidade (sendo). Neste sentido, a realidade é vista sendo, na medida em que não se vê o ser da realidade. Vê-se o ente e não o ser, não obstante seja o ser que fundamenta todo o ente. A compreensão do ente, de como a realidade é tomada, tem como fundamental o destino do processo do ser. Enquanto o ente é um dado, o ser é um problema. O que HEIDEGGER chamou de ser assume, ao longo da história da filosofia, várias formas: em KANT é a razão pura, em HEGEL, espírito absoluto etc.” (CHUEIRI, 1995, p. 41).

apresenta fenomenologicamente. Nesse sentido, para levar uma coisa à plenitude de sua essência, o pensamento deve deixar que uma coisa seja. Nesse contexto, o projeto moderno será um niilismo trazido por intermédio do domínio da tecnologia e que é resultado da metafísica iniciada com Platão, desenvolvido ao máximo pelo racionalismo cartesiano.

A metafísica sempre foi marcada pela *entificação do ser*. Ao “pensar”, “pensa” em algo. Traduz-se no pensamento de alguma coisa. E, desse modo, ao perguntar “o que é?”, o *ser* passa, imediatamente, a ser pensado como algo e, por isso, já começa a *ser esquecido*. Ou seja, ao colocar o *ser* como *ente*, instala-se um processo de *coisificação do ser*, e o *ser*, por obviedade, não pode ser compreendido através de nenhum *ente*, já que a verdade do *ser* permanecerá distante do pensamento metafísico.

Assim é que, no âmbito da instituição e de operacionalização de um sistema político, imergindo até seus membros, para pensarmos originariamente a *verdade do ser*, impescindiremos de uma libertação dessa apropriação técnico-científica que transforma o *ser* em objeto, pela redução de sua essência a conceitos e teorias. Se o *esquecimento do ser* se instala em prol de uma supremacia do *ente*, instalada está a *decadência* e a *inautenticidade*, para Heidegger, na medida em que estaremos fechados para a abertura do que de fato somos para ficarmos abertos apenas para o *ente*. Sair do paradigma do conhecimento em voga envolverá, pois, o compromisso do pensamento, não com o *ente*, mas com a *autenticidade do ser*<sup>26</sup>.

O *esquecimento do ser*, no âmbito desse processo de *reificação* que nos interessa mais de perto, ou seja, no âmbito da transformação de relatos de opiniões ocorrentes no *mundo da vida* em objetos juridicizados, significa o desvirtuamento, a supressão ou desconsideração (não de modo despropositado) de diversos sujeitos constitucionais que integram a comunidade política a que se destina a normatividade produzida pelo Estado que, por conta da impossibilidade do aparecimento do ser – esquecido nessa operatividade – não poderá, a rigor, ser reconhecido, não verdadeiramente, como Estado Democrático.

---

<sup>26</sup> “O sentido do ser acompanha o ser-no-mundo, [...] como forma que é a condição de possibilidade de compreensão que o estar-aí tem de si, dos utensílios que maneja [...]. Os existenciais como modos do ser do estar-aí são cooriginários com a compreensão que o *Dasein* tem de si em seu ter-que-ser: a compreensão de seu ser é já sempre uma tarefa (STEIN, Seis estudos, p. 14). Quer dizer, o *Dasein* já possui, antecipadamente, uma compreensão de si e dos utensílios com os quais lida.” (CHUEIRI, 1995, p. 42).

Assim é que – como a perversão dos meios e fins ocorrente no âmbito do mecanicismo e automatismo do fazer impingido pela máquina estatal que reduziu o *homo politicus* a um *animal laborans*, ou seja, em um servo da soberania – o subjetivismo e alienação que afasta o homem do mundo e o leva ao *esquecimento do ser* torna a dignidade política humana praticamente impossível. Também, porque o cálculo cartesiano que passou a caracterizar o pensamento moderno promoveu outro fenômeno que intensifica esse projeto moderno de indignidade. Trata-se de um processo decorrente do método cartesiano inerente à ciência moderna que Hannah Arendt descreve como substituição do “o que” pelo “como”.

### 3 A substituição de “o que” por “como”

Arendt também associa, por outro lado, a questão do *fazer* – ou da ausência do *agir* – ao “método” de Descartes. Quando Arendt se reporta à concepção moderna de que o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz, está a falar da mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna – a única, aliás, que não podia ser evitada, na medida em que seguiu de perto a descoberta do ponto arquimediano e a consequente dúvida cartesiana –: a inversão hierárquica havida entre a posição da *vita contemplativa* e a *vita activa*.

É que há uma experiência fundamental por trás desta inversão entre contemplação e fazer: a sede humana de conhecimento que foi saciada no depósito de confiança que o homem fez no engenho de suas próprias mãos. Os motivos para que o homem confiasse no fazer em detrimento da contemplação (observação) fortaleceram-se diante dos resultados de seus primeiros empreendimentos experimentais de busca da verdade por trás de aparências enganosas.

O homem, para ter certeza, precisa assegurar-se; e para conhecer, tem que fazer. Para assegurar-se, ou ter certeza do conhecimento, precisa realizar, antes, duas condições. Primeiro, certificar-se de que o conhecimento a que se propõe adquirir refira-se a algo feito pelo próprio homem<sup>27</sup>; e, depois, que o conhecimento seja sobre algo cuja natureza seja passível de ser testado mediante um outro fazer. Assim é que, para Arendt, as verdades científica e filosófica se divorciaram. A verdade científica, agora, não

---

<sup>27</sup> “De tal maneira que seu ideal passou a ser o conhecimento matemático, na medida em que, com ele, lida somente com entidades da mente produzidas por ela mesma” (ARENDR, 2010, pp. 361-362).

precisa mais ser eterna ou compreensível ou adequada à razão. A inversão na ordem estabelecida entre contemplar e fazer, contudo, não significou o elevar do fazer ao nível anteriormente ocupado pela contemplação: a atividade de pensar passa a ser serva da atividade de fazer.

Essa inversão foi obscurecida, ademais, por outra inversão que se expressa na possibilidade de se pôr “de cabeça para baixo” ou revirados “de cabeça para cima” antigos sistemas a qualquer momento da história sem que se precise para isso que aconteça algo extraordinário ou qualquer alteração dos elementos estruturais neles envolvidos. “Os próprios conceitos permanecem os mesmos, não importa o lugar que ocupem nas várias ordens sistemáticas... não precisam senão de uma experiência intelectual” (ARENDT, 2010, pp. 365-366). E o que o homem descobre nesta região do si mesmo interior é o constante movimento de percepções sensoriais e atividades mentais inconstantes, e não uma imagem que pode ser observada e contemplada em face de uma permanência.

Assim é que a filosofia moderna teria, ao ver de Arendt, passado a um terceiro plano e se tornado uma espécie de epistemologia, e “as primeiras atividades a se promoverem à posição antes ocupada pela contemplação foram as atividades de fazer e fabricar” (ARENDT, 2010, p. 368), o que se deu naturalmente, na medida em que foi um instrumento fabricado pelo homem que o levou à modernidade. Mas este fato, que deu início à experimentação para fins de conhecimento, teve consequências, mormente na formação da convicção de que o homem só pode conhecer o que ele próprio produz, mudando a ênfase da história da ciência da velha questão sobre “o que” e “por que” para a nova questão do “como”.

A questão sobre o “como” é decorrência direta dessa convicção, cuja resposta está, necessariamente, no experimento, implicando “que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história” (ARENDT, 2010, p. 370) sobre como vieram a existir o universo, a natureza e a vida. A natureza transformou-se em processo porque só por intermédio do experimento é possível conhecê-la. O processo de produção era apenas um meio de se atingir um fim; agora, o produto acabado, o fim da fabricação, passa a ter menos importância que o seu processo de produção e de desenvolvimento. Para Arendt, o motivo desta mudança é o fato de o cientista criar apenas para conhecer, e não para produzir.

Deste modo o “produto” – aqui o “conhecido”, enquanto produto do conhecimento – passa a mero efeito colateral; na verdade mais um subproduto do processo de conhecimento, importando observar a visão mecanicista de que resulta este processo descrito por Arendt. O inteiro significado dessa inversão entre meios e fins permanece latente enquanto predomina a visão mecanicista do mundo, “por excelência a visão de mundo do ‘homo faber’” (ARENDR, 2010, p. 371).

Mas, há ainda, outro ponto que deve ser anotado quanto à indignidade política humana que se quer asseverar com Arendt. Diz respeito à “irreflexão” do homem moderno: a questão do “pensar”<sup>28</sup>.

#### **4 Irreflexão**

Pensar, para Arendt, está ligado ao filosofar e surge da necessidade de a razão buscar um sentido (ARENDR, 1991, p. 178). Uma tarefa especulativa que não se satisfaz nunca de forma plena, porque as respostas às perguntas sobre o sentido e a importância da vida não podem ser conclusivas.

Assim é que Arendt encontra uma distinção entre aquilo que chama de pensar e outras formas de atividade mental que usam o pensamento como meio para um fim determinado, feito em seu próprio benefício (ARENDR, 1991, p. 62). O pensar acontece como um diálogo silencioso do “eu” consigo mesmo, mediante uma linguagem silenciosamente expressa na mente (ARENDR, 1991, p. 75). A mente é uma espécie de “dois em um”, e pode, por isso, ter um diálogo interior consigo mesmo ponderando assuntos intelectuais; conservando uma espécie de pluralidade interior na medida em que mantém uma discussão consigo mesmo. Pensar, para Arendt, consiste, portanto, na expressão desta pluralidade interior mediante a linguagem da contemplação.

Pensar não se confunde, então, com conhecimento ou cognição. Pensar diz respeito a significado, num esforço mental feito em benefício próprio; o conhecimento ou cognição, de seu lado, usa o pensamento como meio para um fim para obter verdades

---

<sup>28</sup> “Tal qual abordada por Arendt em ‘A vida do espírito’, publicada pela primeira vez em 1971. Nesta obra Arendt divide as atividades da mente em pensar, querer e julgar. A atividade do pensar é, portanto, por ela definida de forma restrita, excluindo algumas áreas da atividade mental, inclusive o que uma pessoa comum incluiria na esfera do pensamento, como o cálculo e a lógica, por exemplo” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 37).

factuais. Pensar e conhecer são muitas vezes confundidos na filosofia, na medida em que há filósofos que acreditam em poder atingir verdades factuais e conclusivas a respeito do significado. Daí Arendt falar da ciência como confusão entre necessidade de pensar com urgência de conhecer (ARENDDT, 1991, p. 61).

O conhecimento tem em vista a verdade enquanto fato objetivo do mundo; busca fatos reais; jamais deixa completamente o mundo das aparências, mantendo, sempre, uma relação com os objetos dos sentidos. Enquanto conhecer diz respeito a verdades concretas que podem ser definitivamente atingidas, o pensar é especulativo e abstrato. O conhecer acumula conhecimento, deixando um legado de verdades tangíveis que podem ser transmitidas de geração em geração; enquanto o pensar não acumula verdades factuais (ARENDDT, 1991, p. 62). Pensar e conhecer diferem da política, mas o pensar é ainda menos próximo dela porque está distante do reino das aparências e não tem fins práticos específicos.

O pensar lida com pressupostos universais abstratos – enquanto ética e política tratam de instâncias e situações particulares diretamente ligadas à esfera pública comum (ARENDDT, 1991, p. 200) – e implica uma espécie de retraimento necessário ao diálogo que deve se travar de si para consigo mesmo. A capacidade desse diálogo e do pensar, liga-se, contudo, a um retirar-se da companhia dos outros e do mundo das aparências para a audição das vozes interiores dessa discussão (ARENDDT, 1991, p. 92). Esse retraimento para dentro de si mesmo – um afastar-se do próprio corpo e do espaço – na atividade de pensar é tão importante que Arendt a ele se refere como “lugar nenhum” (ARENDDT, 1991, p. 199), na medida em que não está ocupado por outros, nem com a política, e nem com o mundo das aparências.

Se não pensa, o indivíduo pode tornar-se cúmplice dos tantos crimes ocorridos nas catástrofes políticas que acometeram a humanidade.<sup>29</sup> Quando uma pessoa pensa, o passado pressiona por trás, mas também o futuro que se aproxima pela frente, no campo de batalha do pensamento; acontece, portanto, no vácuo entre passado e futuro num eterno presente<sup>30</sup>, permitindo ao ego pensante refletir continuamente sobre determinado

---

<sup>29</sup> “Essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a consequência dessa tradição filosófica [platônica] que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou” (MILOVIC, 2010, p. 159). Um mal que não é a mesma que habita a religião e a literatura, que se identifica com pecado ou vilões que agem por inveja ou ressentimento, “mas com todos os que não são perversos e que, exatamente por não terem motivos especiais, ‘são capazes de um mal infinito’” (CORREIA, 2010, p. 15).

<sup>30</sup> “...a única descrição exata dessa crise se encontra, até onde eu saiba, em uma daquelas parábolas de Franz Kafka...A parábola... é a seguinte: Ele tem dois adversários: o primeiro acoisa-o por trás, da

tópico (ARENDT, 1991, pp. 208-210). É como movimentar-se entre as convicções afirmadas pela tradição e as perspectivas que se abrem, no presente, para o futuro. Mas para que isso ocorra, é preciso que esteja garantida a liberdade para tanto. E para que essa garantia se concretize, é preciso olhar para o mundo, porque é no mundo que se exerce a liberdade.

Não pensamos mais, conclui Arendt. A ponto de perdermos o contato com o que realmente está acontecendo no mundo<sup>31</sup>. Assim é que, na era do sujeito, em que o ser humano pretensamente estaria no centro de tudo, exercemos, na verdade, nossa mais elementar animalidade. E, por conta dos processos descritos a que estamos submetidos, também não agimos mais. Apenas expomos questões privadas em público. Se o pensamento, a ação e o discurso precisam ter caráter de objeto, e se só materializados tornam-se objetivamente parte do mundo, estes processos nos submetem, de fato, ao risco de que fala Arendt. Por falta do “agir” e do “pensar” humanos.

## 5 A esfera social

Na diferenciação que havia entre um escravo e o chefe da casa na antiga Atenas, estava a casa privada e o domínio político público, o doméstico e a cidadania. Diferenciava-se o privado e o público pelo que, de um lado, devia ser ocultado e, de outro, o que era digno de ser visto, ouvido e lembrado; entre o que é privado e o que é

---

origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si” (ARENDT, 2011b, p. 33).

<sup>31</sup> Uma das lições de Auschwitz consiste precisamente em que entender a mente de um homem comum é infinitamente mais difícil que compreender a mente de Spinoza ou de Dante (é também nesse sentido que deve ser entendida a afirmação de Hannah Arendt, tantas vezes mal interpretada, sobre “a banalidade do mal”) (AGAMBEN, 2010b, p. 21). É o que se pode extrair, por exemplo, da seguinte passagem de Eichmann em Jerusalém: “Eichmann admitiu, como já havia admitido na entrevista a Sassen, que ele ‘não recebeu seu encargo com a apatia de um boi sendo levado para o curral’, que ele era muito diferente daqueles colegas ‘que nunca tinham lido um livro básico [o *Judenstaat* de Herzl], meditado sobre ele e absorvido seu texto, absorvido com interesse’, e que, portanto, não tinham ‘relação interna com seu trabalho’. Eles ‘não passavam de burros de carga’, para quem tudo era decidido ‘por parágrafos, por ordens, que não se interessavam por mais nada’, que eram, em resumo, exatamente os ‘pequenos dentes da engrenagem’ que, segundo a defesa, o próprio Eichmann havia sido. Se isso significava nada mais que prestar obediência cega às ordens do Führer, todos eles haviam sido pequenos dentes da engrenagem – até mesmo Himmler, que, conforme revela seu massagista, Felix Kernsten, não recebeu a Solução Final com grande entusiasmo, e Eichmann garantiu ao interrogador policial que seu próprio chefe, Heinrich Müller, jamais teria proposto nada tão ‘bruto’ quanto o ‘extermínio físico’” (ARENDT, 2011a, pp. 70-71).

público (político). Na modernidade, no entanto, esse domínio político diferencia-se menos do domínio social. Isto em razão da ascensão da sociedade, ou seja, do lar ou das atividades econômicas, ao domínio público. As preocupações que habitavam a privacidade doméstica do lar transformaram-se em preocupações de interesse coletivo, deslocando-se, assim, da esfera privada para a pública, fazendo com que os dois domínios se sobrepusessem um em relação ao outro<sup>32</sup>.

Com o surgimento, então, da sociedade, enquanto ascensão da administração do lar, de suas atividades, problemas e dispositivos organizacionais, do interior do lar para a esfera pública, a fronteira entre as esferas privada e pública ficou turva. Alterou-se o significado de cada um dos termos, e a importância de cada uma delas também se modificou. Por outro lado, o que chamamos hoje de privado corresponde à “esfera da intimidade”. Se para os antigos a intimidade significava estar privado da liberdade inerente ao espaço público, hoje não relacionamos mais a palavra à privação, em parte em razão do enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo.

A privacidade moderna, em sua função mais relevante, que é a de abrigar o íntimo, foi descoberta [no entanto] não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada (ARENDR, 2010, p. 47)<sup>33</sup>. A reação rebelde contra a sociedade dirigiu-se inicialmente contra as exigências niveladoras do social, antes de o princípio da igualdade se afirmar, de modo que pouco importava se uma nação se compunha de iguais ou de desiguais, pois a sociedade exige atitude de seus membros de acordo com uma única opinião e interesse, como se fossem, todos, membros de uma única grande família.

Resta claro, para Arendt, nesse sentido, que a coincidência entre o declínio da família e a ascensão da sociedade significa que houve, de fato, a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. Antes esses interesses e opiniões comuns

---

<sup>32</sup> “Essa transferência das atividades humanas para o domínio privado, bem como a conformação das relações humanas ao molde do lar, atingiram as organizações profissionais medievais, nas cidades, levando-as a um conceito de ‘bem comum’ voltado aos interesses materiais e espirituais que tinham em comum, enquanto ‘companheiros que comem o mesmo pão’. Esses homens podiam, então, conservar a sua privacidade e cuidar de seus negócios, por meio de um que se encarrega de zelar pelo interesse comum de todo o grupo” (ARENDR, 2010, p. 40).

<sup>33</sup> “Arendt diz, a respeito da intimidade, que até certo ponto o teórico e seu primeiro eloquente explorador foi Jean-Jacques Rousseau, que chegou à sua descoberta mediante uma rebelião contra o que ela chama de insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última em uma região recôndita do homem que, até então, não necessitava de proteção especial” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 22).

eram representados pelo chefe da família que em nome da união de seus membros comandava-a segundo esses interesses e opiniões. O surgimento dessa esfera indica que vários grupos foram absorvidos por uma única sociedade, a exemplo das unidades familiares de antes. Isto denota que a igualdade entre os membros do grupo será aquela existente ante o poder despótico do chefe do lar, mas com a força que ganha um único interesse comum e de uma única opinião, tomada a sociedade como um todo, mormente em razão do número de pessoas nisso consideradas.

O poder efetivamente exercido por um único homem, na representação do interesse comum e da opinião correta poderia, à frente, ser dispensado, levando ao conformismo que caracterizou o último estágio desse desdobramento moderno. O governo monárquico – o governo de um homem só – é transformado na sociedade, em uma espécie de governo de ninguém, o pretense interesse único de todos, em matéria econômica. “O governo de ninguém não é necessariamente um não-governo. Pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões” (ARENDDT, 2010, p. 49).

Mas o que importa notar desse processo, para efeito do que ora se discute, é a circunstância de que essa sociedade, toda ela, excluiu a possibilidade de ação antes excluída apenas do lar doméstico. E que ela passa a esperar um determinado comportamento ao invés de ação, estabelecendo regras a serem seguidas com o objetivo de normalizar seus membros, excluindo, com isso, a ação espontânea, o grande feito e a façanha extraordinária<sup>34</sup>.

Ou seja, foi a eclosão da esfera social, que não é nem privada e nem pública, que tomou a forma política do Estado-nação (ARENDDT, 2010, p. 34): a “esfera social” – isto é, a sobreposição das esferas pública e privada – será, então, a expressão arendtiana da vitória do *animal laborans*; da privatização do público e da publicização do privado. Em outras palavras, na compreensão de Arendt, o social representa o fim da política, e com ele, a ideia de que estamos todos, trabalhadores e consumidores que somos, sujeitos a quaisquer espécies de violência. Nesse contexto, a divisão entre público e privado é o meio encontrado por Arendt para expor em que medida o Estado já avançou

---

<sup>34</sup> “Com Rousseau, encontramos essas exigências nos salões da alta sociedade, cujas convenções sempre equacionam o indivíduo com sua posição dentro da estrutura social. O que importa é esse equacionamento com a posição social, e é irrelevante se se trata da efetiva posição na sociedade semifeudal do século XVIII, do título na sociedade de classes do século XIX, ou da mera função na atual sociedade de massas” (ARENDDT, 2010, p. 49).

sobre a esfera privada<sup>35</sup> de cada *animal laborans* que integra a sociedade de massa na modernidade, mas, também, quanto pode ainda avançar sob a égide do *social*<sup>36</sup>.

Representa, pois, é esse o aspecto que ora nos interessa mais de perto, a ideia de indignidade política humana, na medida em que, correspondendo a uma síntese do que está a ocorrer politicamente na modernidade, corresponderá à ideia arendtiana da incapacidade política do homem moderno – reduzido que foi a um mero animal lutando por sua sobrevivência – para agir em face da estrutura de um Estado-nação que a cada dia avança mais e mais sobre o espaço que deveria estar reservado a cada sujeito constitucional<sup>37</sup>. Tolhendo a ação; tolhendo a fala distintiva; tolhendo a diferença;

---

<sup>35</sup> A separação entre público e privado e o surgimento da “esfera do social” talvez seja o ponto mais criticado da teoria arendtiana. Quando Arendt separa, de modo inflexível, o público do privado, muitos temas tipicamente políticos parecem ser excluídos da política, mantidos, por ela, na esfera privada, como no caso da discussão que faz acerca da Revolução Francesa. É, em geral, crítica como esta a mais ocorrente, que a toma como alguém contra o Estado-providência, na medida em que um Estado assim estaria a confundir, ao rigor de sua teoria, questões privadas com assuntos públicos. Os problemas de família, entre parceiros, sexismo, racismo, homofobia, preconceitos sociais ficariam, com isso, na esfera privada, a salvo da discussão pública. Richard J. Bernstein, sob este aspecto, alega ser ilusório o pensamento de Arendt, porque a definição do que seja um problema privado, público ou social, pode ser a questão definitiva da política (BERNSTEIN, 2006, p. 248). Eli Zaretsky, discordando de Arendt, assevera que as questões econômicas são fundamentais para qualquer grupo oprimido na sociedade moderna (CALHOUN; MCGOWAN, 1997, p. 225). Para John MacGowan, por exemplo, se a regulamentação dos negócios privados e problemas de abuso dentro da família estão no âmbito privado, ficariam, então, também, fora do domínio da política (MCGOWAN, 1998, p. 49).

<sup>36</sup> Anota-se, também, a posição de Margaret Canovan que alega haver na teorização sobre a esfera social de Hannah Arendt duas correntes de significado, separadas e incompatíveis entre si. Na primeira, baseado na administração doméstica dos gregos antigos, o social, dizendo respeito aos domínios privado e biológico, estaria a desviar o foco das questões políticas para as necessidades e carências biológicas. Na segunda, o termo sociedade estaria ligado à noção de alta sociedade que, mediante modas e pressões sociais, estaria a promover a conformidade em detrimento da distinção inerente à liberdade. Canovan, por isso, acredita que Arendt não conseguiu explicar como esses dois significados podem ocorrer simultaneamente, na medida em que o termo “social”, tal qual alude, recai sobre todas as classes ao mesmo tempo. As que comandam e as que são comandadas. Também não parece razoável a Canovan crítica às classes trabalhadoras por concentrarem-se em suas necessidades vitais em vez de preocupações políticas com a liberdade, conquanto, na verdade, questões como essas só podem ser compreendidas exatamente por quem está livre do trabalho. Noutra medida, haveria outra bivalência na teoria arendtiana. É que, segundo ela, há, para Arendt, uma grande quantidade de poder positivo na ação livre, e, também, negativo, autodestrutivo, em relação ao desenvolvimento de tecnologia. Mas, de outro lado, e ao mesmo tempo, os humanos seriam, de algum modo, impotentes, em face das forças da sociedade e do totalitarismo (CANOVAN, 1974, pp. 105-108).

<sup>37</sup> Hanna Pitkin, em “O ataque da bolha”, faz a crítica mais famosa a respeito do conceito arendtiano de esfera social, tentando demonstrar haver múltiplas ambiguidades conceituais no termo, ligando esta categoria à bolha do filme de terror de 1950. Para ela, Arendt teria criado algo que parece devorar as pessoas como se esta esfera fosse uma entidade, com intenções, a ameaçar com massificação e conformidade (PITKIN, 1998, p. 4 e 16). Para Pitkin, a noção arendtiana do social parece se focalizar no econômico e na rejeição da pensadora ao comunismo e ao Estado-providência. Pitkin concorda com Arendt no sentido de que o social parece representar uma coletividade de pessoas que são incapazes da política, mas não lhe parece possível que algo aparentemente externo como o social possa interferir no processo político em si (PITKIN, 1998, p. 250).

tolhendo, pois, a possibilidade de um modelo de corpo político verdadeiramente democrático<sup>38</sup>.

## 6 Os riscos a que estamos submetidos

A modernidade, como se viu, ficou marcada pela substituição do “agir” pelo “fazer”, e, concomitantemente, pela degradação da política, que passa a ser mero meio de realização de fins supostamente superiores. Só a modernidade definiu o homem basicamente como *homo faber* – um produtor de instrumentos e de utensílios – podendo, com isso, vencer o desprezo e a suspeita que a tradição via na fabricação. Mas esta mesma tradição, ao mesmo tempo, ao ter se voltado também contra a ação, foi obrigada a interpretá-la como fabricação, acabando por emprestar esta concepção à modernidade: “de que a obra do artesão deve ser hierarquicamente superior às ‘ociosas’ ações e opiniões que constituem o domínio dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2010, p. 286).

O risco político que há nisso tudo seja talvez o *homo faber* “fabricar” corpos políticos e leis que digam respeito a um mundo funcionalmente ligado a uma ideologia totalitária e, depois, o *animal laborans*, alienado, inadvertidamente, solitariamente, mecanicamente, automaticamente, operá-la de novo como se fosse, ele próprio, uma mera engrenagem dela. O risco de o *animal laborans* talvez usar os “instrumentos” e “ferramentas” feitas pelo *homo faber* para tanto, ou como tais, darem movimento novamente ao totalitarismo<sup>39</sup>. Uma máquina fabricada para substituir o mundo real a

---

<sup>38</sup> A forma com que Arendt descreve o social, em “A condição humana” é, de fato, polêmica. Mas “é possível extrair da diferenciação que faz entre público, privado e social, como visto, distinções coerentes e que podem ser aplicadas a situações políticas comuns, para seu propósito último, que é diagnosticar o que estamos fazendo a fim de nos prevenir do totalitarismo. O que parece ser fundamental para ela, aqui, é que o crescimento do social se associa ao crescimento do poder do Estado e, conseqüentemente, à diminuição do espaço reservado aos indivíduos para decidirem questões privadas. É como se ela quisesse dizer, por exemplo, que o Direito – que distingue o público do privado e estes do social, disciplinando-os no espaço público – deve estar submetido à ‘ação’, e não ao governante. À luz do ‘interesse social’, cada vez mais, vemos, hoje, o Estado, pelo Direito, falar mais sobre como devemos nos comportar na esfera privada. Parece inegável que, de fato, quanto mais se intensifique o processo nesse sentido, menos espaço haverá para, na privacidade, deliberar-se sobre assuntos privados os quais o Estado já tenha definido devam ser conduzidos em certo sentido” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 82)

<sup>39</sup> Enquanto Arendt encara tais movimentos como representação do risco de retorno do totalitarismo, Agamben já os identifica como ocorrentes, ou seja, enquanto Arendt teme o retorno do totalitarismo, Giorgio Agamben já o identifica nas democracias tais quais existem hoje.

fim de, pretensamente, oferecer ao homem uma morada mais permanente e estável no mundo, como é o caso do Estado, pode transformar este trabalhador num serviçal<sup>40</sup>.

Esta é a razão de Arendt, em face do mecanicismo e automatismo do fazer humano, vislumbrar uma analogia, de um lado, entre a natureza e Deus, e de outro, entre o relógio e o relojoeiro, como representações da relação que vê entre o *animal laborans* e o corpo político: uma máquina inventada pelo *homo faber*, e o esforço realizado pelo homem nesse âmbito, fundidos em um autômato só. O relógio funciona como um autômato. Os homens que o fazem funcionar também. Indivíduos que funcionam como peças, mas que não olham nem para o relógio e nem para a parede em que está fixado; olham somente para si mesmos.

Essa analogia revela que o corpo político é passível de ser construído segundo um modelo de uma máquina, por alguém que, dominando as técnicas dos assuntos humanos (ARENDR, 2010, p. 283), encontrando os elementos pré-totalitários para tanto – indivíduos isolados no trabalho, que não pensam, tornados autômatos pelo modo de vida que levam – coloca-a em funcionamento para dominar os membros da comunidade retirando todos do espaço público destinado à deliberação a respeito do interesse comum. Impossibilitando-os de agir, como fez Hitler – em uma espécie de apropriação macabra desse modelo – em face do Nazismo.

A imagem do relógio e do relojoeiro é mesmo muito adequada na medida em que contém tanto a noção de um caráter processual da natureza na imagem dos movimentos do relógio quanto a noção do seu caráter de objeto ainda intacto, na imagem do próprio relógio e do fabricante (ARENDR, 2010, p. 372). Arendt, nesse contexto, fala sobre as tentativas feitas no século XVII com o objetivo de formulação de novas filosofias políticas; de inventar meios e instrumentos com os quais se pode “produzir um animal artificial... o *Commonwealth* [a comunidade] ou Estado”. E que “o primeiro motor foi a dúvida”, e a introspecção o método escolhido para estabelecer a “arte do homem”, que lhe permitiria produzir e governar seu próprio mundo como “Deus produziu e governa o mundo pela arte da natureza”.

---

<sup>40</sup> Para Arendt, “os aparelhos que, no início dos tempos, eram manejados livremente pelo homem, passaram, após a invenção da máquina, a uma espécie de ‘carapaça integrante do próprio corpo humano’, do corpo do *animal laborans* que, enquanto mera engrenagem do processo produtivo, ameaça integrar a própria máquina fabricada pelo *homo faber*” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 40). É essa analogia que parece melhor explicar o que ocorreu durante o Nazismo.

A introspecção a que alude Arendt enquanto método é fundamental para a compreensão deste processo, na medida em que exprime que o ser humano, tornado *animal laborans*, além de experimentar o isolamento que lhe desampara, além do mecanicismo e do automatismo de seu modo de vida na modernidade, é alguém que não olha para o que acontece no mundo; pelo contrário é alguém que está voltado para dentro de si, desde Descartes. Platão teria partido de fora do sujeito para desenvolver seu modelo, mas, os modernos, pelo contrário, a partir do próprio sujeito. Ambos, no entanto, para a exclusão dos governados do âmbito das decisões a respeito dos assuntos humanos. Os modernos, então, aprofundaram ainda mais o abismo existente entre governante e governados e a distância que há entre cada membro da comunidade política.

Assim é que Arendt reflete sobre a introspecção como uma espécie de arte de ler em si mesmo a semelhança que há entre os pensamentos e paixões de cada um dos homens (ARENDDT, 2010, p. 373). Isto porque as paixões dos homens se encontram, pela introspecção, na interioridade humana. Ou seja, construímos e julgamos o corpo político, “a mais humana de todas as obras de arte”, obedecendo a regras e critérios que se encontram dentro, e não fora, do homem, o que desvela a imagem do relógio aplicada, primeiro, ao corpo humano, e depois, aos movimentos das paixões. “O estabelecimento do Commonwealth, a criação humana de ‘um homem artificial’, equivale à construção de um ‘autômato’ [uma máquina] que [se] move por meio de molas e rodas, como um relógio” (ARENDDT, 2010, p. 374).

O estado e a própria comunidade, seriam, então, uma máquina – uma máquina que nos condiciona –; um artefato humano fabricado pelo *homo faber*. Mas “os processos da vida interior, encontrados nas paixões mediante a introspecção, podem tornar-se critérios e regras para a criação da ‘vida automática’ daquele ‘homem artificial’ que é ‘o grande leviatã’” (ARENDDT, 2010, p. 374). A idealização da máquina nazista, nesse contexto, teria ocorrido movida pelas paixões de Hitler; e o movimento totalitário que a consolidou, do compartilhamento dessas paixões pelos integrantes da massa que a operava. Um movimento que só poderia ser obstaculizado pela ação política revolucionária que se manifesta com a participação permanente de todos no processo deliberativo de formação da decisão pública, ou seja, com política.

Por fim, diga-se a respeito da esfera social. Um importante aspecto do pensamento arendtiano, em especial por conta da aproximação que se fará, no próximo

capítulo, entre Arendt e Agamben, porque parece haver na ideia que Arendt faz de esfera social e de seu papel normalizador da sociedade, uma espécie de síntese dos processos descritos. Nela, parece estar contida as ideias de necessidade, de perversão de meios e fins, de subjetivismo, alienação e irreflexão modernos, bem como de um procedimentalismo que nos expõe aos riscos de retorno do totalitarismo pela despolitização que promovem todos esses movimentos.

## CAPÍTULO II: ESTRUTURA DE *BANDO*, *EXCEÇÃO* E INDIGNIDADE HUMANA

Hannah Arendt, como visto, descreve um processo que leva o *animal laborans*, e, conseqüentemente, a vida biológica como tal, a ocupar, gradativamente mais, o centro da cena política do moderno. Uma espécie de primado da vida natural sobre a ação política. A transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna. Foucault, depois dela, desenvolve implicações dessa politização da *vida nua* enquanto o evento decisivo da modernidade, na medida em que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico, notadamente, pelo ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*<sup>41</sup> para disso extrair o que chamou de biopolítica.

Para Foucault há uma biopolítica na qual há disciplinas do corpo e regulações da população constituindo dois pólos em torno dos quais se desenvolve a organização do poder sobre a vida. A instalação desta tecnologia de duas faces – a anatômica e a biológica, “individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo” (FOUCAULT, 2010, p. 152).

É a morte, em potência, que era símbolo do poder soberano, que passa a ser recoberta pela administração dos corpos. Ou seja, a uma espécie de gestão calculista da vida. Assim é que, para Foucault, desenvolvem-se, rapidamente, no decorrer da época clássica, diversas disciplinas, como as escolas, colégios, casernas e ateliês, e aparecem, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, técnicas para a

---

<sup>41</sup> “Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra ‘vida’. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: ‘zoé’, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses) e ‘bios’, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2010a, p. 9).

solução de problemas como natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração, para a obtenção da sujeição dos corpos e o controle das populações sob a administração do que chama de “bio-poder” (*Ibidem*).

É esse biopoder que Agamben quer explicitar melhor<sup>42</sup>. Esse Estado territorial que se transforma em um Estado de população<sup>43</sup>. Um Estado que traduz a indignidade política humana na forma, agora, de uma outra redução: da vida humana em *vida nua*, em face do soberano, no Direito. Assim é que Agamben, numa espécie de intersecção do pensamento de Hannah Arendt com o de Foucault, unindo o modelo biopolítico deste com a teoria jurídico institucional do poder<sup>44</sup>, recorrendo a Benjamin e Carl Schmitt, desenvolve sua noção de estrutura de *bando*.

### Uma explicação prévia

Essa estrutura de *bando* segue, de certo modo, a lógica do modelo platônico referido por Hannah Arendt construído como forma de afastamento das fragilidades dos assuntos humanos; como forma de proteção do soberano contra a ilimitabilidade e imprevisibilidade da *ação* política dos administrados. Que segue a lógica da absolutização de normas constitucionais para manter um Poder Constituído à forma de “quem” o instituiu, permanentemente, por uma dogmática jurídica que opera essa dominação soberana. Que segue a lógica dos dois modos de ação, *archein* e *prattein*. *Archein* no sentido de “começar” para governar, e *prattein* para obter obediência. Mas que, pelo contrário de Arendt, representa a inviabilidade de uma comunidade política da *diferença*.

Neste sentido, importará, para os efeitos desta pesquisa, o estudo da teoria de Agamben a partir da biopolítica de Foucault também como *fuga da ação para o governo* platônico de que fala Arendt, para uma reflexão sobre essa veemente oposição que Agamben faz a uma possível dignificação política do homem, mormente pelas mãos

---

<sup>42</sup> “Falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido” (AGAMBEN, 2010a, p. 9) para os gregos, já que, diferentemente do que ocorre hoje, o político não estava ligado inicialmente ao vivente como tal.

<sup>43</sup> Com um consequente aumento da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, numa espécie de governo dos homens.

<sup>44</sup> Foucault não realiza uma análise política dentro do modelo jurídico institucional, negando-se à elaboração de uma teoria unitária a respeito do poder. É neste espaço deixado por Foucault que Agamben irá concentrar seus esforços.

do Direito. Se com Arendt já foi possível identificar como causa da indignidade política humana o próprio homem, porque não age, e o modelo platônico de governança, porque impede a ação, será possível verificar, com Agamben, como esse diagnóstico arendtiano se radicaliza com o desenvolvimento da tecnologia jurídica na medida em que instrumentaliza o poder soberano para o aprofundamento dessa indignidade.

O propósito não será uma confrontação entre estes pensadores. Mas a composição, com apoio em ambos, da ideia de *dignidade relacional*. Arendt, é certo, não chega exatamente à estrutura de *bando* de Agamben, mas dos movimentos, processos e substituições que descreve no âmbito da formação da esfera social, é possível extrair a ambiguidade totalitária do Estado que Agamben exorta no âmbito da soberania que descreve. Nesse sentido, parece possível uma aproximação da estrutura de *bando* de Agamben descrita com base da soberania decisionista de Carl Schmitt adotada com a crítica que Arendt faz aos modelos platônicos de governança, inclusive aqueles pós 1789, na operatividade de uma espécie de ontologia da obediência por ela identificada<sup>45</sup>. Nesse contexto, é significativa, vale dizer, a expressão “ser expulso do mundo” (da política) que Arendt usa quando se refere ao *animal laborans* em face do soberano: o *Commonwealth* fabricado à sua imagem e semelhança<sup>46</sup>.

Tanto mais significativo – na medida em que descreve uma estrutura pré-totalitária de poder – quando trata do Estado Constitucional de Rousseau. Para Arendt, a

---

<sup>45</sup>“Para Hannah Arendt, subsistiu nos julgamentos de Nuremberg a Jerusalém, assim como na Alemanha do pós- guerra, a crença fundamental de que a ‘obediência é uma virtude política de primeira ordem, sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver’ e que, portanto o dever de obedecer deve persistir em quaisquer circunstâncias. Em termos políticos, não obstante, obedecer é sempre consentir. Onde uma criança obedece, lembra Hannah Arendt, um adulto consente, pois quando ele respeita as leis ou cumpre as ordens superiores, está ao mesmo tempo legitimando-as. Assim, mesmo em uma organização burocrática, as engrenagens da maquinaria não são neutras em relação a todo o empreendimento. Desse modo, ‘a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: ‘Por que vocês obedeceram?’, mas ‘Por que vocês apoiaram?’” (CORREIA, 2010, p. 15).

<sup>46</sup> Vimos haver uma estratégia para essa dominação em face de um *animal laborans*, servil e irreflexível, entregue, em sua luta por sobrevivência, ao mecanicismo e automatismo imposto pelo *Commonwealth*. Um mecanicismo operado mediante a substituição do “o que” por “o como” cartesiano que, ao final, descreve uma operacionalidade da máquina estatal segundo uma perversão de meios e fins. O Estado será, então meio, para o atingimento de fins soberanos. Estado enquanto resultado da sobreposição das esferas pública e privada. Como resultado da absorção da família (esfera privada) por grupos sociais correspondentes na forma de uma única sociedade, sob o poder despótico do chefe do lar, agora chamado monarca. Esse movimento se deu por conta de uma “força” que ganhou um único interesse comum e de uma única opinião, a do chefe de família tornado chefe do Estado, já que a sociedade era tomada agora como um todo orgânico. Foi esta “força” – a eclosão da esfera social, que não é nem privada e nem pública – que, para Arendt, toma a forma política do Estado-nação. O mesmo que o Direito Constitucional quer manter hígido, pretensamente estabelecendo limites ao governante em face de direitos individuais reconhecidos como fundamentais à constituição política daquele Estado. Esse Estado-nação tem um *telos* que Arendt desvela a partir do “iluminismo” de Rousseau, quem teria, para ela, emprestado os fundamentos de legitimação inerentes a um modelo pretensamente democrático.

necessidade – do *animal laborans* – é o processo vital que permeia nosso corpo e que o mantém num estado constante de mudança, em movimentos automáticos, independentes de nossas atividades e que, por isso, irresistíveis, constituem a urgência humana mais avassaladora. Também assim, diz Arendt, a necessidade da história, antes representada na imagem do movimento cíclico dos corpos celestes, necessário e subordinado a leis, mas que logo encontrou um poderoso correspondente nas necessidades humanas vitais a que está recorrentemente submetida toda a vida humana.

Isso aconteceu, segundo ela, quando os pobres, jungidos por suas necessidades físicas, surgiram na cena da Revolução Francesa; “a metáfora astronômica, tão plausivelmente adequada à mudança perpétua, às oscilações do destino humano, perdeu suas antigas conotações e adotou o conjunto de imagens biológicas” (ARENDR, 2011d, p. 93) a sustentar as teorias orgânicas e sociais da história, “que têm em comum o fato de enxergar uma multidão como um único corpo sobrenatural, movido por uma ‘vontade geral’ irresistível e sobre-humana” (ARENDR, 2011d, p. 93). Assim é que, desde o início, o rumo da Revolução Francesa<sup>47</sup> teria sido desviado do curso de fundação pela imediaticidade do sofrimento – determinado que foi pelas exigências de libertação; não da tirania, mas sim da necessidade – ao mesmo tempo que movido pela miséria do povo e pela piedade inspirada por essa miséria (ARENDR, 2011d, p. 131)<sup>48</sup>.

Mas assim foi em razão da falta de liberdade política sob o domínio do absolutismo do século XVIII que consistia tanto negação de liberdades pessoais específicas, quanto à invisibilidade do mundo dos assuntos políticos. A invisibilidade deste mundo era algo que os *hommes de lettres* compartilhavam com os pobres. O que distinguia os primeiros dos últimos era apenas a consideração que lhes era oferecida em razão do nascimento e das circunstâncias, registro que Arendt faz para asseverar que a

---

<sup>47</sup> “Os *philosophes* franceses do Iluminismo, que pouco teriam contribuído para a história da filosofia, ao ver de Arendt, só foram importantes no contexto da revolução na medida em que utilizaram o termo ‘liberdade’ com uma ênfase nova e quase desconhecida sobre a liberdade pública. Falavam dela como algo que não habitava a esfera interior em que se pudesse dar refúgio à vontade humana e escape às pressões do mundo, mas de uma liberdade que só podia existir em público; algo concreto, criado pelos homens ‘para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos’ (ARENDR, 2011d, p. 169)” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 62).

<sup>48</sup> “Nessa revolução, os revolucionários não tinham uma causa comum que os unissem ao povo por eles representados, sendo necessário, por isso, um esforço de solidarização dos representantes em face de seus representados, o que era chamado de virtude por Robespierre, mas que notadamente não visava à *res publica* nem tinha relação com liberdade. Significava apenas pensar no bem-estar do povo, numa tentativa de identificação da vontade individual do representante com a vontade popular para formar uma dita ‘vontade una’, tendo em vista a felicidade da maioria (ARENDR, 2011d, p. 111)” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 61).

paixão pela liberdade em si, “pelo simples prazer de poder falar, agir, respirar”, inexistente na França, só pode existir onde os homens já são livres, no sentido de que não pertencem a um senhor<sup>49</sup>.

Com isso, no âmbito da biopolítica de Agamben, será possível exortar Arendt para enumerar os absolutos normativos da Revolução Francesa e a ideia de nação como dificuldades concretas para a plena dignificação política humana. É que, para Arendt, os homens da Revolução Francesa não tinham nenhum conceito de *persona* e nenhum respeito pela personalidade jurídica que é dada e garantida pelo corpo político, de modo que, quando restou esclarecido o caminho da revolução em torno da miséria da massa, os revolucionários já não estavam preocupados em emancipar cidadãos nem garantir igualdade no sentido do direito igual de todos a uma personalidade jurídica por ela protegida<sup>50</sup>. A crença era de que, com a Revolução, emancipava-se a própria natureza: “libertado o homem natural em todos os homens e lhe dado os Direitos do Homem que cabiam a cada um, não em virtude do corpo político a que pertencia, mas pelo fato de ter nascido” (ARENDR, 2011d, p. 150)<sup>51</sup>.

Invocando um mundo de ideias em detrimento da realidade, os franceses faziam, então, não mais que uma sucessão, de um por poucos. Substituindo o rei absoluto por

---

<sup>49</sup> “O problema é que essa paixão pela liberdade pública ou política pode ser facilmente confundida com o profundo ódio dos senhores, talvez muito mais veemente, mas essencialmente estéril em termos políticos, e com o anseio dos oprimidos pela libertação. Esse ódio, sem dúvida, é tão antigo quanto a história documentada, e provavelmente até anterior; mesmo assim, ele nunca resultou em revolução, porque é incapaz sequer de captar, e quanto mais entender, a ideia central da revolução, que é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (ARENDR, 2011d, p. 170).

<sup>50</sup> Vale, aqui, a propósito, quanto às garantias prometidas pelo corpo político, por intermédio das leis que pretensamente o conformam, lembrar Derrida, para quem “O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra” (DERRIDA, 2010, p. 30). Nesse sentido, Bobbio perquire em sua Teoria Geral da Política: “Os princípios de justiça, como “dar a cada um o que é seu” ou “cada um faça aquilo que dele se espera” não são meramente formais e, portanto, passíveis de serem preenchidos por qualquer conteúdo? E quem decide em cada circunstância qual é o conteúdo específico senão aquele que tem o poder de tomar decisões que valem coativamente para todos, e, portanto, mais uma vez, o detentor do poder político?” (BOBBIO, 2000, p. 234).

<sup>51</sup> “A Declaração francesa dos Direitos do Homem, como veio a ser entendida pela revolução, pretendia constituir a fonte de todo poder político e estabelecer não o controle, mas a pedra fundamental do corpo político. O novo corpo político deveria se erguer sobre os direitos naturais do homem, sobre seus direitos enquanto simples ser natural, sobre seu direito a “alimento, roupa e reprodução da espécie”, isto é, sobre seu direito a atender as necessidades vitais. E esses direitos eram entendidos não como direitos pré-políticos, que nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar, e sim como o próprio conteúdo e fim último do governo e do poder. O *ancien régime* foi acusado de ter privado seus súditos desses direitos – os direitos da vida e da natureza, e não os direitos de liberdade e cidadania” (ARENDR, 2011d, p. 151).

uma *nação absoluta*, de fato, substuíam o rei por uma pequena minoria, trocando os fundamentos divinos da soberania absoluta por outro de igual natureza – o de uma pretensa *soberania popular*, sustentados, ao final, na necessidade, ou seja, na miséria do povo. Substituíam-se, assim, a vontade do rei pela “vontade geral” da nação, numa revolução levada a efeito por atores que representavam um verdadeiro espetáculo – onde encenavam a coincidência entre a vontade dos representantes com a dos representados – para uma platéia de famintos.

Para Arendt, foi a compaixão, então, que passou a dar movimento à Revolução Francesa, após os girondinos fracassarem na missão de criarem uma Constituição e de estabelecerem um governo republicano. A Revolução já havia chegado ao seu ponto de inflexão quando os jacobinos tomaram o poder, e – não por uma razão teórica, mas pelo próprio curso da revolução –, retiraram a ênfase antes dada à república, para enfatizar o “povo francês”. Foi quase natural, neste momento – à luz da ênfase que a teoria da antiguidade dava ao consentimento popular enquanto condição de legitimação dos governos –, a substituição havida do consentimento pela “vontade geral” de Rousseau que, em sua teoria, já trazia a noção de consentimento como *volonté de tous* [vontade de todos].

Esta “vontade de todos” ou “consentimento”, já não era mais capaz de revolucionar para constituir um novo corpo político ou estabelecer um novo governo. Só era considerada “suficiente para decisões específicas e a solução de problemas, conforme surgiam dentro de um determinado corpo político” (ARENDR, 2011d, p. 112). A palavra “consentimento”, que já conotava “escolha deliberada” e “ponderação de opiniões”, foi substituída pela palavra “vontade” que, na verdade, exclui qualquer conotação de “troca de opiniões” ou de “acordo”.

É ínsito à vontade, a unidade e a indivisibilidade; “a vontade dividida seria inconcebível”; não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões” (ARENDR, 2011d, p. 112). Mas na passagem da ênfase que se dava à república para o povo, a garantia do futuro do corpo político estava, não mais nas instituições, mas na vontade do próprio povo. A vantagem da vontade popular enquanto “vontade geral” estava na unanimidade que dela se extraía. Referir-se à “opinião pública”, como sempre fazia Robespierre, era o mesmo que referir-se à unanimidade da vontade geral, e não a mera concordância pública da maioria.

Foi com base nesta noção de vontade geral que Rousseau concebeu a ideia de nação como um corpo – assim como um indivíduo que pode, sem perder sua identidade, mudar de direção – movido por uma só vontade. Daí porque Robespierre, ao falar de uma vontade una, referia-se à necessidade de que ela fosse monarquista ou republicana. Rousseau, no entanto, asseverava o absurdo que seria a vontade obrigar-se para o futuro, acarretando instabilidade e desconfiança, relativamente aos governos revolucionários, ao mesmo tempo que justificava “a velha e também fatídica convicção do estado nacional de que os tratados somente obrigam enquanto servirem ao dito interesse nacional” (ARENDR, 2011d, p. 113).

A já antiga noção de “razão de Estado” passada à vontade una, precisava, no entanto, resolver como conduzir uma população de 25 milhões de franceses à união em torno da escrita de uma Constituição que, no dizer de John Adams, nunca tinha conhecido nem pensado uma lei sequer que fosse, além da vontade do rei. A teoria de Rousseau, neste sentido, vinha a calhar para os homens da revolução, na medida em que encontrava uma forma de substituir a multidão por uma só pessoa: “a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (ARENDR, 2011d, p. 114). Um “uno policéfalo” construído com base na experiência comum de que “dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe a ambos” (ARENDR, 2011d, p. 114).

Pressupôs, Rousseau, um inimigo nacional comum, para, a partir de sua existência, basear um poder de unificação, na medida que é na presença do inimigo que a nação se une e se torna indivisível, indo, no entanto, além do que fora Saint-Just, para quem só os assuntos estrangeiros podiam, por estas razões, ser qualificados de políticos. Rousseau precisava descobrir um princípio unificador, não externamente, mas dentro da nação. Um princípio que fosse válido também no âmbito da política interna. Tentando encontrar um inimigo comum que não estivesse no âmbito dos assuntos estrangeiros, encontrou esse inimigo na vontade e no interesse particular de cada um.

O problema consistia no fato de que “este inimigo particular oculto só poderia se alçar ao nível de um inimigo comum – unificando a nação a partir de seu interior – se apenas um reunisse todas as vontades e interesses particulares” (ARENDR, 2011d, p. 115). A solução encontrada por Rousseau, com base em Argenson, foi identificar o inimigo comum na soma dos interesses particulares dos cidadãos. Com isso, Arendt aponta para o fato de Rousseau tratar a vontade como sinônimo de interesse,

equivalência a partir da qual erige toda sua teoria política, pressupondo, tacitamente, que a vontade seria assim uma espécie de expressão automática do interesse, e como tal, a vontade geral seria a expressão de um interesse geral. Como esse interesse ou vontade é geral, existe em oposição a cada interesse ou vontade particular. Deste modo, não será preciso que um inimigo externo ameace suas fronteiras para que a nação se apresente como um homem único em oposição a esses interesses particulares<sup>52</sup>.

Com isso Rousseau teria garantido a unidade da nação com base em cada cidadão que carrega em si mesmo o inimigo comum e, ao mesmo tempo, o interesse geral que esse inimigo comum origina. Se o inimigo comum é o interesse particular ou a vontade particular de cada homem, somente quando cada indivíduo se erguer contra si mesmo, em sua própria particularidade, poderá despertar a vontade geral como seu próprio antagonista, tornando-se um verdadeiro cidadão do corpo político nacional. Pois, “se se eliminarem das vontades (particulares) as diferenças a mais e a menos que se anulam, a vontade geral resulta como a soma das diferenças” (ARENDR, 2011d, p. 115). Ou seja, para Rousseau, a fim de participar do corpo político nacional, cada membro da nação deveria se erguer mantendo-se em rebelião constante contra si mesmo<sup>53</sup>.

Vê-se desta posição de Arendt, muito do empreendimento de Agamben, porque guarda um aspecto de especial relevância à formação da noção que se quer ao final postular como algo capaz de instrumentalizar uma crítica fundada da “Ciência Jurídica”, na medida em que a estrutura de *bando* de Agamben, assim como o modelo platônico de governança registrado por Arendt, também revela uma estratégia política de anulação

---

<sup>52</sup> “Dizia Rousseau, citando o marquês d’Argenson: ‘O acordo de dois interesses particulares é formado por oposição a um terceiro’. [Argenson] poderia ter acrescentado que o *acordo de todos os interesses é formado por oposição ao interesse de cada um*. Se não existissem diversos interesses, mal se perceberia o interesse comum, pois ele não encontraria obstáculos; tudo seguiria de próprio acordo e a política deixaria de ser uma arte” (ARENDR, 2011d, p. 115).

<sup>53</sup> “É claro que nenhum estadista nacional seguiu Rousseau a esse extremo lógico, e, embora os usuais conceitos nacionalistas de cidadania dependam em enorme medida da presença de um inimigo comum no exterior, não encontramos em lugar nenhum o pressuposto de que o inimigo comum reside dentro de todos, mas com os revolucionários e a tradição da revolução é diferente. Não foi apenas na Revolução Francesa, e sim em todas as revoluções inspiradas em seu exemplo, que o interesse comum apareceu sob os traços do inimigo comum, e a teoria do terror, de Robespierre a Lênin e Stálin, pressupõe que o interesse do todo deve ser automaticamente – na verdade, permanentemente – hostil ao interesse particular do cidadão. Muitas vezes impressiona o peculiar altruísmo dos revolucionários, que não deve ser confundido com “idealismo” ou com heroísmo. De fato, o altruísmo passou a se igualar em virtude depois que Robespierre veio a apreagar uma virtude tomada de empréstimo a Rousseau, e é essa equiparação que, por assim dizer, imprimiu seu selo indelével no homem revolucionário e em sua mais íntima convicção de que se pode aferir o valor de uma política pelo grau em que ela contraria todos os interesses particulares, e que se pode julgar o valor de um homem pelo grau em que ele age contra seu próprio interesse e contra sua própria vontade” (ARENDR, 2011d, p. 116).

da *ação*, a única forma de dignificar politicamente o homem. Também porque, com Agamben – reconhecidos os efeitos excludentes da adoção da teoria de Rousseau levados a efeito por meio do silogismo dedutivo jurídico-constitucional – será possível identificar os mecanismos acusados por Arendt como pré-totalitários nos meandros da teoria dos direitos humanos – tão cara a um Direito agora identificado com a estrutura de *bando* de que fala Agamben.

### 1. A indignidade política humana, por Agamben

Neste Estado-nação, declaram-se como de todos os homens da Terra, direitos sagrados e inalienáveis, mas sem a devida tutela deles. Trata-se, fácil ver, de declarações desprovidas de concretude na medida de sua configuração como direitos de cidadãos de um determinado Estado. Na verdade, ao declarar como declara esses direitos, a *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de 1789, com os dois termos – *de l’homme et du citoyen* – está a declarar uma ambiguidade porque referente a duas realidades autônomas. Com isso, não fica claro se os dois termos denominam, de fato, as duas realidades autônomas que enuncia, ou, se, em vez disso, elas formam “um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e, neste caso, que tipo de relações existe entre eles” (AGAMBEN, 2010a, p. 123)<sup>54</sup>.

Após a Segunda Guerra Mundial esse caráter instrumental dos direitos do homem multiplica-se em declarações e convenções feitas por organizações supranacionais impedindo, ao ver de Agamben, uma autêntica compreensão do significado histórico desse fenômeno. Proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos que buscavam vincular o legislador a princípios éticos para revelar sua verdadeira função histórica na formação do Estado-nação moderno.

Essas declarações que representam a figura original de que fala Agamben, da inscrição da vida natural da ordem jurídico-política do Estado-nação – que, no antigo

---

<sup>54</sup> Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”. Esta singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem àqueles do Estado-nação, parece implicar a ideia de uma sua íntima e necessária conexão, que a autora deixa, porém, injulgada. O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito. “A concepção dos direitos do homem” – ela escreve – “baseada na suposta exigência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontrarem-se pela primeira vez diante dos homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos” (AGAMBEN, 2010a, p. 123).

regime, era indiferente sob o ponto de vista político, pertencente ao divino como fruto da criação, e distinta, ao menos aparentemente, no mundo clássico, como *zoé* da vida política (*bíos*) – agora está em primeiro plano na estrutura do Estado, tornando-se “o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania” (AGAMBEN, 2010a, p. 124). É que, na declaração de 1789, é o mero fato do nascimento, ou seja, a vida nua natural, que se apresenta como fonte e portadora de direitos, que, assim que é posta na base do ordenamento jurídico, por outro lado, dissipa-se na figura do cidadão na qual esses direitos serão conservados.

E precisamente porque inscreveu o elemento nativo no próprio coração da comunidade política, a declaração pode a este ponto atribuir a soberania à “*nação*” (art. 3: “*Le principe de toute souveraineté reside essentiellement dans la nation*”) (AGAMBEN, 2010a, p. 125). Nesse sentido, as declarações de direitos representam, tanto para Agamben quanto para Hannah Arendt, a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Para Agamben, a exceção da vida em uma nova ordem que sucedeu a derrocada do *ancien régime*. Após elas, o “súdito” se transformou em “cidadão”, significando, com isso, que o nascimento, ou, em outras palavras, a vida nua natural, passa, pela primeira vez, a portadora imediata da soberania. Esse princípio de natividade de soberania, acaba por unir o que estava separado no antigo regime – onde nascimentos geravam apenas súditos –. Ou seja, nascimento e soberania passam a constituir o corpo do “sujeito soberano” enquanto fundamento do Estado-nação que então surgia.

Há nessa posição de Agamben, uma descrição da indignidade política humana que ora se quer asseverar, na medida em que, para ele, não será possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, “se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania” (*Ibidem*). Em outras palavras, os direitos declarados não são o resultado de uma deliberação conjunta e consciente de cidadãos, mas tão somente uma concessão deste novo Estado que surge por meio de uma ficção, a de que o *nascimento* se torna, imediatamente, uma *nação*.

Assim, entre os dois termos da *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* não haverá resíduo algum, porque os direitos atribuídos ao homem brotarão dele, na

medida em que é o homem o fundamento da nação. Mas, a questão é que, esses direitos dissipam-se imediatamente no cidadão, fazendo com que a função histórica das declarações de direitos venha à luz após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial quando emerge aquele resíduo removido entre a *vida nua* e a *nação* levando o Estado-nação a uma crise que o leva ao fascismo e ao nazismo – dois movimentos biopolíticos, para Agamben, porque fazem da vida natural o local por excelência da decisão soberana –, mormente em face da adoção dos critérios *jus soli* e *jus sanguinis* para identificar a cidadania<sup>55</sup>.

Foi essa centralidade ambígua da expressão “cidadania” que, segundo Agamben, fez com que Rousseau tivesse dito que nenhum autor francês compreendeu o verdadeiro sentido dessa palavra; “mas daí, também, já no curso da revolução, o multiplicar-se das disposições normativas destinadas a precisar qual homem fosse cidadão e qual não, e a articular e restringir gradualmente os círculos do ‘ius soli’ e do ‘ius sanguinis’” (AGAMBEN, 2010a, p. 126). Questões como saber o que é francês ou o que é alemão transmutam-se de temas antropológicos filosóficos em problemas políticas de primeira ordem, levando essa discussão a redefinições constantes até chegar-se a quem e o que é alemão, e, conseqüentemente, quem e o que não pode sê-lo. Com o nacional-socialismo, esse trabalho de redefinições coincidirá com a função política mais importante do Estado-nação.

Nesse sentido, fascismo e nazismo constituirão redefinições dessa relação homem-cidadão só inteligíveis, para Agamben, dentro dessa compreensão biopolítica do Estado-nação porque, por mais paradoxal que pareça, apenas o vínculo entre direitos do

---

<sup>55</sup> “Nós estamos habituados a compendiar no sintagma “solo e sangue” (‘Blut und Boden’) a essência da ideologia nacional-socialista. Quando Rosenberg deseja exprimir em uma fórmula a visão de mundo de seu partido, é, de fato, a esta hendiadis que ele recorre. ‘A visão do mundo nacional-socialista’ – ele escreve – ‘parte da convicção de que solo e sangue constituem o essencial do Germânico, e que é, portanto, em referência a estes dois datismos que uma política cultural e estadual deve ser orientada’ (Rosenberg, 1936, p. 242), mas tem-se esquecido com demasiada frequência que esta fórmula politicamente tão determinada tem, na verdade, uma inócua origem jurídica: ela não é outra além da expressão que compendia os dois critérios que, já a partir do direito romano, servem para identificar a cidadania (isto é, a inscrição primária da vida na ordem estatal): ‘ius soli’ (o nascimento em um determinado território) e ‘ius sanguinis’ (o nascimento a partir dos genitores cidadãos). Estes dois critérios jurídicos tradicionais que, no antigo regime, não possuíam um significado político essencial, porque exprimiam somente uma relação de vassalagem, adquirem, já com a revolução francesa, uma nova e decisiva importância. A cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem escarna simplesmente (como crê Charlier quando, em 23 de setembro de 1792, pede à convenção que o título de cidadão substitua em todos os atos públicos o tradicional ‘monsieur’ ou ‘sieur’) o novo princípio igualitário: ele nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica, portanto, literalmente, nas palavras de Lanjuinais à convenção, ‘les membres du souverain’” (AGAMBEN, 2010a, pp. 125-126).

homem e a nova determinação biopolítica soberana pode dar compreensibilidade à coincidência entre o conteúdo da declaração dos direitos de nascimento inalienáveis e imprescritíveis, de um lado, e, de outro, a distinção dos direitos do homem em geral em direitos ativos e direitos passivos<sup>56</sup>. É dizer, a despeito de sua flagrante contradição com o espírito das declarações, essa distinção de direitos ativos e passivos capta um coerente significado biopolítico que se revela enquanto característica essencial da biopolítica moderna e que se exaspera no século XX como necessidade de contínua redefinição do limiar, na vida, que define o que está dentro e o que está fora dela.

Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do ‘oîcos’ e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada (AGAMBEN, 2010a, pp. 127-128). Isto é, as declarações politizaram a zoé. Com isso, articulações e limiares podem ser continuamente redefinidos, razão porque, no momento em que a vida natural é integralmente incluída na pólis, estes limiares deslocam-se para além das fronteiras que separam a vida da morte para, a partir desse ponto, identificarem um novo morto vivente, que Agamben chama de novo homem sacro. Os refugiados, nesse contexto, porque rompe a continuidade entre homem e cidadão, ou seja, entre nascimento e nacionalidade, expõe a ficção originária da soberania moderna colocando-a em crise.

O refugiado, ao exibir às claras o dito resíduo havido entre nascimento e nação, revela aquela *vida nua* que constitui, na cena política, o seu secreto pressuposto. “Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, ‘o homem dos direitos’, a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre. Mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente” (AGAMBEN, 2010a, p. 129), porque desembaraçando resolutamente o conceito de refugiado – ou a *vida nua* que ele representa – do de direitos do homem, considerando a

---

<sup>56</sup> “Já Sieyès nas suas *Préliminaires de la constitution*, afirma com clareza que: Les droits naturels et civils sont ceux pour le maintien desquels la société est formée; et les droits politiques, ceux par lesquels la société se forme. Il vaut mieux, pour la clarté du langage, appeler les premiers droits passifs et les seconds droits actifs... Tous les habitants d’un pays doivent jouir des droits de citoyen passif... tous ne sont pas citoyens actifs. Les femmes, du moins dans l’état actuel, les enfants, les étrangers, ceux, encore, qui ne contribueraient en rien à fournir l’établissement public, ne doivent point influencer activement sur la chose publique. (SIEYES, 1985, pp. 189-206). E o trecho supracitado de Lanjuinais, depois de haver definido os *membres du souverain*, continua com estas palavras: *Ainsi les enfants, les insensés, les mineurs, les femmes, les condamnés à peine afflictive ou infamante... ne seraient pas des citoyens*” (AGAMBEN, 2010a, p. 127).

tese arendtiana de que há uma ligação dos destinos dos direitos aos do Estado-nação moderno, é de se concluir que se este entra em declínio, aqueles, necessariamente, tornar-se-ão obsoletos.

Daí Agamben concluir deva o refugiado ser considerado por aquilo que ele é, um conceito-limite que coloca as categorias fundamentais do Estado-nação em crise. Pondo abaixo o nexos *nascimento-nação* para esse pretensos *homem-cidadão* da Declaração, a figura do refugiado permite “desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos” (AGAMBEN, 2010a, p. 130). A indignidade política humana, nesse contexto, então, revelar-se-á, tanto com Arendt quanto com Agamben, na relação havida entre o soberano e seus súditos.

## **2. Estado e Direito: organização e disciplina**

Foucault, depois de Arendt (sem tê-la em mente) e antes de Agamben (influenciando-o sobremaneira), defende que a soberania é um mecanismo arcaico que oculta as verdadeiras práticas de poder do nosso tempo. Analisar as relações de poder, por isso, impescinde do abandono do modelo jurídico da soberania que tem na lei sua principal expressão de poder. O arcabouço jurídico europeu resgatou, para ele, o direito romano para servir de instrumento na construção do poder monárquico centralizado. Dessa centralização decorre uma burocracia necessária para a realização das funções que surgem dentro dessa perspectiva.

Nesse contexto a soberania não passará de um instrumento (e justificativa) para a construção de um aparato administrativo centralizado para organizar um sistema jurídico cujo objetivo será o de mascarar técnicas de disciplina e de dominação. É dizer, o Rei, agora o Estado Constitucional, quando ficar a favor ou contra determinada demanda, estará a realizar sua soberania absoluta: para afirmá-la, quando a defere, ou para estabelecer os limites da ação de seus subordinados, quando a indefere, tornando-se fundamental, nesse contexto, a legitimação desse “poder” por intermédio da obrigação legal de obediência dos súditos à soberania a que está submetido. Em termos diferentes, mas a mesma leitura de Arendt.

Essa noção de soberania – com seu caráter sagrado e ameaçador inerente à figura do Leviatã – que aparece ainda hoje na organização jurídica do Estado, deu fundamento ao surgimento de uma espécie de sofisticação das técnicas de controle político dos administrados. Também, para a criação da burocracia de Estado. Foucault investiga, então, essas novas técnicas de dominação, para o que abandona essa tradição que encobre outros mecanismos.

A soberania refletia a estrutura soberano-súdito das relações sociais até o século XVI. A partir dos séculos XVII e XVIII, no entanto, essa estrutura ganha nova lógica<sup>57</sup>, impingindo, em razão da mudança nos modos de produção, uma nova mecânica de poder, que depende mais dos corpos e da população, do que da terra. Esse novo tipo de “poder”, diferentemente da soberania que atuava de modo descontínuo – porque não precisava do controle dos corpos e do tempo dos súditos –, passa, então, a depender mais do trabalho da população que dos produtos da terra, mas, também, a necessitar do exercício contínuo da dominação impingida pela vigilância.

Por proporcionar disfarce para as técnicas de dominação, a organização jurídica, então, persiste, fazendo com que a soberania de um passasse a soberania de muitos, sem afetar os mecanismos de coerção disciplinar. Sem ganhar a forma de lei, o “poder” se mostra como relação – é essa relação, a propósito, que queremos asseverar deva ser politicamente dignificada –. Esse “poder”, que não será nem violência nem lei, será uma relação de forças que se estabelece, mas que também pode deixar de existir, consistindo, desta forma, uma relação de forças, difusa, em que cada força se relaciona com outras forças. Assim, tendo como único objeto e sujeito da força a própria força, o “poder” fica sem forma; não é possuído; apenas exercido.

Nesse contexto, em que quaisquer interações humanas constituem uma relação de poder, o Estado captura inúmeras delas sem ser, no entanto, sua fonte. Assim é que,

---

<sup>57</sup> A propósito, Arendt especifica vários processos que emolduram o nascimento de uma nova lógica. Nesse contexto, a alienação moderna de que já foi objeto de registro no primeiro capítulo, teria decorrido, para ela, da descoberta da América (final do Século XV), da Reforma (culminada no início do século XVI) e da invenção do telescópio (início do Século XVII) que representa a descoberta do “ponto arquimediano”. Da primeira, por promover um apequenamento do mundo constituindo proximidades que permitiram a redução de distâncias e, com isso, colocando um distanciamento entre o mundo e o homem que, para observá-lo e dele dizer, afastou-se de seu mundo próximo, alienando-se dele – a descoberta do telescópio, a propósito, teria, para ela, levado o homem a pensar a natureza a partir de um ponto apartado da Terra –. A reforma, de sua vez, fez surgir, a partir do fim do feudalismo (que antecedida pela revolução industrial, ocorrera no Século XVIII), uma classe de pessoas separadas de seu mundo físico a que estavam ligadas antes da expropriação da propriedade eclesial.

quando o “poder” abandona o antigo modelo de soberania, surge o biopoder, ou seja, a vida se torna objeto do poder. Isso se dá quando a força de trabalho fica em clara vantagem na produção de riquezas frente à posse da terra. O biopoder, será, então, a atuação do “poder” sobre corpos, momento a partir do qual dá-se a inserção do corpo no campo da política na forma de diversos processos de organização da vida social.

Há, a partir de então, um aumento progressivo do controle sobre o corpo, na forma de políticas públicas que ganham valor para além do simples bem-estar da população, na medida em que passam a colaborar com o controle dela pelo “poder”, com as técnicas de vigilância e disciplina. Nesse contexto, há um deslocamento do interesse do “poder” de controlar o território para o interesse do “poder” para controlar a população. Governabilidade ganha, nesse contexto, o sentido de conjunto de técnicas disciplinares em oposição a um ponto único de comando, antes representado pela soberania.

Para Foucault, a soberania será, deste modo, uma forma obsoleta de relação de poder. Sua função, hoje, não passará de mascarar os mecanismos de governabilidade que permitem o controle da população. O Direito, assim como a soberania, torna-se, assim, não mais que uma camuflagem para práticas que tem como fim último apenas a conservação do *status quo* e o controle da população. É essa lógica biopolítica que Agamben quer aprofundar. E é sobre essa desqualificação da relação havida entre governante e governados – revelada por Arendt e por Foucault e analisada mais aprofundadamente por Agamben – que irá se assentar, ao final, a noção de dignidade relacional que essa desqualificação reclama.

Foucault orientava-se segundo duas diretrizes distintas de investigação. Uma primeira seria o estudo das técnicas políticas pelas quais “o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos”; a outra, o estudo das “tecnologias do eu”, por intermédio das quais se realiza “o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo” (AGAMBEN, 2010a, p. 13). Estas duas vertentes investigativas, segundo Agamben, entrelaçam-se em vários pontos e remetem seu resultado a um centro comum: um “duplo vínculo político, constituído pela individualização e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno” (*Ibidem*).

Nesse contexto, Agamben quer saber sobre em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam. E, mais genericamente, se existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra sua razão de ser. Também “qual o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo” (AGAMBEN, 2010a, p. 13). O empreendimento de Agamben será perquirir, pois, sobre este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder, partindo da premissa de que essas duas análises não podem ser separadas uma da outra levando em conta que a *vida nua* na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano<sup>58</sup>.

Para Agamben, colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais do que esclarecer “o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos ‘arcana imperii’”. (AGAMBEN, 2010a, p. 14). Nesse contexto, suas perguntas mais prementes consistirão saber: qual será a relação entre política e vida? E se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?

Para ele, a resposta se encontra numa estrutura de exceção consubstancial à política ocidental. Uma fórmula gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem, que pode ser lida não somente como uma implicação da geração no ser, mas também como uma exclusão inclusiva da *zoé* na *pólis*. É como se a política fosse o lugar “em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2010a, p. 15).

Nesse sentido é que um trecho da *Política* ganha especial importância para ele, na medida em que situa o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. “O vivente possui o ‘logos’ tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o ‘logos’” (*Ibidem*).

---

<sup>58</sup> “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (AGAMBEN, 2010a, p. 14).

Nessa estrutura, em que se articula ser vivente e *logos* para da política excluir a própria *vida nua*, não haverá lugar para a *ação* arendtiana.

Para Agamben, a politização da vida nua será a tarefa metafísica por excelência, pela qual se decidirá sobre a humanidade do homem enquanto ser vivente. Tal qual ocorre em campos de concentração. E a modernidade, ao assumir esta tarefa, “não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica” (AGAMBEN, 2010a, p. 15). Ao invés, então, da dupla categorial amigo-inimigo, será a vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão que definirá a política, ou melhor, a biopolítica. Já que a “política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (*Ibidem*).

### 3. Soberania e estrutura de *bando*

"O paradoxo da soberania se enuncia: ‘o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’” (AGAMBEN, 2010a, p. 22). É o que se revela quando o ordenamento jurídico reconhece o poder do soberano proclamar o estado de exceção e de suspender, com isso, a validade do próprio ordenamento. A especificação “ao mesmo tempo” – anota Agamben – não é trivial. É que, se o soberano tem o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se, ele mesmo, legalmente, fora da lei, o que permite que o paradoxo seja formulado sob outro prisma, no qual “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (*Ibidem*)<sup>59</sup>.

Constituindo uma subtração da hipótese geral, essa exceção torna-se algo sobre o qual não se pode reportar, ao mesmo tempo em que torna a decisão um elemento especificamente jurídico. No entanto, verifica-se apenas quando, em sua forma absoluta, deva-se criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas, na medida em que a norma geral exige uma estruturação normal – uma espécie de situação média homogênea – das relações de vida sobre as quais deverá encontrar aplicação. Dizendo respeito diretamente à sua eficácia imanente, o jurista não poderá ignorar esta

---

<sup>59</sup> “Assim é que, para Schmitt o soberano permanece fora do ordenamento e, todavia, a ele pertence, porque cabe ao soberano decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa.” (AGAMBEN, 2010a, p. 23).

normalidade. Ademais disso, é preciso que haja uma ordem porque só com ela um ordenamento jurídico fará sentido, já que não há nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Nestes termos, soberano será aquele que decidirá definitivamente se este estado de normalidade reina de fato.

É que, por um lado, o direito se aplica a uma situação, mas, por outro, é o soberano quem cria o próprio direito e o garante compondo uma integralidade exercendo o monopólio da decisão última. A soberania estatal, nesse sentido, não deve ser definida como monopólio do poder ou da sanção, mas da decisão, em sentido geral. Essa exceção, com toda clareza, nestes termos, revela, então, a essência da soberania. Daí poder-se dizer que, distinguindo a decisão da norma jurídica, o soberano, expondo o paradoxo mencionado, demonstra que “não precisa do direito para criar o direito” (AGAMBEN, 2010a, p. 23). Em outras palavras, o caso normal não prova nada; a exceção prova tudo. Assim, não só confirma a regra como a própria regra só vive da exceção, porque esta explica o geral e a si mesma.

Para Schmitt, de quem se vale Agamben para chegar a essas conclusões, é habitual pensarmos no geral desapaixonadamente e com tranquila superficialidade, e a exceção, pelo contrário, com enérgica passionalidade. Para compreender de modo correto o geral – diz Schmitt – é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção. “Esta traz tudo à luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno lugar-comum do geral: existem as exceções. Se não podem ser aplicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado” (AGAMBEN, 2010a, p. 23).

Neste contexto, importa, para Agamben, investigar o que há de implícito neste paradoxo na medida em que será a compreensão de sua estrutura que tornará clara em que dimensão essa soberania estabelece o limite do ordenamento jurídico, tanto como fim quanto como princípio. Para Schmitt esta estrutura se apresenta como sendo aquela da exceção (*Ausnahme*). E, “se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica” (AGAMBEN, 2010a, p. 35). Não será, portanto, nem uma potência externa ao direito de Schmitt, nem a norma suprema do ordenamento jurídico de Kelsen. Será “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (*Ibidem*).

A partir desta conclusão é que Agamben retoma sugestão de Jean-Luc Nancy para chamar de *bando* esta potência da lei: de manter-se na própria provação; de aplicar-se desaplicando-se. Trata-se, a palavra *bando*, de expressão que tem origem em antigo termo germânico que – diz Agamben – “designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano” (AGAMBEN, 2010a, p. 36). E, potência, “no sentido próprio da ‘dýnamis’ aristotélica, que é sempre também dýnamis mè energeîn, potência de não passar ao ato” (*Ibidem*). Com essa inteligência, a relação de exceção será uma relação de *bando*. Deste modo, o banido não será simplesmente posto para fora da influência da lei; mas por ela abandonado<sup>60</sup>.

E se se reconhece no *bando* uma forma de relação, é preciso perquirir de que se trata esta relação. Se o *bando* não possui nenhum conteúdo positivo; se os termos em relação parecem excluir-se e incluir-se, ao mesmo tempo e mutuamente; é de se indagar qual a forma da lei que nele se exprime. Nesse sentido, o *bando* será a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, ou, em outras palavras, “a colocação de uma relação com o irrelato”. Deste modo, identifica-se, o *bando*, com a forma limite da relação. “Uma crítica do bando deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento” (AGAMBEN, 2010a, p. 36). Importamos, em particular, esta pergunta, porque é nessa relação que o homem perde sua dignidade política.

#### 4. O *homo sacer*

Nessa relação ou estrutura de *bando* – por conta do paradoxo descrito do dentro-fora que revela um poder de estar, ao mesmo tempo dentro e fora do sistema jurídico – soberano será aquele perante o qual todos são *homo sacer*; e, *homo sacer*, aquele perante o qual todos são soberanos. E, *homo sacer*, aquele que, dentre os Romanos, por

---

<sup>60</sup> “... ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significam em italiano tanto ‘à mercê de’ quanto ‘a seu talante, livremente’, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. A *relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono*. A potência insuperável do *nómos*, *a sua originária ‘força de lei’*, é que mantém a vida em seu *bando*, abandonando-a. E é esta estrutura do *bando que trataremos de compreender aqui, para podermos eventualmente, reinvocá-la à questão*” (AGAMBEN, 2010a, p. 36).

ter cometido um crime bárbaro, tornava-se “matável”, entre os homens, e “insacrificável”, no âmbito do divino. Assim é que essa estrutura “resulta, tanto nas fontes como segundo o parecer unânime dos estudiosos, da conjugação de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010a, p. 83)<sup>61</sup>. A *sacratio* será, portanto, uma dupla exceção – tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano (AGAMBEN, 2010a, p. 84) – que desenha uma estrutura topológica de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura: a estrutura da exceção soberana<sup>62</sup>.

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desapplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade (AGAMBEN, 2010a, p. 85). Assim é que, nesse contexto, trata-se, o *homo sacer*, de vida insacrificável, mas, também matável. A vida sacra. O que definirá a condição do *homo sacer* será, nessas condições, não só a ambivalência originária dessa sacralidade que lhe é própria, mas, sobretudo, a dupla exclusão em que se encontra preso e à violência a que fica decorrentemente disso exposto.

Esta morte não sujeita a qualquer sanção – e que, por isso mesmo, pode ser obtida pela violência praticada por qualquer um – não poderá ser classificada nem como sacrifício e nem como homicídio. Não será nem a execução de uma condenação, nem tampouco um sacrilégio. Assim é que, fora do âmbito sancionatório tanto do direito dos homens quanto do divino, esta violência inaugura uma nova esfera do agir humano que

---

<sup>61</sup> “Primeiramente, o *impune occidi* configura uma exceção do *jus humanum*, porquanto suspende a aplicação da lei sobre homicídio atribuída a Numa (*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*). A própria fórmula referida por Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur*), aliás, constitui de certo modo uma verdadeira e própria *exceptio* em sentido técnico, que o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima. Mas até mesmo o *neque faz est eum immolari* configura, observando-se bem, uma exceção, desta vez do *ius divinum* e de toda e qualquer forma de morte ritual. As formas mais antigas de execução capital de que temos notícia (a terrível *poena cullei*, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco com serpentes, um cão e um galo, e jogado na água; ou a defenestração da *Rupe Tarpea*) são, na realidade, antes tipos de purificação que penas de morte no sentido moderno: o *neque faz est eum immolari* serviria justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio. Tem sido observado que enquanto a *consecratio* faz normalmente passar um objeto do *ius humanum* ao divino, do profano ao sacro (FOWLER, 1920, p. 18), no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina. De fato, a proibição da imolação não apenas exclui toda equiparação entre o *homo sacer* e uma vítima consagrada, mas, como observa Macróbio citando Trebácio, a licitude da matança implicava que a violência feita contra ele não constituía sacrilégio, como no caso das *res sacrae* (*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*)” (AGAMBEN, 2010a, pp. 83-84).

<sup>62</sup> Daí a pertinência – diz Agamben – da tese daqueles estudiosos que, como Crifò, interpretam a *sacratio* em substancial continuidade com a exclusão da comunidade: Crifò, 1984, p. 460-465 (*Ibidem*).

não será nem do *sacrum facere* e nem a da ação profana. É a esfera que Agamben quer esclarecer, e o faz para além da esfera limite caracterizada pela decisão soberana já descrita – que suspende a lei no estado de exceção implicando a vida nua nele – perquirindo sobre uma possível conexão entre as estruturas da soberania e da *sacratio*; e, também, se elas se iluminam, ou não, reciprocamente.

Uma hipótese de resposta seria a de que o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política. A soberania ter-se-ia constituída, nesse contexto, por meio de uma dupla exceção: como uma excrecência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio (AGAMBEN, 2010a, p. 85). Admitida a hipótese, “a soberania seria a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, ... a vida que foi capturada nesta esfera” (*Ibidem*). Noutras palavras, o *homo sacer* será a vida humana matável e insacrificável capturada no *bando* soberano.

Sendo a *vida sacra* originariamente a vida no *bando* soberano, sua produção, nesta perspectiva, será a serventia original da soberania. Assim sendo, a *vida sacra* que hoje se opõe à soberania como um direito humano fundamental, exprime, pelo contrário disso, desde a origem, sua sujeição ao poder de morte do soberano numa irreparável exposição ao abandono. Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* mostra todo seu sentido (AGAMBEN, 2010a, p. 86). Ou seja, tanto no limite superior quanto no limite inferior, soberano e *homo sacer* respectivamente, apresentam-se, um em relação ao outro, com mesma estrutura e como figuras simétricas<sup>63</sup>.

Trata-se de uma simetria – entre *sacratio* e soberania – que ilumina o *sacro* enquanto uma ambivalência, tanto no âmbito da fenomenologia religiosa quanto no da soberania, dada a proximidade que existe entre estas duas esferas. Embora observadas e justificadas de modos diversos, a soberania não será apenas resíduo secularizado do caráter religioso do poder político. Não será, também, uma mera tentativa de assegurar a este poder político o prestígio de uma sanção teológica. Tampouco poderá ser as consequências do caráter *sacro* da *vida nua*. Se a nossa hipótese está correta – diz

---

<sup>63</sup> “Ambos comunicam na figura de um agir que, excepcionando-se tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *phýsis*, delimita, porém, em certo sentido, o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal” (AGAMBEN, 2010a, p. 85).

Agamben – a sacralidade será, “sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma ‘homo sacer’ [nomeará] algo como a relação ‘política’ originária” (*Ibidem*).

Nela, vale dizer, violências como a exercitada pelo filho em face do pai ou a fraude do patrono em relação ao cliente, não poderiam ser consideradas transgressões sancionáveis de uma norma. Constituiriam, ao revés, a exceção originária, porque, nela, a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, foi incluída na ordem política. “Não o ato de traçar confins, mas o seu cancelamento ou negação (como, de resto, o mito da fundação de Roma conta, a seu modo, com perfeita clareza) é o ato constitutivo da cidade” (AGAMBEN, 2010a, p. 87)<sup>64</sup>. Em outras palavras, o *homo sacer* será a vida tomada, na exclusão inclusiva, como referente à decisão soberana, e, neste sentido, “a formulação política original da imposição do vínculo soberano” (*Ibidem*)<sup>65</sup>.

## 5. A exceção e o exemplo

Por tudo isso, Schmitt irá concluir que o que interessará mesmo à compreensão da exceção soberana será percebê-la como a própria condição de validade da norma jurídica enquanto tal e, conseqüentemente, o próprio sentido da autoridade do Estado. “O soberano, através do estado de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência. Mas que coisa é esta ‘situação’, qual a sua estrutura, a partir do momento em que ela não consiste senão na suspensão da norma?” (AGAMBEN, 2010a, p. 23)<sup>66</sup>. Se a exceção é uma espécie de exclusão, será ela mesma

---

<sup>64</sup> “A lei de Numa sobre o homicídio (*parricidas esto*) forma sistema com a matabilidade do *homo sacer* (*parricidi non damnatur*) e não pode ser separada dela, tão complexa é a estrutura originária na qual se baseia o poder soberano” (AGAMBEN, 2010a, p. 87).

<sup>65</sup> “Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacriável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente, augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano” (AGAMBEN, 2010a, p. 86).

<sup>66</sup> “A oposição viqueana entre direito positivo (*ius theticum*) e exceção exprime bem o estatuto particular da exceção. Esta é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma de sua suspensão. Ela está para o direito positivo, como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade predica e afirma Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística), com seu *nem...nem...*, nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade em geral de algo como uma teologia. Somente porque a divindade foi pressuposta negativamente como aquilo que subsiste fora de qualquer predicado possível, ela pode tornar-se sujeito de uma predicação. De modo análogo,

um caso singular excluído da norma geral, mas, aquilo que é excluído, por conta disto, não está fora da relação, não de modo absoluto.

Se a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta, o estado de exceção não será o caos que precede a ordem, mas a situação que resultará de sua suspensão. Ou seja, a exceção não será uma simples exclusão; será, conforme o étimo, “capturada fora (*ex-capere*)”. Ou seja, “diante de um excesso, o sistema interioriza através de uma interdição aquilo que o excede e, deste modo, designa-se como exterior a si mesmo” (AGAMBEN, 2010a, p. 25)<sup>67</sup>. A propósito, do ordenamento jurídico-político, enquanto estrutura, observa-se, com frequência, a inclusão daquilo que é, concomitantemente, expulso.

Contudo, essa exceção que caracteriza a estrutura da soberania é mais complexa que isso. “Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone” (AGAMBEN, 2010a, p. 25). Não será, pois, a exceção que se subtrairá à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dará lugar à exceção. Só assim constituir-se-á como regra, mantendo-se em relação com aquela. Nesse sentido, o particular “vigor” da lei consiste nesta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos relação de exceção a esta forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão (*Ibidem*).

A consequência disso será a impossibilidade de definir-se a situação criada na exceção como fato, tampouco como direito, e, ainda, com a particularidade de, na forma descrita, instituir entre a situação de fato e a situação de direito *um paradoxal limiar de indiferença*. Não será um fato na medida em que é criado por meio da suspensão da norma, e, pelo mesmo motivo, ainda que proporcione vigência à lei, não será um caso jurídico. Daí a conclusão de Schmitt quanto ao significado desse paradoxo por ele formulado no sentido de que o soberano não precisa do direito para criar o direito, porque, na exceção soberana, o que está em jogo, não será tanto controlar ou neutralizar

---

somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade” (AGAMBEN, 2010a, p. 24).

<sup>67</sup> Deleuze pôde assim escrever que “a soberania não reina a não ser sobre aquilo que é capaz de interiorizar” (DELEUZE, 1980, p. 445) e, a propósito do *grand enfermement* descrito por Foucault na sua *Historie de la folie à l’âge cassique*, Blanchot falou de uma tentativa da sociedade de “encerrar o fora” (*enfermer le dehors*), ou seja, de constituí-lo em uma “interioridade de expectativa ou de exceção” (AGAMBEN, 2010a, p. 25).

o excesso, mas, antes de qualquer outra coisa, criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídica pode ter valor.

Nesse contexto, a exceção soberana será a localização (*Ortung*) fundamental, que não só distingue o que está dentro e o que está fora, a situação normal e a situação caótica, mas, também, “traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento” (AGAMBEN, 2010a, p. 26). Neste sentido, será o “ordenamento do espaço”, no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano. Não será, portanto, apenas “tomada de terra” (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, “tomada do fora”, exceção (*Ausnahme*)<sup>68</sup> (*Ibidem*).

Se a validade da norma não coincide com sua subsunção ao caso particular, mas, exatamente, pelo contrário, com sua generalidade, independentemente do caso particular é possível ver a esfera do direito mostrando-se afeta à linguagem da exceção. É que, na exceção soberana, a norma, vigorando como potência, na suspensão de toda referência concreta e atual – assim como a palavra possui o poder de denotar um segmento da

---

<sup>68</sup> “Dado que ‘não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos’, este deve ser primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal: o estado de exceção. Para se referir a algo, uma norma deve, de fato, pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer deste modo uma relação com ele. A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica. A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido. Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Com tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa de quando em quando atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos). O nexa entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que constitui o “*nómos* da terra” (SCHMITT, 1974, p. 70) é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt o descreve e contém em seu interior uma ambiguidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito. Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isto mostra-se, ademais no fato de que enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é, como veremos, a lei marcial ou o estado de sítio. Por isto não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da loucura a Vigiar e punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho ‘*nómos* da terra’” (AGAMBEN, 2010a, pp. 26-27).

realidade no âmbito do discurso<sup>69</sup> – poderá se referir ao caso concreto só porque exorta a norma cuja aplicação vigora como pura potência. Deste modo, a exceção soberana é a pressuposição de que há uma referência jurídica sob a forma de sua própria suspensão. Quando comanda ou veta alguma coisa, resta inscrita na própria norma, como exceção pressuposta. Por um lado, uma forma pura, insancionável, do caso jurídico, que, por outro, em sua forma normal, efetiva uma transgressão.<sup>70</sup> Nesta perspectiva, a exceção se situa em posição simétrica em relação ao exemplo, com o qual forma sistema (AGAMBEN, 2010a, p. 28).

O exemplo, nesta perspectiva, com a exceção, constitui um conjunto que dá fundamento e mantém a coerência do sistema. Mas enquanto a exceção é, no sentido em que se viu, uma exclusão inclusiva, (que serve, isto é, para incluir o que é expulso), o exemplo funciona antes como uma inclusão exclusiva (AGAMBEN, 2010a, p. 29)<sup>71</sup>. A exceção difere do exemplo porque, enquanto este é excluído do conjunto – porque pertence a ele –, a exceção é incluída no caso normal – porque não faz parte dele. Isto

---

<sup>69</sup> “Isto é, como *langue* distinta de *parole*: é o termo na sua mera consistência lexical, independentemente de seu emprego concreto no discurso... E como a linguagem pressupõe o não linguístico como aquilo com o qual deve poder manter-se em relação virtual (na forma de uma *langue*, ou, mais precisamente, de um jogo gramatical, ou seja, de um discurso cuja denotação atual é mantida indefinidamente em suspenso), para poder depois denotá-lo no discurso em ato, assim a lei pressupõe o não jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção” (AGAMBEN, 2010a, p. 26).

<sup>70</sup> “Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuposta da linguagem, graças à qual ela está, ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesma, e o imediato (o não linguístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem. ‘O elemento perfeito’ – ele escreveu em *Fenomenologia do espírito* – ‘em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem’ (HEGEL, 1971, v. III, pp. 527-529). Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual podem ser traçados confins entre o interno e o externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como pura potência de significar, retirando-se de toda instância concreta do discurso, divide o linguístico do não linguístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuposta da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada. Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*” (AGAMBEN, 2010a, p. 28).

<sup>71</sup> “Tome-se o caso do exemplo gramatical (MILNER, 1988, p. 176): o paradoxo aqui é que um enunciado similar, que não se distingue em nada dos outros casos do mesmo gênero, é isolado deles justamente por pertencer ao seu número. Se, fornecendo um exemplo de performativo, pronuncia-se o sintagma: ‘te amo’, por outro lado este não pode ser entendido como em um contexto normal, mas, por outro, para poder fazer o papel de exemplo, deve ser tratado como um enunciado real. O que o exemplo demonstra é seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isso, no mesmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma linguístico, ele mostra o próprio significar e, deste modo, suspende sua significação). Se perguntamos, então, se a regra se aplica ao exemplo, a resposta não é fácil, visto que ela se aplica ao exemplo só como caso normal e não, evidentemente, enquanto exemplo. O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que ‘se mostra ao lado’, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma” (AGAMBEN, 2010a, pp. 28-29).

ocorre na medida em que o pertencimento só pode ser demonstrado como um exemplo de algo que está fora de sua classe, e o não pertencimento somente como uma exceção em seu interior. Ainda assim, exceção e exemplo serão conceitos correlatos que concorrem, no limite, a confundirem-se entre si. Entram em jogo toda vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade. Tão complexa é, em todo sistema lógico como em cada sistema social, a relação entre o dentro e o fora, a estranheza e a intimidade (AGAMBEN, 2010a, p. 29).<sup>72</sup> No sentido que queremos emprestar à expressão dignidade relacional, vale dizer, Agamben, aqui, mostra como a indignidade política humana se revela no Direito.

## 6. *Nómos basileús*

E nem a atribuição que se dá a lei para exercer a soberania tal qual se concebe em um Estado Democrático de Direito eliminará o paradoxo da soberania. Pelo contrário, o levará ao seu extremo. “Desde a mais antiga formulação que nos foi transmitida deste princípio, o fragmento 169 de Píndaro, a soberania da lei se situa, de fato, em uma dimensão tão obscura e ambígua, que justamente a propósito disto se pôde

---

<sup>72</sup>“A *exceptio* do direito processual romano mostra bem esta particular estrutura da exceção. Ela é um instrumento de defesa do réu em juízo, destinado a neutralizar a concludência das razões sustentadas pelo autor, no caso em que a normal aplicação do *ius civile* resultaria iníqua. Os romanos viam nela uma forma de exclusão voltada para a aplicação do *ius civile* (Dig. 44. I. 2, Ulp. 74: *Exceptio dicta est quae quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationem deductum est*). Neste sentido, a *exceptio* não está absolutamente fora do direito, mas mostra, antes, um contraste entre duas exigências jurídicas, que no direito romano remete à contraposição entre *ius civile* e *ius honorarium*, ou seja, o direito introduzido pelo pretor para amenizar a excessiva generalidade das normas de direito civil. Na sua expressão técnica, a *exceptio* toma assim o aspecto de uma cláusula condicional negativa inserida, na forma processual, entre *intentio* e *condemnatio*, mediante a qual a condenação do réu é a não subsistência do fato defensivo excepcionado por este (por exemplo, *si in e are nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, isto é: se não houve dolo). O caso de exceção é assim excluído da aplicação do *ius civile*, sem que seja, porém, posto em questão o pertencimento do caso jurídico à previsão normativa. A exceção soberana representa um limiar ulterior: ela desloca o contraste entre duas exigências jurídicas numa relação-limite entre o que está dentro e o que está fora do direito. Pode parecer incongruente definir a estrutura do poder soberano, com suas cruéis implicações factuais, através de duas inócuas categorias gramaticais. Entretanto existe um caso em que o caráter decisivo do exemplo linguístico e o fato de confundir-se, no limite, com a exceção mostram uma evidente implicação com o poder de vida e morte. Trata-se do episódio de Juízes no qual os Galaaditas reconhecem os Efraimitas em fuga que tentam pôr-se a salvo do outro lado do Jordão, pedindo-lhes que pronunciem a palavra shibolet, que eles pronunciam Sibolet (*Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interrogabant eum: dic ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbolet, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu*). No Shibolet, exemplo e exceção se confundem: ele é uma exceção exemplar ou um exemplo que faz as vezes de exceção (Não admira, neste sentido, que, no estado de exceção, prefira-se o recurso às punições exemplares)” (AGAMBEN, 2010a, pp. 29-30).

falar com razão de um enigma” (AGAMBEN, 2010a, p. 37)<sup>73</sup>. Esse enigma não estará nas diversas possibilidades de interpretação do fragmento, mas, antes, no fato de o poeta definir a soberania da lei por meio de uma justificativa da violência. “O significado do fragmento se esclarece então, somente se se compreende que ele possui em seu centro uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os Gregos, *Bía* e *Díke*, violência e justiça” (AGAMBEN, 2010a, p. 38)<sup>74</sup>.

Para Píndaro, o *nómos* soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, arrisca-os na indistinção. Neste sentido, o fragmento pindárico sobre o *nómos* basileús – diz Agamben – contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência<sup>75</sup> (*Ibidem*). Para Schmitt, originariamente, *nómos* será o imediatismo da força jurídica (*Rechtskraft*) não mediada pela lei. Um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei. (AGAMBEN, 2010a, p. 39). Schmitt, no entanto, assim interpretando o fragmento, torna equívoca a intenção do poeta que era – segundo Agamben com base em Hölderlin – dirigida exatamente contra todo princípio imediato.

É que, para Hölderlin, o *nómos* deve ser entendido como mediação rigorosa (*strenge Mittelbarkeit*), já que “o imediato” será impossível tanto para os mortais quanto para os imortais, já que “deus distingue diversos mundos, segundo a sua natureza, porque os bens celestiais devem ser sagrados por si mesmos, sem comistão”, e o

---

<sup>73</sup> “Eis o texto do fragmento, cuja reconstrução se deve a Boeck: *Nómos ho pánton basileús/thnatóns te kái athanáton/ àgei dikaiôn tò biaiótaton/hypertáta kheirí: tekmaíromai/érgoisin Herakléos*” (AGAMBEN, 2010a, p. 37).

<sup>74</sup> “*Nómos* é o poder que opera ‘com mão mais forte’ a união paradoxal destes dois opostos (neste sentido, entende-se por enigma, segundo a definição aristotélica, a ‘conjunção de opostos’, o fragmento contém verdadeiramente um enigma). Se no fragmento 24 de Sólon deve-se ler (como o faz a maioria dos estudiosos) *krátei nóμου*, já no século VI a específica ‘força’ da lei era identificada precisamente em uma ‘conexão’ de violência e justiça (*krátei/nóμου bían te kai díken synarmósas*, ‘com a força do *nómos* conectei violência e justiça’: mas mesmo lendo-se *hómou* em vez de *nóμου*, a ideia central permanece a mesma, a partir do momento em que Sólon está falando de sua atividade de legislador: cf. De Romilly, 1971, p. 15). Até mesmo um trecho dos *Erga* de Hesíodo – que Píndaro podia ter em mente – confere ao *nómos* uma posição decisiva no relacionamento entre violência e direito: Ó Perses, tem em mente estas coisas e, dando/Ouvidos à justiça (*Díke*), esquece a violência (*Bía*)./Aos homens, em verdade, Zeus destinou este *nómos*:/é próprio dos peixes, das feras e dos alados pássaros/devorarem-se uns aos outros, pois não existe *Díke* entre eles;/mas aos homens ele deu a *Díke*, que é de longe melhor” (AGAMBEN, 2010a, pp. 38-39).

<sup>75</sup> “Na sua versão comentada dos fragmentos de Píndaro (que Beissner data de 1803), Hölderlin (que, com toda verossimilhança, tinha diante dos olhos um texto emendado no sentido da citação platônica de Górgias: *biatôn tôn dikaiótaton*) traduz o fragmento deste modo: *Das Höchste/Das Gesetz, Von allen der köntig, Sterblichen und/Unsterblichen; das führt eben/Darum gewaltig/Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand*” (AGAMBEN, 2010a, pp. 38-39).

homem, por outro lado, enquanto cognoscitivo, na medida em que também distingue diversos mundos – já que o conhecimento só será possível mediante a oposição –. Ou seja, Hölderlin e Schmitt enxergam no *nómos basileú* um princípio mais alto que o simples direito, mas Hölderlin tem a preocupação de explicar uma característica fundamental da soberania da qual Schmitt não fala: ela não corresponderá exatamente a um “poder supremo” (*böchste Macht*), mas ao “mais alto fundamento cognitivo” (*Ibidem*). Deste modo, Hölderlin transfere a natureza jurídico-político do problema – o fato da soberania da lei como indistinção de direito e violência – para o campo da teoria do conhecimento. Neste sentido, o *nómos*, enquanto princípio soberano, será a mediação que funda o conhecimento (AGAMBEN, 2010a, p. 39).<sup>76</sup>

“Todo o tratado do problema da relação entre ‘phýsis’ e ‘nómos’ no Livro X das Leis se destina a desmontar a construção sofisticada da oposição, como também a tese da anterioridade da natureza em relação à lei”<sup>77</sup> (AGAMBEN, 2010a, p. 41). Platão busca neutralizar tanto uma como a outra tese afirmando a originalidade da alma e de “tudo aquilo que pertence ao gênero da alma” (*intelecto, tékhne e nómos*) em relação aos corpos e aos elementos “que erroneamente dizemos ser por natureza (892b)” (*Ibidem*). Ou seja, ao dizer que “a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre a lei”,

---

<sup>76</sup> “É sob esta luz que se deve ler a citação platônica no Górgias (484b, 1-10) que, fingindo esquecimento, altera conscientemente o texto pindárico: Também Píndaro, parece-me, sustentou o que penso eu/naquele canto que diz:/o *nómos* de todos soberano/mortais e imortais (...) conduz com mão mais forte/fazendo violência ao mais justo” (AGAMBEN, 2010a, p. 40).

<sup>77</sup> “Somente uma aguda *coniunctivitis professoria* pôde induzir filólogos (em particular o curador da já envelhecida edição crítica oxoniana de Platão) a corrigir o *biatôn tò dikaiótaton* dos códices mais autorizados para reintegrar o verso pindárico (*dikaiôn tò biaiótaton*). Como Wilamowitz fez justamente observar (WILAMOWITZ, 1919, pp. 95-97), *biatôn* é por demais raro em grego para que se possa explicar com um lapso de memória (e ainda menos comum *lapsus calami*), e o sentido do jogo de palavras platônico é perfeitamente claro: a ‘justificação da violência’ é aqui, na mesma medida, um ‘fazer violência ao mais justo’ e nisto e nada mais consiste a ‘soberania’ do *nómos* de que fala Píndaro. Uma intenção análoga guia tanto a citação implícita que Platão, no *Protágoras*, põe nos lábios de Hípias (‘Vós homens presentes, eu presumo que sejais todos parentes, familiares e cidadãos por natureza, não por lei. Por natureza o similar é parente do similar, mas o *nómos*, tirano (*týrannos*, não *basileús*) dos homens, comete muitas violências contra a natureza’, 337c) quanto aquela, explícita, de *Leis* 690d et seq.: ‘(o axioma segundo o qual quem é mais forte) é muitíssimo difundido por natureza entre todos os viventes, como disse Píndaro tebano. Mas o axioma que parece mais importante é o sexto, ou seja, aquele que ordena que é quem é sábio e inteligente comande e governe e que, portanto, o ignorante o siga. E isto, ó sapientíssimo Píndaro, não poderia dizer que ocorra contra a natureza, mas segundo a natureza, ou seja, segundo o poder da lei sobre quem voluntariamente a aceita, e não por violência.’ Em ambos os casos, o que Platão interessa não é tanto a oposição entre *phýsis* e *nómos*, que estava no centro do debate sofisticado (STIER, 1928, pp. 245-246), quanto à consciência de violência e direito que constitui a soberania. No trecho citado das *Leis*, o poder da lei é definido conforme com a natureza (*katà phýsin*) e essencialmente não violento, pois o que Platão toma a peito é precisamente neutralizar a oposição que, tanto para os sofistas quanto (de modo diverso) em Píndaro, justificava a confusão ‘soberana’ de *Bía* e *Díke*” (AGAMBEN, 2010a, p. 41).

não estava querendo dizer de uma soberania da lei sobre a natureza, mas, ao revés disso, tão somente seu caráter não violento, ou, em outras palavras, sua “naturalidade”<sup>78</sup>.

“A polêmica sofisticada contra o ‘nómos’ em favor da natureza (...) pode ser considerada como a premissa necessária da oposição entre o estado de natureza e *Commonwealth*, que Hobbes coloca à base de sua concepção de soberania” (*Ibidem*). Se, por um lado, a anterioridade da *phýsis* pode dar fundamento à violência dos mais fortes – como defendiam os sofistas – por outro lado, será exatamente esta identidade entre o estado de natureza e violência (*homo hominis lupus*) que irá, para Hobbes, justificar o poder absoluto do soberano. Ou seja, tanto num caso como no outro, ainda que aparentemente de modo contraditório, essa antinomia – *phýsis/nómos* – irá constituir o pressuposto de legitimação da soberania<sup>79</sup>.

No modelo hobbesiano, o estado de natureza será ínsito à soberania, fazendo com que o soberano seja o único a manter um natural *ius* contra *omnes*. Neste sentido soberania será a inserção do estado de natureza na sociedade. Uma espécie de limiar da indiferença entre natureza e cultura; entre violência e lei. É esta indistinção que constituirá a violência soberana. Desta forma, o estado de natureza não será algo externo ao *nómos*; será “o ser-em-potência do direito” ou, em outras palavras, “sua autopressuposição como ‘direito natural’”<sup>80</sup>. Essa exterioridade, assim, entendida como direito de natureza e princípio de conservação da própria vida, é que dará sentido ao sistema político, tal qual vigora, segundo Schmitt, a regra da exceção (AGAMBEN, 2010a, p. 42).

Daí poder-se compreender, a propósito, a posição de Schmitt quanto ao fragmento de Píndaro sobre o caráter originário do “*nómos* da terra”. Apesar de não aludir à tese que defende sobre a decisão soberana sobre o estado de exceção, Schmitt pretende neste passo assegurar a superioridade do *nómos* soberano como evento

---

<sup>78</sup> Desta forma Agamben mostra que, de um lado, Platão, defendia que esta “lei da natureza” surgira para excluir do debate a contraposição sofisticada entre *phýsis* e *nómos* a fim de eliminar a confusão soberana de violência e direito, e, que, de outro, os sofistas defendiam que esta oposição servia para unir *Bía* e *Díke* para depois colocar esta união como o fundamento do princípio de soberania. É esta contraposição que acaba por influenciar a cultura política ocidental e que, ao ver de Agamben, deve ser considerada de maneira nova.

<sup>79</sup> Em outras palavras, esta antinomia será o fundamento para a indistinção de direito e violência, seja no homem forte (para os sofistas), seja no soberano (para Hobbes).

<sup>80</sup> “De resto, como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como princípio interno ao Estado, que se revela no momento em que se o considera como se fosse dissolvido” (AGAMBEN, 2010a, p. 42).

constitutivo do direito no que atine à concepção positivista da lei como simples posicionamento e convenção (*Gesetz*). “Mesmo falando de ‘*nómos* soberano’, Schmitt deve deixar na penumbra a proximidade essencial entre *nómos* e estado de exceção. Uma leitura mais atenta revela, todavia, que esta proximidade é claramente presente” (*Ibidem*).

De fato, Schmitt mostra, naquilo que consiste para ele o *nómos* da terra, um nexó entre localização e ordenamento que implica no reconhecimento de uma zona externa ao direito. Esta zona se caracteriza como uma espécie de “espaço livre e juridicamente vazio” no qual o poder soberano desconhece limites territoriais dados pelo *nómos*. Neste espaço, identificado com o estado de natureza, tudo será lícito (AGAMBEN, 2010a, p. 43). Assemelhar-se-á, esta zona – diz Schmitt – “ao estado de exceção, que se ‘baseia de maneira evidentemente análoga na ideia de um espaço delimitado, livre e vazio’, entendido como ‘âmbito temporal e espacial da suspensão de todo direito’” (*Ibidem*)<sup>81</sup>. Sendo conexos, *nómos* e estado de natureza, assim como *nómos* e estado de exceção, este – na sua indistinção de *Bía* e *Díke* – não será a ele externo, será por ele implicado.

Neste sentido, a ruptura correspondente à “suspensão de todo o direito” já estará inserida, desde o início, neste nexó localização-ordenamento, fazendo surgir, não o estado de necessidade, mas o estado de exceção. Neste contexto, estado de natureza e estado de exceção serão faces do mesmo processo em que, o estado de natureza, que era pressuposto como externo, ressurgiu, agora, no interior do ordenamento, como estado de exceção, “e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*” (AGAMBEN, 2010a, p. 43). Estado de exceção, com isso – transitando um pelo outro, ao mesmo tempo, o estado de natureza e o direito, a exceção e a regra, o dentro e o fora –, não será nem só uma suspensão espaço-temporal, nem tampouco somente uma figura topológica complexa.

Nesta zona topológica de indistinção – que deveria estar oculta aos olhos da justiça e manter-se assim –, esse nexó constitutivo da exceção se rompe, tornando-se a regra. Assim é que – diz Agamben – o espaço “juridicamente vazio” do estado de

---

<sup>81</sup> “Ele era, porém, delimitado com relação ao ordenamento jurídico normal: no tempo, através da proclamação, ao início, do estado de guerra, e ao final, através de um ato de indenidade; no espaço, por uma precisa indicação de seu âmbito de validade. No interior deste âmbito espacial e temporal, podia ocorrer tudo aquilo que fosse considerado de fato necessário segundo as circunstâncias. Para indicar esta situação, havia um símbolo antigo e evidente, ao qual faz referência até mesmo Montesquieu: a estátua da liberdade ou a da justiça eram veladas por um determinado período de tempo (SCHMITT, 1974, p. 100)” (AGAMBEN, 2010a, pp. 42-43).

exceção “irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível” (AGAMBEN, 2010a, p. 44). Um artifício para manter em operatividade, quando aprouver ao soberano, um direito excludente daquilo que não interessar ao sistema, realizando, em espécie, a operação denunciada por Arendt para realizar a fuga da *ação* para o governo.

## 7. Dos cálculos do Direito

Agamben, a fim de explicar a lógica do Direito enquanto operacionalidade do soberano, remete-se à teoria dos conjuntos, pela qual pertencimento e inclusão distinguem-se entre si. Uma inclusão constituir-se-á “quando um termo é parte de um conjunto, no sentido em que todos os seus elementos são elementos daquele conjunto (diz-se então que ‘b’ é um subconjunto de ‘a’, e se escreve  $b \subset a$ )” (AGAMBEN, 2010a, p. 30). Um termo pode pertencer, no entanto, a um conjunto, “sem estar incluído nele (o pertencimento sendo a noção primitiva da teoria, que se escreve:  $b \in a$ ) ou, vice-versa, estar nele incluído sem pertencer a ele” (*Ibidem*). Essa teoria traduzida em termos políticos pode se prestar à elucidação da exceção soberana.

Com base na aproximação que Alan Badiou<sup>82</sup> faz desta distinção com política, Agamben explica: “ele faz corresponder o pertencimento à apresentação, e a inclusão à representação (reapresentação)” (*Ibidem*, p. 31). Deste modo, será possível dizer que “um termo ‘pertence’ a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nesta situação (em termos políticos, os indivíduos singulares enquanto pertencem a uma sociedade)” (*Ibidem*). Por outro lado, que “um termo está ‘incluído’ em uma situação, se é representado na metaestrutura (o Estado) em que a estrutura da situação é por sua vez contada como unidade (os indivíduos, enquanto recodificados pelo Estado em classes, por exemplo, como ‘eleitores’)” (*Ibidem*).

---

<sup>82</sup> “O pensamento de Badiou é, nesta perspectiva, um pensamento rigoroso da exceção. A sua categoria central, aquela de evento, corresponde de fato à estrutura da exceção. Ele define o evento como o elemento de uma situação tal que seu pertencimento a esta, do ponto de vista da situação, não pode ser decidido. Ele aparece, por isso, ao Estado necessariamente como excrescência. A relação entre pertencimento e inclusão é, além disto, segundo Badiou, marcada por uma inadequação fundamental, pela qual a inclusão excede sempre o pertencimento (teorema do ponto de excesso). A exceção exprime justamente esta possibilidade de um sistema de fazer coincidir a inclusão com o pertencimento, de reduzir a unidade todas suas partes.” (AGAMBEN, 2010a, p. 31).

Desta forma é que Badiou define “‘normal’ um termo que está, ao mesmo tempo, apresentado e representado (isto é, pertence e está incluído), ‘excrescência’ um termo que está representado, mas não apresentado (que está, assim, incluído em uma situação sem pertencer a ela), ‘singular’ um termo que está apresentado, mas não representado (que pertence, sem estar incluído)” (AGAMBEN, 2010a, p. 31). Neste sentido é que poderíamos então pensar que “a exceção soberana se encaixaria no terceiro caso, ou seja, que a exceção configure uma forma de pertencimento sem inclusão” (*Ibidem*); que o caráter da pretensão soberana será a de aplicar-se à exceção desaplicando-se, incluindo aquilo que está fora dela. A exceção soberana será, portanto, “a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. Aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma de exceção” (*Ibidem*).

A exceção introduziria então uma nova figura no esquema de Badiou: “um limiar de indiferença entre excrescência (representação sem apresentação) e singularidade (apresentação sem representação), algo como uma paradoxal inclusão do pertencimento mesmo” (*Ibidem*). A exceção será “aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído. O que emerge nesta figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma” (*Ibidem*). Por conta disso é que para Schmitt soberania será definida como uma espécie de decisão sobre a exceção.

Nesse contexto, essa decisão schmittiana não será expressão da vontade de um sujeito em posição de hierarquia superior, mas “a inscrição, no corpo do nómos, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido” (AGAMBEN, 2010a, p. 32). O que será objeto da decisão do soberano, nesta esfera, não será o lícito ou o ilícito, mas “a implicação originária do ser vivente na esfera do direito” numa espécie de “estruturação normal das relações de vida de que a lei necessita”, conforme Schmitt. Em outras palavras, “a decisão não concerne nem a uma *questio juris* nem a uma *questio facti*, mas à própria relação entre o direito e o fato”. O direito será, por isso, norma – não porque comanda e prescreve – mas porque deve criar, antes disso, o âmbito da própria referência na vida real, normalizando-a (*Ibidem*).

### CAPÍTULO III: AÇÃO, DISTINÇÃO E DEMOCRACIA

Nos prolegômenos desta pesquisa, ficou estabelecido como objetivo do trabalho um vínculo coerente entre as dimensões normativa, descritiva e semântica de matérias ligadas a temas como *legitimidade*, *democracia* e *dignidade*, para, em especial, o desvelamento do problema da *coabitação histórica da democracia com uma variedade de exclusões políticas* como algo que deva ser resolvido com base no ideário da *participação política*; com a afirmação das *diferenças*. A partir deste Capítulo, depois de situada a discussão entre a indignidade política humana descrita por Arendt e a indignidade política humana descrita por Agamben, passa-se aos desdobramentos naturais desta busca.

Para considerar *ação* e *distinção* as faces de um regime verdadeiramente democrático, e sua legitimidade o resultado positivo do exame da dignidade política que deve existir na relação entre o Estado e todos os seus jurisdicionados. Para concluir, em outras palavras, que só a consideração, pela institucionalidade, de todos os sujeitos constitucionais existentes no *mundo da vida*, poderá legitimá-la. Para pensar a soberania não como *exceção soberana*, mas *exceção distintiva*. Para expropriar o soberano de suas prerrogativas quanto a exceções soberanas e entregá-las à *ação*. Para considerar a *ação* e a *distinção* a essência do que deva ser uma *democracia*.

Como fazê-lo em face da estrutura de *bando* na qual estamos todos submetidos? No primeiro capítulo foi possível demonstrar, com Hannah Arendt, como a redução do *homo politicus* a *animal laborans*, na modernidade, representa indignidade política humana, porque a institucionalidade estruturada aos moldes platônicos expulsa o *animal laborans* (na verdade todos nós) do *mundo* (da política). No segundo capítulo, que a violência perpetrada pelo soberano enquanto estratégia de dominação – em sua relação com o governado, o *homo sacer* – instala a estrutura de *bando* agambeniana. *Bando* que

significa, em outra palavra, *abandono* (de *sujeitos constitucionais*). Uma estrutura que assevera a indignidade humana na medida em que exprime, de um lado, um poder sem limites do soberano, e, de outro, a mais absoluta impotência política do *homo sacer*. Só a inoperância poderia evitar os efeitos do *bando* que Agamben acusa existir nos atos de soberania, porque operar sua estrutura institucionalizada ativará, inexoravelmente, uma soberania necessariamente excludente.

No pensamento de Arendt a indignidade humana que descreve, como visto, parte do próprio homem (do que *é* e do que *faz*). Agamben pensa essa indignidade na institucionalidade. Realizar a presente reflexão, primeiro com Arendt, e depois com Agamben, corresponde então a iniciar o debate pelo mundo mesmo, onde ele efetivamente se constitui (poder constituinte), para, após isso, ingressar na institucionalidade criada pelo *homo faber* (poder constituído). Esta a razão de ter-se iniciado o debate com a ideia de política que deve se dar – mas não acontece – na *pluralidade*, para, no Capítulo II, ingressar o mundo da biopolítica de Agamben.

No presente capítulo, retorna-se ao pensamento de Arendt, mais exatamente à sua ideia de *ação* para, em face da estrutura de *bando* agambeniana, perquirir sobre as reais possibilidades democráticas. Sobre as reais possibilidades de um *processo distintivo*, na institucionalidade, das inúmeras diferenças presentes no *mundo da vida*. Mas como fazê-lo? Como levar o *mundo da vida* à que se atém Hannah Arendt até o mundo da institucionalidade biopolítica à que se atém Giorgio Agamben, para fazer emergir identidades escondidas de sujeitos integrantes da comunidade política, a despeito da estrutura de *bando*? Para isso, será preciso fazer um liame, primeiro, para trás, para estabelecer a relação lógica entre os campos sobre os quais refletem Arendt e Agamben, mas, também, para frente, a fim de se estabelecer a relação lógica que se quer entre estes e Chantal Mouffe.

Para, com Mouffe, definir como pré-jurídico o ambiente do espaço público em que a *ação* de Arendt ocorrerá e que será desvelado no Capítulo IV, no qual ocorrerá o processo de *distinção identitária* que ela e Arendt prospectam, cada qual ao seu modo. Importará, nesse passo, além do estabelecimento deste liame, o desenvolvimento da conexão entre este espaço pré-jurídico, *agônico*, como algo fundamental à criação de *canais comunicativos* (hermenêuticos), informativos da institucionalidade do Direito, sobre um *mundo da vida* de infinitas *diferenças*.

Trata-se de uma busca que desconfia de racionalidades e de procedimentalismos, na medida em que nelas e neles habitam exclusões de diversos sujeitos. Este o motivo, a propósito, da opção feita para refletir sobre a *distinção* que ora se reflete a partir do pensamento de Hannah Arendt que, crítica quanto a procedimentos, não se apega a nenhuma espécie de racionalidade para pensar sua Teoria Política. Contudo, Agamben já está na institucionalidade do Direito. Na sua racionalidade. Como discutir o Direito – um mundo da razão e de procedimentos – sem discutir sua racionalidade? Assim é que, assumida a impossibilidade de se tratar do tema Direito sem considerar nenhum tipo de *racionalidade*, a questão que se coloca será, nesse contexto, como, então, admiti-la (no Direito), e de que modo a operar (no Direito), para perquirir, ao final, até onde se chega com ela.

Para pensar como realizar a ideia de democracia enquanto modelo de corpo político que se funda na *distinção* do *ser*; a partir da noção de uma *comunidade comunicativa* de todas as *diferenças* constitutivas do ente Estado. Para pensar essa comunicabilidade no Direito. Para isso, será preciso pensar o que devem significar as expressões *legitimidade*, *democracia* e *dignidade política humana* para depois entronizar os sentidos encontrados na discussão acerca de um possível *Direito distintivo*. O propósito do presente Capítulo será a preparação para essa entronização.

Com esse propósito, abordar-se-á, primeiro, a *ação* de Hannah Arendt (na política), para, no âmbito de sua interpretação (no Direito), identificar nela os canais comunicativos das *diferenças* que se quer exprimidas, ao final, por intermédio de uma racionalidade jurídico-*distintiva*. Feitas essas conexões, será possível, em seguida, no Capítulo IV, a abordagem de um processo de *distinção* à luz do pensamento de Chantal Mouffe.

### **Uma explicação prévia**

Para Hannah Arendt, “a política pode ou não acontecer entre nós”. A ação política para ela será sempre uma interação. “Os outros são pressupostos e não só consequências de uma reflexão solitária”. O que Hannah Arendt vislumbra, com isso, é a possibilidade do prático ou político que não depende da racionalidade. “Arendt afirma a contingência. O performativo de Arendt é o acontecimento” (MILOVIC, 2017, pp. 98-100). Nesse contexto, o campo a que se refere o pensamento arendtiano, para os efeitos

da presente pesquisa, começará no campo da política para, apenas depois se espriar na institucionalidade. Referimo-nos, nesse passo, ao que vem antes do Direito para dar-lhe fundamento. A *ação* a que faz referência no espaço público será uma referência para o *Direito distintivo* que ora se pretende prospectar, mas a racionalidade que o move, já vimos no Capítulo II, com Agamben, é a de uma institucionalidade de *bando* (de *abandono*). Uma institucionalidade que não se comunica com o *mundo da vida*. Como então prospectar uma saída, no Direito?

Para encontrá-la, será preciso, no liame entre as posições de Arendt e Agamben, uma específica racionalidade (no Direito) que leve o *mundo da vida* de que se atém Hannah Arendt até o mundo da institucionalidade biopolítica de que se atém Giorgio Agamben. O propósito disso será pensar um silogismo jurídico que – desbloqueando os canais de comunicação da institucionalidade com o mundo da vida que devia representar – possa oferecer fundamentos à ideia de um Direito, não só comunicativo, mas, também, *distintivo*, para fazer emergir identidades escondidas de sujeitos integrantes da comunidade política, a despeito da estrutura de *bando* de Agamben. Fazendo-se referência, na estrutura de *bando*, a uma comunicabilidade da *ação* e de seus *sujeitos*, no âmbito das tecnologias realizadas na burocracia do Estado, pelo próprio Direito que Agamben descreve.<sup>83</sup>

Mas, para isso, é preciso anotar, também, as diferenças entre um pensamento e outro, para melhor compreensão dos argumentos da presente pesquisa. Com base na análise de Arendt das “perplexidades dos Direitos do Homem”, já se disse, Agamben pergunta como as declarações de direitos participam na produção da vida nua: por um lado, essas declarações, como pode ser visto na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, estipulam que o “homem” em sua condição natural é a fonte e o portador dos direitos que com ele nasceram. Por outro lado, pressupõem que esse homem seja um “cidadão” ou um homem político vivendo em um estado-nação. Essas declarações unem irrevogavelmente o natural e o político e forjam uma unidade

---

<sup>83</sup> Este processo, referido por Arendt à singularidade do ator que se *distingue* quando se mostra no debate ocorrente no espaço público, relacionar-se-á, ao final do processo, não a um indivíduo (o ator político propriamente dito), mas a uma *identidade de grupo*. A tentativa sobre a qual ora se debruça será, portanto, primeiro, compreender, com Hannah Arendt, o que seja *ação*, para depois, com base no Político de Chantal Mouffe, perquirir sobre como essa *ação* poderá se revelar um processo *distintivo* dos debatedores para que estes *sujeitos constitucionais* mantenham-se visíveis na institucionalidade. Para serem resgatados, depois, pelo Direito.

fictícia e continuidade entre nascimento e nação, homem e cidadão (GÜNDOGDU, 2006, p. 10)<sup>84</sup>.

Com as declarações, questões de inclusão e exclusão (qual homem é cidadão? Qual é francês?) se tornam essencialmente políticas. Nesse contexto, o *homo sacer* será “quem pode ser morto e ainda não sacrificado”, produzido através de constantes redefinições exigidas pela politização da vida natural no estado-nação moderno. Como estas declarações de direitos demonstram, a *vida nua* será o centro da política na modernidade. Assim, cada “valorização” e “politização” da vida na modernidade incluirá necessariamente uma decisão a ser tomada pelo poder soberano sobre quais vidas são “desprovidas de valor” ou “indignas de serem vividas” (GÜNDOGDU, 2006, p. 11).<sup>85</sup>

Com isso, Agamben identifica várias figuras modernas de *homo sacer* no modelo em que vivemos, como os presos do campo de extermínio, os deficientes mentais e os refugiados para ilustrar como elas, em sua excepcionalidade, são de fato as instâncias paradigmáticas da vida humana como uma espécie de *vida nua* na modernidade. Estes *homines sacri*, desenhados a partir de diferentes contextos político-históricos, também ajudam Agamben a revelar a “solidariedade interior” ou “contiguidade” entre democracia e o totalitarismo como regimes que compartilham a lógica biopolítica da soberania politizando a vida natural. Através desta análise crítica da soberania moderna, Agamben pretende mostrar que a ela já não é possível traçar distinções claras entre a regra da lei e o estado de exceção, democracia e totalitarismo. Este espaço paradigmático em que o estado de exceção torna-se a lei, é o *nómos* da modernidade, pois pode existir tanto em democracias (como, por exemplo, nos acampamentos de refugiados) e estados totalitários (como, por exemplo, nos campos de concentração) (GÜNDOGDU, 2006, p. 11)<sup>86</sup>.

Em tal leitura, qualquer luta em torno dos direitos humanos inevitavelmente contribui para a maior intrusão do poder soberano na vida humana, e toda tentativa de pensar a política em relação aos “direitos do cidadão” é vã. Por isso, para ele, é preciso pensar em uma nova política “não-estatal e não-jurídica” - uma política além dos direitos humanos. O trabalho de Agamben sobre a *vida nua* tem algumas semelhanças com a teoria política de Arendt: os dois pensadores nos fornecem uma crítica da

---

<sup>84</sup> Tradução livre.

<sup>85</sup> Tradução livre.

<sup>86</sup> Tradução livre.

soberania; ambos estão atentos a como diferentes categorias de pessoas podem ser excluídas da vida política e do Direito, especialmente quando a exceção se torna a regra; e ambos nos fornecem críticas incisivas sobre a concepção moderna de “direitos do homem”. No entanto, existem três diferenças principais entre as críticas aos direitos humanos de Agamben e as de Arendt, e isso aponta para diferentes visões da política (GÜNDOĞDU, 2006, p. 11)<sup>87</sup>.

Em primeiro lugar, Arendt insiste na “falta de direito” (no sentido de “não-cidadania”) como condição humana e, como tal, historicamente produzida, de forma contingente e sujeita a mudanças através da ação humana, o que demonstra contraste com a visão de Agamben, de uma lógica contínua de soberania em sua análise da *vida nua*. Em segundo lugar, para Agamben, hoje já não mais existe uma figura predeterminada do homem sagrado, porque, talvez, sejamos todos virtualmente *homines sacri*. Ao contrário disso, a visão da política de Arendt não exclui o “jurídico” e o “institucional”; na verdade, ela tenta explorar as condições em que certas instituições podem ter efeitos positivos para a ação política. Em terceiro lugar, Arendt exige que os direitos humanos sejam novamente conceituados e, para isso, invoca um “direito a ter direitos” como um ponto de partida, enquanto Agamben quer vislumbrar uma política para além dos direitos humanos (*Ibidem*)<sup>88</sup>.

Na análise de Arendt, a “falta de direitos” não é um resultado inevitável de uma lógica de soberania se desenrolando ao longo da história da política ocidental, mas uma condição historicamente contingente produzida pela convergência de múltiplos eventos. Assim, embora Arendt critique o Estado-nação e a soberania em geral, a “falta de direito” (ou “não-cidadania”) que ela descreve nas *Origens do Totalitarismo* não ocorre como um resultado inevitável da lógica de desdobramento dessas instituições: torna-se assim quando o Estado-nação entra em crise e, especialmente, devido ao surgimento da política imperialista. É através do imperialismo que, para Arendt, vemos o surgimento de um sentido do “global” ou de “Um Mundo”. Através do imperialismo, certos princípios ou normas que associamos à Europa Ocidental - por exemplo, o princípio da

---

<sup>87</sup> Tradução livre.

<sup>88</sup> Tradução livre.

nacionalidade - são colocados em todo o mundo. É, de fato, esta “nova situação política” que piora a situação do apátrida (GÜNDOĞDU, 2006, p. 12)<sup>89</sup>.

O surgimento da política imperialista também altera o sistema internacional, preparando o caminho para o “declínio do Estado-nação” (na sua forma constitucional) com seus efeitos negativos sobre a lógica dos direitos humanos: o imperialismo substitui o Estado de Direito. Assim, o que Agamben vê como a lógica biopolítica da soberania não é o que a soberania é necessariamente, mas o que a soberania se torna apenas com o impacto do imperialismo. Combinado com a ascensão de “pan-movimentos” ou “nacionalismos tribais” nos quais se identificam elementos étnicos e nacionais, o imperialismo prepara o terreno para o colapso do “equilíbrio precário” entre o estado constitucional e o estado nacional, na medida em que a nação entendida como uma unidade orgânica absorve o estado e suas instituições legais (GÜNDOĞDU, 2006, p. 12)<sup>90</sup>.

Neste contexto histórico, a dissolução dos impérios multiétnicos depois da Primeira Guerra Mundial e a imposição de tratados que obrigaram a nacionalidade como critério para a cidadania teve um efeito fatal, pois aumentaram constantemente o número de pessoas apátridas que podem ser facilmente traduzidas como pessoas “sem direito” dentro do vazio ético e político criado pelo imperialismo. O esforço de Arendt para descrever a “falta de direitos” ou a “não-cidadania” como uma condição historicamente produzida – especialmente ocorrendo durante grandes reestruturações da ordem internacional, e não como o resultado inevitável de uma lógica escondida que se desenrola – está em consonância com a compreensão da condição humana em termos de contingência e imprevisibilidade da ação humana (GÜNDOĞDU, 2006, p. 13)<sup>91</sup>. É com a possibilidade da *ação*, pois, que ora se fica.

## 1. A questão do agir

O que é *ação* para Hannah Arendt? Responder esta pergunta não é tarefa fácil. Há uma extrema dificuldade de explicação desse conceito porque Arendt, na verdade, não explicita de forma clara o que seja *ação*, palavra que aparece em sua obra com

---

<sup>89</sup> Tradução livre.

<sup>90</sup> Tradução Livre.

<sup>91</sup> Tradução Livre.

várias possibilidades de sentido. Tomo *ação* como expressão de poder<sup>92</sup> porque para Arendt *ação* relaciona-se com pluralidade, assim como defende *poder* como algo que se conjuga no plural. E como é agindo que se inicia algo *novo*, há um aspecto constitutivo da *ação* arendtiana que deve ser considerado, assim como há nessa palavra um sentido de *participação* e, ao mesmo tempo, de espaço reservado a esta *participação* de todos no processo deliberativo acerca do interesse comum, razão porque considerarei *ação* como *poder constituinte* e, concomitantemente, *poder constituído*.

Para Arendt até poderíamos viver sem trabalhar obrigando o outro a trabalhar em nosso lugar, ou usar e fruir do mundo sem lhe acrescentar utilidade, mas não, de modo algum, viver uma vida sem *ação* e *discurso*, porque uma vida dessas deixa de ser humana, na medida em que não será vivida entre homens. São as palavras e os atos que inserem o homem no mundo, de tal modo como se essa inserção fosse um segundo nascimento em que confirma e assume o simples fato de seu *aparecimento físico original*.

A *ação*, no sentido arendtiano, é estimulada, não pela necessidade e nem pela utilidade, mas pela *presença dos outros* que não as condiciona e pelo impulso surgido do nascimento do novo para o qual teve iniciativa própria. Um início que é diferente do início do mundo, na medida em que é o início de algo novo, mas, também, de uma pessoa que é, ela mesma, uma iniciadora (ARENDDT, 2010, p. 222). Um início de que não se poderia esperar de coisa alguma, com caráter de surpreendente impesciência; que acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e das probabilidades; que acontece em face da certeza; que ocorre como ocorre um milagre; significando, com isso, que se o homem, é capaz de *agir*, pode-se esperar dele o inesperado e o improvável.

O novo seria assim possível em razão de o homem ser único. A cada novo ser que nasce, com ele vem ao mundo algo singular e novo. E como antes desse ser novo não havia ninguém, a respeito dele, esse homem único, pode-se dizer *o início*. Assim é que, em sendo a *ação* correspondente ao fato do nascimento e o discurso a efetivação da

---

<sup>92</sup> Vislumbro aqui também o sentido dado por Lafer ao “poder da ação conjunta” a que faz referência em seu livro *Hannah Arendt, pensamento, persuasão e poder*: “Numa outra perspectiva, que Bobbio qualificaria de *ex parte populi*, minha avaliação do movimento das ‘diretas já’ – do qual participei como tantos outros – se insere também no quadro conceitual arendtiano. Trata-se de um excelente exemplo de geração de poder, fruto de um consenso de muitos quanto a um curso comum de ação. Esta geração de poder foi, na década de 1980, um ingrediente chave a promover o término do regime militar e o advento da redemocratização em nosso país” (LAFER, 2003, p. 184).

*pluralidade*, esta atividade da *vita ativa* seria o distinguir-se como único entre iguais. *Ação* e *discurso* intimamente imbricados, portanto, na missão de responder *quem* o homem *é*. E quem alguém *é* se revela nas suas palavras e nos seus feitos, na medida em que a *ação* *é* revelada pela palavra. Mesmo podendo o ato ser percebido no aparecimento físico bruto sem a fala, ele só tem importância de fato por intermédio da palavra falada porque *é* nela que *é* identificado o ator, e *é* por ela que se anuncia “o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDDT, 2010, p. 223). *Agindo* e *falando*, o homem se mostra em sua *identidade* pessoal e única.

Sem este desvelamento do agente a *ação* *é* um feito como outro qualquer; passa a ser um meio para um fim, como a fabricação *é* para a produção de um objeto. Isso acontece quando as pessoas são meramente pró ou contra as outras pessoas. Na guerra, por exemplo, quando se emprega meio violento para conseguir atingir determinados objetivos em proveito de um lado em detrimento do inimigo, circunstância em que o discurso se transforma, de fato, em mera conversa, numa forma de enganar o seu opositor. Nestas hipóteses, as palavras não revelam *alguém*; o *quem*; uma *identidade distinta* da do agente. Nestas situações a *ação* perde a capacidade de transcender a atividade produtiva que, de sua vez, tem seu significado expresso pelo produto da fabricação. Não há sentido na *ação* se a ela não houver um nome ou um *quem* a ser associado.

Assim, para Arendt, a condição básica da *ação* e do discurso *é* a *pluralidade*, que guarda em si o duplo aspecto da igualdade e da *distinção*. “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever a necessidade daqueles que virão depois” (ARENDDT, 2010, p. 220), ao mesmo tempo em que não precisariam do discurso para se fazerem compreendidos, se não fossem *distintos*.

*Distinção* que não se confunde com a *alteridade*. A *alteridade* no homem *é* compartilhada com tudo que existe, e a *distinção* partilhada com tudo vivido transforma-se numa unicidade tal que a *pluralidade* será a paradoxal *pluralidade* de seres únicos. Por meio do discurso e da *ação* o homem revela essa *distinção* única que distingue a si próprio, aparecendo um para o outro, não como objetos, mas *qua* homens, que dependem dessa iniciativa em face da mera circunstância de ser humano, o que ocorre apenas nessa atividade da *vita activa*.

## 1.1 A ilimitabilidade da ação e seu poder constituinte

A ação e o *discurso*<sup>93</sup>, porque estão sempre circundados pela *teia* de atos e palavras de outros homens, sempre estabelecem relações tendo por tendência o rompimento de todos os limites e a transposição de todas as fronteiras. Daí a necessidade das leis e das instituições humanas, cuja fragilidade independe da fragilidade da natureza humana.

Existem, pois, limites e fronteiras no domínio dos assuntos humanos, mas estes não constituem estrutura capaz de uma resistência “confiável ao assalto por meio do qual tem de se inserir nele cada nova geração” (ARENDDT, 2010, p. 238), e nunca são, por isso, salvaguarda segura até mesmo em face da ação advinda de dentro do próprio corpo político, assim como as fronteiras territoriais estão inseguras quanto a ações a elas externas. A isso Arendt chama de *ilimitabilidade da ação*<sup>94</sup>. A ação seria, por isso, o antídoto contra o totalitarismo, na medida em que se presta à expressão de nossa *pluralidade*. E o corpo político que a exclui, a forma de o governante se acautelar do *poder* que dela emana. É por conta dessa característica da ação que as limitações e fronteiras se estabelecem em todo corpo político, a fim de oferecer certa proteção em

---

<sup>93</sup> “Quem discursa age. O discurso é um ato entre homens e deve ser concebido como *ação linguística*, isto é, ação dirigida a outros homens, em oposição ao mero agir. Mais do que isso, trata-se de uma ação que *apela* ao entendimento de outrem, sendo esta a sua finalidade primordial” (FERRAZ JÚNIOR, 2015, p. 130).

<sup>94</sup> “Por vezes é oposta ao pensamento de Arendt, crítica no que diz respeito a um pretensão elitismo de sua teoria, em especial por ela ter buscado sua noção de ação política na Grécia e Roma antigas, onde se vivia em situações fortemente desfavoráveis às mulheres e aos escravos. Era em sacrifício destes que se conquistava a liberdade para engajar-se na política. Além disso, dizer que o ator político é aquele que se sobressai e se distingue pela ação parece se voltar para uns em detrimento de todos; parece voltar-se àqueles que participam mais apropriadamente da política e que, para tanto, requerem qualidades superiores, em prestígio dos mais talentosos em detrimento dos demais.” (...) “Hauke Brunkhorst é um dos que pensa assim, alegando que Arendt teria criado duas noções incompatíveis entre si de liberdade. Uma versão igualitária com base no pensamento cristão de Agostinho; e outra com base no pensamento elitista Greco-romano (BRUNKHORTS, 1999, p. 178). Sua noção de liberdade estaria fortemente ligada a uma interpretação que não considerava a igualdade entre todos, o que o leva a ser cético quanto a teoria de Arendt.” (...) “Para John McGowam, de sua vez, é preciso esclarecer como seria o processo para se conquistar atenção dos outros na ação política. Se haverá uma competição acirrada no espaço público ou se haverá exclusão de uns, do palco político, em razão de sua não qualificação.” (...) “André Duarte faz um comentário interessante sobre o assunto que bem traduz a noção que se pretende aqui elucidar: ‘Eis como defino o projeto de reflexão político-filosófico de Hannah Arendt: uma descrição fenomenológica daquilo que a experiência política pode ser, a partir de uma análise de fragmentos das experiências políticas que inventaram a democracia e a república, tendo em vista compreender certas experiências políticas marginais do presente, as quais guardam consigo a memória das determinações da política democrático-radical originária. Nem saudosismo nostálgico, satisfeito em lamentar aquilo que ‘foi’ a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos jurídico-políticos, aquilo que a (boa) política ‘deve’ ser; antes, e por outro lado, a discussão daquilo que ‘é’ a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda pode ser, hoje e no futuro’ (DUARTE, 2006, p. 11)” (DOURADO JÚNIOR, 2013, pp. 85-86).

face dela. Contudo, esta proteção é totalmente impotente tendo em vista uma segunda característica da *ação*, que é a sua *imprevisibilidade*.

Apesar de Platão e Aristóteles, segundo Arendt, terem promovido os atos de legislar e de construir cidades ao topo da vida política, não podemos, com isso, concluir que tenham fomentado as experiências fundamentais da *ação* e da política na Grécia Antiga para incluir a legislação e a fundação no gênio político de Roma. Para ela, foi Sócrates que se voltou para essas atividades consideradas pré-políticas para os gregos que queriam exatamente combater a política e a *ação*. “Para os socráticos, o ato de legislar e a tomada de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens ‘agem como artesãos’” (ARENDDT, 2010, p. 244).

Contudo, a rigor, isso não se trata ainda da *ação* que Arendt refere. Primeiro, porque o resultado da ação dos artesãos é tangível; depois, porque se refere a um processo que tem um fim claramente identificável. Para Arendt, a obra, tal qual como considerada pelos gregos, pode, no entanto, tornar-se *conteúdo da ação* quando qualquer *ação* subsequente for *indesejável* ou *impossível*; e seu significado *autêntico, intangível e frágil* seja sempre *destruído* (ARENDDT, 2010, p. 245). Foi exatamente o compartilhamento de atos e de palavras o remédio grego encontrado para essa fragilidade, com a fundação da *polis*.

Assim é que a antiga polis grega parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a *ação* e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis (ARENDDT, 2010, p. 247). Sua organização, enquanto poder constituído, garantida por suas leis era, no entanto, uma espécie de *memória organizada* com o intuito de que as gerações futuras não mudassem sua *identidade* a ponto de não mais reconhecê-la.

Manter um Poder Constituído à forma de *quem* o instituiu, permanentemente, é como se os que regressaram da guerra de Tróia, diz metaforicamente Arendt, quisessem fazer permanente “o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimento e impedir que este espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados” (ARENDDT, 2010, p. 247). Mas, como a *polis* não é sua estrutura física, e sim sua organização de pessoas resultante da *ação* e do discurso em conjunto, seu verdadeiro espaço é o espaço das aparências, que se localiza entre homens que vivem com o propósito de nela permanecerem juntos.

Espaço da aparência que sempre existirá quando os homens se reúnem na modalidade do *discurso* e da *ação*, e, “portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público” (ARENDDT, 2010, p. 249). Como esse espaço sempre existirá em potência onde e quando as pessoas se reunirem, e dadas as pretensões de permanência do Poder Constituído, impõe-se a *ação*, enquanto permanente movimento na vida política dos homens.

Poder não se armazena nem se mantém em reserva para emergências, como acontece com a violência. Só existe em sua efetivação. Não efetivado, perde-se. E só se efetiva por palavras e atos que não se divorciam. Por palavras não vazias, que não velam intenções, mas que desvelam realidades; e por atos não violentos, que não violam nem destroem, pelo contrário, estabelecem relações e criam (constituem) novas realidades.

O poder só existe entre homens, quando agem juntos, e se desfaz no momento em que dispersam. Com essa característica peculiar comum às “potencialidades que podem apenas ser efetivadas, mas nunca inteiramente materializadas” (ARENDDT, 2010, p. 251), o poder revela sua independência dos fatores materiais. “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes” (*Ibidem*).

## **1.2 A “ação” enquanto espaço para ver e ser visto na “teia” das relações humanas**

Por outro lado, também “é o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e que falam” (ARENDDT, 2010, p. 254). Assim é que a fundação das cidades – o paradigma da organização política ocidental – revela-se imprescindível ao *poder*, já que é a *organização* que mantém as pessoas unidas após a *ação* que é fugidia, e por conseguinte, é ela que mantém o *poder*,

mantido vivo em razão da permanência da união das pessoas<sup>95</sup>. Daí, a propósito, as conclusões de Agamben quanto à necessidade, do soberano, de uma estrutura de *bando*.

Montesquieu<sup>96</sup> apontou como a principal característica da tirania, o isolamento do tirano em relação aos súditos, mas também o isolamento dos súditos entre si, por meio do medo e da suspeita generalizada. Não era, por isso, uma forma de governo normal, porque “contradiz a condição humana essencial da pluralidade” (ARENDR, 2010, p. 252). Contradiz, em outras palavras, a *dignidade política humana*, porque, na verdade, ao impedir “o *agir* e o *falar* em conjunto, condição de todas as formas de organização política” (*Ibidem*), impede o desenvolvimento do poder. “A tirania não permite que o poder se estabeleça na totalidade do domínio público gerando, com isso, impotência. Na interpretação de Montesquieu, isto torna necessário atribuir-lhe lugar especial na teoria dos corpos políticos: só a tirania é incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é o domínio público” (ARENDR, 2010, p. 253).

A razão de ser do *poder* está na preservação do domínio público e do espaço da aparência – o palco da *ação* e do discurso, da *teia* dos assuntos e relações humanos e de suas histórias – e, como tal se revela enquanto força vital do artifício humano. O mundo que é, ao mesmo tempo, assunto e abrigo dos homens, é também o artifício humano no qual adicionamos objetos, sem o qual não poderíamos ter estabilidade nos assuntos humanos. E, sem a *ação* para inová-lo, por um novo começo – do qual cada um de nós é capaz desde o nascimento – tudo permaneceria como esteve desde o início.

---

<sup>95</sup> “A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com suas várias derivações modernas, ou o alemão *macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de ‘potencialidade’. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]” (ARENDR, 2010, p. 254).

<sup>96</sup> “O governo constitucional era para Montesquieu o mecanismo central para garantia de direitos individuais para o homem, sob a égide de um sistema legal positivo explicitamente estruturado para regular a vida pública e privada. Não usou a expressão ‘Estado Constitucional’, mas Montesquieu argumentou em seu sentido, despersonalizando a estrutura de poder do Estado tornando-a menos vulnerável aos abusos de pessoas e grupos privilegiados. Ainda que admirador da *polis* clássica, no sentido da cidadania ativa, acreditando que as condições que fizeram florescer as cidades-estado teriam desaparecido para sempre, voltou-se para um Estado que organiza sua representação equilibrando as posições do monarca, da aristocracia e do povo. Uma nova medida, vale dizer, para dignificação política dos súditos. Sem uma organização nestes termos, sempre haverá inclinação para abusos voltados para interesses particulares; os governos se estagnarão e a própria ordem política ficará vulnerável no longo prazo. Assim é que Montesquieu distinguiu o executivo, legislativo e judiciário de modo mais preciso que Locke. Para ele não haveria qualquer liberdade digna desse nome onde o mesmo homem ou mesmo grupo, sejam eles nobres ou do povo, exercessem os três poderes, o poder de promulgar as leis, o poder de executar as resoluções públicas e o poder de julgar as causas dos indivíduos” (HELD, 1987, p. 52).

Arendt quer, com isso, referir instituições fortes, porque sem o discurso materializado para ser efetivamente memorado, não poderíamos recordar das coisas novas que aparecem e resplandecem. O artefato humano precisa ser permanente e duradouro porque, sem isso, “não poderá restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva” (ARENDR, 2010, p. 255).

*Agir* significa, portanto, tomar iniciativa, começar, conduzir, e governar, extraídos da palavra grega *archein*; mas, também, imprimir movimento a alguma coisa, como se extrai da palavra latina *agere*. “Por constituírem um ‘initium’, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDR, 2010, p. 222). Um início, portanto, que pode se dar por um alguém que é ele próprio o iniciador; e de algo, que é novo, na medida em que “é da natureza do início que se comece algo novo” (*Ibidem*).

As *ações* e os discursos ocorrem entre os homens porque a eles dirigidos, revelando o agente na medida em que dizem respeito ao mundo no qual se move quem discursa e *age*, e do qual procedem os “interesses específicos, objetivos e mundanos que constituem algo que inter-essa (que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de mantê-las juntas)” (*Ibidem*), e que é o *espaço-entre* – que varia de grupo para grupo – a que se refere grande parte da *ação* e do discurso; atos e palavras referentes a realidade mundana objetiva.

Esse *espaço-entre* mundano e os interesses nele revelados estão recobertos por outro *espaço-entre* diferente constituído de atos e de palavras que se originam no *agir* e no falar dos homens diretamente entre si, uns com os outros. O segundo *espaço-entre* é subjetivo, e como tal, intangível; não deixa para trás resultados e produtos finais. Mas, apesar disso, é tão real quanto o mundo das coisas que nos são comuns, realidade que Arendt nomina *teia* de relações humanas, “a rigor, o domínio dos assuntos humanos que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDR, 2010, p. 230).

Por conta dessa *teia* é que se torna muito difícil à *ação* atingir seu objetivo, porque nela habitam vontades e intenções conflitantes; mas, também é só dela que se pode extrair histórias produzidas com a naturalidade e a realidade com que são fabricadas as coisas tangíveis. Histórias que podem ser registradas em documentos e

monumentos, podendo assim tornar-se visíveis (em objetos de uso ou obras de arte) ou ser contadas e recontadas e forjadas em todo tipo de material.

Contudo, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro (ARENDDT, 2010, p. 70). É importante, portanto, que cada um possa ser visto e ouvido pelos outros, já que todos veem e ouvem de ângulos diferentes, e é exatamente este o significado que tem a vida pública. A mais fecunda e satisfatória vida familiar<sup>97</sup> só pode oferecer, segundo Arendt, o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com seus respectivos aspectos e perspectivas (ARENDDT, 2010, p. 70), mas a subjetividade desenvolvida na esfera privada pode tornar-se tão forte que seu peso passa a ser efetivamente sentido no domínio público.

Assim, há na *ação*, *poder*, primeiro, enquanto preservação da existência do domínio público – o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam – depois, como algo que se conjuga no plural, já que o *poder* surge em grupos, e mediante livre escolha. *Poder* com caráter *constituente* porque, de um lado, sem a *ação* o próprio domínio público não se constitui; e, de outro, porque sem ela, não há no mundo *o novo começo* de que fala Arendt. O que importa para Arendt, portanto, é que o homem *aja* e perceba o risco a que se submete quando abre mão de *agir*. Que não vemos mais o que se passa no mundo, e que só a *pluralidade* na política e o pensamento sobre o sentido de todo este processo poderia colocar-nos a salvo da possibilidade do ressurgimento de regimes totalitários.

## 2. *Ação*: liberdade, espaço público e comunicabilidade

É a *necessidade* que, segundo Arendt, preside a conduta humana; e é por conta disso que o desenho tradicional do corpo político realizado com o objetivo da substituição da *ação* pelo *fazer* encontra campo fértil à sua realização. E, afinal de contas, é em virtude desta fragilidade humana que Arendt recusa um *telos* idealizado a

---

<sup>97</sup> “Como o mundo familiar não substitui o resultado do somatório dos aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores, apenas quando o que for posto puder ser visto por muitas pessoas pode a realidade do mundo aparecer-se real e fidedignamente à variedade de aspectos; com identidade preservada e reconhecida, vale dizer, pelos que estão à volta, simplesmente porque sabem e veem algo com que se identificam, a despeito de toda a diversidade de que de todo o processo emana” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 56).

*priori*<sup>98</sup>, a orientar toda a vida política de uma comunidade, porque o mecanicismo servil inerente ao *animal laborans* que têm a sobrevivência como maior prioridade – e que são, por isso, incapazes da política – é que acaba por favorecer a concretização do totalitarismo. O *social* será, aliás, para Arendt, nesse contexto, exatamente o *telos* do modelo do corpo político em voga que quer evitar, com *ação e liberdade*.

O totalitarismo, para Arendt, é uma *ideologia* que, colocada em prática, impede a *ação*. Em regimes assim os homens não conseguem utilizar sua capacidade de *pensar* e de *agir*, eliminando o poder da fala, reduzindo seres humanos a meros exemplares de sua espécie natural. Arendt, por isso, assevera a afirmação da liberdade dos cidadãos, da *praxis* comunicativa e da *ação* política, como a forma de se lutar contra a cristalização deste fenômeno, a fim de reconstituirmos o sentido de nossa existência como seres humanos. É dizer, enquanto o totalitarismo propagar ausência de *ação*, apatia e medo dos cidadãos de participarem na esfera pública, a liberdade significará compromisso com uma forma pública de vida que incita um cidadão preocupado com o mundo a “debater e agir conjuntamente com seus iguais, a antepor o bem comum ao seu próprio, a considerar que sua dignidade foi violada quando as decisões que lhe afetam são tomadas sem sua participação, e a armar-se de valentia para agir quando necessário” (KOHN, 2010, p. 62).

---

<sup>98</sup> Para Paulo Nascimento, a despeito de não haver uma “contradição necessária” entre o político que constitui o domínio onde a liberdade se manifesta e, ontologicamente, o ente se revela enquanto ‘*homo politicus*’ e o político enquanto atividade voltada à construção de instituições, há uma certa tensão entre essas duas instâncias (NASCIMENTO, 2010, p. 163). Para ele, Arendt oblitera ou mesmo nega a importância da discussão e elaboração de instituições, fazendo com que a concepção institucional da política – a atividade coletiva de criação das instituições que asseguram a participação política do cidadão nas decisões de interesse comum mediando as relações entre as classes e as contradições entre Estado e economia – ganhasse menos importância. É que o antiplatonismo que permeia *A condição humana* e outros textos de Arendt, segundo ele, teria feito com que a dimensão ontológica da política informasse a discussão mais importante de seu pensamento, tendo esta circunstância levado a sua concepção institucional ter menos atenção de seus estudiosos. A ação política descrita por Arendt, não possuindo um *telos*, com ênfase na revelação do ator político, sem se remeter a uma relação meio-fins, estaria a carregar fortes tintas estéticas, reduzindo-se a uma atuação meramente performática (NASCIMENTO, 2010, p. 166). Nascimento, com isso, estaria centrado no argumento da falta de *telos* como um aspecto insustentável da teoria de Arendt. Paulo Nascimento, a propósito, não vê como “necessária” a contradição entre as duas instâncias, porque Arendt, de certo modo, fortalece ambas, diz ele. *Mesmo o herói político necessita de instituições que imortalizem seus feitos* (NASCIMENTO, 2010, p. 171). No entanto, não vê, como seria possível uma política conforme pensada por Arendt, sem *telos*. A imprevisibilidade e a contingência da política não podem ser “absolutizadas” a ponto de eliminar toda e qualquer espécie de *telos*. Toda ação de um ator se cruzará com as ações de outros atores de modo tal que o desfecho dessa atividade terá sempre um aspecto de imprevisibilidade. Além disso, como a ação humana sempre visa a um objetivo em um contexto de estratégia, “uma ação sem *telos* seria uma ação sem sentido” (NASCIMENTO, 2010, p. 170).

Não serão os consensos impostos, pois, que nos levarão a conclusões sobre a correção de uma lei ou de uma governança. Serão os acordos ou consensos resultantes de uma *ação comunicativa* entre cidadãos que a eles assentiram, convencidos que foram pelos argumentos despendidos. Assim é que Arendt legitima a ideia de um *reino público* para a revelação da liberdade e da igualdade enquanto espaço no qual cidadãos interagem para mostrarem suas “*identidades genuínas*” e decidem, por meio do debate livre de opiniões e de ideias, mediante deliberação coletiva e pluralista, sobre assuntos de interesse comum (*Ibidem*, p. 62).

Essa *ação comunicativa* será o meio de manter as condições iniciais de validade e facticidade da *ação* livre no espaço público não deturpado por ações meramente instrumentais de ideologias, evitando, desta forma, a degeneração do poder político pela coerção ou pela violência. De acordo com essas premissas, o poder comunicativo se configurará, num primeiro momento, como prática emancipadora fomentada pela solidariedade, respeito mútuo, criticidade, e pela valorização da racionalidade comunicativa “do discurso próprio e do alheio e, em um segundo momento, como meio facilitador para a incorporação ativa dos cidadãos na vida pública, em um processo que acarreta necessariamente a democratização das relações humanas” (KOHN, 2010, p. 68).

Trata-se de uma dupla sequência correspondente a obrigações éticas de discurso e da práxis política, que se constitui no desmembramento – não linear, imprevisível, descontínuo, resultante de múltiplas mediações – de um único processo formativo do gênero humano voltado para o fomento, na interação social, da capacidade reflexiva do sujeito e da definição de sua própria identidade. Desta autoformação moral, forjar-se-á um sujeito-cidadão, deliberante, capaz da defesa de seus direitos, comprometido com a prática democrática enquanto projeto de realização coletiva, como forma de vida (*Ibidem*, p. 68).

Neste contexto, o espaço público referido por Arendt não se coaduna com os desenhos estruturais das associações administrativas com membros fixos, tais quais as conhecemos, fabricadas para tratar de assuntos locais ou de interesses corporativos, no cumprimento de um regulamento preestabelecido. Diferentemente disso, será um espaço ocupado por grupos de cidadãos com direito a congregarem-se e pertencerem a distintas associações com o objetivo de fazer conhecidas suas opiniões sobre seus interesses e

preocupações para serem debatidas e, com isso, chegar à implementação das decisões alcançadas pelos acordos obtidos nesse âmbito.

Para isso, Arendt quer instituições fortes, porque “sem um mundo interposto entre os homens e a natureza”, repita-se, nas palavras da própria Arendt, “há eterno movimento, mas não objetividade” (ARENDR, 2010, p. 171). É com instituições sólidas<sup>99</sup> que os padrões de comportamentos políticos legítimos e democráticos se fortalecem. São instituições fortes que criam as condições necessárias para que o cidadão possa se revelar, de fato, um ator político, alcançando seus objetivos enquanto tal. Mesmo sem controle do resultado de suas ações, um espaço público assim acaba por evitar regimes totalitários.

A atividade humana, sob o ponto de vista individual e de seu grupo de interesse, visa a objetivos em um contexto de estratégia, mas sem um *telos* dado, fixado *a priori* para a atuação de todos os membros da comunidade política. Há uma diferença, portanto, entre o modelo platônico criticado por Arendt, e o modelo, mesmo que piramidal, da democracia participativa por ela pensada. É que no primeiro estabelece-se um *telos* arbitrariamente estabelecido para ser realizado de cima para baixo. No último, mesmo que a *ação* seja exercida no sentido da realização de determinados fins, o objetivo comum é buscado por deliberação conjunta dos membros da comunidade política na construção de um corpo político que se desenha de baixo para cima.

Ou seja, haveria uma teoria comunicativa na teoria política de Arendt que enfatiza, no dizer de Kohn, “a condição dialogal da democracia participativa”, que por intermédio do debate, desvela qual será a melhor solução para todos. Em outras palavras, dedica força crítica e normativa ao presente para a construção de espaços públicos em canais institucionais que possibilitem a deliberação e ações cidadãs pelas quais o ser humano possa realizar “a liberdade” como sua verdadeira vocação<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Paulo Nascimento reconhece haver um enfoque institucional da política em vários textos de Hannah Arendt, como em *Sobre a revolução, O que é autoridade* e a segunda parte de *As origens do totalitarismo*. A Revolução Americana deve sua estabilidade, em grande medida, para Arendt, a instituições como a constituição norte-americana, mormente por ter implantado o regime das leis e as liberdades democráticas. A Revolução Francesa, de seu lado, teria tido problemas detectados exatamente no que tange ao arcabouço institucional voltado à garantia das conquistas obtidas na revolução e à estabilidade estrutural necessária para impedir o definhamento do espaço público. Os gregos também já tinham esta preocupação, segundo Arendt. O que Platão buscava era exatamente uma instância em que a obediência dos governados pudesse ser gerada, observa Paulo Nascimento.

<sup>100</sup> “A ‘utopia popular’ arendtiana se insere claramente no contexto da ampliação da ação comunicativa nos interstícios de poder do Estado e aponta, sobretudo, para o fortalecimento da participação livre dos

O que importa para Arendt, nesse contexto, é olhar para o mundo e o que nele acontece de fato<sup>101</sup>. Na Modernidade, a condição humana tornou-se mais individualista e econômica do que política e coletiva. “Por isso, a Modernidade chega só até a uma democracia representativa e não até uma democracia participativa” (MILOVIC, 2010, p. 158). Para que isso mude, é preciso investir na liberdade como uma espécie de “contra-processo-garantia” em face do modelo em voga de corpo político; numa política que só se realiza no prático e no plural e sem quaisquer *telos* que predetermine a *ação* individual de cada participante.

Segundo Arendt, *ação* e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade (ARENDDT, 2011b, p. 191)<sup>102</sup>. *Ação* livre. Eis o recado de Arendt. Trata-se, para ela, então, de uma liberdade que tem como fundamento a garantia dada ao próprio debate pelo modelo do corpo político para que ocorra de forma livre de qualquer corrimão que oriente as discussões havidas no espaço público. Com isso Arendt parece articular um conceito de liberdade que pode ser entendido no âmbito da instrumentalidade da forma do corpo político; como um “contra processo” aos processos de exclusão do governado do espaço público.

Uma liberdade que depende do desenho estrutural do modelo a ser adotado, cuja construção é realizada de baixo para cima; cuja disposição é capaz de evitar a superfluidade dos indivíduos e, por conseguinte, a dominação, garantida que estará a *espontaneidade humana* na *ação* reveladora de *quem* participar do processo político aí

---

cidadãos na decisão e na gestão dos assuntos coletivos. Trata-se de uma concepção que sustenta que a legitimação de uma ordem política (de uma *res publica*) não pode emanar da obediência cega nem do terror dos cidadãos ante o Estado, mas sim da produção de um *consenso solidário* surgido do debate entre as diversas opiniões dos participantes, com o fim de colocar em prática e defender os acordos e pautas normativas alcançadas, como *espaços políticos* vigorosamente configurados” (KOHN, 2010, p. 69).

<sup>101</sup> Para André Duarte “a tese arendtiana é a de que, a partir do século XIX, cada vez mais o político e seus traços constitutivos fundamentais foram sobredeterminados por interesses socioeconômicos privados e pelo saber técnico que transforma o agente político em tecnocrata. O que resultou desse processo foi a perda de espaço da liberdade para o domínio da necessidade; a perda da ação livre e espontânea para o comportamento repetitivo e previsível do trabalhador; a perda do espaço público e comunitário para os *lobbies* e grupos de pressão ocultos; a substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda; a submissão da pluralidade de ideias políticas pelo pensamento único; o enfraquecimento da capacidade de consentir e dissentir em vista da obrigação de obedecer; enfim, o ofuscamento da novidade e da criatividade pelo eterno retorno do igual, bem como a perda de uma compreensão mais abrangente e variada a respeito do que significa viver, posto que a vida se resumiu aos processos de trabalhar e consumir” (DUARTE, 2010, p. 316).

<sup>102</sup> “[...] a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de expressão é a ação” (ARENDDT, 2011b, p. 191).

desenvolvido. Um conceito que, ao expor um caráter instrumental à liberdade, parece oferecer um caminho aberto à discussão da dignidade humana que se revelará, segundo Arendt, no âmbito da *intersubjetividade* e da *pluralidade*.

### 3. Comunicabilidade bloqueada

Mas como dar azo a essa comunicabilidade? Como fazê-lo garantindo visibilidade a cada membro da comunidade politicamente organizada? Como garantir um espaço público para que a *ação* arendtiana possa efetivamente acontecer? E como pensar uma saída assim na institucionalidade do Direito? Democracia e Direito se relacionam no âmbito de deliberações (políticas) – a primeira por intermédio do debate, e o segundo, por intermédio da lei – sobre como representar o *mundo da vida* na forma de uma legislação, o principal substrato sobre o qual o juiz irá se debruçar, depois, na institucionalidade, para decidir sobre o interesse comum. Mas como creditar à lei um papel assim, se sua produção e seus fins, na era moderna, como diagnostica Arendt, entram num processo de perda progressiva do sentido antigo da *ação*?

*Ação* que passa a ser, cada vez mais, confundida com trabalho. Torna-se atividade *finalista*. Tornada um fazer, transforma-se num processo que parte de *meios para atingir fins*. O efeito desse processo, no âmbito do Direito, será uma espécie de redução progressiva do *jus à lex*; do direito à norma. E, a norma, no âmbito do processo legislativo, numa espécie de negócio. Como pensar, então, um caminho de volta, da *lex* para *jus*, do trabalho para a *ação*?

#### 3.1 O bloqueio da *ação* pela ideia de representação

À luz do princípio democrático, tendo em vista o desenho e o funcionamento das instituições atuais, é no Parlamento que se materializa, em tese, a vida política de um governo representativo. O ponto crucial da questão do Legislativo não será, no entanto, “apenas a óbvia imitação barata de diálogo no governo partidário moderno, no qual o eleitor só pode consentir ou recusar ratificar uma escolha que [...] é feita sem ele” (ARENDR, 2011d, p. 345), mas, também, flagrantes abusos, “como a introdução na política de métodos próprios do comércio das elites, em que a relação entre representantes e eleitor se transforma na relação entre vendedor e comprador” (*Ibidem*, p. 345).

Dentro de uma perspectiva revolucionária e da sobrevivência do espírito da revolução o problema maior, contudo, não residirá tanto no aparecimento real de uma nova elite nem tampouco no espírito revolucionário, mas na “mentalidade democrática de uma sociedade igualitária que tende a negar a evidente incapacidade e flagrante desinteresse de grandes parcelas da população pelos assuntos políticos em si” (ARENDR, 2011d, pp. 346-347). Para Arendt, o mais problemático será, então, o fato de que a política passou a ser uma profissão e uma carreira<sup>103</sup>, “e portanto a ‘elite’ tem sido escolhida de acordo com padrões e critérios que são, em si mesmos, profundamente apolíticos”. (*ibidem*)

Mesmo que o ator explicita razões para o exercício de seu mandato, a motivação interna do agente não se revela. Não se torna pública. Pelo contrário, mantém-se obscura, ocultando-se dos outros e de si mesmo, ao exame pessoal do próprio representante. Daí Arendt dizer que essa busca de motivos no âmbito do processo legislativo, de exigência que todos opõem para obter a exposição pública das motivações íntimas do ator político resulta na transformação de todos os atores em hipócritas no mesmo instante que se inicia a exposição de motivos, hipocrisia esta que passa a envenenar todas as relações humanas.

Uma Lei assim deliberada – que será objeto, depois, de interpretação por uma jurisdição constitucional desautorizada pela soberania popular – deslegitima, por si só, todo o sistema. Uma realidade assim faz da *dignidade relacional* algo meramente discursivo. Mesmo porque, ainda que se admitida a comunicação entre representante e representados, entre nação e Poder Legislativo, na forma do discurso de legitimação do sistema representativo, essa comunicação nunca seria de igual para igual, mas entre os que pretendem governar e os que concordam em ser governados, razão pela qual “faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir “a fórmula ‘governo do povo pelo povo’ por esta fórmula: ‘governo do povo por uma elite saída do povo” (ARENDR, 2011d, p. 346).

Nesse contexto, o significado mais profundo dos partidos que estruturam a democracia representativa em voga está exatamente no fornecimento da estrutura necessária para o recrutamento do representante, dentro das massas, de suas próprias

---

<sup>103</sup> “Faz parte da natureza de todos os sistemas partidários que apenas em raros casos os talentos políticos autênticos consigam se afirmar, e é ainda mais raro que as qualificações políticas específicas sobrevivam às manobras mesquinhas da política partidária, com suas exigências de meras habilidades comerciais” (ARENDR, 2011d, pp. 346-347).

elites, apesar de ter sido desta forma, por intermédio dos partidos, que foram abertas diversas carreiras políticas a indivíduos das classes mais baixas da população. Esse aspecto que está na base da estruturação do Poder Legislativo real, de *per si*, à luz da participação efetiva que dignifica politicamente o ser humano, e dada a sensibilidade concernente à delegação política, coloca a *legitimidade* da própria legiferação (assim levada a efeito) em questão para perguntar sobre os representantes eleitos. Se estão presos a instruções de senhores. Se esses representantes têm, de fato, uma escolha ou se podem ser vistos, nas palavras de Arendt, como “bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogados, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes” (ARENDR, 2011d, p. 346).

Em ambos os casos, a premissa que se adota, é a de que os assuntos do eleitor prevalecem sobre os do representante daqueles que, por uma razão ou outra, não querem cuidar de assuntos públicos. Se, ao contrário, os representantes são percebidos como dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que o elegeram – “com a rotatividade no cargo, é claro que não existe um governo representativo em termos estritos –, a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio ‘Todo o poder reside no povo’ é válido apenas para o dia da eleição” (ARENDR, 2011d, p. 299).

Para Arendt, o partido é a principal instituição governamental de um corpo político dito democrático da era moderna e, como tal, corresponde a um nivelamento gradativo crescente, constante e universal das sociedades, sem que isso corresponda a uma revolução mais profunda. Trata-se de mais uma substituição, das elites pré-modernas de berço e de riquezas por uma elite surgida do povo, sem que isso represente, em nenhum momento a habilitação do povo *qua* povo a ingressar efetivamente no processo deliberativo que o parlamento opera. Nesse sentido, a *indignidade relacional* observada em momento anterior à Revolução Francesa – “entre a elite dirigente e o povo, os poucos, que entre si constituem um espaço público, e os muitos, que passam a vida fora desse espaço, na obscuridade” (*Ibidem*) – teria permanecido inalterada.

### 3.2 O bloqueio da ação pela ideia de absolutos normativos

E tudo permanece inalterado por conta do Direito também. Um Direito que se move pela Lei traduzida por absolutos normativos. Prestam-se os absolutos normativos que o Estado proclama, ao papel de uma espécie de *premissa maior* para aplicações lógico-dedutivas para deles extrair conclusões a fim de dar operatividade ao sistema político como um todo. Ao molde da exceção soberana de Agamben. Para isso, elege-se, primeiro, qual *absoluto* (liberdade, igualdade, fraternidade, dignidade humana, etc.); depois disso conclui-se o que *deve ser*, dedutivamente, por meio do Direito; mas, ao final, será o Estado mesmo quem dirá o que este *absoluto* de fato significa. Nesse sentido, as possibilidades que essa silogística garante ao Estado é que é preocupante, sob o ponto de vista *democrático*, diante dos riscos que ela oferece aos governados no que diz respeito ao ressurgimento de governos totalitários.

Porque essa forma de funcionamento do Estado-nação bloqueia processos distintivos de subjetividades, na medida em que substitui a política pela ideia de concessões estatais.

É este Estado-nação que declara, de modo abstrato, que todos os homens da Terra, possuem direitos sagrados e inalienáveis. De modo ambíguo refere-se a esses direitos, já vimos como com Agamben, de um lado como algo inerente ao homem, qualquer um, pelo simples fato de ter nascido; e, de outro, como direitos de cidadania. Uma ambiguidade que forma uma unidade para conferir ao Estado-nação sua força de controle. Contudo, a concepção desses direitos como direitos humanos, baseada na existência assumida de um ser humano como tal, perde sentido no momento em que, pela primeira vez, somos confrontados com pessoas que realmente perderam todas as suas qualidades de cidadãos. Agamben e Arendt tratam dessa questão de modo a explicitar uma espécie de bloqueio que os direitos humanos, ou melhor, sua estrutura – que é a do Estado e também do Direito – revelam.

Depois da Segunda Guerra Mundial, Arendt refletiu sobre os direitos humanos considerando, em especial, os deslocamentos em massa que transformaram muitas pessoas em “apátridas” durante a era de entre guerras. Para ela a situação dessas pessoas revelou os limites dos compromissos abstratos assumidos no âmbito do sistema internacional em matéria de direitos humanos, que têm como principal garante o

Estado-nação. Seu relato crítico em *As Origens do Totalitarismo* torna-se cada vez mais pertinente em face de múltiplos problemas criados por instâncias atuais de deslocamento global. Tanto no âmbito internacional quanto no âmbito interno dos Estados-nação.

Várias formas de migração internacional ainda trazem à tona a situação das pessoas que não podem mais exercer seus direitos de cidadania à medida que atravessam fronteiras e é cada vez mais difícil exercer, ou mesmo reivindicar, direitos humanos. Mas esse fenômeno tem um aspecto peculiar sobre o olhar de Hannah Arendt. Um aspecto que emerge das discussões sobre as limitações dos direitos humanos frente à apatridia e aos fenômenos que podem a ela equiparar-se. Que não diz respeito propriamente ao Direito; diz respeito antes à política. Diz respeito à dimensão política da dignidade humana. Ao efeito que há, sob o ponto de vista da política, na dignidade política de cada um de nós, quando surge em algum lugar do mundo, uma *vida nua*, desprotegida de modo pleno, de maneira tal que desmente completamente as declarações de Direito.

Para Arendt, também já se viu porquê, a *ação* e o *discurso* constituem-nos como agentes políticos inseridos no debate público sobre o interesse comum, num processo dialógico que é fundamental para tornar todos e cada um de nós, ao mesmo tempo, *distintos e iguais*. Se aos seres humanos é negada a sua capacidade de *fala*, *ação* e *opinião*, perderão eles sua própria dignidade humana, na medida em que, para Arendt, ao perder sua capacidade política, o ser humano perde sua própria *humanidade*. Deixa de ser um *homem* para ser apenas um animal, porque somente através da *fala*<sup>104</sup>, *ação* e *opinião*, os *seres humanos* podem exercer sua capacidade de intervenção coletiva nas forças que moldam suas vidas, porque só assim podem viver uma vida qualificada, política (um *bios politikos*) (GÜNDOGDU, 2006, p. 5).<sup>105</sup>

A apatridia, neste sentido, é uma situação-limite posta à indagação do Direito contemporâneo, tanto como algo a ser posto em face do Direito interno quanto como para ser posto em face do Direito internacional. Para ser posto, de um modo geral, como

---

<sup>104</sup> “Na apatridia, o deslocamento de não-cidadãos, geralmente é acompanhado pela perda de fala em um sentido quase literal: é que o não-cidadão deslocado geralmente se encontra privado de uma língua na qual ela pode sentir-se em casa e ficando forçado a exprimir-se dentro e através de uma linguagem completamente nova, e provavelmente não necessariamente acolhedora.” (GÜNDOGDU, 2006, p. 5).

<sup>105</sup> Tradução livre.

perda de proteção estatal<sup>106</sup>, porque em uma comunidade política, esses “sem direito” são privados de legalidade e, portanto, de qualquer reconhecimento e, desse modo, de acordo com o domínio jurídico, “sua situação não será exatamente a de que eles não sejam tratados como iguais perante a lei, mas que não existe legislação para eles; não que sejam oprimidos, mas que ninguém quer mesmo oprimi-los”<sup>107</sup> (GÜNDOĞDU, 2006, p. 5).

Essa situação jurídica de apatridia, onde o apátrida sequer pode ser ouvido (porque ignorado ou até mesmo desconhecido) corresponde, portanto, à privação, não do direito à liberdade, mas do direito à *ação*; não do direito de pensar o que quiserem, mas do direito à *opinião*. A análise crítica de Arendt dos direitos humanos, desenterrando os pressupostos subjacentes dos “Direitos do Homem” e indagando os limites e os enigmas das concepções prevalentes de direitos humanos, termina com um chamado, não por seu abandono (da ideia dos direitos humanos), mas por uma reflexão sobre o que eles podem significar à luz dessas novas situações históricas contemporâneas: “o conceito de direitos humanos pode tornar-se novamente significativo se for redefinido à luz das experiências e circunstâncias presentes” (GÜNDOĞDU, 2006, p. 6). Em países subdesenvolvidos, onde vários sujeitos vivem como *não-cidadãos*, em *abandono*, a reflexão arendtiana pode iluminar soluções para casos similares de “apatridia” no âmbito do próprio Direito nacional interno.

Como fazê-lo? Por meio de uma análise crítica dos direitos humanos - conceitualmente e historicamente – a fim de se investigar como podem eles serem lidos para serem considerados parte de um projeto mais amplo da “interpretação crítica do passado”; para não “desprezar”, mas escrutinar conceitos-chave do nosso vocabulário político olhando para suas “conchas vazias” de modo a nelas “destilar novamente o espírito original” (GÜNDOĞDU, 2006, p. 8). Para analisar como o “sem direito” pode ser conduzido fora do arcabouço legal, para lhes emprestar capacidade política; para que suas reivindicações de direitos sejam mais do que “reivindicações de papel”; para que exerçam atividades ativas com efetiva *participação* política (*Ibidem*, p. 8-9). Para que se promova o desbloqueio do fluxo natural de seus “direitos humanos” em um *minus*: pelo menos o de não ser *ignorado* ou *abandonado* à própria sorte.

---

<sup>106</sup> “Os apátridas estão em uma situação pior do que o criminoso, especialmente se eles são ‘inocentes’ de certos crimes políticos que poderiam dar direito ao asilo político. Considerando que o criminoso tem uma posição legal” (*Ibidem*, p.5).

<sup>107</sup> Tradução livre.

#### 4. Direitos humanos e a fórmula “direito a ter direitos”

Pior que a constatação do bloqueio da comunicabilidade sobre sujeitos constitucionais presentes no *mundo da vida* – tanto na institucionalidade do Estado quanto na própria lei que ao seu intérprete se apresenta no âmbito do Direito – há, como visto, a questão da inadequação de toda a estrutura (de *bando*) sobre a qual se organiza o Estado-Nação, e a do silogismo lógico-dedutivo-jurídico (de cima para baixo), somados ainda mais a um mundo novo que se apresenta cada vez mais sobrecarregado de demandas novas das quais ainda não pudemos dar conta. Nesse mundo novo a questão das infinitas identidades representará certamente, de modo gradativamente mais evidente, uma necessidade de convívio diferente que exigirá, de um lado, maior integração, e, de outro, mudanças na forma de pensar esse convívio.

Para Agamben, viu-se por que, “qualquer tentativa de pensar política em termos de direitos humanos está presa à lógica biopolítica da soberania” (*Ibidem*). Ayten Gündogdu, acreditando possível uma leitura alternativa, com Arendt, para os propósitos de uma política de direitos humanos que divirja da de Agamben, parte de uma nova conceituação dos direitos humanos em termos, exatamente, de um “direito a ter direitos”. Nesse sentido, sem querer acabar com a noção de direitos humanos, argumenta em favor, não de uma celebração eufórica de direitos humanos<sup>108</sup>, mas de algo a se reinventar em contínua atualização, buscando uma concepção diferente de *direitos humanos*: como direitos devidos à frágil existência humana; enquanto afirmação contínua *em e através* de uma *ação* política concertada. Como uma política de direitos humanos atenta tanto aos limites quanto a potenciais destes direitos no mundo contemporâneo.

Trata-se de uma concepção que se baseia na própria existência de alguém em particular. Uma concepção, então, com as vistas voltadas para pessoas que existem de fato. Que trata da pessoa que se confronta com a perda concreta de todas as suas qualidades e relações humanas, mantida apenas a sua condição de ser humano.

---

<sup>108</sup> “A crítica de Arendt para uma ressignificação dos direitos humanos não será nem ‘para’ nem ‘contra’ os direitos humanos como convencionalmente entendido. Ressalta, contudo, a necessidade de reconceituá-los para torná-los novamente significativos em face de eventos contemporâneos, ressaltando como sua formulação em termos convencionais, como direitos naturais dados por nascimento (uma formulação que ainda assombra a vários documentos de direitos humanos elaborados e adotados após a Segunda Guerra Mundial), podem invocar um falso, crença inquestionável neles como necessariamente ‘garantias’ ou ‘trunfos’, e subestimam a ação humana que é necessária para atualizá-los e reinventá-los continuamente” (GÜNDOGDU, 2006, p. 16).

Concepção que, ao focalizar a existência particular do *ser*, inverte a lógica dos direitos humanos: ao invés de se basear em uma abstração universalizada, concentra sua compreensão na concretude do sujeito demandante de direitos, e mais exatamente, na sua forma de ser e de existir. Trata-se de uma inversão que orientará o enfrentamento dessa demanda, pela soberania, a partir do sujeito mesmo, estabelecendo um fluxo informacional de sua questão, então, de baixo para cima, e não de cima para baixo.

Não tendo encontrado nada sagrado na nudez abstrata do ser humano, Arendt irá argumentar que as pessoas submetidas a uma situação de apatridia, *de per si*, revelam o Estado-nação – o principal garante dos direitos humanos – como uma impossibilidade de meios de sua concretização, em face dos múltiplos problemas criados pelas várias formas de migração internacional, fato que surpreende e preocupa<sup>109</sup> especialmente levando-se em consideração o enorme aumento do número e diversidade de mecanismos jurídicos internacionais relacionados aos direitos humanos após a Segunda Guerra Mundial<sup>110</sup>; e frente, ademais, ao aceite, em grande medida, de que os direitos humanos não são mais apenas compromissos abstratos (GÜNDOGDU, 2006, p. 1)<sup>111</sup>.

Assim é que se pode, com Arendt, reformular a ideia dos direitos humanos: mediante a síntese de um “direito a ter direitos”<sup>112</sup>. Gündogdu oferece uma interpretação

---

<sup>109</sup> Vários estudiosos já analisaram os direitos humanos e seus paradoxos focalizando particularmente as dificuldades encontradas pelos *não cidadãos* na reivindicação e exercício de direitos, recorrendo à figura dos apátridas tal qual analisada por Hannah Arendt no final da parte II de *As Origens do Totalitarismo*, frente a direitos que se supunham naturais e, que, portanto, não deveriam estar anexados a qualquer *status* político. No entanto, apenas uma nação emancipada poderá garantir direitos humanos, embora inicialmente anunciassem a emancipação do homem de toda e qualquer tutela. A questão que Gündogdu coloca, nesse contexto, será, então, se os direitos humanos são meramente os direitos dos cidadãos, ou há algo mais para direitos humanos.

<sup>110</sup> “Nesse contexto político-histórico, a perplexidade que este fato promove pode inspirar uma teoria que analise os limites dos direitos humanos frente a uma ordem internacional organizada em face do princípio da soberania dos Estados” (GÜNDOGDU, 2006, p. 2).

<sup>111</sup> “Frente a essa ideia, de que os direitos humanos são fundamentais para a definição do que sejam os estados soberanos modernos – que neles depositam sua própria legitimidade – estudiosos já defendem esse aumento dos direitos humanos internacionais como uma espécie de pavimentação do declínio da cidadania nacional (Jacobson, 1996) para a emergência de uma cidadania pós-nacional (Soysal, 1994), desnacionalizada (Sassen, 2002), ou cosmopolita (Habermas, 1996; Benhabib, 2004; Linklater, 1998). Contudo, a *não-cidadania* permanece. ‘A maior necessidade insatisfeita’ no sistema internacional de direitos humanos existente (Brysk, 2002, p. 250; também Brysk e Shafir, 2004), e a discriminação e a violência contra os não cidadãos, têm se tornado, com isso, problemas cada vez mais graves” (GÜNDOGDU, 2006, p.1) (Tradução livre).

<sup>112</sup> “Esta sucinta, até lacônica, redefinição dos direitos humanos criou uma grande controvérsia, já que Arendt invoca apenas brevemente a frase sem elucidar o que ela quer dizer com detalhes. Alguns críticos contemporâneos de direitos humanos, como Agamben, que se baseiam amplamente na análise de Arendt da “falta de direito” dos apátridas, não fazem referência a esta frase em suas análises. Estudiosos que se aproximam do tema mais positivamente, por outro lado, vê essa fórmula como uma das ilustrações das lacunas e dos paradoxos do pensamento de Arendt. Eles sublinham especialmente como ela não a justifica corretamente. Seus críticos preferem aterrorizar e garantir esse direito como um ‘imperativo moral’ no Sentido kantiano para resolver os enigmas que eles veem como brilhantemente introduzidos, mas não resolvidos, na Análise de Arendt” (GÜNDOGDU, 2006, p. 16) (Tradução livre).

deste “direito” bastante subteorizado, com o objetivo, não de encontrar um significado oculto para ele (se existe tal coisa nesta frase “sedutora”, “tentadora” e “provocadora”), nem de abordá-lo como enigma ou quebra-cabeça para ser resolvido através de uma específica exegese, mas como uma articulação com potencialidades que não podem ser consumidas nos significados dados à expressão por Arendt ou seus intérpretes. Um “direito a ter direitos” como ponto de partida para se pensar uma política de direitos humanos que responda a contestações sobre os direitos humanos, particularmente no contexto do deslocamento global (GÜNDOGDU, 2006, pp. 16-17)<sup>113</sup> resume a proposta de Arendt, segundo Gündogdu.

Para ela, Arendt introduz “um direito a ter direitos” para o fim de sua análise do imperialismo, contido na Parte II das Origens do Totalitarismo e em seu ensaio de 1949 sobre “Os Direitos do Homem”. Não como um direito, propriamente, mas como um direito que se pode tomar em consideração em face da “nova situação política global” na qual milhões de pessoas deslocadas perderam seus direitos. Tendo perdido suas casas e *status* político, eles não conseguiram encontrar um novo país para recuperar seus direitos na medida em que sua expulsão de um Estado-nação significava sua “expulsão da humanidade”, ou, em outras palavras, de uma ordem global organizada em torno do princípio da nacionalidade. É esta nova situação que insta Arendt a pensar na “perda” que implica na perda de direitos humanos para a tomada de consciência de um “direito a ter direitos” entendido como um “direito a viver em um quadro onde alguém é julgado por suas ações e opiniões” (*Ibidem*, p. 17).

A formulação de Arendt deste direito pode ser lida como parte de seu esforço para enfrentar os desafios impostos pela nova situação global em face dos pensamentos filosóficos mais convencionais sobre “direitos”. Para Gündogdu, Arendt argumenta que não podemos mais invocar a “natureza” ou a “história” como fundamentos de direitos. Para Arendt, “um direito a ter direitos” não pode mais ser definido nem como “natureza”, nem como “história”, na medida em que essas categorias não conseguiram capturar as “potencialidades” e nem as “imprevisibilidades e possibilidades desconhecidas” da assim chamada “natureza humana”, porque incapazes de fornecer qualquer garantia de direitos, especialmente para aqueles que mais precisavam deles. É nesse contexto que Arendt aponta para a necessidade de se repensar os “direitos humanos” (*Ibidem*).

---

<sup>113</sup> Tradução livre.

Num momento em que nem “natureza” nem “história” podem nos fornecer uma garantia do “direito a ter direitos”, Arendt apresenta o critério da “humanidade” para assumir o papel anteriormente atribuído à “natureza” e à “história”. Entendida não como um conceito apenas, ideal ou como “ideia reguladora” no sentido kantiano, mas sim como “uma realidade difícil e inevitável”, o que poderia, por um lado, garantir esse direito, mas que, por outro, não pode ser facilmente capturado dentro dos limites do direito internacional. O direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade (GÜNDOGDU, 2006, p. 18) emergirá, portanto, como um “fato inescapável”; como resultado da nova situação política mundial emergente<sup>114</sup>.

Nesse contexto, será a *humanidade* que servirá como uma garantia do “direito a ter direitos” se e somente se a *humanidade* puder ser entendida como uma realização por aqueles que “tomam a iniciativa sobre si mesmos” ao “aventurar-se no domínio público” (GÜNDOGDU, 2006, p. 18). Um direito que depende de sua constante afirmação *na e por meio da ação* política. Um direito que afirma nosso próprio autocuidado precário, existencial e coletivo quando se trata de criar e manter neste mundo as condições de civilidade e humanidade para qualquer um ou para todos. Num trabalho coletivo que indica uma responsabilidade (e, como tal, uma ética) que não pode ser entendida em termos de “carga”, “amor” ou “imperativo moral” que geralmente atendem a muitas versões do humanitarismo filantropo (GÜNDOGDU, 2006, p. 19).

Porque ao interpretar o “direito a ter direitos” como um imperativo moral, há sempre o perigo de se mudar a linguagem do direito à *ação* para uma linguagem de “direitos dos outros”, e, portanto, para um “outro” do “sem direito”. Isso tornaria os

---

<sup>114</sup> “Nesse sentido, ‘globalização’ ou o surgimento de ‘Um Mundo’, tem efeitos ambivalentes para Arendt: por um lado, parece agravar a condição de ‘falta de direito’, por outro lado, abre novas possibilidades ao remover os ‘muros espiritualmente insuperáveis da história e da cultura’ e potencialmente criando um senso de responsabilidade compartilhada (novamente com possibilidades imprevisíveis). É muito tentador interpretar o ‘direito a ter direitos’ e ‘humanidade’ invocados por Arendt no final de sua análise crítica dos direitos humanos em termos de imperativos categóricos incorporados no universalismo moral. No entanto, se pensarmos no contexto particular e qualidades da ‘atividade do pensamento’ que Arendt envolve enquanto ela trabalha através desses conceitos, então podemos imaginar possibilidades que não estão previstas por estruturas morais e universalistas. Arendt é uma teórica política que participou de uma reflexão do que a ‘humanidade’ pode significar em um momento em que é tradicional conceitos, incluindo os fornecidos pelo universalismo moral, que não podem mais nos fornecer guias, ou um tempo ‘quando o fio da tradição finalmente quebrou’. Essa atividade de pensamento ocorre naquela ‘lacuna’ ou ‘não-espaço-tempo’ que é de fato o suspense entre um ‘não mais’ e um ‘ainda não’. A ‘Humanidade’ invocada por Arendt tornou-se um ‘tangível’. Realidade política em um momento definido não apenas pela ‘unidade frágil’ tornada possível pelo complexo de forças da globalização, mas também por uma crescente sensação de falta de fundamento, mesmo porque a tradição já não pode nos proporcionar uma ponte para superar o fosso entre o passado e o futuro (GÜNDOGDU, 2006, pp. 18-19)” (Tradução livre).

direitos humanos como direitos daqueles que estão desamparados e, como tal, precisam de outros cumprindo suas obrigações morais. Quando entendido como uma *ação* humana em vez da noção moral, essa compreensão do “direito a ter direitos” pode se tornar um ponto de partida para uma política de direitos humanos que olha como os direitos devem ser ativamente “construídos” pelo próprio sujeito carente da proteção ao invés de lhes serem concedidos ou dados. E, uma vez que se baseia na própria *ação* humana, o “direito a ter direitos”, no tradicional sentido, não precisará de “fundamentos” (GÜNDOĞDU, 2006, p. 20)<sup>115</sup>.

*Humanidade*, na política, corresponde à *ação*, à *participação* que confere ao debatedor sua condição de ser humano. No Direito, corresponderá a *pertencimento*. A partir do *não-pertencimento* que Agamben chama de *abandono* e que ele mesmo traduz como exceção soberana – ilegítima na medida do abandono que promove – com auxílio de Ayten Gündoğdu, é de se perquirir, pois, sobre a possibilidade de uma resposta à questão colocada por Arendt como “direito a ter direitos” em termos de *pertencimento*. Não abandonar significa considerar, incluir, levar em conta. Visto por esta perspectiva, os direitos humanos poderão significar a máxima: existo, logo pertencço! A *contrario senso*, isso significará a obviedade de que uma governança democrática – porque necessariamente para todos – não pode se esquecer de ninguém.

Identificada a existência de alguém, esse alguém pertencerá ao sistema político, se este sistema político for realmente democrático. E se pertencente ao sistema político, *pertencente* será também ao regime jurídico que o introduz e mantém. Assim, a fórmula “direito a ter direitos” pode iluminar a mesma saída também no Direito nacional interno para situações assemelhadas à apatridia.

---

<sup>115</sup> “Essa falta de fundamento não deve ser vista como um problema a ser resolvido, ou como algo para lamento ou desespero, mas, sim, como uma possibilidade que abre para uma nova compreensão de direitos humanos cuja universalidade está sempre em construção. *Humanitas* como um processo contínuo, frágil. Como uma conquista significativa da ação política com todos os seus possíveis aspectos trágicos e riscos. Isso pode nos ajudar a pensar a ‘universalidade’ dos direitos humanos em termos que não o universalismo moral. A universalidade pode tornar-se, não mais uma máxima ou princípio estipulado que é derivado de um passado de tradições, mas algo que possa alcançar uma temporalidade mais dinâmica e inquieta com ênfase na ação política como o ‘início de um começo’; como inserção dividindo o tempo em tempos ou forças que por sua vez possa agir sobre nós, para continuamente assumirmos nossa posição de luta com as forças do passado e do futuro. Para tomarmos consciência de uma universalidade que pode ser dinâmica, especialmente em momentos de (re)fundação política, como acontece nas revoluções” (*Ibidem*, p. 20) (Tradução livre).

## CAPÍTULO IV: DEMOCRACIA AGONÍSTICA *DISTINTIVA*

Já vimos no primeiro capítulo, com Hannah Arendt, os aspectos que desvelam a indignidade política humana. Por um lado, por conta do que nos transformamos na modernidade – trabalhadores consumidores –, por outro, em razão da estrutura de Estado em que vivemos. Em razão, pois, do que somos e do que estamos fazendo. Do que somos como resultado disso e dos diversos processos que disso decorre, que nos afasta do mundo (da política), alienando-nos, tornando-nos irreflexivos, sujeitos a qualquer espécie de governança em face de necessidades vitais que nos dominam e das quais decorrem tanto o servilismo mecanicista quanto a perversão dos meios e fins. Afasta-nos, portanto, do espaço público da *distinção*, para nos submeter a um *telos* posto por *Um* em detrimento de muitos interesses, abandonando diversos sujeitos constitucionais ao esquecimento.

Com Giorgio Agamben – desenvolvendo, no segundo capítulo, por um lado, a ideia de Arendt acerca dessa espécie de primado da vida natural sobre a ação política que transforma e leva à decadência o espaço público na sociedade moderna, e, por outro, a de Foucault, a respeito de uma biopolítica na qual há disciplinas do corpo e regulações da população constituindo polos em torno dos quais se desenvolve a organização do poder sobre a vida – vimos que este *Um* se traduz numa estrutura de *bando* ou de *abandono* – agora sobre outra perspectiva –, que traduz a indignidade política humana na forma de uma redução da vida humana em *vida nua*, em face do soberano. Uma estrutura tão intransponível que, para evitá-la, Agamben cogita a inoperância de todo o sistema político, na medida em que operá-lo significará, inexoravelmente, sua realização ideológica.

No terceiro capítulo, exortamos mais uma vez o pensamento de Arendt, desta feita para refletir sobre a possibilidade democrática à luz da *ação* que esta pensadora propugna. *Agir para inoperar* seria, em síntese, a resposta que Arendt daria a Agamben, porque só *agindo* será possível a cada membro da comunidade política fazer parte da construção de seu próprio futuro; porque só assim será possível dignificar politicamente o homem; só reconhecendo que cada ser é único – que apenas distinguindo-se como único entre iguais, na pluralidade, com *ação* e *discurso* intimamente imbricados na missão de responder *quem* ele é – poderemos construir uma comunidade da *diferença* verdadeiramente democrática. Só assim, *agindo e falando* – diz Arendt – o homem se mostrará em sua identidade pessoal e única para, na pluralidade, constituir um sujeito constitucional que o espelha, impedindo a perversão do espaço público e, conseqüentemente, o totalitarismo.

Contudo, transformado o poder comunicativo em poder administrativo, o Direito irá se definir não mais por sujeitos que debatem com sujeitos, mas por sujeitos que interpretam o processo político deliberativo. Obedecendo a regras e procedimentos. Submetendo-se a normas gerais. Sacrificando o particular em nome de um esforço agregativo-deliberativo. Pretende-se, agora, neste quarto capítulo, com base nas reflexões que Chantal Mouffe faz acerca do liberalismo, refletir sobre a possibilidade de uma *democracia distintiva* tendo em vista a estrutura sob a qual vivemos – que é de *bando*, conforme Giorgio Agamben – para perscrutar até onde pode Mouffe chegar com sua ideia de radicalização democrática.

Veja-se, nesse passo, Chantal Mouffe como uma pensadora que, propugnando pelo regresso do político em face da ideia schmittiana de um *demos* homogêneo<sup>116</sup>, aproxima-se, de um lado, de Hannah Arendt, por conta da pluralidade que busca em seu *agonismo*; e, por outro lado, também, de Agamben, por conta do diálogo que mantém com Schmitt, na medida em que Schmitt se encontra na base dos argumentos agambenianos. A aproximação se dará, tendo em vista a construção da noção que se quer ao final realizada, de *dignidade relacional*. Uma noção que se remete a dois âmbitos de análise. Primeiro, ao âmbito político, extraindo da *ação* arendtiana a ideia de

---

<sup>116</sup> “A ilusão do consenso e da unanimidade, bem como os apelos ao “antipolítico”, deviam ser reconhecidos como fatais para a democracia e, por isso, abandonados. (...) Quando faltam as lutas políticas democráticas com as quais se identificar, o seu lugar é tomado por outras formas de identificação, de natureza étnica, nacionalista ou religiosa, e o opositor é também definido nesses termos” (MOUFFE, 1996, pp. 16-17).

*participação* e de *humanidade*; em segundo lugar, ao âmbito jurídico, extraindo da ideia da exceção soberana de Agamben a ideia de abuso ilegítimo do poder; e, para, por último, entre um e outro, desenvolver a noção pretendida, a partir da ideia de *distinção identitária*, com a ajuda de Mouffe.

Nesse contexto, enquanto Arendt se encontra no debate político que se expraia depois por toda a institucionalidade para iluminá-la com novas possibilidades, sem nenhuma racionalidade que balize o pensamento, Mouffe fará o embate contra o pensamento hegemônico já instalado no espaço público e operado por uma racionalidade excludente e despolitizante. A justaposição de seus pensamentos, na busca de um *Direito distintivo*, encontrará em Mouffe uma nova racionalidade, especificamente *distintiva*; e em Arendt, as possibilidades infinitas de novos inícios acauteladas pela *participação* (também *distintiva*) de todos na construção do interesse comum. Será na novidade de que fala Arendt que um novo Direito poderá surgir, operado de baixo para cima, para o espelhamento de subjetividades esquecidas, mirando-se, assim como Mouffe, na preservação de todas as identidades debatedoras para que elas estejam sempre espelhadas na institucionalidade. Será desses encontros que surgirá a ideia de *pertencimento*.

Há na aproximação de Arendt com Mouffe, portanto, os motivos da *participação* política, da *distinção*, das *identidades* e da *Identidade*, da *pluralidade* e da desativação da *ontologia operativa* excludente denunciada por Agamben. Uma síntese de ambas poderia ser feita pela ideia do prestígio ao particular em face do geral. E, na aproximação de Mouffe com Agamben, os mesmos motivos para demonstração dos mesmos objetivos, mas, desta feita, no âmbito da institucionalidade do Direito. Ver-se-á que a posição de Mouffe, nesse contexto, entrará na composição da ideia de *distinção* em momento que antecede a norma, e que o *agonismo* que propugna se constituirá como um elemento pré-jurídico desse processo, mas como elemento político essencial à *dignificação da legislação* como fonte primária de Direito, para entronizar, na consideração jurídica, por intermédio da lei, a *dignidade política* de cada sujeito constitucional *participante* do debate. Para em cada ato estatal vigorar, enquanto critério de aferição de *dignidade relacional* e, por consequência, de legitimidade da atuação estatal, um procedimento voltado para consideração de todos os sujeitos constitucionais.

## Uma explicação prévia

De forma geral, é possível destacar dois paradigmas liberais essenciais, segundo Chantal Mouffe. Um primeiro, com sentido *agregativo*, no qual a política é encarada como o estabelecimento de um compromisso entre forças sociais concorrentes e discordantes. Nele, os indivíduos, a exemplo do que ocorre na economia, são retratados como seres racionais, movidos pela maximização de seus interesses. Atuam no mundo, portanto, de modo basicamente operacional. É um segundo, o dito *deliberativo*, no qual é desenvolvido enquanto reação a esse modelo meramente instrumental. Nele, o que se busca é criar uma ligação entre moralidade<sup>117</sup> e política. É a substituição da racionalidade instrumental pela racionalidade comunicativa. Daí porque os defensores do segundo paradigma apresentam o debate político “como um campo específico de aplicação da moralidade e acreditam que é possível criar, na esfera política, um consenso moral racional por meio da discussão livre” (MOUFFE, 2015, p. 12). Aqui se compreende a política, não por meio da economia, mas por meio da ética ou da moralidade<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> “Há várias razões pelas quais a discussão do direito ou da capacidade de julgar incide na mais importante questão moral. Duas coisas estão implicadas neste ponto: primeiro, como posso distinguir o certo do errado, se a maioria ou a totalidade do meu ambiente prejulgou a questão? Quem sou eu para julgar? E, segundo, em que medida, se é que há alguma medida, podemos julgar acontecimentos ou ocorrências passados em que não estávamos presentes?” (ARENDDT, 2004, p. 81).

<sup>118</sup> Arendt recebe críticas por não fundamentar sua teoria numa verdade moral objetiva e universal. É que essa falta parece incentivar uma espécie de relativismo nesse campo, no sentido de que todo tipo de moralidade seja permissível, já que não haveria uma definição clara sobre o que é o certo ou o errado. George Kateb, por exemplo, alega que Arendt, ao deixar ao juízo político a função exclusiva de defesa contra a ação política imoral para repelir a ação imoral arbitrária do ator político, por ser um juízo baseado num senso de comunidade demasiadamente frágil – que muda demasiadamente no tempo e no espaço –, acaba por propor algo que, na verdade, desprotege a sociedade (KATEB, 1984, pp. 28-42). Contudo, a maior parte da obra de Arendt diz respeito à política, e não à moral, mantendo-se uma diferença entre a ética e a política. Enquanto a política é pública, envolvendo o debate com os outros, a moralidade ocorre, solitariamente, num exame interior do “eu” em pensamento, em especial sobre o tipo de pessoa que alguém escolhe ser. A consciência surge quando as pessoas decidem se podem ou não ser “amigas” de si mesmas, após uma determinada ação. “A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. Assim Kant, com a coerência de pensamento que é a marca do grande filósofo, coloca os deveres que o homem tem para consigo à frente dos deveres para com os outros – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente compreendemos por comportamento moral. Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo (...) a conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente – seja a lei de Deus, sejam as leis dos homens. Na terminologia de Kant, essa é a distinção entre legalidade e moralidade. A legalidade é moralmente neutra: tem seu lugar na

Um dos principais defensores desse segundo modelo, deliberativo, é Habermas. Aceitando o desafio de Schmitt quanto à concepção racionalista do político – de que todo consenso se baseia em atos de exclusão revelando a impossibilidade de um consenso *racional* plenamente inclusivo –, Habermas, pretendendo exorcizá-lo, declara que, “aqueles que põem em dúvida a possibilidade desse consenso racional e que afirmam que a política é uma esfera na qual devemos sempre esperar encontrar a discórdia solapam a própria possibilidade da democracia” (MOUFFE, 2015, p. 12). Nesse sentido, Habermas afirma que se as questões de justiça não podem transcender o autoconhecimento ético de formas de vida concorrentes, e se valores, conflitos e antagonismos relevantes existencialmente têm de impregnar todas as questões controvertidas, então, no final das contas, vamos terminar com algo parecido àquilo que Carl Schmitt entendia por política (*Ibidem*).

Tal compreensão é, para Mouffe, no entanto, antitética ao projeto democrático, na medida em que é exatamente essa ênfase schmittiana na distinção amigo/inimigo e a natureza conflituosa da política que constituem – de forma indispensável – o mais fundamental para o começo de uma discussão a respeito do que deva ser, de fato, uma democracia. Isto porque será apenas com o reconhecimento da dimensão *agonística* do político que será possível avançar sobre a questão fundamental da democracia política. Ao contrário do que dizem os liberais, o que haverá de específico na política democrática não será exatamente a superação da oposição nós/eles, mas a forma diferente pela qual ela se estabelece. “O que a democracia exige é que formulemos a distinção nós/eles de um modo que seja compatível com a aceitação do pluralismo, que é constitutivo da democracia moderna” (MOUFFE, 2015, p. 13).

Habermas, “um dos mais sofisticados defensores da superioridade moral e da validade universal da democracia constitucional liberal” (*Ibidem*) tenta resolver a questão relativa à natureza do Estado constitucional ocidental que articula a ideia democrática compreendida como expressão da soberania popular com o primado da lei, de um lado; e de outro, com a defesa dos direitos humanos, tendo em vista a discordância histórica entre Liberais e democratas quanto às prioridades que deve ser

---

religião institucionalizada e na política, mas não na moralidade. A ordem política não requer integridade moral, mas apenas cidadãos respeitadores da lei, e a Igreja é sempre uma igreja de pecadores. Essas ordens de uma determinada comunidade devem ser distinguidas da ordem moral obrigatória para todos os homens, até para todos os seres racionais. Nas palavras de Kant: “O problema de organizar um Estado, por mais difícil que pareça, pode ser resolvido até por uma raça de demônios, se ao menos forem inteligentes” (ARENDRT, 2004, pp. 131-133).

dada entre esses elementos. Para os primeiros, seguidores de Locke<sup>119</sup>, a primazia deve ser, evidentemente, da autonomia privada – garantida pelos direitos humanos e pelo primado da lei –; conquanto para os últimos, assim como Rousseau<sup>120</sup>, a primazia deve ser dada à autonomia política, representada pela ideia de autogoverno. Ou seja, “enquanto para os liberais um governo legítimo é aquele que protege a liberdade individual e os direitos humanos, para os democratas a fonte de legitimidade reside na soberania popular” (MOUFFE, 2015, p. 82).

Tendo por inaceitável essa rivalidade, Habermas, aventura-se – diz Mouffe – no âmbito de seu racionalismo, à demonstração da existência, não de uma associação histórica eventual, mas de uma relação conceitual interna entre o império da lei e a democracia, dando por finalizada a controvérsia graças à abordagem técnico-discursiva que propugna, assentada na cooriginalidade das autonomias privada e pública<sup>121</sup>. Sua

---

<sup>119</sup> “Foi a partir da objeção de John Locke a Hobbes, quanto ao argumento de que os indivíduos poderiam ter uma vida pacífica e cômoda sob os ditames de um governo indivisível e com tais características, que, a propósito, ocorreu a antecipação de toda a tradição da chamada *democracia protetora*. Dizia Locke sobre o argumento de Hobbes: ‘Isto é pensar que os Homens são tão tolos que tomam o cuidado de evitar o Malefício que pode ser feito contra eles por Furões ou raposas, mas contentam-se, não, consideram ser isso a Segurança, em ser devorados por Leões’ (HELD, 1987, p. 44)”. É o consentimento que legitima, para Locke, a inauguração de um Estado que, entretanto, uma vez criado, deve funcionar tendo por base decisões da maioria dos representantes do povo na forma e na medida contratadas originalmente, sempre tendo em vista a garantia da vida, da liberdade e do Estado, sob pena de justificar-se a rebelião para formação de um novo governo. A política assim será, para ele, uma atividade instrumental para o alcance desses objetivos com o asseguramento da estrutura ou das condições para a liberdade, viabilizando o alcance dos objetivos privados no âmbito da sociedade civil.

<sup>120</sup> “É importante examinar a visão de Rousseau, não apenas pelo seu pensamento, mas também porque ele teve uma influência direta, segundo alguns autores, no desenvolvimento do contraponto chave à democracia liberal: a tradição marxista” (HELD, 1987, p. 66). (...) “Rousseau foi o Machiavelli do Século XVIII já que, assim como ele, buscou rearticular aspectos da política de seu tempo às teorias do mundo antigo. Enfatizava, como ‘republicanismo’, a centralidade das obrigações e deveres para com a esfera pública, criticando a noção de democracia associada a Atenas clássica. Atenas não poderia ser considerada um ideal político porque não procurou incorporar uma divisão clara entre as funções legislativa e executiva e, portanto, tornou-se vulnerável à instabilidade, lutas de extermínio e indecisão em momentos de crise” (HELD, 1987, p. 67). Rousseau, assim como Hobbes e Locke, estava preocupado com um princípio legítimo e seguro de governo, para o que ofereceu, em termos novos, um relato sobre o estado de natureza e o contrato social, presumindo, diferentemente de Hobbes e Locke, que os humanos estavam felizes no estado de natureza e que dele foram afastados por obstáculos à sua preservação, tais como fraquezas individuais, misérias comuns ou desastres naturais. “Os seres humanos vieram a compreender que o desenvolvimento de sua natureza, a plenificação de sua capacidade de raciocínio, a forma mais ampla de liberdade, somente poderiam ser atingidos por um contrato social que estabelecesse um sistema de cooperação por meio da criação de leis e de um sistema que o impusesse” (HELD, 1987, p. 68).

<sup>121</sup> “Sem entrar nos detalhes de uma argumentação complexa, eis aqui em poucas palavras, como ele [Habermas] a resume: As relações internas desejadas entre ‘direitos humanos’ e ‘soberania popular’ baseiam-se no fato de que a exigência de um autogoverno legalmente institucionalizado só pode ser satisfeita com a ajuda de um código que envolva, simultaneamente, as liberdades individuais acionáveis, do mesmo modo, a distribuição equitativa dessas liberdades (e seu ‘justo valor’) só pode ser satisfeita, por sua vez, por meio de um procedimento democrático que sirva de base à hipótese de que o resultado da formação do ponto de vista político – e da vontade política – seja racional. Isso mostra como a autonomia

tentativa de reconciliação desses dois elementos da democracia liberal mira-se na demonstração da validade universal da democracia liberal dado o seu caráter racional privilegiado. Se a democracia constitucional liberal é uma conquista racional tão admirável, assim entendida como a reconciliação do império da lei e dos direitos humanos com a participação democrática, claro, ironiza Mouffe, “com que argumento alguém poderia contestar ‘racionalmente’ sua implementação?” (MOUFFE, 2015, p. 83). Nesse sentido, a oposição ao racionalismo que Habermas engendra será considerada irracionalismo, atraso moral e, conseqüentemente, algo ilegítimo.

O que Habermas está, com isso, implicitamente defendendo, é a ideia de que as instituições democráticas liberais são as únicas a gozarem de legitimidade e que, por conta disso, devem ser adotadas por todos os países, o que ele corrobora quando – retomando a questão da cooriginalidade – pergunta quais direitos fundamentais devem ser conferidos mutuamente por cidadãos que pretendem administrar, conjunta e legitimamente, suas vidas por meio do Direito positivo. “Sua resposta, naturalmente, é que a legitimidade só pode ser alcançada por meio de direitos humanos que institucionalizem as situações de comunicação favoráveis a uma formação racional da vontade” (MOUFFE, 2015, p. 83). Assim, os direitos humanos, universais e morais, expressar-se-iam em uma ordem jurídica estruturada, na forma de direitos legais.

Para Habermas, os direitos humanos pertencem estruturalmente a uma ordem legal positiva e coercitiva que se baseia em reivindicações legais individuais acionáveis. Deste modo, faz parte do significado dos direitos humanos reivindicar o *status* de direitos fundamentais que são implementados no contexto de uma ordem legal existente (MOUFFE, 2015, p. 84). Com isso Habermas refere uma tensão específica entre o significado moral universal desses direitos e as condições reais e locais de sua realização, mas convencido de que sua institucionalização de modo global é inevitável, na medida de sua aceitação mundial enquanto Direito cosmopolita.

Para Mouffe, essa convicção de Habermas, tem base na crença de que os direitos humanos constituem a resposta ocidental às ameaças sociais comuns que sofrem todos os países na modernidade. Como os desafios são os mesmos, todo o mundo poderia, segundo Habermas, adotar padrões de legitimidade e sistemas legais comuns – baseados

---

privada e a autonomia pública se pressupõem reciprocamente, de tal maneira que nenhuma delas pode alegar primazia sobre a outra” (MOUFFE, 2015, p. 83).

em direitos humanos fundamentais – independentemente de suas culturas ou tradições particulares. “Ele é intransigente quanto ao fato de eles oferecerem a única base aceitável de legitimação e que, qualquer que seja sua origem, ‘os direitos humanos nos põem diante de uma realidade que não nos deixa outra opção’” (MOUFFE, 2015, pp. 84-85)<sup>122</sup>. Assim, não existindo alternativa à ocidentalização, as sociedades – como as asiáticas, por exemplo – só terão como opção ou o extermínio cultural ou o extermínio físico.

Essa posição de Habermas – para Mouffe – explica o surgimento de resistências violentas de povos que com ela não se coadunam e sugere a necessidade do despertar desse sonho de ocidentalização na medida da percepção de que sua imposição, ao invés de trazer paz e prosperidade, trará reações sangrentas daqueles que lutam para manter viva a sua identidade cultural. Mormente em face de uma pretensa superioridade altamente questionável da democracia liberal, em especial por conta da negação do político que promove “representando um sério obstáculo à admissão de que o mundo, como observou Schmitt, não é um ‘universo’, e sim um ‘pluriverso’” (MOUFFE, 2015, p. 86). Sua interpretação discursivo-teórica da democracia exige, ademais, atribuir-se uma função epistêmica à formação da vontade democrática<sup>123</sup> constituindo sua abordagem discursivo-teórica algo incapaz de oferecer a estrutura adequada para uma política democrática pluralista.

Com isso Mouffe conclui que, para a correta compreensão do significado dos direitos humanos será preciso analisar se a função que exercem em nossa cultura pode

---

<sup>122</sup> Segundo Mouffe, como é no nível socioeconômico que se encontram alternativas, e não no cultural, Habermas declara de forma peremptória: “As sociedades asiáticas não podem participar da modernização capitalista sem tirar partido das conquistas de uma ordem legal individualista. Não se pode desejar uma e recusar a outra. Do ponto de vista dos países, não se trata de saber se os direitos humanos, como parte de uma ordem legal individualista, são compatíveis com a transmissão de sua própria cultura. Trata-se, antes, de saber se as formas tradicionais de integração política e social podem ser defendidas contra – ou, em vez disso, precisam ser adaptadas a – os imperativos quase irresistíveis da modernização econômica.” (MOUFFE, 2015, p. 85).

<sup>123</sup> Como o próprio Habermas admite: “o procedimento democrático não tira mais sua força legitimadora somente – na verdade, nem mesmo predominantemente – da participação política e da manifestação da vontade política, e sim da acessibilidade geral a um processo deliberativo cuja estrutura serve de base a uma expectativa de resultados racionalmente aceitáveis”. Mas o que são esses “resultados racionalmente aceitáveis”? – pergunta Mouffe – “Quem irá decidir quanto aos limites a serem impostos à manifestação da vontade política? Quais serão os motivos de exclusão? Acerca de todas essas perguntas que os liberais tentam evitar, Schmitt tem razão quando diz: No que diz respeito a esses conceitos políticos decisivos, depende de quem os interpreta, define e utiliza; quem concretamente decide o que é a paz e o que são o desarmamento, a ordem pública e a segurança. Uma das manifestações mais importantes da vida legal e espiritual da humanidade é o fato de que aquele que detém o verdadeiro poder é capaz de determinar o conteúdo dos conceitos e das palavras. *Caesar dominus et supra grammaticam*. César também é senhor da gramática” (MOUFFE, 2015, p. 86).

ser preenchida de modo diverso em outra cultura. Ou seja, os direitos humanos são apresentados na cultura ocidental como fonte de respostas e de critérios básicos ao reconhecimento da dignidade enquanto condição indispensável para a ordem política. No entanto, é de se perquirir se essas respostas poderiam ser dadas de modos diferentes às mesmas perguntas quando feitas em culturas diferentes. Com isso Mouffe irá refletir sobre “equivalentes funcionais dos direitos humanos” (MOUFFE, 2015, p. 126).

Essa ideia de Mouffe – que explica porque Habermas não irá representar bem a ideia de uma *democracia distintiva* – esclarece sobremaneira o que estamos ora a refletir: a dimensão política da dignidade humana; que tem seu centro no homem e não no modelo do corpo político. As respostas diferentes supostas por Mouffe estão evidentemente associadas à natureza relacional do processo formacional identitário que reclama respostas próprias e que exige participação do *homo politicus* de que fala Arendt – no sentido de doação do debatedor de sua própria identidade para a formação do resultado final da discussão – e que constitui a base que estamos a exortar para constituir a noção de uma *comunidade de diferenças*.

Esta limitação do pensamento de Habermas – quanto ao papel distintivo do modelo de corpo político – a que alude Mouffe, pode ser evidenciada também pela crítica que Habermas faz a Arendt. O poder comunicativo, que para Arendt é o poder propriamente dito, “implica em que a formação de um consenso esteja no princípio do poder político – o qual, em contrapartida, se atribui como fim em si a preservação do consenso que o funda” (FERRY, 2003, p. 26). Para Habermas, essa concepção de poder reduz a política à prática de que fala Aristóteles, cuja influência se exerce de forma indireta pela oposição da *práxis* e da *technè*. Arendt, segundo Habermas, teria retomado Aristóteles para pensar a política sob o modelo exclusivo da *práxis*. Referindo-se mais à forma que ao conteúdo, para Habermas, a visão de Arendt será um pensamento abstrato, mas não verdadeiramente crítico<sup>124</sup>.

Ferry, ao analisar a crítica que Habermas faz a Arendt, esclarece que a questão que se coloca a partir de uma reformulação do projeto filosófico, será não somente “pensar o que é”, mas sobretudo, “tornar-se senhor do que é”. Nesse contexto, há uma tensão entre o discurso *utópico* – atinente a uma formulação do possível –, de um lado,

---

<sup>124</sup> Para Ferry, parece que a crítica de Habermas conduz sem cessar ao falso: “Habermas parece sempre opor a Arendt uma espécie de realismo científico: nos fatos, não há redutibilidade do poder ao consenso, da política à práxis, etc. Até se seria tentado a replicar ressaltando, contra Habermas, que este desenvolve contra Arendt o próprio tipo de crítica positivista” (FERRY, 2003, p. 38).

e, de outro, o discurso *empírico* – relativo à formulação do *real*. Este exprimindo o transitório, e aquele o “contrafactual”<sup>125</sup>. Se situarmos o pensamento de Hannah Arendt em um nível normativo – projetando um *ideal* sobre  *fatos* – podemos assumi-lo como um discurso que também administra a abertura de um espaço crítico. Deste modo, o “ideal de Arendt não poderia ser identificado ao possível, mesmo que, nesse caso, sua descrição do real pudesse convergir em um nível empírico, para aquele que atribui Habermas” (FERRY, 2003, p. 42).

Em suma – diz Ferry –, ou se tem um conceito de política perfeitamente homogêneo e rico de sentido, como faz Arendt, ou se o ajusta arriscando-se a cair em um *nominalismo* pelo qual o “político” significaria apenas um “subsistema”. No primeiro caso, não se poderá fazer a experiência do referente deste conceito na medida em que não terá, efetivamente, correspondente na realidade empírica. No segundo caso, o conceito de política poderá reduzir-se a um domínio da pura “*technè*”, “um escândalo do ponto de vista da política” (FERRY, 2003, p. 44)<sup>126</sup>.

Essa segunda posição – notadamente a posição do funcionalismo e da teoria dos sistemas, é que, então, não será crítica, já que eminentemente conservadora. Pensada exclusivamente sobre o paradigma do sistema será estritamente objetivista, descartando, por isso, a possibilidade de uma reflexão integrante do mundo vivido. Deste modo, a linguagem, a interação e a intersubjetividade assim consideradas irão fazer falta na apreensão dos problemas atinentes a identidade, individualização e anomia, dentre outros. Afora “os problemas de legitimação colocados para o sistema, que não serão percebidos e pensados, a não ser a condição de ter concorrentemente o ponto de vista do sistema e do mundo vivido” (FERRY, 2003, p. 45)<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> “Sem dúvida, para evitar todo o equívoco sobre a natureza da utopia no bom sentido do termo, Habermas utiliza um outro vocábulo em lugar de ‘utopia’: é o caráter ‘contrafactual’. Em Habermas, o caráter contrafactual de uma situação invocada a título regulador não remete, do mesmo modo, esta situação a uma pura ficção: quando Habermas fala de ‘estrutura de ação comunicativa’, ou ainda, de ‘ética comunicativa’, é para servir de moldura a um pensamento hipotético, e não a um pensamento nostálgico” (FERRY, 2003, p. 42).

<sup>126</sup> Desse modo – diz Ferry – “a atitude de Habermas nada fará, a não ser preparar o momento em que seria preciso testemunhar o fim do político, ou, o que dá no mesmo, constatar a prescrição do conceito que nos é transmitido pela tradição” (FERRY, 2003, p. 45).

<sup>127</sup> “Em todo caso, para reconhecer a consequência da crítica de Habermas, é, pois, preciso supor duas coisas: 1) em sua concepção de político, que equivale a defini-lo como práxis, Arendt fará julgamentos sobre a realidade social que, embora pressuponham julgamentos de existência (nível empírico), são de parte a parte julgamentos de valor (nível normativo). 2) sob a aparência de fazer resistir sua crítica na afirmação de um ponto de vista descritivo superior, Habermas criticará, de fato o ponto de vista normativo adotado por Arendt. A crítica de Habermas não consistiria, portanto, em estabelecer concorrência entre um enfoque descritivo mais ‘verdadeiro’ e um outro, descritivo, carregado de ilusões

Nesse sentido, adotando a posição de Mouffe quanto à necessidade do reconhecimento da dimensão *agonística* do político – antes de uma institucionalidade comunicativa que dele decorrerá e se estabilizará – no que diz respeito à composição da ideia de *democracia* para a formulação de uma *distinção nós/eles* compatível com a ideia de *pluralismo*; e a de Arendt, quanto à existência de um acordo quanto à estruturação do espaço público para a existência deste *agonismo* – o que demanda algum consenso em torno de questões estruturantes deste espaço –; é que então se passa a esta parte da pesquisa buscando em Arendt e Mouffe uma *ontologia da distinção* que – vislumbrando *dignidade relacional* na afirmação das *diferenças* – encontre abrigo em um sistema político *agônico* comunicativo de *diferenças*. Antes de o Direito institucionalizar-se, vale dizer. Para o Direito institucionalizar-se em face dela (dessa ontologia). Para com ela e por meio dela exprimir-se. Levando o mundo da vida para o sistema funcional no qual se constituirá fonte primária dele. Para conferir *legitimidade* ao próprio sistema.

### 1. A Política e o Político em Chantal Mouffe

Chantal Mouffe, tentando pensar a política de modo diferente, radicaliza a noção democrática assumindo o antagonismo e o conflito como categorias centrais do político. Quer, com isso, afirmar a importância do dissenso. O dissenso é que constituirá, ao seu ver, o elemento fundamental da *democracia*. Além disso, são as paixões que devem mover os indivíduos, assim como seus interesses e a própria razão. Deste modo, ao inserir o elemento passional na filosofia política, amplia a discussão acerca dos motivos que levam o homem a *agir*, levando-o, pois, para além da confrontação da razão *versus*

---

do real, mas na aplicação de um ponto de vista crítico (no sentido em que Habermas o concebe), ao ponto de vista crítico – porque normativo – de Arendt. A oposição seria, portanto, entre o ponto de vista científico-crítico de Habermas e o ponto de vista normativo-crítico de Arendt. A divergência se daria, assim, fundamentalmente, sobre duas concepções diferentes da crítica da sociedade. É normal que se deixe aqui aberto um debate que se dá sobre uma divergência de escolhas tão fundamentais e que ultrapassa largamente o que está diretamente em questão, isto é, o próprio conceito de política. Ora, sobre este ponto – e não obstante por mais impressionante que seja o arsenal de Habermas – deve-se admitir que seu pensamento a respeito do político, comparado ao de Arendt, parece isolado numa postura singularmente ‘cínica’, e poderia fazer supor que seu discurso na matéria dificilmente escapa a uma falta de energia de uma sociologia descritiva. É por isso que me prenderei somente a mostrar como a representação de uma ‘dialética’ da comunicação reprimida e liberada suscita, em Habermas, a ideia de uma prática da crítica política que supõe a superação de uma concepção aparentemente cínica do político” (FERRY, 2003, pp. 40-41).

interesse. Assim o faz – recorrendo a Heidegger – a partir da distinção entre *política* e *político*; a *política* se inserindo no nível ôntico; e o último, no nível ontológico.

Inserida no nível *ôntico*, a *política* terá o empírico como referencial, ou seja, os fatos mesmos da prática política. O *político*, situado no ontológico, de seu lado, relacionar-se-á com a própria formação da sociedade. O político será, desta forma, um espaço de poder que se expressa pelo antagonismo e pelo conflito, e, nesse sentido, será “a dimensão de antagonismo constitutiva das sociedades humanas”; e, a política, por outro lado, “o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (MOUFFE, 2015, p. 8). Em outras palavras, a *política* se concentra nas práticas políticas propriamente ditas, mas sem se desvincular do *político* pensado ontologicamente enquanto antagonismo<sup>128</sup>.

Nesse contexto, o projeto de Chantal Mouffe será estabelecer como objetivo de uma *democracia radical* o aprofundamento da revolução democrática, que significa substituir esse antagonismo que caracteriza o político<sup>129</sup>, pelo *agonismo*. Para tanto, ganha centralidade, neste projeto, a ideia de *hegemonia*, na medida em que – para Mouffe – essa categoria, na construção do campo discursivo, consiste exatamente no elemento de convergência de sentidos entre diversos significantes que acaba por agregar em seu interior diferentes demandas, pontos de vista e atitudes<sup>130</sup>. É dizer, dentro de um

---

<sup>128</sup> “Partindo, de um lado, do projeto epistemológico – da ideia de *autofundação* (*self-foundation*) –, e, de outro, do projeto político – da ideia de *autoafirmação* (*self-assertion*) – Mouffe reconhece a possibilidade desses dois projetos constitutivos do iluminismo serem concebidos separadamente, viabilizando, com isso, um projeto político que não fique vinculado a uma forma específica de racionalidade” (KOZICKI, 2015).

<sup>129</sup> Para Mouffe, “alguns teóricos, como Hanna Arendt, encaram o político como um espaço de liberdade e de discussão pública, enquanto outros o consideram um espaço de poder, de conflito e de antagonismo. Minha compreensão do ‘político’ [diz Mouffe] faz parte, evidentemente, da segunda perspectiva. Mais precisamente, é assim que diferencio ‘o político’ da ‘política’: entendo por ‘o político’ a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, enquanto entendo por ‘política’ o conjunto de práticas e instituições por meio das quais a ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (MOUFFE, 2015, p. 8), explica. Nesse contexto, postula-se, aqui, que Arendt venha antes de Mouffe. Ou seja, Arendt referindo-se ao estabelecimento do debate; e, depois, Mouffe referindo-se, após a agregação do debatedor a um grupo específico com que se identificou durante o debate. Essa compatibilização entre ambas encontrará limite no tamanho do espaço reservado pelo modelo do corpo político à liberdade, ficando a liberdade, para Arendt, sempre à frente da igualdade.

<sup>130</sup> “No projeto arendtiano, a política pode ou não acontecer entre nós. Contrária às dificuldades husserlianas e heideggerianas sobre os outros, a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os outros são pressupostos e não só consequências de uma reflexão solitária. Já em livro sobre Santo Agostinho, Arendt vai se liberar da ontologia heideggeriana ligada à morte e procurar uma afirmação dos outros, dos próximos. Claro, Arendt sabe que Santo Agostinho não vai ligar a liberdade à política. A liberdade para ele não é tanto um projeto político. Assim a modernidade vai herdar essa dimensão não política da liberdade advinda do cristianismo. Dentro dessa reconstrução histórica, Arendt chega até a

quadro assim, de *hegemonia* – ou seja, de construção de um campo discursivo limitado – fica engendrado um mundo pós-político que precisa ser combatido porque nele prevalecerá o consenso, perspectiva sob a qual se desenvolve uma espécie de bloqueio à criação de canais alternativos de expressão de *diferenças*.

Seu objetivo com a ideia de hegemonia – associada à da diferenciação que faz entre *política* e *político* – consiste, portanto, em mostrar que as articulações hegemônicas se desenvolverão sempre por meio do antagonismo – associando, deste modo, o político ao conflito –, conquanto o desejável deva ser um espaço vibrante de permanente discussão para, no lugar daquele, consolidar o *agonismo*. Substituindo a figura do inimigo pela do adversário.

Apropriando-se da distinção amigo/inimigo de Schmitt, com objetivos diferentes, Mouffe, buscando demonstrar que o conflito, neste contexto, será inafastável do político – e que este conflito ao ter que gerar consenso gerará, também, excluídos, inevitavelmente – procurará encontrar solução no *agonismo* que propugna. Enquanto Schmitt busca demonstrar a falência do sistema representativo – já que a lógica democrática é incompatível, para ele, com a lógica liberal<sup>131</sup> – Mouffe procurará os pontos fracos do liberalismo para criar canais democráticos para a expressão, nele, de *diferenças*.

---

filosofia kantiana. Vimos que ela antes disso afirma o pensamento grego. Fala sobre o milagre grego no pensamento político. Mas, obviamente isso chega até certo limite. A metafísica grega não deixa espaço para a autenticidade da política. Deste modo, Arendt chega até Kant. Acontecimento como tarefa da razão e da reflexão, poderíamos dizer. Isso parece mais uma leitura habermasiana. Então, o que significa Kant para Hannah Arendt? Kant não é tanto um pensador político. Melhor dizendo, quando a política aparece na filosofia kantiana é sempre relacionada à doutrina do direito. Não existe a política, pensa Kant, que articula a nossa liberdade. A liberdade é uma experiência interior, luterana, poderíamos dizer. É por isso que Arendt precisa procurar a inspiração em outro lugar na filosofia kantiana. E ela encontra essa inspiração dentro da terceira crítica. Aqui temos dois motivos importantes para Arendt. Por um lado, temos uma implícita intersubjetividade de juízo, ligada aos conceitos e, por outro lado, essa intersubjetividade não é fundamentada neles. Temos assim, a possibilidade do prático, ou político que não depende da racionalidade. Isso é a possibilidade do novo na política. Habermas depois irá praticar essa separação entre o teórico e o prático, porque ela cria as condições de uma forte estetização da política. Estetização da política pode significar a política desligada das pessoas, o que Arendt coloca, falando sobre modernidade, mas pode ser a política desligada da teoria e dos argumentos. Parece que esta articulação da intersubjetividade significa uma tentativa de Arendt de localizar, articular os lugares privilegiados na política e, de uma certa maneira, reificar a política. Arendt procura as soluções e não uma abertura para o caráter aberto e conflitivo da política que Chantal Mouffe quer defender” (MILOVIC, 2017, pp. 98-100).

<sup>131</sup> “Em sua visão, todo individualismo coerente precisa negar o político, uma vez que ele exige que o ponto de referência fundamental continue sendo o indivíduo. Diz ele: ‘De maneira bastante sistemática, o pensamento liberal evita ou ignora o Estado e a política, movendo-se, em vez disso, numa típica polaridade recorrente entre duas esferas heterogêneas, a saber, ética e economia, intelecto e comércio, educação e propriedade. A profunda desconfiança do estado e da política é facilmente explicada pelos princípios de um sistema segundo o qual o indivíduo precisa continuar sendo *terminus a quo* e *terminus ad quem*.’” (MOUFFE, 2015, p. 10).

Tratando da formação de um “nós” contra “eles”, a dicotomia schmittiana estará sempre vinculada a formas coletivas de identificação onde prevalece o conflito e o antagonismo, ou seja, a falta de um debate livre onde as *diferenças* possam de fato se expressar. O fundamental para Mouffe é que a abordagem de Schmitt demonstra que todo consenso se baseia na exclusão, na medida em que revela uma impossibilidade: a de um consenso “racional” plenamente inclusivo. “Ora, ... depois do individualismo, o outro traço fundamental da maior parte do pensamento liberal é a crença racionalista na viabilidade de um consenso universal baseado na razão” (MOUFFE, 2015, pp. 10-11)<sup>132</sup>.

Nesse contexto, o *político* será o ponto cego do liberalismo porque este sequer poderá ser compreendido por seu próprio racionalismo, já que todo liberalismo, para ser coerente, tem de negar o antagonismo. É que, ao colocar em primeiro plano o incontornável momento de decisão, o antagonismo acaba por revelar o limite que possui qualquer consenso racional. Isso é fundamental porque – diz Mouffe – sua cegueira frente ao político em sua dimensão antagonística não será mera omissão empírica, mas omissão constitutiva, na mesma medida em que o pensamento liberal adere ao individualismo e ao racionalismo (MOUFFE, 2015, p. 11)<sup>133</sup>.

Nesse sentido, para buscar uma *democracia radical e plural*, pensando com Schmitt mas contra ele próprio – para quem a democracia exige a existência de um *demos* homogêneo – Mouffe defende a compatibilidade entre essa distinção amigo/inimigo schmittiana e o pluralismo democrático. Se toda ordem é excludente, será preciso – diz ela – examinar as práticas que a articulam e se tornam hegemônicas para, ao invés disso, colocar o poder e o antagonismo no centro da concepção do modelo do corpo político. A tarefa a ser atingida com esse projeto será transformar antagonismo em *agonismo*, tornando o conflito algo que ocorre, não entre inimigos, mas

---

<sup>132</sup> “O individualismo metodológico que caracteriza o pensamento liberal impossibilita a compreensão da natureza das identidades coletivas. Para Schmitt... a medida do político, suas ‘*differentia specifica*’, é a dicotomia amigo/inimigo” (MOUFFE, 2015, p. 10).

<sup>133</sup> “Schmitt chama atenção para o fato de que ‘existe um projeto liberal sob a forma de uma polêmica antítese contra o Estado, a Igreja ou outras instituições que restrinjam a liberdade individual. Existe um projeto liberal para o comércio, a Igreja e a educação, mas indubitavelmente, não existe política liberal, apenas uma crítica liberal da política. A teoria sistemática do liberalismo preocupa-se quase que unicamente com o combate interno do poder do Estado’. Contudo, diz ele, a tentativa liberal de aniquilar o político está fadada ao fracasso. O político nunca pode ser erradicado porque consegue extrair sua força dos mais diversos empreendimentos humanos: ‘toda antítese religiosa, moral, econômica, ética ou outra transforma-se numa antítese política se for suficientemente forte para reunir eficazmente os seres humanos em grupos de amigos e inimigos’” (MOUFFE, 2015, p. 11).

entre adversários. Deste modo, a missão propugnada por Chantal Mouffe não será eliminar o conflito, mas torná-lo compatível com o princípio democrático.

Com essa noção de exterioridade constitutiva, Mouffe consegue apontar o que está, de fato em jogo na construção de *identidades*. Nesse contexto, a hegemonia se expressa na forma de uma ordem política que, de sua vez, represente um conjunto específico de relações de poder. A prática política, nesse sentido, não pode ser enxergada como a representação dos interesses dos sujeitos por ela pré-constituídos, mas, algo que precariamente os constrói. Deste modo é que Mouffe irá defender que a tarefa da política deve ser a de criar canais para mobilizar paixões a fim de permitir, com isso, que o “outro” possa ser identificado como um adversário e não como um inimigo<sup>134</sup>.

Da expressão “exterioridade constitutiva” proposta por Henry Staten<sup>135</sup>, Mouffe ressalta o significado da circunstância de a criação de uma *identidade* implicar no estabelecimento de uma *diferença* construída com base numa hierarquia do tipo preto e branco, forma e conteúdo, homem e mulher: “toda identidade é relacional... e a afirmação de uma diferença é a precondição para a existência de qualquer identidade – ou seja, a percepção de um ‘outro’ que constitui seu ‘exterior’” (MOUFFE, 2015, p. 14). Esta é a razão pela qual Mouffe crê haver no pensamento de Schmitt terreno fértil para relações sociais transformarem-se em antagonismo.

Nesse campo, de identidades coletivas, haverá sempre um “nós” em face de um “eles”, mas não necessariamente expressando uma relação antagonística do tipo amigo/inimigo, na medida em que para isso – o tornar-se uma relação amigo/inimigo – é preciso que um lado esteja questionando a *identidade* do outro e ameaçando a sua existência. Será exatamente por conta dessa circunstância que Schmitt não a aceitará no interior da comunidade política. Nesse sentido é que teria toda coerência a advertência que Schmitt faz sobre os riscos que o antagonismo pluralista traria para a existência do próprio ente político.

Contudo, essa distinção amigo/inimigo pode ser considerada como apenas mais uma forma possível, dentre outras tantas, de expressão da dimensão antagonística que é

---

<sup>134</sup> O conflito entre adversários não será acerca dos princípios que regem a comunidade política, mas sobre a interpretação que podem ser dadas por diferentes indivíduos ou grupos. Serão provisórias, e poderão ser racionais, a despeito das paixões nele envolvidas.

<sup>135</sup> “Criada para referir-se a temas em torno de conceitos como “*supplement*”, “*trace*” e “*différence*” colocados por Derrida” (MOUFFE, 2015, p. 14).

constitutiva do político. Nesse contexto, o desafio será tentar manter sob controle o surgimento dessa espécie de antagonismo (MOUFFE, 2015, p. 15). Deste modo, Mouffe conclui que a distinção nós/eles – condição para formação de *identidades políticas* – sempre poderá se tornar um espaço de antagonismo. E se é impossível eliminar sua possibilidade, será uma ilusão crer no fato de uma sociedade tê-lo erradicado.

Ou seja, o antagonismo será sempre uma possibilidade na medida em que o *político* faz parte de nossa condição ontológica. Por outro lado, para dar conta dessa possibilidade permanente do antagonismo, será “preciso aceitar a inexistência de uma situação definitiva e reconhecer a dimensão de irredutibilidade que permeia toda ordem” (MOUFFE, 2015, p. 16). Será preciso, em outras palavras, “reconhecer o caráter hegemônico de todos os tipos de ordem social e o fato de que toda sociedade é o resultado de um conjunto de práticas que tentam estabelecer ordem em um contexto de contingência” (*Ibidem*).

Nesse contexto – em que a intervenção hegemônica tem, de um lado, um caráter contingente, e de outro, um caráter constitutivo (na medida em que institui relações sociais em sentido primário) – o político será identificado com os atos instituintes da hegemonia, e, nesse sentido, será preciso separá-lo do social. O social consistir-se-á nas práticas sedimentadas – aceitas sem contestação porque autojustificáveis – sobre os atos de sua instituição política contingente por elas mesmas encobertas. São essas práticas que em parte constituem a sociedade.

Se o político – entendido no sentido hegemônico – implica a visibilidade dos atos da instituição social, é impossível determinar *a priori* o que é social e o que é político independentemente de qualquer referência contextual (MOUFFE, 2015, p. 16). Não estará correto, pois, considerar a sociedade como o resultado de uma lógica externa a ela – como o Espírito Absoluto de Hegel –, na medida em que toda ordem será uma articulação temporária e precária de práticas contingentes, o que implica sempre a possibilidade das coisas serem diferentes, e, nesse sentido, uma exclusão dentre outras possibilidades, posição que parece aproximar Mouffe de Hannah Arendt; a primeira, por sua posição contra a hegemonia (ou da intervenção hegemônica), e a última por sua posição contra corrimãos para o pensamento. Aproximadas ambas pela excludência que denunciam haver nessa forma de estruturação de Estado, contra, pois, também, a soberania de exceção de Agamben.

## 2. A questão do consenso em Mouffe

Um ponto importante dessa discussão deve ser melhor esclarecido. É a questão do consenso<sup>136</sup> em Mouffe. Para Parsons e Skinner “o consenso social será o resultado de mecanismos de adaptação e acomodação dos indivíduos a determinada ordem” (MIGUEL, 2014, p. 13). Novas leituras julgam, porém, que “o consenso é atingido exatamente quando os constrangimentos sociais são suspensos. O consenso seria uma possibilidade sempre em aberto (dada a faculdade da razão que nós compartilhamos), quando não o ‘telos’ de toda interação humana” (*Ibidem*). Essa a visão contra a qual se coloca Mouffe, enfatizando seu caráter despolitizante. No entanto, será preciso compreender como a radicalidade do *agonismo* que propugna, apenas reintroduz a exigência de um consenso de base<sup>137</sup>, mas sem descartar as formas de canalização/institucionalização do conflito político, circunstância de maior interesse dessa pesquisa<sup>138</sup>.

Importa a anotação na medida em que a exacerbação do conflito torna a vida em comum inviável. Neste contexto, a recepção do *agonismo* de Mouffe será aqui adotada considerando que o conflito é algo inerente à política, mas, também, que é próprio da política, por outro lado, buscar uma unidade mínima que permita a vida em comum. Com Mouffe, dir-se-á, portanto, que “o reconhecimento da importância dessa preocupação” – unidade mínima que permita a vida em comum – “não elimina o

---

<sup>136</sup> “Um dos aspectos mais marcantes – e mais surpreendentes – da teoria política das últimas décadas foi a decadência do conflito. Percepções da política e da democracia que enfatizam o valor, a necessidade e a possibilidade do consenso ganharam proeminência a partir dos anos 1980, deslocando em primeiro lugar as narrativas centradas na ideia de dominação, mas também acabando por atingir o pluralismo liberal que até então ocupava uma posição hegemônica. E o fenômeno não se verifica, como se poderia esperar, em teorias de integração social, na esteira, por exemplo, do funcionalismo sistêmico ou do behaviorismo. Está presente nas visões que se apresentam como emancipatórias e como herdeiras do pensamento crítico” (MIGUEL, 2014, p. 13).

<sup>137</sup> “Na teoria política contemporânea, a principal voz a se levantar contra essa visão consensualista é a de Chantal Mouffe. Nas obras que tem publicado desde os anos 1990, a teórica belga (radicada no Reino Unido) apresenta uma leitura de Rawls e Habermas, bem como das correntes da democracia deliberativa associada a eles, que enfatiza seu caráter despolitizante. Contra percepções que reduzem a política à moral, Mouffe aponta a especificidade do ‘político’, termo que aparece no título de duas de suas obras, *The return of the political* (2005a [1993]) e *On the political* (2005c). Apoiando-se numa leitura de Carl Schmitt, ela enfatiza o caráter ‘agonístico’ da disputa política e enuncia as razões pelas quais o consenso é sempre uma quimera. No entanto, em que pese sua aparente radicalidade, a obra de Mouffe não ultrapassa uma acomodação com a virada consensualista da teoria política. Sua distinção entre o ‘antagonismo’ disruptivo, que precisa ser evitado, e o ‘agonismo’, que deve ser aceito, reintroduz a exigência de um consenso de base – não muito distante da leitura liberal” (*Ibidem*, pp. 14-15).

<sup>138</sup> “É uma preocupação central já para Maquiavel, na própria obra que é a referência inicial para qualquer reflexão que leve em conta a positividade do conflito, os *Discorsi* (Maquiavel, 2007 [1513])”. (*Ibidem*, p. 15).

antagonismo das disputas políticas, nem o fato de que as regras e procedimentos não são neutros em relação aos grupos e interesses em choque” (MIGUEL, 2014, p. 15). A política é um veículo para a superação da discórdia. Nesse contexto, a harmonia será, por um lado, ausência de discórdia, traço comum aos diversos mitos e utopias políticos, mas, por outro, característica das distopias, marcadas pela ausência de contestação. O sentido do agonismo de Mouffe estará, portanto, ligada às observações de Maquiavel, há cinco séculos, mas que permanecem válidas: “o conflito é o indício de que há liberdade, de que os interesses de uma parte não subjugarão inteiramente os de outra” (MIGUEL, 2014, p. 33).

Nesse contexto, o antagonismo político significará resistência manifesta aos “padrões de dominação vigentes na sociedade. Entendido dessa forma, sua domesticação ou sublimação, como quer Mouffe, significa a acomodação a esses padrões” (*Ibidem*).<sup>139</sup> Assim é que, para os vencidos no debate político, haverá sempre a possibilidade de recolocar a sua posição, ainda que o terreno de sua derrota lhe seja, naquele momento, desfavorável e voltado para as hierarquias vigentes em reprodução<sup>140</sup>. E, para isso, considerando o fato de que as grandes transformações

---

<sup>139</sup> “Da mesma forma, a ideia de um consenso de base em relação aos valores ético-políticos é inconcebível, caso a realidade da dominação seja levada em conta – a não ser que se imagine que os interesses sejam deixados de lado na busca desse consenso, isto é, que se mergulhe uma vez mais no idealismo e na negação da política. O consenso quanto aos valores básicos está sujeito às mesmas formas de manipulação e de produção de preferências adaptativas, comuns às interações entre desiguais, que afetam outras modalidades de consenso. As manifestações da política antagonista podem ocorrer dentro da institucionalidade vigente, na qual, não raras vezes, se defrontam interesses e visões de mundo que não se conciliam e cujo embate se resolve apenas – por vezes, provisoriamente – com a derrota de um dos lados. Mas os grupos dominados têm incentivos para desafiar a ordem estabelecida, já que ela não é neutra, mas reflete as próprias relações de dominação. O Estado, os mecanismos da democracia representativa e o mercado de trabalho, por exemplo, operam de forma desfavorável às classes trabalhadoras, às mulheres ou à população negra, seja porque se veem em relação de dependência a diferentes formas de capital, seja porque naturalizam as assimetrias na distribuição desses capitais, bloqueando a tematização dos fundamentos das relações de dominação. Estou estendendo, aqui, a noção da ‘seletividade das instituições’ (cf. Offe, 1984 [1972]) para além da dominação de classe. O Estado depende do investimento capitalista para se financiar, é certo, mas o campo político e o mercado de trabalho pressupõem arranjos familiares desfavoráveis às mulheres, as escolas identificam negativamente os integrantes das chamadas minorias e assim por diante” (MIGUEL, 2014, pp. 33-34).

<sup>140</sup> “É possível observar, com Pierre Bourdieu (1979), que o campo político só aceita quem se adequa a formas de discurso e ação que se afastam daquelas próprias das dominadas; com Claus Offe e Helmut Wiesenthal (1984 [1980]), que o mecanismo eleitoral privilegia a expressão de interesses individuais em detrimento daqueles que precisam ser construídos coletivamente; com Albert Hirschman (1983 [1982]), que o sufrágio universal deslegitima simbolicamente formas mais ofensivas e eficazes de pressão das classes populares. O antagonismo político, assim, pode se manifestar tanto dentro quanto fora da institucionalidade estabelecida. Adota formas de ativismo que fogem dos padrões reconhecidos de manifestação política e, em particular, recusam a noção de uma deliberação voltada ao consenso (cf. Young, 2001; Tavares, 2012). São estratégias disruptivas, que incorporam meios de pressão que muitas vezes podem fugir da legalidade (uma ocupação, uma invasão, um corte de ruta, um escrache, uma sabotagem), mas que se mostram necessários para que as instituições levem em conta reclamos que tendem a ignorar. O que classifico aqui como política disruptiva não passa necessariamente pela

históricas tiveram como ponto de partida a negação do presente, não o projeto do futuro, nas palavras de Sorel, não será preciso aderir a “um irracionalismo nietzschiano para aceitar que a recusa a um mundo iníquo e o esforço para impedir que ele se reproduza não perdem seu valor por estarem desacompanhados da planta baixa do mundo novo” (MIGUEL, 2014, p. 35), não sendo irrelevante lembrar sobre como o modo de funcionamento das instituições possuem mecanismos que permitem prevalecer os interesses dos grupos dominantes em detrimento dos interesses dos grupos minoritários.

“A evocação de Sorel faz colocar em cena a questão da violência” – aspecto que vai aparecer, ao final, com Arendt, como elemento essencial à ideia de *dignidade relacional* ora defendida –. “A busca de um consenso de base sobre as regras do jogo – ou, se preferirmos, a transformação do antagonismo em agonismo – tem por função esconjurar a violência política” (MIGUEL, 2014, p. 35)<sup>141</sup>, cenário no qual o consenso a que se chega fica sob suspeição, na medida em que a concordância dos atores do processo legislativo não implicará necessariamente em equilíbrio na capacidade de influência no acordo final e nem que não haja dominação nesse processo<sup>142</sup>. Nesse sentido, o que importará aqui adotar, com Mouffe, será sua visão no sentido de que a democracia exige justificação neutra em relação aos interesses em disputa. A manutenção de um agonismo adversarial, neste contexto, será essencial na medida em

---

“revolução catastrófica”, como dizia Georges Sorel (1990 [1908]). É a contestação da estrutura institucional dada, como um modo de forçar sua “ossatura material” (cf. Poulantzas, 2013 [1978])” (MIGUEL, 2014, pp. 34-35).

<sup>141</sup> “No entanto, a violência continua presente e ativa nas relações de dominação. Decerto somos escolados demais para reviver a glorificação acrítica da violência dos dominados, como fazia Sorel ou, depois dele, Fanon. Para o pensador martinicano, ‘a violência do colonizado [...] unifica o povo’; no que diz respeito ao indivíduo, ela ‘desintoxica’ e ‘livra o colonizado de seu complexo de inferioridade’ (Fanon, 2011 [1961], p. 496). É difícil concordar com esses arroubos, com tantas evidências do caráter intoxicante da violência, qualquer que seja sua origem, e do quanto ela contribui para gerar novas opressões no mesmo momento em que parece combater as antigas. Também é difícil desprezar a necessidade de produzir mecanismos que permitam uma resolução cotidiana mais pacífica dos conflitos ou descartar a noção de direitos individuais que devem ser protegidos – inclusive contra a violência. Mas convém não esquecer que, ao lado da violência episódica e visível, que assume a forma do protesto ilegal ou mesmo da criminalidade, há uma violência estrutural que recai diariamente sobre as pessoas que vivem sob a dominação. E não é por carregar o adjetivo ‘estrutural’ que ela é menos real ou mesmo menos física (ou material). A reprodução da ordem, que significa a perpetuação dos padrões de exploração, marginalização e distribuição desigual dos ‘benefícios da cooperação social’, exige um trabalho de violência permanente – e de negação de direitos individuais, uma negação tão completa que não aparece como tal. Para uma grande parcela da população, a materialidade do ‘Estado’ continua sendo, em primeiro lugar, seu aparelho repressivo. No final do século XX, estimava-se que cerca de 80% dos jovens negros e latinos do sexo masculino da cidade de Nova York já haviam sido presos ou detidos pela polícia ao menos uma vez (cf. Wacquant, 1999, p. 29)” (MIGUEL, 2014, pp. 36-37).

<sup>142</sup> “É o que indica a crítica desenvolvida por Carole Pateman (1985 [1979], 1998) à ficção liberal do contrato: indivíduos em posição de maior vulnerabilidade são levados a aceitar ou mesmo a procurar arranjos que reproduzem a situação de dominação” (MIGUEL, 2014, p. 37).

que as estruturas políticas nunca são neutras, porque refletem correlações de força que operam seletivamente.

Mais uma perspectiva de interesse pode ser anotada, com Milovic. Para ele, “pensar a política, junto com a fenomenologia, significa pensá-la sem *Identidade*. Como acontecimento. Legitimidade como acontecimento, poderíamos dizer. Pensando só no contexto da legalidade, não chegamos a esse ponto” (MILOVIC, 2017, p. 98). Isso implicará, como em Arendt, a necessidade de se aprender a pensar; considerar a política como algo que pode ou não acontecer entre os homens. Habermas parece ter perdido essa perspectiva, dos conflitos e, com isso, a possibilidade de pensar a política como tal, colocando no lugar dela procedimentos da racionalidade mirando um consenso que faz desaparecer os antagonismos que distinguem *identidades*.

Nesse sentido, o agonismo de Mouffe será uma espécie de resistência à formação de novas *Identidades*. *Identidades* que são incompatíveis com as infinitas *identidades* ou *diferenças*. Assim como Arendt representa o início e Agamben o limite da jurisdição do Estado – o ponto a partir do qual a decisão estatal passa a ser deslegitimada – Mouffe seria, neste contexto, o limite de aceitação do consensuável<sup>143</sup>, ou seja, acordos sobre pertinência dos sujeitos constitucionais. Esse limite, para os efeitos ora propugnados, será a resistência que se deve opor à formação de uma *Identidade* em face de tantas outras possíveis. A resistência que se deve imposta ao *esquecimento do ser* para evitar a deslegitimação do próprio sistema político como um todo.

---

<sup>143</sup> “Confrontando-se com Arendt e com Habermas, Chantal Mouffe quer elaborar uma concepção antifundamentalista da política. A inspiração é por um lado derridiana, pensando o conceito da diferença, e por outro psicanalítica, pensando o caráter conflitivo da natureza humana. Neste sentido, Mouffe inclusive fala sobre os perigos de uma teoria que procura as soluções consensuais e assim marginaliza os verdadeiros conflitos. Ela quer continuar com os impulsos críticos da psicanálise, sem pensá-la dentro do conformismo social, como sugere Adorno defendendo Freud do revisionismo. Adorno vê a grandeza de Freud no fato de deixar os conflitos sem solução. Pensei, neste contexto, no meu país, ex-Iugoslávia, cujo conflito também pode melhor ser entendido dentro dessa reconstrução de Chantal Mouffe. O comunismo postulou certo consenso, a solidariedade ou irmandade dos povos dentro do universal projeto de sua realização. Assim, os verdadeiros conflitos entre os povos nunca chegaram à articulação política. Depois da morte de Tito o conflito aberto apareceu. O governo dele não conseguiu, nas palavras de Mouffe, transformar o conflito numa competição política. O conflito Iugoslavo mostra o perigo das soluções consensuais que excluem a política. Consenso esconde conflitos. Na Iugoslávia se mostrou que crer em consenso pode ser uma grande ilusão. Claro, Arendt não é pensadora do consenso e também poderia criticar a experiência titoísta dentro da crítica geral do marxismo. Mesmo assim, penso que a busca de uma implícita ou explícita intersubjetividade, onde o caso iugoslavo também pudesse, de certa maneira, ser colocado, cria os problemas para a política. A Iugoslávia podia, eventualmente, sobreviver baseada nos conflitos e não no consenso ou na intersubjetividade comunista. Aqui a gente chega até o ponto nevrálgico da discussão: por um lado, pensar a intersubjetividade na política pode criar as condições da reificação. Por outro lado, sem a intersubjetividade, sem a possibilidade do julgar junto aos outros, facilmente se chega até a banalidade do mal” (MILOVIC, 2017, pp. 100-101).

### 3. Humanidade: identidade e pertencimento – de volta à Hannah Arendt

Nessa perspectiva, é a *Identidade* que se coloca numa relação amigo-inimigo com as *identidades*. Admitir que todas as *identidades*, ainda que adversárias, que já existem no mundo da vida, dividam também a institucionalidade será, em síntese, para os efeitos da presente reflexão, a proposta de Mouffe. Essa convivência significa considerar todo indivíduo um sujeito de direitos, mais exatamente, um titular de direitos, o que pode se exprimir (de novo) na forma do *minus*: o de pertencer a uma ordem jurídico-estatal, para dela poder exigir a consideração de sua peculiar existência enquanto ser humano na ponderação que a institucionalidade fará acerca do interesse comum.

Já se disse – na explicação prévia à discussão do presente Capítulo – que, para Mouffe, a correta compreensão do significado dos direitos humanos passa pela análise da função que exercem numa dada cultura e se essa função poderia ser exercida em outras culturas. Ou seja, se os direitos humanos podem gerar respostas diferentes em culturas diferentes, o que significa prestígio do particular em face do geral. Num movimento, então, de volta, de cima para baixo, do geral para o particular, poder-se-á, primeiro, considerar nacionalidades como uma forma de pluralismo (de *Identidades*), para depois, em continuação a esse movimento, descer até o sujeito distinguido (no nível das *identidades*) no espaço público para considerá-lo um sujeito constitucional, e como tal, titular de todos os direitos que um cidadão possui<sup>144</sup>.

“O que é uma “sociedade democrática”? É uma sociedade pacificada e harmoniosa onde as divergências básicas foram superadas e onde se estabeleceu um consenso imposto a partir de uma interpretação única dos valores comuns? Ou é uma sociedade com uma esfera pública vibrante onde muitas visões conflitantes podem se expressar e onde há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos?” (MOUFFE, 2003, p. 11) Mouffe pergunta e responde argumentando em favor desta segunda visão porque convencida de que “é um equívoco acreditar que uma ‘boa

---

<sup>144</sup> Arendt irá exprimir essa situação política – de exortação a uma dignidade relacional nestes termos devida pelo Estado – traduzindo-a na fórmula “direito a ter direitos”. Admitida a fórmula do “direito a ter direitos” para aplicá-la a todo sujeito que se apresentar como demandante de providências estatais, poderíamos supor haver nisso um caminho para o enfrentamento da questão sobre os *sujeitos esquecidos*. Para isso, será preciso supor a democracia, primeiro, como um regime político de *Todos* e para *Todos*. E *Todos* como o total da soma de todos os sujeitos presentes, em *agonismo*, no espaço público, incluindo os vencedores do debate e os autores dos votos vencidos.

sociedade' é aquela na qual os antagonismos foram erradicados e onde o modelo adversarial de política se tornou obsoleto" (*Ibidem*). Seu argumento central é o de que a teoria política dominante não é capaz de entender a importância de um dissenso democratizado.

Porque incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado; porque a teoria política dominante não sabe enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta de um dissenso democratizado; porque um novo modelo parece impor-se como algo necessário para acolher o "pluralismo agonístico"<sup>145</sup>. Seu específico racionalismo tem constituído um obstáculo para apreender a natureza do político e de sua dimensão *agonística*. Contudo, as transformações que atualmente acontecem, e que são profundas, como uma consequência direta do processo de globalização "requerem uma compreensão adequada da construção de identidades políticas coletivas e das formas possíveis de emergência do antagonismo, numa variedade de relações sociais" (MOUFFE, 2003, p. 13).

O que Mouffe quer esclarecer é a necessidade de se reconhecer a dimensão de poder e antagonismo e seu caráter inerradicável, porque há uma esfera pública, e nela, o poder e o antagonismo foram eliminados por um consenso racional que teria sido realizado no estabelecimento do modelo dominante de política democrática, modelo que nega essa dimensão que tem seu papel crucial na formação das identidades coletivas. Daí ela voltar-se para uma concepção radical da democracia centrada na

---

<sup>145</sup> "Longe de ter conduzido a uma suave transição para a democracia pluralista, o colapso do comunismo abriu caminho para uma explosão de conflitos étnicos, religiosos e nacionalistas que muitos liberais não podem compreender. Na visão destes, os antagonismos pertencem a uma era passada, a um tempo pré-moderno, quando as paixões não tinham ainda sido eliminadas pelo 'doce comércio' e substituídas pelo domínio racional dos interesses e pela generalização das identidades 'pós-convencionais'. Daí a dificuldade dos pensadores democráticos liberais para compreender a proliferação atual dos particularismos e a emergência de antagonismos supostamente 'arcaicos'. Seria um erro enxergar tal situação como um problema meramente temporário, a ser logo superado pelo avanço na pesquisa empírica. De fato, poderia ser argumentado que é justamente a estrutura da abordagem dominante na teoria democrática liberal que obstrui o entendimento da presente conjuntura. Caracterizado pelo racionalismo, pelo individualismo e pelo universalismo abstrato, este tipo de teoria deve necessariamente permanecer cego à natureza do político e à inerradicabilidade do antagonismo. Na verdade, o termo 'político' está cada vez mais presente na filosofia liberal, mas o domínio do político é sempre tratado por uma abordagem individualista e racionalista que o reduz ou ao econômico ou ao ético. Como consequência, a dinâmica da constituição dos sujeitos coletivos e o papel crucial desempenhado pelas paixões e antagonismos neste campo não podem ser apreendidos. Aí reside a explicação para a impotência da maioria dos liberais para oferecer respostas adequadas aos problemas em curso. De acordo com seu cenário, os atores políticos são encarados como indivíduos racionais, orientados apenas por seus interesses racionais, atuando no melhor dos casos sob as coações da moralidade. As paixões são apagadas do campo da política, que é reduzido ao campo neutro do jogo de interesses. Ao negar o fato do antagonismo, esta abordagem afasta a possibilidade de apreender a dinâmica das suas formas possíveis de emergência. Não é de admirar que, quando confrontados com o próprio antagonismo que visam negar, os teóricos liberais podem apenas evocar um retorno do 'arcaico'" (MOUFFE, 2003, pp. 12-13).

inerradicabilidade do poder e do antagonismo<sup>146</sup>, e do fato de que não pode haver, no modelo dominante, uma emancipação total, mas apenas parcial. “Isto significa que a sociedade democrática não pode mais ser concebida como uma sociedade que teria realizado o sonho de uma perfeita harmonia ou transparência” (MOUFFE, 2003, pp. 13-14)<sup>147</sup>.

A questão principal da política democrática de Mouffe, por um lado, é como constituir formas de poder compatíveis com valores democráticos, admitindo a existência de relações de poder e a necessidade de transformá-las, e, por outro, consiste na desuniversalização dos sujeitos políticos, para o que tenta romper com todas as formas de essencialismo<sup>148</sup>. As consequências disso seriam de longo alcance para a política democrática, na medida de um terreno teórico necessário para formular um modelo alternativo de democracia, mais apropriado às tarefas que nos confrontam hoje e que Mouffe chama de “pluralismo agonístico” propondo uma distinção entre “o político” e “política”<sup>149</sup>. Já se viu como. “Isto pressupõe que o ‘outro’ não seja visto como um inimigo a ser destruído, mas como um ‘adversário’, isto é, alguém com cujas

---

<sup>146</sup> Para Laclau e Mouffe, é preciso reconhecer que não é possível “(...) haver política radical sem a definição de um adversário. Ou seja, tal política requer a aceitação da inerradicabilidade do antagonismo” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 45).

<sup>147</sup> “Sua característica democrática pode apenas ser dada pelo fato de que nenhum ator social pode atribuir a si mesmo a representação da totalidade e assim alegar ter o “domínio” deste fundamento. A tese central do livro é que a objetividade social é constituída através de atos de poder. Isso implica que qualquer objetividade social é definitivamente política e que se tem de mostrar os traços da exclusão que governa sua constituição. O ponto de convergência entre objetividade e poder é precisamente o que designamos por ‘hegemonia’” (*Ibidem*, p. 14).

<sup>148</sup> “Não apenas o essencialismo que penetra largamente as categorias básicas da sociologia moderna e do pensamento liberal, de acordo com os quais cada identidade social é perfeitamente definida no processo histórico de desdobramento do ser, mas também com seu oposto diametral: um certo tipo de extrema fragmentação pós-moderna do social, que recusa dar aos fragmentos qualquer tipo de identidade relacional. Ao dar uma ênfase exclusiva à heterogeneidade e à incomensurabilidade, tal visão nos impede de reconhecer como certas diferenças são construídas como relações de subordinação e deveriam consequentemente ser desafiadas por uma política democrática radical” (*Ibidem*, pp. 14-15).

<sup>149</sup> “Por ‘político’ refiro-me à dimensão do antagonismo que é inerente a todas as sociedades humanas, antagonismo que pode assumir formas muito diferentes e emergir em relações sociais diversas. ‘Política’, por outro lado, refere-se ao conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas, porque afetadas pela dimensão do “político”. É apenas quando admitimos esta dimensão do ‘político’ e entendemos que ‘política’ consiste em domar a hostilidade e tentar neutralizar o antagonismo que existe nas relações humanas, que podemos posicionar a questão fundamental para a política democrática. Esta questão, ponderam os racionalistas, não é como chegar a um consenso racional alcançado sem exclusão, o que é, de fato, uma impossibilidade. A política visa a criação de unidade num contexto de conflito e diversidade; está sempre preocupada com a criação de um ‘nós’ pela determinação de um ‘eles’. A inovação da política democrática não é a superação da distinção nós/eles, mas a maneira diferente de estabelecer essa distinção. O problema fundamental é como operar a discriminação nós/eles numa forma compatível com a democracia pluralista” (*Ibidem*, pp. 15-16).

ideias iremos lutar, mas cujo direito de defender tais ideias não vamos questionar” (MOUFFE, 2003, p. 16)<sup>150</sup>.

“Uma abordagem democrática ‘agonística’ reconhece a natureza real das suas fronteiras e as formas de exclusão que elas englobam, ao invés de tentar disfarçá-las sob o véu da racionalidade e da moralidade” (MOUFFE, 2003, p. 16). Se assumíssemos a *diferença* como condição da possibilidade de constituir a unidade e a totalidade, e, ainda, que o agonismo pode fornecer seus próprios limites, a abordagem *agonística* “poderia contribuir para subverter a tentação sempre presente nas sociedades democráticas de naturalizar suas fronteiras e essencializar suas identidades” (*Ibidem*).

Essa posição de Mouffe, associada à posição de Arendt quanto ao critério da *humanidade*, no sentido de que o Político deve orientar a compreensão do que seja dignidade humana, constituem definitivamente o argumento que ora se defende no sentido de que a *distinção* de todos os sujeitos presentes no espaço político é imprescindível para caracterizar o *democrático*. E que essa *distinção*, nestes termos, deve corresponder a ideia de *humanidade* estendida a *Todos*. E que a ideia de *humanidade* estendida a *Todos* deve significar *pertencimento* de *Todos* a um regime jurídico posto que realiza e mantém o acordo de *Todos* em torno da forma como devemos conviver, materializando o debate havido no espaço político.

---

<sup>150</sup> “Quando aceitamos que todo consenso existe como um resultado temporário de uma hegemonia provisória, como uma estabilização de poder que sempre vincula alguma forma de exclusão, podemos começar a encarar a natureza de uma esfera pública democrática de um modo diferente. A especificidade da democracia moderna repousa no reconhecimento e legitimação do conflito e na recusa em suprimi-lo pela imposição de uma ordem autoritária. Rompendo com a representação simbólica da sociedade como um organismo – característica do modo integracionista de organização social – uma sociedade democrática dá oportunidade para a expressão de interesses e valores conflitantes. A democracia pluralista demanda um certo consenso, mas tal consenso diz respeito apenas aos seus princípios ético-políticos constitutivos. Desde que esses princípios, contudo, possam apenas existir através de muitas interpretações diferentes e conflitantes, tal consenso está prestes a ser um ‘consenso conflitual’. Por essa razão, uma democracia pluralista necessita oportunizar o dissenso e instituições através das quais ele possa se manifestar. Sua sobrevivência depende das identidades coletivas formadas em torno de posições claramente diferenciadas, assim como da possibilidade de escolha entre alternativas reais. Daí a importância de encarar a natureza da cidadania numa perspectiva agonística. Neste caso, não existe uma única concepção de cidadania que deveria ser aceita por todos. Para cada interpretação dos princípios ético-políticos corresponde um entendimento diferente de cidadania: liberal, neoliberal, conservador, social-democrata, radical-democrata, etc. A atual apatia com a política que testemunhamos em muitas sociedades democráticas liberais origina-se, na minha visão, do fato de que o papel desempenhado pela esfera pública política está se tornando cada vez mais irrelevante. Com a evidente hegemonia do neoliberalismo, a política foi substituída pela ética e pela moralidade, e o ‘motivo condutor’ é a necessidade do consenso, de valores familiares e de ‘boas causas’. Em muitos países, isto tem sido acompanhado pelo domínio crescente do setor jurídico. As decisões políticas são encaradas como se fossem de uma natureza técnica e mais bem resolvidas por juízes ou tecnocratas, considerados portadores de uma suposta imparcialidade” (*Ibidem*, pp. 17-18).

#### 4. A saída da *distinção*

A *humanidade* do homem depende de sua capacidade política, de *agir*, de *falar*, de *distinguir-se* por intermédio de um processo de discussão aberta e de debate público<sup>151</sup>, porque *ação* é o que, no âmbito da participação do debate público, confere dignidade política a cada membro da comunidade política a que pertence. O homem pode perder todos os chamados direitos do homem sem perder a sua qualidade essencial de homem. Somente a perda de sua capacidade política o expulsa dessa sua *humanidade*, porque somente por meio da *fala*, *ação* e *opinião*, os seres humanos podem exercer suas capacidades de intervenção coletiva nas forças que moldam suas vidas, já que sem uma política onde possam exercer essa capacidade, a vida dos seres humanos será lançada ao acaso e à *necessidade* (GÜNDOGDU, 2006, p. 5)<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Gündogdu, ao descrever a ocupação, em 18 de março de 1996, de trezentos não-cidadãos “sem papéis” (*sans-papiers*), que ocuparam a Igreja de São Ambroise em Paris, para protestar contra a “clandestinidade”, a “ilegalidade” e a “Insensibilidade”, fala de um grupo de várias categorias de não cidadãos - homens, mulheres e crianças principalmente de países da África Ocidental – abandonados por decretos da Assembleia francesa que tornaram “ilegais” estrangeiros residentes. Entre outros, o grupo de St. Ambroise consistiu em pais cujos filhos eram cidadãos franceses, imigrantes que viviam e trabalhavam legalmente na França por muitos anos sem qualquer estatuto jurídico, e requerentes de asilo cujas candidaturas estavam pendentes ou recusadas. O movimento teve na ocupação da Igreja de São Bernardo iniciada em 28 de junho de 1996 e terminada em 23 de agosto do mesmo ano, um de seus momentos mais memoráveis: uma operação de mais de 1.000 policiais derrubando portas com machados e fazendo uso de gases lacrimogênicos, arrastando pessoas pelas escadas da Igreja. “Essa evacuação vigorosa não impediu os *Sans-Papiers* como um movimento, pois, continuar suas ‘Ocupações’ de locais públicos, alinhados com movimentos como *Artistes Sans Frontières* na França, e se tornar um movimento de toda a Europa em uma coalizão mais ampla com várias organizações que trabalham para ‘as lutas de pessoas que não têm direitos’” (GÜNDOGDU, 2006, p. 21). “Essa luta dos *Sans-papiers* contra a clandestinidade ilustra a situação que Arendt quer dar enfoque, a de falta de direito, de um lado, e, de outro, a dos direitos que emergem das lutas que se travam em face de deslocamentos globais cada vez maiores, gerando um número crescente de *não-cidadãos* no mundo inteiro. Movimentos como esse revelam, por um lado, como essa situação de ‘ilegalidade’, ‘invisibilidade’ e de ‘falta de direito’ podem ser postas em debate pela via da *ação* coletiva; e, por outro, a indicação da possibilidade de uma nova concepção dos direitos humanos. Como direitos decorrentes da fragilidade da existência humana e da necessidade da sua contínua afirmação *em* e *através* de uma ação política concertada, continuamente rearticulada e reinventada em lutas políticas que colocam os direitos humanos sob a ótica do postulado do ‘direito a ter direitos’ de Hannah Arendt; para atender às condições de falta de direito produzidas como resultado dos enredos ou paradoxos desses mecanismos mesmos” (GÜNDOGDU, 2006, p. 22). “Assim é que Arendt explora as múltiplas fontes e formas de ‘falta de direito’ com foco nos efeitos da perda decorrente dessa condição. Destaca, a propósito, como invocamos frequentemente a perda de direitos humanos sem realmente pensar quais exatamente desses direitos estão perdidos. Muito embora todos pareçam concordar que a situação dessas pessoas consiste precisamente numa perda dos Direitos do Homem, ninguém parece saber quais são e nem quando perderam esses direitos humanos (ARENDRT, 1951, p. 293)” (*Ibidem*, p. 4). Sem querer limitar a *falta de direito* a casos específicos de perdas de direitos, Arendt quer mostrar que se trata de uma perda que ocorre sob o aspecto da *política*, por mais paradoxal que pareça; que se trata de uma condição (ou *uma falta de*) que pode tornar inválida, mesmo os chamados direitos concedidos a cidadãos.

<sup>152</sup> Isso pode acarretar severas consequências, em especial quando essas vidas estiverem politizadas de modo extremado, como no caso dos refugiados, por exemplo. Até as rotinas diárias mais simples em suas

Se, de um lado, o pensamento de Arendt é tratado – como diz Kohn – como uma concepção utópica de política, na medida em que, nela, a legitimação da ordem estabelecida será dada pela “produção de um consenso solidário surgido do debate entre as diversas opiniões dos participantes, com o fim de colocar em prática e defender os acordos e pautas normativas alcançadas, como espaços políticos vigorosamente configurados” (KOHN, 2010, p. 69), de outro, com Mouffe parece possível um processo distintivo do *ser* coletivizado – em organizações políticas – em consonância com a ideia de poder de Arendt que só pode existir no plural. Mouffe, nesse passo, vem em socorro da sustentação do argumento *distintivo*. É que, à miúdo, não se consegue chegar, não apenas com Arendt, à composição das identidades coletivas distinguidas no debate. *Identidades* que precisarão de poder para manterem-se espelhadas na institucionalidade. *Identidades* que precisarão de estruturação e organização para distinguirem-se e manterem-se assim.

Deste modo, quanto à necessidade dessas organizações, a posição de Mouffe merece atenção, porquanto princípios antagônicos de legitimidade não possam de fato “coexistir no seio de uma mesma associação política, pois aceitar que o pluralismo exista nesse nível conduz fatal e automaticamente a que se torne incongruente e disparatada a realidade política do Estado” (MOUFFE, 1992, p. 12). Mesmo porque pluralismo implica fidelidade a uma certa ideia de comunidade política que fortaleça as instituições e os princípios que as justificam, como, aliás, quer Arendt. Ao modo de Mouffe, haverá pluralidade, então, de *identidades*, pensamento que parece se afinar melhor com o multiculturalismo que já se nos apresenta hoje em várias medidas e formas.

Também, porque as organizações políticas devidamente democratizadas, serão um espaço público no qual um grupo de pessoas poderão se *distinguir* – construindo *identidades coletivas*, já que a *distinção* individual institucionalizada, em seu sentido mais estrito, será impossível – agindo em comum acordo em torno de uma promessa que os una, na medida em que, em outras palavras, o problema não está exatamente nos

---

vidas, como a compra de alimentos, transformam-se em questões políticas à medida que envolvem sempre suspeitas e dúvidas quanto à sua identidade. Ou seja, “os ‘sem direito’ têm vidas ‘politizadas’ sem qualquer acesso a essas instituições que lhes permitam exercer seu poder de intervir em várias decisões sobre suas vidas”, com igual prejuízo quando da perda da proteção governamental e da legitimidade legal dessa situação de *abandono*. “Eles são privados, não do direito à liberdade, mas do direito à *ação*; não do direito de pensar o que quiserem, mas do direito à opinião (ARENDR, 1978, p. 296)” (GÜNDOGDU, 2006, p. 5).

partidos – tal qual criticados por Arendt –, mas na forma em que eles funcionam e que coincide com a forma de funcionamento do Estado e do Direito tal qual denunciada por Agamben: *com e por* uma estrutura de *bando*. Importam tais referências na medida em que as primeiras conclusões, a respeito de legitimidade e do significado semântico que deve ser emprestado à palavra *democracia*, devem ser consideradas enquanto fundamento material para determinada forma de funcionamento do Estado, com implicações no desenho que ganhará o modelo de corpo político a partir delas considerado. Trata-se do aspecto formal, descritivo, sem o qual perde sentido a própria *dignidade relacional* sobre a qual ora se reflete.

Sintetizando uma saída com ambas, o debate político será um momento pré-jurídico, de *falas* e de *distinção*. *Distinção* que começa com o vigor do debatedor e que se mantém, depois, pelo poder da *ação*, na *pluralidade*. *Vigor* que, para Arendt, diz respeito a uma só pessoa ou pertence a um objeto. E *poder* que, pelo contrário, diz respeito à *pluralidade*, a pessoas que agem juntas. Assim, quando fala sobre a *ação*<sup>153</sup>, Arendt fala, à miúdo, de *poder*. De um *poder* capaz de permanentemente constituir o novo e que nela se revela e com ela se identifica. O corpo político seria, por conta deste *poder*<sup>154</sup> que emana naturalmente da *pluralidade*, um artefato humano exatamente para conviver com a ilimitabilidade, a irreversibilidade e a imprevisibilidade da *ação*<sup>155</sup>.

Por outro lado, Mouffe fará reverberar o processo *distintivo*, de modo *agônico*, para estabelecer acesso, assim como Arendt, a todos os debatedores (pelo hermeneuta, no Direito), anotando o clima adversarial do debate. O vigor de cada debatedor que, depois, distinguirá uma *identidade coletivizada*. Essa ênfase no *agonismo* relaciona-se com um efeito anti-hegemônico, efeito que produzirá, no resultado do debate, pontos de

---

<sup>153</sup> Uma *ação* que signifique, ao mesmo tempo, *espontaneidade humana* e sua garantia, porque apenas com espontaneidade o homem se mostrará enquanto peculiar manifestação de cada *ser* humano, cada qual de modo *singular*. Este o sentido que se busca na *ação*, tal qual pensada por Arendt, e a seguir refletida, na medida em que guarda em si o sentido da *distinção* que ora se está a referir como resultado de um modelo político capaz de garantir a todo cidadão a possibilidade de mostrar-se num espaço público de discussão de infinitas *diferenças*.

<sup>154</sup> “Só o poder pode efetivamente aniquilar o vigor, e, portanto, o vigor está sempre em perigo proveniente da força combinada da maioria. O poder corrompe, de fato, quando os fracos se unem para destruir o forte, mas não antes. A vontade de poder, como compreendeu a era moderna de Hobbes a Nietzsche, glorificando-a ou denunciando-a, longe de ser uma característica forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício” (ARENDRT, 2010, p. 253).

<sup>155</sup> A ilimitabilidade da *ação*, de sua vez, é o que parece ter invocado, segundo Arendt, a antiga virtude política da moderação de se manter dentro de certos limites: “As cercas que circundam a propriedade privada e protegem os limites de cada lar, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo e as leis que protegem e tornam possível sua existência política têm tamanha importância para a estabilidade dos assuntos humanos precisamente porque nenhum de tais princípios limitadores e protetores resulta das atividades que transcorrem no próprio domínio dos assuntos humanos” (ARENDRT, 2010, p. 239).

acesso aos discursos vencidos. Trata-se de aspecto que importa registro, na medida em que serão esses pontos tensionados dos discursos políticos que se transformarão em canais comunicativos para o aplicador da lei, que poderá, no caso concreto, identificar a presença minoritária vencida para ter acesso a ela. A questão ideológica – negada por Arendt, na política – será compatibilizada com a pluralidade das apresentações coletivizadas em associações políticas. Em qualquer caso com estrutura e organização democratizada.

Esse amalgamento de ambas em torno do debate político dignificará a legislação enquanto *Política* em face do *Político*, elevando-a ao nível de fonte de Direito – dele fazendo parte, portanto –, para permitir que a institucionalidade possa perscrutar os sujeitos constituintes ínsitos à norma<sup>156</sup>. Se, no nível ontológico (o *Político*), todos os membros da comunidade estão aptos ao debate – em tese, todos *presentados* –, inclusive os adversários dos vencedores, a institucionalidade deverá realizar a proposição normativa vencedora, mas não de modo a eliminar o adversário, já que este também tem o direito inalienável de *pertencimento* ao sistema político. Se a *praxis* institucional se esquecer de um sujeito constitucional que debateu sua própria existência (a da institucionalidade), terá ele, o esquecido, portanto, o direito subjetivo de consideração obrigatória pelo Ente que lhe deve um ato objetivo adjudicatório desse *pertencimento*.

---

<sup>156</sup> “A análise de Arendt sobre a falta de direito vai além de uma análise meramente legal-institucional que se concentraria exclusivamente na perda de direitos específicos. Com a ênfase que ela dá à ‘perda política’ acaba por produzir efeitos também no que tange a efeitos jurídicos da condição de apátrida, estendendo essa terminologia jurídica (*apátrida*) também a fatos de apatridia, como é o caso dos refugiados e de hipóteses potenciais ligadas a desnaturalização e a desfocagem das distinções entre os estrangeiros sem estado e residentes. Com isso, categorizações estreitas não conseguirão reconhecer muitas pessoas praticamente apátridas como apátridas, e esse não reconhecimento sempre trará repatriação ou deportação, interpretação que, em razão da ampliação que promove, revelará a transformação da apatridia em um fenômeno de massa na história contemporânea. Essa ressignificação da apatridia permitirá a consciência sobre diversas categorias de pessoas, antecipando uma mudança de termo para a expressão *não-cidadão* para identificar os problemas comuns de diferentes categorias de pessoas que não são cidadãos no país em que vivem” (GÜNDOGDU, 2006, p. 6). Assim é que, “a visão da política de Arendt, sem excluir o ‘jurídico’ e o ‘institucional’, tenta explorar as condições em que certas instituições podem ter efeitos positivos para a *ação* política. Agamben se volta para ‘como o rio da biopolítica (...) corre em uma maneira oculta, mas contínua’ (AGAMBEN, 1998, p. 121) em toda a história da política ocidental, na qual há sempre o risco de se construir pressupostos universalizantes. Junto com isso vem o risco de uma falha em atender as diferentes formas, funções e efeitos que a soberania assume (a soberania em seu devir, em certo sentido) em diferentes contextos históricos, sob diferentes formas de governo e em diferentes grupos de pessoas. Essas conclusões universalizadoras tem implicações políticas significativas: dentro de uma biopolítica contínua, qualquer luta pelos direitos ou qualquer tentativa de pensar a política em termos de direitos humanos estão condenados a reproduzir a lógica da soberania. Afirme-se, então, como lição de Arendt, que a condição humana é continuamente reestruturada através da intervenção humana. Da mesma forma, a ‘falta de direito’ [não-cidadania] é uma condição criada pelos seres humanos, e sempre haverá a possibilidade de mudar essa condição através da *ação* humana” (GÜNDOGDU, 2006, p. 14).

## CAPÍTULO V: *DIREITO DISTINTIVO*

Chega-se, nesse passo, ao ponto em que o juiz (ou o administrador) recria o debate político para dar *pertencimento* ao sujeito esquecido. Este momento (hermenêutico) para a aplicação inclusiva da norma – que será o veículo da recriação da discussão *distintiva* – só será verdadeiramente comunicativo se essa recriação (do debate) reconstituir um mundo da vida de fato existente. Para, de fato, permitir a *distinção*. O presente Capítulo tem por objetivo discutir este momento para encontrar um liame jurídico (ontológico) que estabeleça essa passagem (do poder constituinte do poder comunicativo para o poder administrativo do poder constituído); que deve ser um contínuo. Para não permitir o afastamento entre o *mundo da vida* e a institucionalidade. Para não permitir a deslegitimação do sistema político. Para não permitir a deslegitimação do Direito.

No primeiro capítulo, desvelou-se a indignidade política humana por conta de dois aspectos. De um lado, o próprio homem, dada a sua transformação no *animal laborans*. De outro, o modelo platônico de Estado que o exclui do debate político. No segundo capítulo, com Agamben, foi possível demonstrar que este modelo possui uma estrutura de *bando* ou *abandono* que reduz a vida humana a *vida nua* em face do soberano. No terceiro capítulo, investigou-se a *democracia* como uma saída para essa indignidade política enquanto modelo fundado na distinção do *ser*; a partir da noção de uma *comunidade comunicativa* de todas as *diferenças* constitutivas do ente Estado. No quarto capítulo, exortou-se uma ontologia para operar este propósito, a *ontologia da distinção*, em socorro de uma *democracia distintiva*.

No presente passo, buscar-se-á a perquirição sobre a possibilidade de fazê-lo; sobre se é possível fazê-lo no âmbito do Direito; sobre se os cálculos jurídicos podem se pautar em algum critério para estabelecer um modo de *agir* verdadeiramente inclusivo.

Para tentar responder, talvez, a questão do poder no Direito que se volta contra o *Outro*, enfatizando o momento da exclusão na articulação da política e na institucionalização do Jurídico, mas que se manifesta, depois, no âmbito de sua operatividade. Para perquirir sobre o *nós* do performativo que não inclui diversos sujeitos constitucionais.

Como realizar, na objetividade requerida pelo Direito, o *pertencimento* democrático? Como destruir a metafísica excludente do sujeito desconstruindo-a, com o Direito? Isso é possível? Como objetivar a *apresentação* de tantos *sujeitos constitucionais* esquecidos? Como criticar a *Identidade* (de *Um*) para afirmar a *diferença* (*identidades* de tantos)? Como deixar o lugar da política e do direito vazio de novas ideologias? Como, no âmbito do Direito, ligar a soberania popular ligada à imagem de um lugar vazio, impossível de ser apropriado pela autoridade pública, como quer Agamben?

### **Uma explicação prévia**

Cada vez mais o Direito recorre à tese que deseja reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição. No âmbito dessa tendência contemporânea – de regular tudo mediante normas –, esse desejo se afirma diante exatamente do caráter originário, incondicional e irredutível de um poder constituinte não passível de ser constrangido pelo ordenamento jurídico, na medida em que se mantém externo a todo poder constituído. Deste modo, poder constituinte será, então, algo pré-jurídico, de natureza meramente factual, tese que Benjamin critica acusando a relação entre um e outro como uma relação entre a “violência que põe o direito” e a “violência que o conserva”<sup>157</sup>. Esta tese se localiza exatamente na cisão que ocorrerá entre o *mundo da vida* e a *esfera sistêmica*, que separará os sujeitos constitucionais (do poder constituinte) do poder administrativo por eles constituído.

Por outro lado, a outra tese, a das tradições democrático-revolucionárias, que “deseja manter o poder constituinte na sua transcendência soberana com relação a toda ordem instituída, arrisca-se igualmente ficar aprisionada no paradoxo que tentamos até

---

<sup>157</sup> “Se falta a consciência da presença latente da violência em uma instituição jurídica, ela decai. Um exemplo deste processo é dado, neste período dos parlamentos. Estes apresentam o conhecido, triste espetáculo, porque não permaneceram conscientes das forças revolucionárias às quais devem sua existência... falta-lhes o sentido da violência criadora de direito que é representada neles; não é, portanto, de admirar que não cheguem a decisões dignas desta violência, mas observem, no compromisso, uma conduta dos assuntos políticos que se desejaria sem violência” (AGAMBEN, 2010a, p. 47).

aqui descrever” (AGAMBEN, 2010a, p. 47). Isto porque, diz Agamben, ainda que seja mais nobre que aquela que o conserva, a violência que põe o direito – o poder constituinte – não possuirá nada que justifique legitimamente a sua alteridade, porque mantém com o poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível.

É neste contexto que Sieyès sustenta que “a constituição supõe antes de tudo um poder constituinte” (AGAMBEN, 2010a, p. 48). Deve ser entendida, segundo ele, no sentido de que há nela, de modo pressuposto, um poder constituinte, exprimindo, desta forma, “no modo mais prene de sentidos”, o paradoxo da soberania. Restando o poder soberano pressuposto como estado de natureza e deste modo mantido, em relação de *bando* com o estado de direito, “assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença” (*Ibidem*)<sup>158</sup>.

Assim é que surge uma instância soberana nas revoluções, na forma de um princípio absoluto capaz de instituir o ato legislativo do poder constituinte que acabaria, posteriormente – tal como defende Arendt – se envolvendo em um círculo vicioso. O que Robespierre queria não era só um “ser Supremo”, mas, antes disso, um “Legislador Imortal”, uma espécie de “contínuo apelo à Justiça”, para servir, na Revolução Francesa, de fonte transcendente e onipresente de autoridade. Uma autoridade que não representava a vontade geral nem a nação e nem tampouco a própria Revolução. Era a soberania absoluta que podia, desta maneira, “conferir soberania à nação e ... alguma duração e estabilidade à república” (AGAMBEN, 2010a, p. 48). Com isso, será preciso dar solução tanto à pergunta sobre como conceber um poder constituinte que não se esgote no poder constituído quanto responder como separar o poder constituinte do poder soberano.

Para Agamben, trata-se de relação, a do poder constituinte/poder constituído, com a complexidade que Aristóteles institui entre a potência e o ato, ‘*dýnamis*’ e ‘*enérgeia*’, “e, que, em última análise, depende (como, talvez, até mesmo qualquer autêntica compreensão do problema da soberania) de como se pensam a existência e a autonomia da potência” (AGAMBEN, 2010a, p. 51). Será uma potência que antecede o ato condicionando-o, ao mesmo tempo em que a ele se subordina, mas que existe

---

<sup>158</sup> “Sieyès era, de sua parte, tão consciente desta implicação, a ponto de colocar o poder constituinte (identificado na ‘nação’) em um estado de natureza fora do liame social: *On doit concevoir* – ele escreve (SIEYÈS, 1789, p. 83) – *les nations sur la terre comme des individus, hors du lien social... dans l’étast de nature*” (AGAMBEN, 2010a, p. 47).

autonomamente, como o arquiteto que mantém a sua potência de construir mesmo quando não constrói. Que existe como modo efetivo de existência, e não como mera possibilidade lógica.

Essa potência, para que não desapareça no ato – e para que mantenha uma consistência própria – é necessário que *não* passe ao ato, constituindo-se *potência de não* (fazer ou ser). Será preciso que seja, então, também, impotência (*adynamía*). Daí Aristóteles enuncia como princípio que “toda potência é impotência do mesmo modo e em relação ao mesmo (*toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamía: Met. 1046a, 32*)” (*Ibidem*). Ou, de outro modo, que “o que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (*tò dynatòn endéketai ênαι kai mè ênαι: Met. 1050b, 10*)” (*Ibidem*). Neste sentido, existindo, a potência pode não passar ao ato, mantendo-se em relação com ele na forma de uma suspensão.

“Pode o ato podendo não realizá-lo (*sic*), pode soberanamente a própria impotência. Mas como pensar, nesta perspectiva, a passagem ao ato? Se toda potência (de ser ou fazer) é também, originariamente, potência de não (ser ou fazer)” (AGAMBEN, 2010a, p. 52). Daí a pergunta sobre como seria possível o realizar-se de um ato. A solução de Aristóteles a esta pergunta encontra-se na ideia de que será potente “aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser” (*Ibidem*).<sup>159</sup> Daí poder-se dizer, com Aristóteles, que a soberania é sempre dúplice. Isso porque o ser “se autossuspende mantendo-se, como

---

<sup>159</sup> “As últimas três palavras da definição (*oudèn éstai adýnaton*) não significam, segundo a leitura comum que torna a definição de modo trivial, “nada existirá de impossível” (ou seja: é possível o que não é impossível); mormente elas sancionam a condição em que a potência, que pode tanto ser como não ser, pode realizar-se. O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua *adynamía*). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma. Em um trecho do *De anima* (417b, 2-16), em que Aristóteles exprime talvez no modo mais acabado a natureza da perfeita potência, ele descreve a passagem ao ato (no caso das *technáit* e dos saberes humanos, que é o mesmo que está ao centro do livro *Theta da Metafísica*) não como uma alteração ou uma destruição da potência no ato, mas como um conservar-se e um “doar-se a si mesma” da potência: Padecer não é um termo simples, mas, num sentido, é uma certa destruição através do princípio do contrário, noutra é, sobretudo, a conservação (*sotería*, a salvação) daquilo que é em potência por parte do que é em ato e similar a ele... Dado que aquele que possui a ciência (em potência) torna-se contemplante em ato, e isto ou não é uma alteração – pois temos aqui um doar a si mesmo e ao ato (*epídosis eis beaútó*) – ou então é uma alteração de outra espécie. Descrevendo desse modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda soberanamente, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si” (AGAMBEN, 2010a, p. 52).

potência, em relação de *bando* (ou *abandono*) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência)” (AGAMBEN, 2010a, p. 54). Potência pura e ato puro tornam-se, assim, no limite, indiscerníveis. Esta zona de indistinção será o soberano<sup>160</sup>.

Neste sentido, apenas não esgotar o poder constituinte no poder constituído será insuficiente, já que o poder soberano pode se manter assim, indefinidamente, sem passar a ato. Mais satisfatório seria, então, pensar a potência sem nenhuma relação com o ser em ato, nem ao menos – diz Agamben – “na forma extrema do bando e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência – nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser” (AGAMBEN, 2010a, p. 53). O significado disso será pensar a ontologia e a política além da relação limite chamada *bando soberano*<sup>161</sup> para tornar sua estrutura inoperante.

Explicando Agamben, Milovic refere-se à sua proposta de um futuro relacionado com *uma ontologia desligada das teleologias operativas* (MILOVIC, 2017, p. 129).

---

<sup>160</sup> “Daí a constitutiva ambiguidade da teoria aristotélica da *dýnamis-enérgeia*: se para um leitor, o qual percorra o livre *Theta* da *Metafísica* com olhar desimpedido dos preconceitos da tradição, jamais fica claro se o primado pertença efetivamente ao ato, ou antes à potência, isto não é por causa de uma indecisão ou, pior, de uma contradição do pensamento do filósofo, mas porque potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de auto fundação soberana do ser” (AGAMBEN, 2010a, p. 53).

<sup>161</sup> “A inerência de um princípio de potência a toda definição da soberania já foi anotada. Mairet observou, neste sentido, que o estado soberano se baseia sobre uma ‘ideologia da potência’, que consiste no ‘reconduzir à unidade os dois elementos de todo o poder... o princípio da potência e a forma de seu exercício’ (MAIRET, 1978, p. 289). A ideia central aqui é que “a potência existe já antes de ser exercitada, e que a obediência precede as instituições que a tornam possível” (*Ibidem.* p. 311) que esta ideologia tenha, na verdade, caráter mitológico, é sugerido pelo próprio autor: ‘Trata-se de um verdadeiro e próprio mito, cujos segredos não penetramos ainda hoje, mas que constitui, talvez, o segredo de todo poder.’ É a estrutura deste arcano que pretendemos trazer à luz na figura da relação de abandono e da “potência de não”; porém mais do que com um mitologema no sentido próprio, topamos aqui com a raiz ontológica de todo poder político (potência e ato são, para Aristóteles, sobretudo categorias da ontologia, dois modos ‘em que o ser se diz’). Existem, no pensamento moderno, raras porém significativas tentativas de pensar o ser além do princípio da soberania. Shelling, na *Filosofia da revelação*, pensa assim um absolutamente existente que não pressupõe potência alguma e não existe jamais *per transitum de potentia ad actum*. No último Nietzsche, o eterno retorno do mesmo configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade. Igualmente em Heidegger, no abandono e na *Ereignis*, parece que o próprio ser é dispensado e deposto de toda soberania. Bataille, que também vem a ser um pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désceuvrement* pensou uma dimensão limite em que “a potência de não” não parece mais subsumível na estrutura de *bando soberano*. Mas a objeção mais forte contra o princípio de soberania está contida em uma personagem de Melville, o escrivão Bartleby, que, com o seu ‘preferiria não’, resiste a toda possibilidade de decidir entre potência de e potência de não. Estas figuras empurram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem, todavia, liberar-se totalmente de seu *bando*. Eles mostram que o desatamento do *bando*, como aquele do nó górdio, não se assemelha tanto à solução de um problema lógico ou matemático quanto à de um enigma. A aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política” (AGAMBEN, 2010a, p. 54).

Relacionando economia com glória<sup>162</sup>, e a glória à perfeição divina – onde o divino é a unidade entre potência e ato que não tem que realizar algo; que apenas reina sem precisar governar nem se mediar com o mundo –, Agamben a esta glória divina se refere como *inoperatividade*. O lugar do divino fica então vazio, sem as condições para serem realizadas. Neste sentido, “Agamben fala sobre o trono vazio do divino. O vazio é a ilustração da glória. Se entregar ao divino significa celebrar, afirmar essa inoperatividade da essência humana” (*Ibidem*). Viver em Deus significará então uma vida *inoperativa*. À *inoperatividade* dessa *zôê* de Jesus, nas palavras de Paulo, Agamben irá confrontar o *bios* aristotélico, “a ilustração de uma teleologia que se realiza na política e de uma finalidade com a qual se realiza a nossa natureza para concluir por uma imanência da vida desligada das estruturas estaduais como sua solução” (*Ibidem*, pp. 129-130).

Trata-se do messianismo de Agamben, onde a vida inoperativa propugnada não será repouso, mas *operação messiânica* que não sofre pressão de uma necessidade teleológica. Assim, o sentido da política poderá ser, para Agamben, apenas o messianismo<sup>163</sup>, ou seja, algo que talvez se realize posto no lugar da reificação da ação realizada num mundo dominado pela teleologia. Neste contexto, representar significa representar uma teleologia. A alternativa da vida nua estaria na imanência da vida. “Pensar a política no plano dessa imanência é o projeto de Agamben. Aqui talvez

---

<sup>162</sup> “‘O Reino e a glória’ é uma discussão sobre o cristianismo onde aparecem as questões sobre a economia. Parece uma ruptura com a herança grega. Paulo é o primeiro que articula uma significação teológica da economia. Vocabulário paulino, fala Agamben, é econômico e não político. A vida eterna aparece ligada a *oikos*, o que é impensável para os gregos, e não mais ligada a polis. Mas, qual é o sentido das questões sobre economia? A teologia cristã, fala Agamben, transforma, no sentido dinâmico, o monoteísmo bíblico opondo o pluralismo das pessoas e das práticas a unidade da substância. A economia indica a mudança nas questões da ontologia clássica. Com os cristãos temos a específica cisão entre o ser e as práticas. Por isso, a economia é a questão da possibilidade da conciliação entre estes dois mundos. Ela é *dispositio* dessa conciliação. Assim foi traduzida a palavra economia no mundo latino. Na modernidade, Agamben vai seguir a novas ontologias, agora chamadas as ontologias da efetualidade, desligadas dos pressupostos da ontologia grega e da ontologia cristã. Eu diria que a obra de Agamben é uma específica reconstrução do esquecimento do ser, não no nível das teorias, mas das práticas” (MILOVIC, 2017, pp. 128-129).

<sup>163</sup> “Alguns falam sobre o pensamento impolítico de Agamben ou sobre uma comunidade política sem ações, sem nome, que não está fazendo ou representando algo e assim não articula as novas formas identitárias. O sentido da política está no messianismo, na possibilidade da chegada que nunca se reifica. O messianismo não é de uma metafísica, de uma narrativa do passado. Talvez a igreja finalmente abandone o messianismo. Jesus inclusive fala que não chegou para inventar a lei, mas para cumpri-la. Já no Antigo Testamento o Senhor disse a Josué: ‘Não deixe de falar as palavras deste Livro da Lei e de meditar nelas... para que você cumpra fielmente tudo o que nele está escrito...’ (Josué 1:8). E agora Jesus fala: ‘Não penseis que vim destruir a lei ou os profetas; não vim destruir, mas cumprir’, (Mateus 5:17). Assim, pensa Agamben, a igreja congela o messianismo com este compromisso com direito. Por isso, aqui fica talvez mais clara a confrontação com o direito. O direito se confronta com messianismo, afirmando a continuidade de uma tradição e não as rupturas” (MILOVIC, 2017, pp. 130-131).

reapareça uma nova política sem política, porque se trata de uma política que não representa ou realiza certa teleologia” (MILOVIC, 2017, p. 130)<sup>164</sup>. Esta a reação de Agamben à ação tirânica do soberano.

Será possível, no entanto, pensar outro modo de inoperar a teleologia.<sup>165</sup> A resposta de Arendt à pergunta sobre como fazê-lo, já se disse, será *agindo*. E, no Direito, onde já há uma teleologia sendo operada, a resposta será, talvez, uma ontologia capaz de presidir um retorno ao espaço da *distinção*. O Direito é prescindível em Agamben, mas essa prescindibilidade não parece factível num mundo já altamente regulado. Será preciso, pelo contrário do que quer Agamben, ver a imprescindibilidade do Direito. Não mais para realizar exceções soberanas, mas exceções *distintivas*, que não se volte para a justiça divina, mas para a *diferença*; o *particular*. Mesmo porque, como diz Derrida, o poder do Direito pode ser o poder contra o *Outro*, e como tal, acaba, de algum modo, por revelá-lo (MILOVIC, 2017, p. 134)<sup>166</sup>. E Agamben, nesse

---

<sup>164</sup> “O messianismo também não é um projeto revolucionário, como ainda acreditava Benjamin. Quem são, então, os novos protagonistas, ou sujeitos de uma política que nem representa nem cria as novas identidades? Talvez Agamben esvazie a política de sujeitos concretos aqui e agora. O que acontece é o esquecimento do ôntico, seguindo uma leitura heideggeriana sobre a diferença entre o ôntico e o ontológico. Por isso Moisés também e não só Messias, a liberação e não só a salvação, a parte ôntica e não só a parte ontológica da política” (*Ibidem*, p. 131).

<sup>165</sup> “O caminho da história é o caminho das identidades e não das diferenças. Isso chega até os campos de concentração. As cidades crematórias, fala Pahor, ‘são construídas para o extermínio; por isso não faz diferença em que setor você está trabalhando’. Um barbeiro escanhoava a morte, um almoxarife a vestia, um enfermeiro a despia, um escriturário anotava datas e números depois que, para cada um deles, a lata chaminé soltara com fatura a sua fumaça. ‘É uma traição’, fala Pahor, ‘ter sobrevivido e viver’. E para voltar a ser digno da amizade dos companheiros mortos ‘deveria livrar-me de todo conforto e calçar de novo os tamancos da nossa miséria’. É o sentimento da culpa. ‘... a certeza da minha impotência fazia nascer em mim um estéril sentimento da culpa...’. Lá onde os sinais da vida chegam como meras migalhas. Lá onde a humanidade deixa de existir. E de novo, ‘somos culpados, nós que voltamos, porque não reagimos’. Sim, precisamos resistir. Se não, o mundo vai cada vez mais virar um campo de concentração” (MILOVIC, 2017, pp. 131-132).

<sup>166</sup> “Enfatizando o momento da exclusão na articulação da política e na institucionalização do Direito, Derrida se volta para uma abertura que inclua o *Outro*. ‘O sujeito do ato performativo, no caso da Declaração da Independência, não é o sujeito do ato constantivo’, diz Derrida. ‘Aparecem dois “nós” diferentes, um no ato performativo e outro no ato constantivo’. Assim, os “nós” do performativo não inclui diversos sujeitos constitucionais, e os “nós” do performativo, por outro lado, exclui outros, ficando evidente para Derrida o paradoxo na constituição da democracia moderna. O projeto de Derrida, neste contexto, será o da *hospitalidade incondicional*. Propondo uma crítica incansável do capitalismo e de sua *metafísica da presença*, a *hospitalidade incondicional* que propõe, não será nem jurídica nem política. Para ele, o projeto da destruição da metafísica deve ser superado pelo projeto de sua desconstrução. Criticar a *Identidade* (de *Um*) para afirmar a *diferença* (as tantas identidades escondidas ou esquecidas), o que quer dizer que o lugar da política e do direito tem que ficar vazio para não criar as novas formas da ideologia. Em outras palavras, significará “a soberania popular ligada a imagem de um lugar vazio, impossível de ser ocupado”, de tal modo que, nas palavras de Claude Lefort, ‘a autoridade pública não possa pretender apropriar-se dela’. Esse vazio, em Derrida, não será a falta que a cultura articula como algo a ser superado, superando assim o próprio indivíduo, mas a dinâmica do social que nunca se entrega ao fetichismo e à própria reificação” (MILOVIC, 2017, p. 134-135).

contexto, pode contribuir com a ideia da *exceção* soberana que, podendo tudo, poderá colocar-se na disposição de excepcionar para *distinguir*.

Assim é que ora se toma o caminho trilhado em especial com Arendt, de um lado, e Mouffe, de outro, para pensar uma síntese possível da *ação distintiva* no Direito. Para *distinguir as identidades* que ora se propugna espelhadas na institucionalidade por meio de uma hermenêutica radical e ativa, para, democraticamente, oferecer *pertencimento* a sujeitos por ela esquecidos. Mas, o que fazer diante da estrutura de *bando* descrita por Agamben? Como dotar a lei, na institucionalidade, de sua vocação democrática? Como desenvolver uma teoria capaz de dignificá-la para, em decorrência disso, dignificar, politicamente, cada um de nós? Como construir um canal dialógico para o hermeneuta e sujeitos esquecidos comunicarem-se?

### 1. Introdução a um possível *Direito Distintivo*

O Direito – é isso que Arendt vê – pode se voltar para a dignificação política de cada um de nós. Mas, como fazê-lo? Com Agamben, dir-se-á, sem *exceções soberanas* excludentes; com Chantal Mouffe, com *distinção identitária*, entronizando *ação e distinção* no Direito por meio de uma hermenêutica radicalizada tendo em vista, por um lado, o *princípio democrático*, e, por outro, *sujeitos esquecidos* pela institucionalidade, para se chegar a uma institucionalidade *distintiva*, conferindo à Lei o papel de transmissão, não só das mensagens que chegam à institucionalidade do Direito objetivo, mas de seus mensageiros. A lei é a síntese do debate político, e o debate político a síntese de seus mensageiros. Tanto dos mensageiros autores dos votos vencedores quanto dos mensageiros dos votos vencidos. Com isso a lei pode ser a síntese dos próprios *sujeitos debatedores*.

Já se disse que no Direito não será possível operatividade sem nenhuma racionalidade, e que, isto posto, a questão será como admiti-la, e de que modo a operar, para realizar a ideia (política) de democracia enquanto modelo de corpo político que se funda na *distinção do ser*, a partir da noção de uma *comunidade comunicativa* de todas as *diferenças* constitutivas do ente Estado. E que, para isso, será preciso – a partir de uma legislação politicamente dignificada – conferir à institucionalidade uma comunicabilidade tal que leve o Estado, por meio dela, a cada sujeito constitucional debatedor. E que dignificar a legislação passa pela entronização da *ação* no silogismo

jurídico socorrendo-se da ideia de *distinção*. E, ainda, que, para isso, será preciso não só de comunicabilidade e racionalidade no Direito, mas de uma racionalidade especificamente *distintiva*.

Para essa missão *distintiva*, será preciso que a Constituição, de um lado, dê acesso aos sujeitos constitucionais e promova esse acesso<sup>167</sup> – ou, pelo menos, não o impeça–, e de outro, que seu intérprete empreenda esforço para *distinguir* todo sujeito esquecido que lhe for *presentado* na torrente de *ação* cada vez mais intensa e frequente e que o faz emergir no âmbito dos procedimentos que o sufoca e anula. E, por fim, que o Direito, enquanto instrumento tecnológico para a realização da democracia, incline-se para essa tarefa.

## 2. Constitucionalismo e excludência

No constitucionalismo, quando se empreende busca a subjetividades esquecidas ou negligenciadas – ainda que tenham contribuído para a constituição do Estado – ou novas subjetividades estranhas ao sujeito constitucional típico que baliza, revela-se uma grande dificuldade<sup>168</sup>: o encontro mesmo com o *sujeito esquecido*. Esta dificuldade diz

---

<sup>167</sup> Essa acessibilidade maior ou menor é uma opção político-legislativa. Vide, dentre outras, redações propostas ao Texto Constitucional (vencidas), no âmbito da Assembleia Nacional Constituinte que buscavam estabelecer maior acesso à institucionalidade de proteção: “EMENDA Nº 70 (Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher). Autor: Constituinte Vasco Alves (PMDB): A Emenda propõe a seguinte redação ao artigo 19 do Anteprojeto do Relator: "Art.19 - O Brasil é uma República Federativa, constituída sob regime democrático representativo e *participativo* pela união indissolúvel dos Estados, do Distrito Federal, dos Municípios e dos Territórios"; EMENDA Nº 9 Autor: Constituinte José Genoíno Neto (PT) Pretende acrescentar ao artigo 19 do Anteprojeto do Relator dispositivo que afirme que " todo poder é exercido por delegação e *participação popular direta*"; Anteprojeto do Relator (Aprovado pela Subcomissão em 23 de maio de 1987): “Art. (...) São direitos e garantias individuais: (...) II – a cidadania: (...); todos *têm o direito de participar das decisões do Estado* e de contribuir para o contínuo aperfeiçoamento das instituições e do regime democrático; Anteprojeto do Relator Lysâneas Maciel (Subcomissão dos Direitos Políticos, dos Direitos Coletivos e Garantias): DA SOBERANIA Art. 1º (...) §5º São tarefas fundamentais do Estado: (...) b) assegurar a participação organizada do povo na formação das decisões nacionais, defender a democracia política e econômica e fazer respeitar a constitucionalidade e a legalidade; (...) Art. 3º O povo exerce a soberania: I – pela *consulta plebiscitária* na elaboração da Constituição e de suas emendas; (...) III – pelo *direito de iniciativa*, na elaboração da Constituição e das Leis; IV – pela participação direta e indireta, na designação dos membros da Defensoria do Povo e do Tribunal Constitucional; (...) VI – pela ação direta de inconstitucionalidade por norma, atos jurisdicional ou administrativo; VII – pelo *mandado de garantia social* por inexistência ou omissão de norma, atos jurisdicional ou administrativo; DA CIDADANIA Art. 5º As normas constitucionais asseguradoras dos direitos individuais, coletivos ou difusos têm aplicabilidade plena e imediata (...) (BRASIL, CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2017).

<sup>168</sup> Mas o fato mesmo de a identidade do sujeito constitucional – que o Direito busca no discurso constitucional – sempre envolver um *hiato* (uma *falta*, uma *ausência*) gera um problema para o constitucionalismo. Para Rosenfeld a possibilidade da busca será, por um lado encorajador, porque sempre haverá espaço para maior aprimoramento e para aperfeiçoamentos, mas, por outro, preocupante,

respeito à impossibilidade de o Direito encontrá-lo no discurso constitucional na medida em que a própria Constituição os elimina de qualquer ponderação de interesses. Além de ter sido vencido ou evitado no debate, o *Outro* deve agora superar as consequências de sua derrota ou exclusão na medida de um crescente recrudescimento de seu *esquecimento*. Terá, agora, que superar sua ausência do Texto que o excluiu dentro de uma estrutura de *bando* ou de *abandono*.

Dizendo de outra maneira: ainda que se pretenda honestamente emprestar ao Direito a função de revelar (*distinguir*) sujeitos constitucionais<sup>169</sup>, seus próprios procedimentos postos à disposição desse empreendimento praticamente inviabilizam um desvelamento *distintivo*, porque, nele, qualquer referência ao *Outro* deve, primeiro, uma consulta ao Texto Constitucional<sup>170</sup> que o exprime como *uma falta, uma carência*, ou, como, em outra palavra, *esquecimento*. Se se trata de empreendimento que depende do Texto que o esqueceu<sup>171</sup>, como poderia, então, o constitucionalismo empreender esforço de busca por *subjetividades esquecidas*?

---

porque, aberto a fins e incompleto pode resultar em retrocessos. Preocupante, também, porque, muito embora a lógica dialética Hegeliana – que nesse âmbito o constitucionalismo usa para buscar a identidade do sujeito constitucional – se volte ao exame de vicissitudes da dinâmica constitucional reconstrutiva, *a sua confiança na necessidade do progresso não mais soa verdadeira*. É que, mesmo para Rosenfeld, tal qual ele indica na discussão que promove sobre direitos à igualdade, a pretensão de progresso *da igualdade-como-identidade* do segundo estágio para a igualdade-como-diferença do terceiro, são marcadas pelo perigo de se recair na diferença-como-desigualdade do primeiro estágio, o que Rosenfeld pondera em face dos três estágios do esforço lógico do desenvolvimento do sujeito constitucional que descreve (ROSENFELD, 2003, p. 89). O diagnóstico que ora se faz à luz de Arendt, Agamben e Mouffe é pior que esse. A busca empreendida por Rosenfeld – aqui referenciado como ilustração de um constitucionalismo com inclinação distintiva – na verdade não distinguirá ninguém, mas apenas diluirá no Mesmo as diferenças que diz querer distinguir.

<sup>169</sup> “A própria ideia de *constitucional subject* é ambígua porque, no idioma inglês, o termo *subject* tanto pode referir àqueles que se sujeitam à Constituição, ou seja, ser portador da ideia de súdito, quanto aos elaboradores da Constituição, aos que a fizeram, como ainda à matéria que é objeto da Constituição (*subject matter*). Mais ainda, mesmo que estivéssemos claramente de acordo sobre “quem” e “o que” a expressão *constitucional subject* designa, o conceito de identidade constitucional continuaria sobrecarregado de dificuldades. Não se trata apenas da dificuldade decorrente de a identidade constitucional ser propensa a se alterar com o tempo mas, igualmente, de sua tendência a se encontrar mergulhada em complexas e ambíguas relações com outras identidades relevantes; tais como as identidades nacionais, as étnicas e as culturais. Para se estabelecer a identidade constitucional através dos tempos é necessário fabricar a tessitura de um entrelaçamento do passado dos constituintes com o próprio presente e ainda com o futuro das gerações vindouras” (ROSENFELD, 2003, p. 17).

<sup>170</sup> É como se tivesse o intérprete que pesquisar, em sua própria mente, a existência dos autores do escrito que lê. Mas que, por uma questão técnica, e mesmo lógica, só consegue chegar a alguns deles: exatamente aos que regressaram da guerra de Tróia e que querem fazer permanente o espaço da ação que surgiu de seus feitos.

<sup>171</sup> Importa aqui anotar dois esclarecimentos: primeiro, o de que o argumento ora despendido não pretende opor-se às disposições constitucionais, muito pelo contrário. O argumento se encontra na linha de preocupação de manutenção do Texto Constitucional enquanto ponderação de interesses que não pode ser alterada, em seu conteúdo material, pelo seu intérprete. Por último, que não se pretende realizar uma crítica propriamente a Rosenfeld. Talvez não haja modo melhor de conceder maior efetividade a um papel distintivo que se pretende desempenhado pelo constitucionalismo do que o modo por ele proposto. A

Se por um lado o constitucionalismo tem fundamento no pluralismo e na heterogeneidade, por outro lado, a identidade constitucional não pode ser reduzida a uma relação de semelhança, na medida em que deve preencher “o vazio”, o “hiato” entre o “eu” e o “outro”, incorporando diferenças por meio da contextualização para evitar a subordinação de uns aos outros no interior do mesmo regime constitucional” (ROSENFELD, 2003, p. 76), de modo que a consideração de certas diferenças pode levar a uma identidade constitucional mais satisfatória<sup>172</sup>. Assim, negação<sup>173</sup>, metáfora e metonímia, considerando as maneiras pelas quais operam, fundem-se na hermenêutica constitucional na medida em que se interagem<sup>174</sup> para suprimento dessa falta. Interação que não se limita a modificar ou delimitar o modo em que se combinam enquanto aparatos discursivos para projetar imagens da identidade constitucional; “também conformam os elementos duramente criticados para se tornarem tijolos na (re)construção da identidade constitucional” (ROSENFELD, 2003, p. 81). Esse empreendimento pode ser exitoso?

---

crítica formulada, aqui é agambeniana, e se volta contra a crença de que, com o desenvolvimento lógico descrito de busca da identidade do sujeito constitucional o Direito possa estar, de fato, distinguindo (no sentido ora proposto) novas subjetividades no âmbito do regime jurídico-constitucional posto.

<sup>172</sup> “A influência metonímica sobre a identidade constitucional pode, em certas ocasiões, envolver mais do que a mera contextualização, a metonímia pode chegar a absolutizar o deslocamento. Quando uma identidade parcial é por demais poderosa para ser suprimida, bem como por demais divisionista para ser aberta e plenamente conhecida, o seu impacto pode ser mascarado mediante o redirecionamento do foco para as identidades parciais contíguas. A experiência constitucional americana na relação entre o Estado e a religião – ou, pelo menos, uma interpretação plausível dessa experiência – é um exemplo do deslocamento metonímico enquanto um meio de preencher o hiato, de colmar o vazio entre a identidade constitucional e as forças que animam, que dão alma à prática constitucional” (*Ibidem*, p. 75).

<sup>173</sup> “De um ponto de vista geral, a negação especificamente por meio da determinação, do recalçamento ou da repressão e da renúncia, assume o papel principal na tarefa de esculpir a identidade do sujeito constitucional, com a metáfora e a metonímia cumprindo a importante missão de fornecer conteúdo aos respectivos papéis da identidade e da diferença. A negação, é claro, delimita o sujeito constitucional, ao fazer a mediação entre identidade e diferença. Mas identidade e diferença só podem adquirir formas determinadas ao se utilizar do trabalho da metáfora e da metonímia. Em outros termos, somente a metáfora e a metonímia revelarão qual identidade – ou mais precisamente, quais identidades – e qual diferença – ou diferenças – devem ser mediatizadas pela negação para a produção de uma reconstrução plausível de um sujeito constitucional adequado” (ROSENFELD, 2003, p. 82).

<sup>174</sup> “A função da metáfora e da metonímia de delimitarem a identidade constitucional deve ser entendida nos termos do papel sobrepujante já anteriormente discutido que a negação exerce na definição do sujeito constitucional. A negação, ao alterar o *status quo*, extirpa os sentidos assentados, fixos, cria um vazio, um hiato, que precisa ser preenchido mediante a busca de significados equivalentes ao longo do eixo paradigmático, e de significados contínuos no eixo sintagmático. A substituição de sentidos extirpados requer, sobretudo, uma jornada concorrente ao longo de ambos os eixos, paradigmático e sintagmático, uma vez que todos os significados, todas as significações, dependem das relações de similaridade bem como as de contiguidade. Assim, o sentido constitucional, bem como a identidade constitucional, depende do estabelecimento das coordenadas ao longo dos eixos sintagmático e paradigmático. Para se compreender como a reconstrução da identidade do sujeito constitucional opera é preciso que se enfoque mais de perto, portanto, a relação entre metáfora e metonímia e, em especial, como a interação entre as duas alcança assegurar coordenadas determinadas ao longo dos eixos paradigmático e sintagmático” (*Ibidem*, p. 83).

Trata-se, a busca como a de Rosenfeld, de uma busca com fins *distintivos*. Com negação, metáfora e metonímia, fundidas no discurso constitucional, porque, segundo ele mesmo, o constitucionalismo não faria sentido algum sem pluralismo. “Em uma comunidade completamente homogênea, com um objetivo coletivo único e sem uma concepção de que o indivíduo tem algum direito legítimo ou interesse distinto daqueles da comunidade como um todo, o constitucionalismo [...] seria supérfluo” (ROSENFELD, 2003, p. 21, nota 13). Ou seja, “[...] o constitucionalismo depende do pluralismo e pode, em última instância, ser visto como aquele que outorga os meios para institucionalizar o pluralismo” (*Ibidem*, p. 36). Daí a busca para a construção de uma identidade plúrima do sujeito constitucional. Contudo, apenas *Um*. A propósito: aquele sujeito, o *Mesmo*, que já é conhecido de todos: a *Identidade* com I maiúsculo.

## 2.1 Negação

Melhor explicando: nesse processo de estabelecimento da identidade constitucional, a negação (de um sujeito) tem uma missão multifacetada, intrincada e complexa, na medida em que envolve, dentre outras coisas, “a rejeição, o repúdio, a exclusão e a renúncia. Essas funções podem se entrelaçar de vários modos e operar simultaneamente em diferentes níveis de realidade” (ROSENFELD, 2003, p. 51). Assim é que, com Hegel<sup>175</sup>, a identidade do sujeito constitucional será reconstruída. Trata-se, segundo Rosenfeld, de um processo realizado em três estágios. No primeiro estágio, haverá sua pura negação, porque o sujeito constitucional, mediante sua negação enquanto mero produto das identidades cultural, histórica, étnica ou religiosa vigentes<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> “Nos termos mais amplos da concepção de Hegel da dialética do sujeito, é a negação que fornece o vínculo fundamental entre o estágio inicial, no qual emerge o sujeito como uma mera carência, como uma ausência, um hiato e o estágio final no qual o sujeito se torna substância, ou, em outras palavras, no estágio em que o sujeito torna-se (*sic*) em si para si. Segundo a lógica dialética de Hegel, o sujeito primeiramente adquire a sua própria identidade mediante a negação dela não ser redutível aos objetos de seu desejo. Essa identidade inicial do sujeito, no entanto, é puramente negativa e oposicional na medida em que enfoca aquilo o que o sujeito não é, sem revelar o que ele é. Após haver emergido como pura negação, o sujeito hegeliano adentra o próximo estágio de sua evolução lógica em busca de uma identidade positiva. No curso desta busca, o sujeito nega que ele seja simplesmente a ausência que surgiu no primeiro estágio e busca uma identificação positiva na multifacetada diversidade de suas manifestações concretas. Mas, ao passo que o sujeito acolhe essas manifestações, ele perde de vista a sua unidade e, assim, torna-se incapaz de apreender a sua nascente identidade positiva como sua mesma. Mais ainda, em razão dessa incapacidade o sujeito aliena-se de si mesmo. No terceiro estágio, o sujeito hegeliano, mediante a negação da negação, finalmente assume como sua a própria identidade positiva, tornando assim para si o que ele é em si” (ROSENFELD, 2003, p. 52).

<sup>176</sup> “Em outros termos, o sujeito constitucional primeiramente entra em cena ao se diferenciar atravessando todos os sujeitos já constituídos encontráveis no quadro espaço temporal relevante. O sujeito

adquirirá uma identidade diferenciada, distinta. Enquanto pura negatividade, “o sujeito constitucional experiencia a si próprio como uma ausência, uma carência, um hiato, e conseqüentemente, aspira preencher esse vazio interno mediante o desenvolvimento de uma identidade positiva” (ROSENFELD, 2003, p. 53). A partir do Texto Constitucional. Assim se inicia o silogismo lógico-dedutivo, de cima para baixo, criticado por Arendt.

O segundo estágio do desenvolvimento lógico do sujeito constitucional será marcado pela busca por essa identidade positiva.<sup>177</sup> Contudo, uma identidade assim só se tornará possível recorrendo-se às mesmas identidades descartadas no primeiro estágio, sobre um aparato institucional estabelecido assentado na história, em tradições e no patrimônio cultural da comunidade política em questão. A lógica sobre a qual se desenvolve o sujeito constitucional será então análoga àquela que se dedica à implantação do pluralismo. Nesse contexto, examinando esses dois momentos lógicos do pluralismo, será possível perceber a transição do sujeito constitucional do primeiro para o segundo estágio, em que o pluralismo promove a maior diversidade possível de concepções de bem a fim de maximizar autonomia e dignidade humanas. “Desse modo, o primeiro estágio do pluralismo deve ser um momento negativo, no qual ele nega exclusividade ou predomínio a todas as concepções concorrentes de bem (exceto, é claro, a do próprio pluralismo)” (*Ibidem*, p. 53).

Ao longo do segundo estágio, de forma análoga, as identidades pré-constitucionais são incorporadas ao sujeito constitucional, combinando-as de novas formas, fazendo-as passarem a ocupar posições diferentes daquelas que ocupavam em momento pré-constitucional. Esse processo de incorporação de identidades parciais permite ao sujeito constitucional projetar uma imagem positiva de si mesmo, alienando-

---

constitucional chega a essa identidade puramente negativa mediante o repúdio ao passado pré-revolucionário; por meio da rejeição das identidades tradicionais; da repressão à sua necessidade de acolher uma identidade positiva, forte, em detrimento da pluralidade de identidades não-constitucionais que requeriam ser protegidas pelo constitucionalismo; da exclusão de qualquer tendência agressivamente, militantemente, antipluralista que pudesse derrotar o constitucionalismo; e, por fim, mediante a renúncia aos sonhos de hegemonia daqueles em condição de moldar o destino do sujeito constitucional” (*Ibidem*).

<sup>177</sup> “O recurso às identidades descartadas no primeiro estágio não significa, contudo, um retorno ao terreno do pré-constitucional. Segundo a lógica hegeliana, a transição dialética de um estágio para o próximo envolve um processo de “Aufhebung” ou de submissão (*sublation*), uma vez que tudo o que surge no primeiro estágio é, a um só tempo, preservado e superado na perspectiva do segundo. Aplicado ao sujeito constitucional, isso significa que o segundo estágio é marcado pela incorporação seletiva das identidades pré-constitucionais. Em outras palavras, as tradições incorporadas ao sujeito constitucional no segundo estágio o são em seu próprio benefício. Essas tradições só são invocadas à medida que sejam capazes de servir aos interesses do constitucionalismo” (ROSENFELD, 2003, p. 53).

o. Assim, por conta da carência inicial de uma identidade positiva, o sujeito constitucional se voltará para outras identidades. No entanto, na medida em que a incorporação dessas últimas se desenvolve, o sujeito constitucional ficará a mercê de influências externas que estarão fora de seu controle. Com isso, a necessidade da aquisição de uma identidade positiva levará o sujeito constitucional a confrontar-se com a sobrevivência e a perda da subjetividade. O sujeito constitucional, então, negará a sua subjetividade para manter uma identidade, por imposição da lógica dialética.

Essa dialética do sujeito constitucional culminará com a negação da negação, ou, em outras palavras, a negação da proposição da perda da subjetividade, fazendo com que o sujeito constitucional alcance a percepção de sua própria identidade positiva em desenvolvimento pretensamente conforme sua própria vontade e não por forças externas incontroláveis. Esse trabalho se exaurirá quando o sujeito constitucional compreender que, apesar de o material bruto que figura em sua identidade positiva se originar na exterioridade do mundo objetivo, “sua seleção, combinação, organização e emprego em um todo coerente é o produto de sua própria obra, o resultado de seu próprio trabalho, de seus próprios esforços na luta por uma identidade distinta” (ROSENFELD, 2003, p. 57).

## **2.2 Metáfora**

Enquanto à negação importará a concepção da identidade em termos do que não se é, à metáfora, de sua vez, importará a interação entre identidade e diferença. Será essa interação que sustentará a busca do sujeito constitucional por sua autoidentidade positiva. A metáfora, nesse contexto, será uma ferramenta criada para estabelecer – tanto na retórica jurídica quanto no discurso constitucional – similaridades e equivalências, fornecendo “o eixo, o ponto de apoio discursivo ao polo da identidade na dialética entre identidade – no sentido de similaridade – e diferença. Mediante um processo de combinação e substituição, a metáfora explora similaridades e equivalências para forjar vínculos de identidade” (ROSENFELD, 2003, p. 61). A

argumentação jurídica, assim, se estabelecerá fazendo uso de analogias e similaridades<sup>178</sup>.

Certamente são similaridades que se afirmam em expressões como “todos os homens nascem iguais”, mas à custa das diferenças, e mais por substituição que por combinação, porque, ainda que todos os seres humanos possuam certas características em comum, é contrafactual a proposição de que todos os seres humanos sejam moralmente iguais<sup>179</sup>. Assim é que o discurso constitucional se vale da função metafórica, não só quanto ao direito à igualdade, mas a outros direitos como os direitos à privacidade e à liberdade de expressão, em significativa medida com o uso estratégico das relações de similaridade (ROSENFELD, 2003, p. 66).

---

<sup>178</sup> “Como claramente exemplificado pela prestação jurisdicional no *common law* fundado no precedente. No domínio do discurso constitucional, por outro lado, a metáfora não somente opera no nível da retórica, mas também contribui ao assentar pontos cardeais de referência da ordem constitucional. A começar pela assertiva “todos os homens”, no sentido de todos os seres humanos, “nascem iguais”, sublinhando o postulado da igualdade sobre o qual se assenta o constitucionalismo moderno, há um grande número de construções constitucionais fundamentais que dependem decisivamente de processos metafóricos” (*Ibidem*, p. 61).

<sup>179</sup> “A metáfora é o equivalente discursivo do conceito de condensação de Freud. Segundo Freud, a condensação é um processo psíquico mediante o qual as similaridades são reunidas e enfatizadas, às custas das diferenças. No contexto da formação do sonho, a imagem de uma única face, por exemplo, pode servir de representação para várias pessoas diferentes, por meio da obra da condensação, que consiste no delineamento de um quadro composto, híbrido, que enfatiza características faciais comuns e desconsidera ou anula as divergentes. A condensação, ao combinar e organizar elementos complexos e multifacetados em termos de similaridades, torna possível ou aguça a nossa apreensão do local onde as genuínas identidades podem ser encontradas. No entanto, a condensação pode também realizar uma função de substituição, ali onde um quadro questionável pode ser deslocado por um substituto composto feito de características similares mas não idênticas. Imaginemos, por exemplo, que uma única face feita de um composto de características faciais semelhantes pertencentes a várias pessoas pelas quais o sonhador sente-se sexualmente atraído. Suponhamos ainda que a atração sexual por uma das pessoas simbolicamente representadas não possa ser conscientemente reconhecida porque violaria um tabu fundamental. Sob essas circunstâncias, a condensação serve para ocultar uma atração proibida substituindo as características faciais da pessoa objeto dessa atração por características similares, próximas o bastante para permitir um vínculo inconsciente e, no entanto, distantes o suficiente para proteger o sonhador de se tornar consciente de seu desejo proibido. Em suma, a condensação, por meio da substituição ao longo de uma série de características similares, embora não idênticas, abre um canal de expressão para o material reprimido. Como veremos, dispor de um canal de expressão análogo para o sujeito constitucional é importante. Ele permite tanto a substituição de identidades incompatíveis com a ordem constitucional como a crítica de identidades associadas ao sujeito constitucional como simples substituto de identidades que devem ser banidas. É utilizando-se de seu conceito de metáfora que Lacan sistematiza o conceito de Freud de condensação no contexto da teoria linguística. Ao construir sobre a teoria linguística de Roman Jakobson, Lacan concebe a função metafórica como o estabelecimento de relações de similaridade. O sentido, o significado, é gerado por meio da interação entre a função metafórica e a metonímica. A metáfora contribui para a produção de sentido ao fixar as relações de similaridade em referência a um código ou, em outros termos, ao vincular signos segundo um eixo paradigmático” (*Ibidem*, 61-62).

## 2.3 Metonímia

Por outro lado, o papel da metonímia será promover relações de contiguidade no interior de um contexto, em contraposição às similaridades buscadas pela metáfora. Assim como a metáfora, exercerá papel importante tanto na retórica jurídica quanto no discurso constitucional, oferecendo fundamento a argumentos jurídicos que, mediante contextualização, miram-se nas diferenças, e que, repousando sobre relações de proximidade, encontram o máximo possível de detalhes concretos. Nesse contexto, argumentos por similitudes serão contrapostos a argumentos por diferenças. Sua estratégia (da metonímia) será demonstrar que as analogias usadas (metáforas) ultrapassam o caso. Levado ao extremo o argumento metonímico, a confiança nos precedentes<sup>180</sup> fica abalada na medida em que toda situação exaustivamente contextualizada e considerada, a rigor, será única.<sup>181</sup>

A metonímia exerce o papel fundamental de definir direitos constitucionais no discurso constitucional. Exercendo influxo contrário ao influxo exercido pela metáfora, a metonímia promove uma contextualização maior, e, com isso, uma maior especificação. Contribuindo para a delimitação de direitos constitucionais, torna-se manifesta na sua implementação. Se por um lado, todos devem gozar dos mesmos direitos, por outro, “esses direitos não poderão ser igualmente gozados, na prática, a menos que sejam adequadamente moldados às diversas necessidades e circunstâncias com que se defrontam os seus beneficiários” (ROSENFELD, 2003, p. 75), porque, para o reconhecimento de direitos, será necessária tanto a contextualização quanto a consideração de determinadas diferenças.

---

<sup>180</sup> “Nas decisões da *common law*, o argumento metonímico jurídico opera contra a extensão do precedente ao contextualizar as situações relevantes ao ponto de as diferenças e especificidades afastarem as similaridades” (*Ibidem*).

<sup>181</sup> “O conceito de Lacan na metonímia do desejo, no nível mais profundo, encontra-se refletido na apreensão da sua identidade como uma ausência do sujeito constitucional. Precisamente porque a busca do sujeito constitucional por identidade é análoga à metonímia do desejo, o sujeito constitucional não pode superar plenamente a experiência de si mesmo com uma ausência (pelo menos em parte). A metonímia do desejo é motivada, em última análise, pelo desejo do desejo (...). Similarmente, o sujeito constitucional só poderia superar plenamente essa sua carência se ele se tornasse plenamente determinado, ou, em termos hegelianos, se ele se tornasse para si o que ele é em si, ou seja, um ser em si para si. Assim, a carência, o vazio, do sujeito constitucional, é, em último termo, o desejo insatisfeito de determinação exaustiva. Essa determinação exaustiva, no entanto, só poderia se realizar como uma consequência de sua plena contextualização – ou seja, como o resultado de uma síntese de todas as manifestações concretas passadas, presentes e futuras do lugar do sujeito no interior da ordem constitucional. E isso, é claro, é impossível; não somente porque o futuro não pode ser plenamente profetizado, mas porque o passado não pode ser inteiramente recordado” (ROSENFELD, 2003, pp. 69-70).

### 3. Dissolvendo *diferenças no Mesmo*

Há nesse silogismo de Rosenfeld pluralismo e heterogeneidade, mas como em uma espécie de redução do sujeito constitucional a uma relação de semelhança. É a fim de fugir dessa armadilha que o constitucionalismo, então, terá que recorrer a recursos da linguagem para “produzir” a “diferença”, preenchendo o vazio reconhecidamente existente entre o “eu” e o “outro”; realizando contextualizações, para impedir que, na medida da incorporação de novas “diferenças”, ocorram subordinações indevidas de uns a outros.<sup>182</sup> Assim, negação, metáfora e metonímia, considerando as maneiras pelas quais operam, fundem-se na medida em que se interagem.<sup>183</sup>

Trata-se de um processo dinâmico, que não se encerra. “Não obstante o perigo de se perder o chão, o sujeito constitucional não pode permanecer imóvel e muito menos se manter fixo no mito imaginário que circunda a geração dos constituintes” (ROSENFELD, 2003, p. 110). Com isso a reconstrução será inevitável e permanente,

---

<sup>182</sup> “A partir de uma leitura superficial do disposto sobre religião na Primeira Emenda, poderia parecer que o Estado devesse manter uma posição absolutamente neutra em relação à religião. Por um lado, o Estado não deveria fazer nada que interferisse com a liberdade de seus cidadãos de praticar o culto da religião que livremente escolhessem. Assim, conquanto os americanos possam ser em grande medida um povo religioso, sua identidade constitucional pareceria assumir no que se refere à religião uma postura de neutralidade, de isenção, de imparcialidade e de equanimidade. No entanto, se tomamos em consideração as práticas relevantes para a matéria e a jurisprudência da Suprema Corte a respeito dos dispositivos referentes à religião, uma conclusão plausível é a de que a identidade constitucional americana, no fundo, acolhe ou endossa uma religião específica – ou, mais precisamente, um tipo específico de religião – em detrimento dos demais tipos de religião. Muito embora a jurisprudência da Suprema Corte sobre os dispositivos acerca de religião tenha sido sujeita a flutuações, quando considerada à luz das práticas institucionais prevaletentes, pode-se dizer que ela é melhor compreendida, sobretudo, como um endosso a uma influência moderada de um tipo de religião, principalmente cristã. Esse endosso trabalha sobretudo contra o ateísmo, mas, também, contra as correntes mais fundamentalistas do cristianismo e contra outras religiões afastadas da tradição judaico-cristã, como as religiões nativas dos índios americanos” (*Ibidem*, p. 75-76).

<sup>183</sup> “A metáfora, como já mencionado, opera mediante a fixação de relações em referência a um código, enquanto a metonímia faz o mesmo tendo como ponto de referência um contexto. Nem a metáfora, nem a metonímia, por si sós, completamente desvinculadas de qualquer código ou contexto, podem gerar qualquer significação coerente. Em outros termos, para que o significado, o sentido seja produzido, a via semântica constituída por relações metafóricas deve se cruzar com a via construída por relações metonímicas. A jornada ao longo da via metafórica pode encontrar analogia, é claro, com a tentativa de se determinar o sentido de um termo recorrendo-se exclusivamente ao dicionário. Ao não fazer nenhuma referência a qualquer contexto, a confiança no dicionário prova-se completamente circular. Cada termo teria que ser definido por outros termos, com o termo que originalmente se buscava definir figurando no final na definição, referindo-se, assim, a si próprio novamente. Por outro lado, se as relações sintagmáticas ao longo da via metonímica fossem tomadas em consideração de forma absolutamente separada de qualquer relação paradigmática, seria igualmente impossível gerar qualquer significação coerente já que cada termo em uma sequência conduziria ao próximo na mesma sequência, sem nunca adquirir uma identidade própria. Seria como se alguém se familiarizasse com uma sequência fixa de palavras em uma linguagem completamente estranha. Após um tempo, ao ler a primeira palavra da sequência, esse alguém seria capaz de recitar todo o resto da sequência em uma ordem própria, mas sem que de modo algum se encontrasse em uma melhor posição para compreender o sentido da sequência” (*Ibidem*, pp. 83-84).

mas mesmo Rosenfeld admite quão insatisfatório poderá ser esse processo lógico de reconstrução do sujeito constitucional. “A redução evolutiva do sujeito constitucional conduz certamente a patologias, à medida que os antigos constructos constitucionais de ontem tornam-se mais propensos a produzir recalque ou repressão do eu a promover possibilidades de emancipação” (*Ibidem*).

Trata-se, essa identidade constitucional, de um desenvolvimento lógico que se assenta na “invenção e na reinvenção da tradição”, circunstância que não quer dizer – não necessariamente – a produção do arbitrário, porque, segundo Rosenfeld, a reconstrução preocupar-se-á não só com os elementos da tradição pré-constitucional que podem ou não participar desse esforço reconstrutivo, mas, também, com a forma como esses elementos poderão ser integrados com os elementos novos a fim de formar uma “nova” tradição, e ainda sujeitando todo esse processo a determinados limites estruturais<sup>184</sup>, funcionais e culturais. Consiste, praticamente, na exortação da “história” como fundamento de direitos que – incapazes de fornecer qualquer garantia de direitos especialmente para aqueles que mais precisam deles, conforme visto com Arendt e Gündogdu, muito menos a garantia do “direito a ter direitos” – não consegue capturar as “potencialidades” e nem as “imprevisibilidades e possibilidades desconhecidas” da assim chamada “natureza humana”.

O sujeito esquecido é único, singular. Mas os limites impostos ao processo de reconstrução da identidade do sujeito constitucional, raramente, obrigam a um resultado único. Diferentemente disso, apenas reduzem significativamente o número de opções disponíveis. “De fato, inevitáveis pressões concorrentes reclamam o trabalho da sobredeterminação que, por sua vez, resulta em um grande estreitamento de escolhas semânticas ao longo dos interstícios da negação, da metáfora e da metonímia” (ROSENFELD, 2003, pp. 110-111). Isso tem um significado para Rosenfeld: o de que “no interior desses limites, a identidade do sujeito constitucional jamais pode se tornar

---

<sup>184</sup>Para Milovic os atos de fala possuem uma dupla estrutura: de um lado, possuem uma parte proposicional, de outro, as condições em que a própria proposição é articulada. Essas condições estão ligadas, por sua vez, à existência de uma comunidade de comunicação real e outra ideal. A ideia da filosofia da comunicação é exatamente a mediação entre uma comunidade particular e real da comunicação e as condições ideais da comunicação, que se aceitam como uma ideia regulativa para todos os discursos em que estamos inseridos. Nesse contexto, as regras da comunidade ideal da comunicação são, para Milovic, quase as novas formas do dever. De novo o ser tem que superar os próprios limites. Nesse caso, diferença entre o dever e o ser configura a primazia do dever, o dever de realizar as condições da comunidade ideal da comunicação. Com isso a pergunta que se impõe, com Milovic, será sobre a possibilidade de se pensar o *particular* já que o *particular* sucumbe frente ao geral, e, nesse sentido, a perquirição sobre como poderá, então, a institucionalidade associar-se às infinitas *diferenças* que nos constituem enquanto Estado.

assentada, pois não há como superar a separação entre o ‘eu’ (*self*) e o ‘outro’” (*Ibidem*)<sup>185</sup>. Será moralmente defensável, contudo, separar o “outro” interno do “outro” externo<sup>186</sup> quando garantidas as melhores condições possíveis para esse esforço. Em condições assim, o sujeito constitucional pode tratar o “outro” interno inclusivamente e o “outro” externo de um modo excludente (*Ibidem*, p. 112).

Assim é que o tratamento inclusivo no constitucionalismo de Rosenfeld girará em torno de *identidades* ou de *diferenças*. Quanto às identidades, o *self* inclui o “outro” interno com base nas identidades comuns compartilhadas, tendo em vista as similaridades a serem realçadas acima de todas as diferenças, “requerendo assim que ambos, *self* e o ‘outro’, exerçam a autocensura e delimitem o que os separam” (ROSENFELD, 2003, p. 113). Quanto às diferenças, a inclusão as envolverá enquanto reconhecimento e aceitação, e não simplesmente tolerância da diversidade. Consistirá “encorajamento positivo à busca da diferença, com vistas a maximizar o potencial para florescer em uma atmosfera de cuidado e respeito mútuos tanto do *self* quanto do ‘outro’ interno” (*Ibidem*). Mantido tudo o mais igual, será preferível o tratamento

---

<sup>185</sup> “Tal como avaliado do ponto de vista do sujeito constitucional, a separação é tanto interna quanto externa. Por um lado, ela é interna ao passo que a comunidade política constitucional (*constitutional polity*) é, por natureza, necessariamente pluralista. Essa comunidade política pode ser atomisticamente pluralista, com cada indivíduo se sentindo provocado contra os outros, ou constituída por uma pluralidade de grupos distintos, ou ainda, por ambos. Em qualquer caso, a comunidade política constitucional é necessariamente separada internamente, o que explica o seu desejo de se tornar envolta por uma identidade constitucional compartilhada por todos. Por outro lado, a separação entre o *self* e o outro é externa à medida que a comunidade política como um todo se distingue de outras comunidades políticas. É de se revelar que o outro externo pode exercer um papel bastante significativo na moldagem das identidades nacional e constitucional de uma comunidade política. Assim, não somente a identidade nacional é provavelmente moldada, pelo menos em parte, pela rejeição das identidades estrangeiras, mas a identidade constitucional pode ser parcialmente determinada pela incorporação negativa das normas constitucionais predominantes em uma outra comunidade política. Consoante essa distinção, o *self* deve buscar se reconciliar com os ‘outros’ internos e adotar um enfoque inclusivo em relação a eles. Em contraste, parece permitido ao *self* manter os ‘outros’ externos à distância e mesmo, em alguns casos, adotar uma postura de exclusão para com eles. A divisão entre ‘outros’ internos e ‘outros’ externos, no entanto, não segue sempre, de modo algum, as fronteiras nacionais. O que é indubitavelmente devido, em parte, ao surgimento de normas transacionais constitucionais ou quase constitucionais desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Mas que é também devido, pelo menos na mesma medida, ao ‘outro’ externo que frequentemente reside no interior da comunidade política. Assim, os escravos afro-americanos, por exemplo, devem ser considerados, no contexto da identidade americana anterior à Guerra Civil, como ‘outros’ externos. Como ambos, o ‘outro’ interno e o externo, podem prontamente cruzar as fronteiras nacionais, o que é importante é acima de tudo as diferenças genéricas entre os dois, e a tensão (*the dialectic*) que os vincula reciprocamente na busca da identidade nacional” (ROSENFELD, 2003, pp. 111-113).

<sup>186</sup> “Em um nível, o eu (*self*) constitucional pluralista se enfrenta com o seu outro que é a tradição que mantém integrada a ordem sociopolítica pré-moderna. Para se referir a esse outro como o ‘outro externo’. Em outro nível, o pluralismo constitucional requer que um grupo que se constitua em um eu (*self*) coletivo reconheça grupos similarmente posicionados como outros *selves*, e/ou que cada eu individual (*individual self*) trate os demais indivíduos como outros eu, como outras pessoas (*selves*). Em contraste com o outro externo, este último, precisamente por integrar a comunidade política constitucional (*constitutional polity*), pode ser denominado ‘outro interno’” (ROSENFELD, 2003, p. 30).

inclusivo do respeito às diferenças do “outro” interno, explica Rosenfeld. Mas, “mesmo sob as melhores condições possíveis, no entanto, a plena reconciliação entre o eu e o ‘outro’ interno é algo necessariamente inalcançável” (*Ibidem*).<sup>187</sup>

Com isso Rosenfeld conclui ser o melhor equilíbrio entre o *self* e o “outro” “aquele no qual ‘o máximo possível’ de diferenças encontrem guarida na postura inclusiva em relação ao outro interno” (ROSENFELD, 2003, p. 114), porque integrar todas as diferenças será apenas um ideal, consistindo essa busca inalcançável “uma útil finalidade crítica que opera como um contrafactual pensado para nos recordar que todas as identidades constitucionais são falhas, insuficientes e sempre em constante carência de maior aperfeiçoamento e finalização” (*Ibidem*)<sup>188</sup>. A abertura que Rosenfeld concede para o aprimoramento, deve ser ocupado, no entanto, com indagações a respeito dos efeitos do silogismo que descreve na busca da identidade do sujeito constitucional<sup>189</sup> e à sua adequação, primeiro, quanto a eficácia da *distinção identitária* que tenta promover; e, por último, quanto às exigências do futuro.

A busca descrita tem inclinação *distintiva*. Justifica-se com a *diferença* que deve ser afirmada. No entanto, uma busca que se dá dentro da tensão existente entre Constituição (enquanto texto) e o direito constitucional (valores político-morais a serem implementados), obedecendo aos parâmetros técnico-jurídicos do constitucionalismo.

---

<sup>187</sup> “O que significa que a identidade do sujeito constitucional jamais poderá ser totalmente representativa de todos os que se encontram sob seu âmbito, ou igualmente aceitável para todos esses. Assim, mesmo nas comunidades políticas constitucionais mais pluralistas e multiculturais, nem todas as culturas e religiões poderiam igualmente encontrar guarida e inserção. E isso porque, como já se ressaltou da discussão acima acerca do pluralismo, é impossível se ascender a uma posição neutra equidistante de todas as diferenças que competem por inclusão no interior do sujeito constitucional” (*Ibidem*, p. 113).

<sup>188</sup> “No entanto, a confiança exclusiva nesse ideal é inadequada quando se trata de criticar uma reconstrução da identidade constitucional do ponto de vista de uma alternativa preferível, ainda que alcançável. Quando a identidade constitucional falha diante de tal alternativa, é essa alternativa que deve fornecer o ponto de partida contrafactual para a avaliação crítica. A viabilidade de tais alternativas depende da possibilidade de, no interior dos limites impostos pelo constitucionalismo, o *self* promover a acomodação das diferenças do “outro” interno sem comprometer os elementos centrais ou a integridade de sua concepção de bem, tal como mediada pelos requisitos fundamentais do constitucionalismo. Como as concepções de bem e as preferências de valor não são estáticas, frequentemente é possível um maior ajustamento mútuo, mas bastante suscetível de transformação, de sorte que se pode promover uma maior emancipação sem requerer um crescente recalçamento geral<sup>188</sup>. A força propulsora no sentido de uma maior inclusão e acolhida das diferenças é, no entanto, plena de riscos. À medida que o domínio do “outro” interno se expande para além das fronteiras dos Estados-nações, o *self* pode muito bem se tornar mais incerto e inseguro em relação à sua identidade. E, quanto mais a identidade positiva de alguém pareça estar sob ataque, tanto mais tentadora pode parecer a aquisição do controle por meio da exclusão. Para evitar isso a imaginação contrafactual deve postular o desafio e fornecer o instrumento crítico necessário para subverter a implantação das desnecessárias identidades constitucionais repressivas” (ROSENFELD, 2003, p. 115).

<sup>189</sup> A identidade do sujeito constitucional se desenvolve, como visto, “em um hiato ou na ausência guardando afinidades marcantes com a teoria psicanalítica do sujeito de Sigmund Freud e de Jacques Lacan e com a teoria filosófica do sujeito de Georg Hegel” (*Ibidem*, p. 27).

Apesar do esforço empreendido e a despeito do emprego das ferramentas mencionadas, não será possível, a inúmeros sujeitos, espelharem sua subjetividade na institucionalidade, porque, mesmo partindo da consideração de que a Constituição é um texto necessariamente incompleto,<sup>190</sup> para completá-lo (no que atine a uma subjetividade cada vez mais correspondente à integralidade de *Um Sujeito constitucional*), os esforços técnico-jurídicos empreendidos chegarão não a infinitas diferenças, mas à *Uma Identidade*; a de um sujeito constitucional *medium*.

*Um Sujeito medium*, ficto, portanto, que, a propósito, nasce meio a um silogismo pretensamente de resgate ou salvação de outros sujeitos sabidamente existentes e, portanto, reais, mas que, após e ao cabo de tudo, permanecerão como estavam: *esquecidos* ou *negligenciados*. Trata-se de um silogismo que se dá necessariamente de cima para baixo porque a partir do Texto Constitucional, para que o geral (universal) se imponha em face de particulares. Particulares que, por conta disso, permanecerão sufocados, mantidos na obscuridade, por razões de natureza lógica, técnica e ou política. Esse sujeito *medium*, dado o modo de sua criação, será, então, não o *sujeito esquecido* buscado inicialmente, mas um *mix* da subjetividade do intérprete observador com a da subjetividade do *Mesmo* já constitucionalizado.

A *distinção* que ora se quer – a de *sujeitos esquecidos* –, não ocorrerá, então, no constitucionalismo tal qual descrito por Rosenfeld, pelo menos não na plenitude que querem Arendt e Mouffe, porque o uso de um fluxo hermenêutico-informacional orientado de cima para baixo, que sai do Texto Constitucional para só depois se dirigir para o mundo da vida, deixará o *sujeito esquecido* fora da operação, porque um sujeito *medium* assim criado, restringe-se à expressão de sujeitos-base que já se manifestaram na institucionalidade de alguma maneira, o que levará o hermeneuta não a um *sujeito esquecido*, mas ao *Mesmo*.

É como se a operação descrita tivesse contabilizado “todos” sujeitos constitucionais na ideia de um sujeito médio  $M [(A + B + C + D + E)/5 = M]$  para dessa média extrair as seguintes conclusões: se  $M$  representa o total da soma de todos os sujeitos constitucionais dividido pelo número de sujeitos existentes, será possível dizer que há, no sujeito  $M$ , um pouco de cada sujeito considerado na contabilidade que o

---

<sup>190</sup> A ideia de incompletude do Texto Constitucional se justificaria na medida em que, com ele, primeiro, é impossível recobrir toda matéria constitucional relevante, e, por último, por sua normatividade surgir de necessidades emergentes sujeitas a diversas interpretações.

determinou. Com isso, ainda que A tenha sido esquecido, será possível ao constitucionalismo reencontrar-se com A, primeiro negando que A seja M, pela via de sua negação e depois com a negação de sua negação; segundo, comparando A com M para dessa comparação extrair a similaridade entre um e outro pela via da metáfora (o que em A se assemelha a M); terceiro, comparando A com M para extrair disso suas diferenças pela via da metonímia (o que em A difere de M), a fim de se chegar, não a A, mas à *Uma outra Identidade M'*.

Essa silogística parece traduzir uma pretensão distintiva, mas, de fato, conseguirá apenas mais uma versão de M, porque com M' – a nova versão de M –, A permanecerá *esquecido*. Essa situação piorará para os casos F, G, H, I, etc., não identificados na origem do Texto Constitucional ou emergentes após ele. Assim é que o Direito, na busca da *Identidade* do sujeito constitucional submete sujeitos constitucionais a subtrações e esquecimentos. Assim o faz emprestando ao vetor informativo de sua exegese – de cima para baixo (da Constituição para o sujeito) – para empreender uma busca permanente por um alguém que já está implicitamente nas entrelinhas que identificam o *Mesmo*, fazendo com que o constitucionalismo desempenhe, de algum modo, o papel que Agamben denuncia: de uma espécie de administrador do *Mesmo* dotando-o de elementos com ele compatíveis, na medida das possibilidades e das conveniências da soberania.<sup>191</sup>

Ou seja, o respeito dedicado pelo constitucionalismo às *diferenças* repete o *Mesmo*, dissolvendo-as numa síntese da *Mesma* tese que perpetua a questão do *esquecimento* de sujeitos no âmbito da silogística hermenêutico-constitucional. Para que, então, o Direito ofereça ao *sujeito constitucional esquecido* o *pertencimento* – e por conseguinte a *distinção* que se pretende –, será preciso radicalizar a hermenêutica constitucional para dotá-la da capacidade necessária à entronização desses sujeitos esquecidos nos cálculos do Direito. Para perquirir se isso pode ser feito por meio de uma *ontologia de distinção* que presida cálculos *distintivos* no âmbito de um *Direito distintivo* que opere uma *democracia distintiva*. Como fazê-lo?

---

<sup>191</sup> Rosenfeld inaugura sua discussão sobre a identidade do sujeito constitucional, advertindo sobre a natureza evasiva da identidade do sujeito constitucional: “A identidade do sujeito constitucional (‘constitucional subject’) é tão evasiva e problemática quanto são difíceis de se estabelecer fundamentos incontroversos para os regimes constitucionais contemporâneos (ROSENFELD, 2003, p. 17). E a finaliza assumindo que: o melhor equilíbrio entre o ‘self’ e o ‘outro’ que o sujeito constitucional pode esperar alcançar é aquele no qual o máximo possível de diferenças encontrem guarida na postura inclusiva em relação ao outro interno”<sup>191</sup> (ROSENFELD, 2003, p. 114).

#### 4. Poder tribunício ao sujeito esquecido

Para Arendt, história tem sentido próprio. No sentido que assume no pensamento de Hannah Arendt, a história pode ter o caráter do “novo”, ou seja, daquilo que irrompe do sujeito produzindo o “descontínuo”. Arendt prioriza o acontecimento, desprezando sua estrutura para considerá-lo especialmente como “evento”, dado o risco de a ciência, no lugar dos sujeitos, fazer história. Nesse sentido, o passado se encontra entre a tradição e a ruptura. Assim é que situações únicas, feitos ou eventos, que interrompem o movimento circular da vida biológica constituirão o que Arendt considera como tal. O tema da História<sup>192</sup> será, para ela, então, “essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras” (ARENDR, 2011b, p.72). É com essa sensibilidade que Arendt se volta para os acontecimentos históricos<sup>193</sup>.

Para Arendt, o passado enquanto “tradição oculta”, tem o poder de iluminar o presente. Assim é que se vale da palavra *política* – enquanto invenção ateniense na Grécia Antiga – para lhe oferecer o significado, hoje, de uma tradição que incita o *debate* e a *liberdade de pensar* e de *agir*. Para ela, algumas experiências históricas, únicas, são pérolas no fundo do mar aguardando para serem trazidas à superfície. É nesse sentido que a *polis* grega continua, para Arendt, presente no fundo de nossa existência política. E é nesse sentido que, talvez, revolver o passado possa significar uma possibilidade do “novo”, iluminando, com ele, o presente e o futuro. Assim é que, talvez, ora possa-se sair do passado – como já se partiu da Grécia Antiga, com Arendt – pretendendo-se chegar ao presente e ao futuro, ressignificando experiências passadas. É dizer, nesse contexto, “voltar” pode significar “evoluir”.

Há, no passado, uma figura do Direito Romano – ainda que em Roma não tenha havido a democracia que se está aqui a referir – que pode representar, em oposição à figura do *homo sacer* exortado por Agamben, a ideia de *ação* de que fala Hannah Arendt, na medida em que pode espelhar a ideia de *participação* política revelando, ao

---

<sup>192</sup> “... a História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através dos feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre” (ARENDR, 1997, p.78).

<sup>193</sup> “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriarse de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

mesmo tempo, por um lado, *poder* de resistência<sup>194</sup>, *distinção* e *pertencimento*; e de outro, *apresentação* para o aperfeiçoamento democrático do processo decisório, elementos políticos aparentemente capazes de iluminar uma pretensão *distintiva* do Direito. Trata-se do *tribuno da plebe*<sup>195</sup> que, com seu papel revolucionário, “exprimira o incoercível impulso em direção à igualdade político-social da ‘civitas’” (FERRAZ, 1989, p. 21) que poderia, hoje, apresentar-se como “novo”. Sua luta se caracterizava por uma obstinação da plebe em obter a *participação* recusada pelo patriciado, que se transforma, essencialmente, em certo período, na proteção do fraco contra o forte<sup>196</sup>.

“Como resultado das lutas dos plebeus pelo reconhecimento de seus direitos, foi criada a figura do tribunato da plebe<sup>197</sup>, com a função precípua de defender os direitos

---

<sup>194</sup> Cita-se, a propósito, EMENDA Nº 10 do Deputado Constituinte José Genoíno Neto (PT) no âmbito da Assembleia Nacional Constituinte (na Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher). A Emenda visava a incluir no artigo 29 do Anteprojeto do Relator um parágrafo único, através do qual se assegurava “a qualquer pessoa o direito de se insurgir contra atos que violentem os direitos universais da pessoa humana”.

<sup>195</sup> Não que Agamben tenha ignorado essa figura. Agamben dela fala na seguinte passagem de *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*: “O nexa entre a constituição de um poder político e a *sacratio* é atestado também pela *potesta sacrossanta* que compete, em Roma, aos tribunos da plebe. A inviolabilidade do tribuno se funda, na verdade, apenas sobre o fato de que, no momento da primeira secessão dos plebeus, estes juraram vingar as ofensas feitas ao seu representante, considerando o culpado como *homo sacer*. O termo *lex sacrata*, que designava impropriamente (os plebiscitos eram na origem claramente distintos das *leges*) aquela era, na realidade, somente a “charte jurée” (MAGDELAIN, 1978, p. 57) da plebe revoltada, não tinha originalmente outro sentido além daquele de determinar uma vida matável; mas, por isto mesmo, ela fundava um poder político que, de qualquer maneira, contrabalançava o poder soberano. Por isto, nada põe tão a nu o fim da velha constituição republicana e o nascimento do novo poder absoluto quanto o momento em que Augusto assume a *potestas tribunicia* e se torna assim *sacrosanctus* (*Sacrosanctus in perpetuum ut essem* - recita o texto das *Res gestae – et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*)” (AGAMBEN, 2010a, p. 85).

<sup>196</sup> Trata-se, o tribuno da plebe, de tema que, por si só, reclama estudo para maior aprofundamento, o que, por sua complexidade e riqueza de possibilidades, justificaria uma pesquisa à parte. Na presente pesquisa, a menção a esta figura tem por objetivo apenas sua indicação – ainda que de modo superficial – como evento extraordinário que é capaz de iluminar novos caminhos na política e no Direito, no presente e no futuro. Sua menção indica, também, que o arranjo e equilíbrio entre forças políticas são resultado de processos contingentes, como acredita Arendt, e não deriva de uma relação política necessária estabelecida *a priori* na forma e ao gosto do soberano, como acredita Agamben.

<sup>197</sup> “Da instituição da República até a lei das XII Tábuas houve um espaço de cerca de 60 anos (510- 450 a. C.) de lutas mais fortes do que as verificadas durante a Monarquia. Se, no período monárquico, o romano lutava principalmente contra o alienígena, vencendo-o pelas armas, no início da era republicana passou a enfrentar as lutas, não só externas, contra os inimigos tradicionais, mas as internas, provocadas pela divisão social em classes, em que os interesses se chocavam, produzindo crises violentas. O poder central, que antes se concentrava na mão de um só (Rex), passou a ser distribuído a dois Cônsules, sob o sistema colegiado, por um ano. Os poderes de Sumo Sacerdote, que, na Realeza, se mantinham nas mãos reais, deslocaram-se parcialmente para a figura do *Rex Sacrorum*, um ‘manequim de rei’, como chama Noalles, subordinado ao *Pontifex Maximus*. Foi também instituída a ditadura para casos extremos de crimes ou de guerra contra o estrangeiro, em que havia necessidade da escolha de dirigente capaz de sobrepujar os acontecimentos. Indicado por um dos cônsules, com autorização senatorial, governava pelo prazo máximo de seis meses. O poder central, que na monarquia fora absoluto, uma vez que o rei exercia funções de magistrado, sacerdote, chefe civil e militar, a pouco e pouco vai se desmembrando, com a criação de novas funções, produto sem dúvida da reação tremenda que a plebe armava contra o patriciado.

da classe plebeia contra aqueles que, no poder se olvidavam das leis” (ROLIM, 2003, p. 62) em detrimento da comunidade<sup>198</sup>. Assim é que se pode dizer que “o tribunato se insere na temática sobre o poder negativo e poder popular e direito de resistência e poder revolucionário, desobediência civil e contrapoderes” (POLETTI, 2014, p. 149), havendo na figura do tribuno, a ideia da liberdade dos antigos que, como se viu com Hannah Arendt, significa *participação* nas decisões do governo<sup>199</sup>. “A diferença fundamental entre o homem livre e o escravo está em que o primeiro *participa* das decisões nos comícios do povo, na escolha dos magistrados e do tribuno” (*Ibidem*). Daí poder-se concluir sobre a liberdade dos modernos como o espaço dos direitos inalienáveis do homem no qual o homem age sem que nele o governo possa intervir, mas “que não foram cedidos à sociedade por ocasião do contrato social” (*Ibidem*).

Foi após muita tensão ocorrente entre a plebe e a nobreza, com muita confusão, rumores e perigos de escândalo que surgem os tribunos para a segurança da plebe, que assumiram o tribunato com tanta preeminência e reputação que passaram a ser uma intermediação entre plebeus e senado com força para impedir a insolência dos “nobres”, de maneira tal que a desunião que justificou a criação do tribunato “tornasse livre e forte a república ... E se os tumultos foram ocasião para a criação dos tribunos, merecem eles ‘summa lauda’; porque além de participar da administração popular, foram constituídos para a guarda da liberdade romana” (POLETTI, 2014, p. 145).

---

E assim surgiram outras magistraturas, oriundas do próprio consulado. A luta pela conquista desses novos cargos manifestou-se também entre as duas classes e toda a história romana do início da República gira em torno de tais conflitos, entre as duas camadas sociais irreconciliáveis. Aos patrícios cabiam todos os direitos assim como o próprio culto. As conquistas da plebe foram alcançadas lentamente, embora com firmeza e desassombro. Logo no início da República, ainda sob o consulado de Junio Bruto e Tarquínio Colatino, foi permitida a entrada de plebeus para o Senado. Da mesma forma, as leis de Valério Públicola (ano 509 a. C.) que sucedeu Colatino, admitiram a revisão das decisões que impunham penas capitais (*lex de provocatione*), castigos físicos e multas. Mesmo assim, as lutas continuaram com a *secessio plebis in montem sacrum*, uma tentativa separatista, que teve como resultado o regresso da massa plebeia a Roma e a criação do *tribunato da plebe*. Poderiam ser eleitos 2 tribunos representantes dos plebeus, como órgãos de defesa e proteção contra o patriciado, através da *intercessio*. Os *tribuni plebis* eram *sacrosancti*, intocáveis, invioláveis e constituíram um dos elementos mais ponderáveis para as reivindicações que a plebe almejava” (MEIRA, 1989, pp. 30-31).

<sup>198</sup> O tribuno da plebe em Roma serviu para um regime que compatibilizou as cidades patrícia e plebeia, de maneira tal que surgiu uma síntese não excludente de qualquer das partes em sua relação dialética, dando à luz a uma nova *nobilitas*.” (POLETTI, 2014, p. 138).

<sup>199</sup> Arendt se reporta aos gregos, mas a mesma ideia também pode ser extraída da realidade romana: “Não é necessário examinar o mecanismo da democracia direta pelos comícios do povo romano (curiatis, tributos, centuriatis), nem como os *concilia plebis* vieram a obrigar a todos, nem mesmo as funções judiciais e eleitorais dos comícios, acrescidas às legislativas; basta a conclusão de Rousseau: “Nenhuma lei recebia sanção, nenhum magistrado era eleito senão nos comícios, e, como não havia cidadão que não estivesse inscrito numa cúria, numa centúria ou numa tribo, conclui-se que nenhum cidadão era excluído do direito do sufrágio e que o povo romano era verdadeiramente soberano de direito e de fato”(POLETTI, 2005, pp. 89-90).

Para Rousseau, o tribunato não constitui parte da pólis, não é uma porção do poder legislativo e nem do executivo, e, por isso, seu maior poder, por não fazer nada, será poder tudo impedir. “É mais sagrado e mais reverenciado, como defensor das leis, do que o príncipe que as executa e o soberano que as dá ... O tribunato sabiamente equilibrado representa o mais firme apoio de uma boa constituição” (*Ibidem*, p. 146). Rousseau descreve o tribuno despojado de qualquer toga pretexta. “O tribuno não era representante da plebe, porém sua longa mão. À plebe estava subordinado. Intocável. Inviolável. Quem ousasse enfrentá-lo: ‘sacer esto’ (sede maldito)” (*Ibidem*)<sup>200</sup>.

No âmbito de uma teoria geral do Direito, há um interesse sobre a figura do tribunato que “decorre da doutrina de Fichte acerca dos ‘poderes negativos’, onde se aponta o tribuno romano como precedente histórico. Fichte contrapunha a um ‘absolut positive Macht’” (*Ibidem*, p. 147). Seus poderes eram diversos, entendidos de modo geral, como positivos e negativos. Eram considerados magistrados do povo romano. Não eram eleitos mediante auspícios; não participavam da administração nem tinham jurisdição civil em Roma ou comando militar. Seu poder (*potestas*) não repousava em lei (*legítima*), mas em tratados firmados com o Senado (FERRAZ, 1989, p. 112).

---

<sup>200</sup> “A ideia do *grand juré national*, derivada do *tribunat* de Rousseau, fracassou. A virtude do povo, na concepção de Robespierre, como sustentação do governo revolucionário, também não prosperou. O mais grave, porém, foi o cancelamento da memória do modelo histórico e democrático, conforme a recriação por Robespierre e pelos jacobinos, que contrapunham o tribunato à representação política e à tripartição de poderes. A partir daí, a ideia dos poderes tribunícios, como expressão da soberania popular, foi eliminada e o constitucionalismo moderno, de cunho liberal, fundou-se na separação de poderes e na representação política. Com a substituição do Império pelo Estado moderno, territorial, nacional, soberano, burguês, cancelou-se da memória a instituição do tribunato. Hegel e Mommsen, os dois grandes doutrinadores do Estado, constroem uma história e um sistema de direito sem os poderes dos tribunos da plebe. Cancelada na memória, o tribunato ressurgiu na prática, de forma espontânea, nos sindicatos dos trabalhadores e dos defensores do povo (*ombudsmand*, *médiateur*, defensor cívico) e direitos humanos, assim como no direito de resistência e de greve, cuja natureza não é simplesmente econômica, na maneira do liberalismo, mas política (opinião de Giuseppe Grosso). Na América Latina, com diferentes nomes, quase todos os países têm uma instituição semelhante. As exceções são Chile, Cuba e República Dominicana. A Constituição Espanhola de 1978 previu a figura do Defensor do Povo, que pode reportar-se ao precedente tribunício medieval da Justiça de Aragon. Não há, hoje, necessidade de opor o tribunato do povo à representação política. O partido político dos tribunos do povo e eles próprios podem aprimorar a representação, além de utilizar os mecanismos do sistema liberal em benefício do povo e da liberdade. O defensor pode ser inserido dentro de um contexto liberal democrático. Se, no entanto, o Estado permanecer com a sua Constituição, a presença do Defensor pode ensejar um novo regime, ainda caracterizado como uma síntese possível, decorrente do embate entre as duas forças, a do poder central (representantes da nação) e o povo, situado nos municípios, defendido pelos seus tribunos. Na última hipótese, ao lado dos serviços municipais e dos interesses próprios dos municípios, onde o tribuno poderá atuar diante do prefeito, da Câmara dos Vereadores, das políticas públicas municipais, ajudar na revogação dos chamados mandatos eleitorais (se implantada a revogabilidade), pode-se considerar a circunstância de a Constituição brasileira acenar, em várias hipóteses, com uma participação popular, por intermédio da qual o defensor poderá agir.” (POLETTI, 2014, p. 151).

Pela ‘intercessio’, “o tribuno anulava os atos contrários aos interesses da plebe; trata-se de um poder paralisante e negativo que fazia cessar imediatamente as decisões por ele vetadas” (FERRAZ, 1989, p. 112). No exercício do *ius auxilli*, pelo uso da *intercessio* (do direito de veto), o tribuno da plebe podia opor obstáculo a ordens e decretos, impedindo “as convocações dos cônsules, as decisões do Senado, as propostas de lei, as eleições e as convocações dos comícios para qualquer fim; em resumo, todo ato dos poderes públicos, até o extremo poder de deter toda a máquina do Estado” (DE FRANCISCI, 1954, p. 105). Além disso, o ato vetado era legalmente nulo, e a violação da *intercessio* expunha o magistrado a diligências criminais ou à coerção do tribuno (*Ibidem*)<sup>201</sup>.

Trata-se de uma “inovação complexa e poderosa, na qual se opõe magistratura contra magistratura, o poder contra poder... Há nela uma relação entre comando e obediência consigo mesmo por intermédio do poder dos magistrados patrícios” (POLETTI, 2014, p. 148). No contexto, então, da construção *todo o povo para todo o povo*, “a sacrossanta ‘potestas’ dos tribunos do povo era a garantia da liberdade dos indivíduos diante do poder governamental dos magistrados patrícios [e] ao mesmo tempo a garantia da obediência dos magistrados patrícios à vontade do povo” (*Ibidem*, p. 149). O tribuno da plebe, nestes termos, poderia ser uma inspiração para uma hermenêutica radicalizada. Para que o intérprete olhe para a Lei e veja não só o “povo”, mas tribunos da plebe, ou cada cidadão, todos eles, com poder de vetar sua interpretação aplicando-lhe uma sanção por ter violado seu compromisso com o *democrático*.

Nesse contexto, o tribuno da plebe poderia representar, de *per si*, não só a substituição do *comportamento* pela *ação*; não só lembrança – de que o Estado é uma criação do *homo politicus* para servir a todos; para servir cada sujeito e todos os sujeitos constitucionais, ao mesmo tempo; ou, em outras palavras, de que não é possível haver

---

<sup>201</sup> “Embora comum a todas as magistraturas, o direito de coerção foi típico do tribunado, como instrumento indispensável à proteção da plebe. Era utilizado, em especial, para reprimir toda injúria, insulto, violência, ou atentado assacados à pessoa do tribuno, por cidadão, mesmo patrício, ou por magistrado. Essa sanção era também aplicada às violações das ordens do tribuno, aos atentados praticados contra os interesses da plebe, à negligência dos tribunos que deixassem de eleger seus sucessores, à vilação por um magistrado dos direitos de intercessão do tribuno e de apelação do povo. Tais poderes tribunícios, dissemo-lo, podiam suspender-se só em tempos de ditadura. Com o tempo, os tribunos foram, progressivamente, adquirindo novos poderes graças à legislação dos *comitia* e *concilia plebis tributa*, especialmente após a promulgação da Lei Hortênsia. Assim o *ius edicendi*, isto é, de presidir as eleições para a escolha de magistrados, gerais e mesmo ditadores, foi de aquisição tardia. Esse mesmo poder permitia ao tribuno realizar comunicações ao povo, citação e interrogatórios *coram populo* de particulares, embaixadores, magistrados e, sobretudo, cônsules; participar das Festas Latinas; permanecer junto aos outros magistrados; e enviar ofícios ao Senado e pelo Senado” (FERRAZ, 1989, p. 113).

*sujeitos esquecidos* numa verdadeira democracia –; não só a ideia que exprime a fórmula “direito a ter direitos” à que se refere Hannah Arendt; mas, também, o ponto de partida – e não o de chegada –, do silogismo *distintivo* constitucional.

Há um caráter *distintivo* no *poder tribunicio* porque a figura do tribuno redignifica politicamente a lei redignificando o debatedor que lhe deu origem, mantendo atenção naquele que *age* (*tribuno da plebe*) para estancar processos de expropriações do poder popular (*ação*); porque a figura do tribuno não representa, mas *presenta* si mesmo, personificando o interesse da plebe em detrimento dos interesses da Administração, distinguindo-se, enquanto administrado, como *alguém* (que continua no comando de sua invenção), e não como coisa, ou como mais uma peça que se adequa ao funcionamento da máquina que inventou. Um *alguém* que não perde a perspectiva democrática que implica na consideração, primeiro, dos interesses de cada um enquanto cidadão, para depois considerar as questões relativas ao funcionamento da máquina.

O caráter *distintivo* do *poder tribunicio* exprime a ideia sobre a qual ora se está a refletir principalmente porque o *tribuno da plebe* é uma pessoa, de carne e osso, que pode significar um ponto físico de imanência de aspectos de sua própria *humanidade* e que, por isso, pode *distinguir-se*, de fato, no mundo, e não apenas na imaginação do intérprete. Porque pode representar a própria ideia da *humanidade* à qual se refere Hannah Arendt; de *humanidade* enquanto *conjunto* do qual um homem – qualquer homem, humano que é – não pode ser expulso. Nesse contexto, todo *sujeito esquecido* que *presentar-se* diante da autoridade estatal demandando *distinção* identitária deverá ser considerado um *tribuno*, tanto como elemento do conjunto *humanidade* quanto como *potesta sacrossanta*. Nesse sentido, o critério objetivo a ser usado pelo intérprete do Direito na busca de sujeitos constitucionais poderia ser o próprio *sujeito esquecido*. E, no que atine à tecnologia jurídica a ser empregada na operação, o critério de sua funcionalidade poderia ser dado pela noção de *dignidade relacional*.

Se dermos razão à ideia de Hannah Arendt quanto à importância do modelo do corpo político (de seu desenho estrutural), pode-se extrair a importância da figura do *tribuno da plebe* para a construção de um Direito *distintivo*. Haja visto institutos jurídicos que nele se apoiam como o *ombudsman* sueco<sup>202</sup>; o instituto da imunidade

---

<sup>202</sup> “O *ombudsman* é instituição das mais interessantes para o analista do moderno Direito Público. Certos autores apontam semelhanças entre esse instituto escandinavo e o tribunado da plebe. A matéria exige, portanto, maior exame para chegarmos à diferenciação. O *ombudsman* surge na reforma constitucional

parlamentar, ligada, tipicamente, nas suas origens, às prerrogativas tribunícias<sup>203</sup>; e, também, o veto adotado sobretudo pelas nações que seguem o sistema presidencialista de governo<sup>204</sup> (FERRAZ, 1989, p. 133). São institutos que podem fortalecer uma interpretação das leis que se reporte à lembrança sobre o sentido da existência do próprio Estado: garantir dignidade política a cada cidadão em sua relação com a autoridade pública.<sup>205</sup>

### 5. *Distinção e dignidade relacional*

As dificuldades do Direito para com uma missão dessa natureza são patentes. Mas a razão dessas dificuldades, de produção, com o Direito, de um *pertencimento* de todos sujeitos constitucionais a uma mesma comunidade política, reside na circunstância de que a *distinção* que produz esse *pertencimento* não é propriamente missão de uma “Ciência Jurídica”; mas da Política. A democracia se realiza na Política, não no Direito. No Direito, na forma em que é operado, e tendo em vista o *esquecimento do ser* que nele necessariamente ocorrerá, a *distinção* propriamente dita

---

sueca, em 1809; o §96 confere ao mandatário do Riskdag poder de fiscalizar a observância das leis por tribunais e funcionários, e de processar, segundo as leis, o que, no exercício de suas funções, agiram com parcialidade, favorecimento ou outros motivos semelhantes, cometeram ilegalidades ou negligenciaram o cumprimento conveniente dos deveres de ofício. O *ombudsman* é mandatário do Riskdag, e recebe, também, queixas dos particulares contra juízes e funcionários. Durante muito tempo a instituição constituiu particularidade do Direito sueco. A Finlândia o adotou, quando de sua independência, em 1919; a Dinamarca, em 1953; a Noruega, em 1962, e a Nova Zelândia, recentemente. De modo geral o *ombudsman* sueco é órgão externo do Parlamento e recebe informes para suprir a deficiência deste quanto ao funcionamento da administração em geral. Na Suécia existem dois tipos de fiscalização externa, dentro da instituição do *ombudsman*: o *justitie ombudsman* e o *militär ombudsman*. Coube a Mailliet identificar no *ombudsman* duas funções pertencentes ao tribuno da plebe. Por sua vez, Melander aproxima-o do *justiciat* de Aragão e do tribunato da plebe, indicando, ao mesmo tempo, as diferenças que os separam. O *justiciat* de Aragão era juiz nomeado vitaliciamente pelo rei para proteger os particulares contra abusos dos funcionários. Comparando-o ao tribunado, prossegue, o *ombudsman* reveste-se do papel constitucional de controle de todas as magistraturas” (FERRAZ, 1989, pp. 132-133).

<sup>203</sup> “É pacífico no Direito Constitucional de todas as nações democráticas, que a imunidade se erige como dogma de primeira grandeza, na série dos princípios reguladores dos poderes instituídos” (FERRAZ, 1989, p. 133).

<sup>204</sup> “Assim, nos Estados Unidos (art. I, sec. 7, it. 2), o instituto do veto se desenvolveu e aperfeiçoou, como faz ver Mason na valiosa monografia ‘The veto power’. A Constituição brasileira, de 1824, inspirada na francesa, de 1791, artigos 2º e 6º, instituiu a rejeição do veto após duas legislaturas. (...) enquanto instrumento típico de autoridade, aproxima-se mais das instituições ligadas ao sistema presidencialista de governo. Todavia, a Inglaterra, exemplo clássico de parlamentarismo, já o conhecia; ele caiu em desuso, ao tempo da rainha Ana (1702-1714), “que, em 1707, negou sanção a um ‘bill’ sobre milícia da Escócia” (*Ibidem*).

<sup>205</sup> Por outro lado, o abandono dessa figura ao longo do tempo, reforça, talvez, a tese da excludência gradativa de cada um de nós dos processos decisórios acerca do interesse comum até chegarmos à impotência política a que nos encontramos hoje.

será algo praticamente impossível de acontecer, mantidas as bases da Política como estão<sup>206</sup>.

A *inclusão*, viu-se, com Agamben, no Capítulo II, constitui-se quando um termo é parte de um conjunto<sup>207</sup>. Viu-se, também, que, um termo pode pertencer a um conjunto, sem estar incluído nele<sup>208</sup>. Essa teoria traduzida por Agamben em termos políticos para elucidar a *exceção soberana* poderia iluminar novos cálculos para o Direito. Para um Direito de caráter *distintivo*. Se o *pertencimento* corresponde à *apresentação* e a *inclusão* à *representação*, dizendo-se, com isso, que um termo pertencerá a uma situação se *presentado* e contado como unidade nesta situação; e, por outro lado, que um termo estará *incluído* nesta situação – se representado na metaestrutura do Estado em que a estrutura da situação é, por sua vez, contada como uma unidade reificada e categorizada de indivíduo – será possível concluir que, a despeito de alguém ter sido *incluído* pelo Direito em seu discurso jurídico, isso não

---

<sup>206</sup> Para que alguma *distinção* ocorra no âmbito da busca por *sujeitos constitucionais esquecidos*, a expressão Estado democrático de Direito, quanto à legitimidade por esses sujeitos reclamada, deverá se reportar não a um *dever-ser*, mas a um *deixar-ser*. A um corpo político *agônico*, cuja estrutura garanta o debate permanente e aberto a todos, para o qual o Direito procurará dar operatividade mantendo seus canais abertos à consideração de todas as subjetividades presentes no espaço público que lhe deu origem. Contudo, ainda que o Direito empreenda um esforço *distintivo*, sem uma Política *distintiva* que o anteceda, passará ao largo da realidade de supressões subjetivas, porque o Direito apenas realiza a política. Mesmo porque, como visto, no Direito, o *sujeito esquecido* sobre o qual se falará, para ser objeto de análise da institucionalidade terá que ser reificado. E o sujeito que fala sobre esse sujeito reificado será um sujeito observador que não se relaciona com o sujeito de quem fala. O Direito, então – a despeito de suas possibilidades – não poderá fugir dessa armadilha. A relação sujeito-sujeito da política *agônica* de Mouffe transformar-se-á, assim, no interior do Direito, numa relação sujeito-objeto. O poder comunicativo transformar-se-á, necessariamente, em poder administrativo. *Ação* transformar-se-á em trabalho. *Jus* transmutar-se-á em *lex*. Mas o *Outro*, adotada uma *racionalidade distintiva*, poderá, talvez, deixar de ser esquecido. Nesse contexto, o Direito pode se arvorar, quem sabe, à reflexão sobre procedimentos que permitam a um *sujeito esquecido* apresentar-se à autoridade pública para o fim específico de distinguir-se. Se a política não deve estar arrolada como algo a ser procedido pelo Direito, a democracia não deverá então estar no rol de suas preocupações imediatas, a não ser enquanto realização formal dela. No entanto, até mesmo a legitimidade de um procedimento especificamente *distintivo* estaria sob suspeita, se a interpretação da lei – que servirá de apoio à *operação distintiva* – extrapolar o limite *distintivo*; se o resultado da operação jurídica modificar, em conteúdo, algo que foi deliberado, antes, por sujeitos constitucionais. Isto porque o processo democrático consiste exatamente no debate participativo acerca do interesse comum, e a lei o resultado dele; a expressão de uma ponderação de todas as perspectivas consideradas na discussão. A hermenêutica jurídica, não poderá, pois, modificar a lei. Se o que se quer é conferir concretude à norma jurídica no que diz respeito ao efeito de dar *presentação* a todos os seus destinatários – e, portanto, legitimidade ao Direito enquanto expressão de um regime democrático – a *ação*, tendo em vista a *distinção*, impor-se-á como algo necessário, na medida das possibilidades da institucionalidade. Por reclamação da ideia de *dignidade relacional* que se estabelece pela consideração do Direito à *presença* de cada sujeito constitucional em seu peculiar modo de ser. Uma hermenêutica radicalizada consistiria, deste modo, um canal aberto para as subjetividades negligenciadas pelo Estado. Sem alteração ou “correção” da lei, vale dizer.

<sup>207</sup> “No sentido em que todos os seus elementos são elementos daquele conjunto (diz-se então que ‘b’ é um subconjunto de ‘a’, e se escreve ‘b’  $\subset$  ‘a’)” (AGAMBEN, 2010a, p. 30).

<sup>208</sup> “Sendo a noção primitiva da teoria, que se escreve: ‘b’  $\in$  ‘a’, ou, vice-versa, estar nele incluído sem pertencer a ele” (*Ibidem*, p. 30).

significará, necessariamente, *pertencimento*. Isto significa que a “Ciência Jurídica” pode incluir e inclui, mas sem necessariamente promover *pertencimento*.

Se para Badiou o *normal* é um termo que está, ao mesmo tempo, *apresentado* e *representado* – e, por conseguinte, *pertence* e *está incluído* – e *excrecência* o termo que, a despeito de *representado*, não está *apresentado*, será possível concluir, com ele, que o Conjunto Direito (ou Estado) – a representação da ideia de *humanidade* de que fala Hannah Arendt –, pode *incluir* (discursivamente) algo que (realmente) não *pertence* a esse conjunto. Nesse sentido, a *distinção* pode se constituir, por intermédio de uma *racionalidade distintiva*, a forma de se levar a efeito novos cálculos do Direito para que um termo que efetivamente não *pertence* ao conjunto – a despeito de *incluído* – efetivamente *pertença*.

Se o *singular*, um termo *apresentado*, mas não *representado*, que *pertence*, sem estar *incluído*, mas que deve estar *incluído*, pode-se extrair disso, uma *exceção*, sim, mas agora, *legitimada* pelo efeito de *fazer pertencer*. Já chegamos à inclusão discursiva. Vimos como, com Rosenfeld. O que se busca com Arendt e Mouffe será, pois, *pertencimento* (do mundo político; do conjunto *humanidade*). Trata-se, pois, de uma operacionalidade que se legitimará pelo efeito que busca: a *distinção* para um decorrente *pertencimento* que dela se extrairá. Com isso, a introdução que Agamben faz no esquema de Badiou, do limiar de indiferença entre *excrecência* (*representação sem apresentação*) e *singularidade* (*apresentação sem representação*) – a *paradoxal inclusão* do *pertencimento* mesmo – pode agora se voltar para esclarecer o que não pode estar fora de um sistema político, e, por conseguinte, do Direito: cada sujeito constitucional em sua peculiar *singularidade*. Neste sentido, será possível uma outra exceção soberana (agora legítima), em comunicação com o *mundo da vida* e os *sujeitos constitucionais*: a decisão sobre a exceção *distintiva*.

O Direito será, neste contexto, esforço – não para comandar e prescrever; não para criar o âmbito da própria referência na vida real, normalizando-a – mas para deixar cada *ser* – não fazer o que quiser, mas – *ser* o que é. Não se trata, vale dizer, de afastar o Direito e toda sua contribuição já dada em face da segurança e paz sociais. Tratar-se-á, o *Direito distintivo*, de uma investigação metódica no âmbito do Direito posto para indagação sobre a intensidade da *ação* de que fala Arendt, ocorrente no âmbito da institucionalidade do corpo político, no sentido da transmissão e da renovação do saber

cultural e da integração social que promova esta *comunicabilidade* interna dos vários *sujeitos constitucionais* que o constituem.

*Direito distintivo*, nesse sentido, será a investigação do Direito enquanto *lex* em face do *jus* que pretende ser, para constituição de um programa permanente de re-humanização do Direito dentro do Direito. Sair do Direito posto, naquilo que nega *pertencimento* a sujeitos constitucionais, para se chegar a um Direito proposto, efetivamente *distintivo*. Será colocar o Direito, enquanto *tecnologia* que não pode se afastar do *mundo da vida* – a despeito de sua necessária institucionalidade de ponderação de interesses individuais – para administrar *diferenças*, colocando a operatividade do Direito como objeto de autocrítica permanente para verificação da afirmação ou não da *dignidade relacional* que deve administrar.

Como visto, para que o Direito, no que tange aos sujeitos constitucionais, possa ser aceito como verdadeiramente democrático, não poderá configurar um sistema autônomo, separado do *mundo da vida*. Separado, em outras palavras, de seus *sujeitos constitucionais*. Pelo contrário, deverá considerar o *mundo* em todas suas circunstâncias como uma parte essencial do sistema político como um todo, de forma obrigatória, para dele ser informativa. Neste sentido, o Direito – enquanto procedimento ou tecnologia voltada para uma missão comunicacional assim definida –, será, pois, a permanente busca de que estamos a falar, por *apresentação*, para a *distinção identitária de singulares* democraticamente coletivizados. Ainda que a Política não a tenha feito. Para legitimar-se.

A partir de uma conclusão assim, a questão será como fazê-lo de modo o mais efetivo possível, já que impossível fazê-lo de modo pleno. E menos ainda dentro do Direito. A lição de Agamben, neste contexto, será a da proibição de abuso de soberania, sob o fundamento de que a exceção soberana só será legítima apenas se promover, de algum modo, *pertencimento*, e, portanto, *distinção*. Ou, se, para promover maior agregação social, na ponderação que o Direito faz tendo em vista o interesse comum a todos os membros da comunidade política, evitar qualquer espécie de exclusão. Nesse sentido, uma nova tecnologia jurídica, *distintiva*, deverá garantir a regra da não-exceção soberana excludente, e o sentido (de baixo para cima) do silogismo jurídico (judiciário ou administrativo) – a partir do sujeito que à autoridade se apresenta e não do texto legal que o ignora – aplicado para oferecer a melhor comunicabilidade possível, entre o *mundo da vida* e a institucionalidade; entre o hermeneuta e o *sujeito esquecido*.

Para, afinal, fazer uma conta de somar simples: a M, o sujeito *medium*, adiciona-se o *sujeito esquecido* que *presentar-se* à autoridade estatal. O resultado dessa soma não poderá ser M', mas M + 1, o que, na prática, corresponderá a uma *ação* afirmativa da *subjetividade esquecida*. M', neste caso, só poderá ser calculado depois da plena integração do *sujeito esquecido* no interior do Direito. Para além dessa constatação, diante de uma pretensão de plena efetividade da ideia de *distinção*, a conclusão final a que se chega é a da impossibilidade fática da própria *democracia*.

Neste sentido, do Direito enquanto ideia da democracia possível – enquanto a Política não a construir de fato –, o critério da *dignidade relacional* constituir-se-á, por um lado, a régua do *quantum* democrático que se pôde ou se pode conseguir, e, de outro, na medida de sua juridicização, um princípio diretor da operatividade jurídico-institucional de um Estado que se pretende democrático de Direito. De *Direito distintivo*, vale dizer. Não estaremos mais, no entanto, à busca da realização da *democracia* propriamente dita, tarefa própria da política. Estaremos – por estar no Direito –, à busca de *dignidade relacional*.

## SÍNTESE CONCLUSIVA

Viu-se, com Hannah Arendt, que começar (*archein*) e agir (*prattein*) constituem atividades diferentes. Que o iniciador governa, porque iniciou. E que “saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, considerando o que é oportuno e o que é inoportuno” é o que se torna a política, eliminando toda a *ação* que deveria estar – mas não está – em sua base. *Ação* que é substituída pela “mera execução de ordens”. Circunstância que leva os sujeitos constitucionais pressupostos na ideia originária da Revolução Francesa constituírem mera referência abstrata. Que por meio de outra abstração, a que “absolutiza” o “social”, o Estado dela extrai a normatividade que preside sua própria atuação e toda a vida dos governados. Assim é que, entre cada um de nós e o soberano, instala-se uma estrutura de *bando*.

Viramos peça dessa máquina de *bando* ou *abandono* que criamos. Como peça de uma máquina o homem moderno executa, então, irrefletidamente, as ordens dos governantes a fim de realizar o modelo fabricado pelos idealizadores do corpo político. A atividade humana, nesse âmbito, representa servilismo. Um servilismo que se associa a um mecanicismo da máquina num processo que se associa a outros que fazem recrudescer a substituição da *ação* pelo *fazer*. Um *fazer* que se vale da objetivação do mundo como apropriação técnico-científica que transforma o *ser* em objeto em prol de uma supremacia do *ente* que se coloca à disposição de oferecer respostas a perguntas sobre o “como” saber e não mais sobre “o que” saber. Nesse contexto, o Direito será apenas tecnologia e sua operatividade revelará comando e controle.

É nesse contexto que Agamben quer saber sobre em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam. No Direito, a validade da norma não coincide com a subsunção do caso particular, mas, pelo contrário, com sua

generalidade. Assim o Jurídico parece estar sempre afeto à linguagem da exceção, levada a efeito por uma soberania entendida como ponto de indiferença entre violência e direito; como o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência, numa zona de indistinção, onde esse nexos constitutivo (da exceção) se rompe e se torna, depois, a regra, como uma espécie de artifício do soberano para manter em operatividade, quando lhe aprouver, um direito excludente de tudo aquilo que não interessar ao sistema.

Parece haver, contudo, uma comunicabilidade do *mundo da vida* capaz de impedir cálculos subjetivos de sucesso em exceções soberanas de *bando*. Por um lado, na política que se renova sempre; e, por outro, numa institucionalidade cuja comunicabilidade interna seja desbloqueada por uma *racionalidade* não só comunicativa, mas especialmente *distintiva*, que obrigue o Estado a admitir, incondicionalmente, todas as *presenças* que lhe chegarem à consideração como *presenças políticas*. Realizar essa possibilidade, na política, será realizar a *democracia*; no Direito, será realizar a *dignidade relacional* que deve haver entre o jurisdicionado e o Estado.

## 1. Sobre *legitimidade*

Assim é que *legitimidade* poderá guardar relação com *persuasão* e *autoridade*, porque seus critérios de referência *estarão no agir conjunto do próprio homem* (ADEODATO, 1989, p. 207). É que para Arendt, a “persuasão é a única dessas nossas experiências que pressupõe a igualdade de condições entre as partes, dizendo respeito predominantemente ao ‘conteúdo da mensagem’ que é comunicada” (ADEODATO, 1989, p. 201). De seu turno, a *autoridade* dirá respeito ao reconhecimento de que o emissor dessa mensagem – que existe, a despeito de ter sido esquecido – é competente para exigir as condutas que exige de seus comandados, apesar da desigualdade havida nesta relação. Não exatamente em razão do conteúdo da mensagem que é comunicada, “mas sim da própria situação do emissor” (ADEODATO, 1989, p. 201). Consistirá, pois, por um lado, na obediência à norma governamental por reconhecimento inquestionável por parte dos que livremente escolheram assim proceder<sup>209</sup>; e, por outro,

---

<sup>209</sup>Melhor explicando: dentre os meios de induzir outros sujeitos a determinada conduta, quais sejam, *persuasão*, *autoridade*, *engodo* e *força*, apenas os dois primeiros seriam *legítimos* ao ver de Arendt,

porque essa norma a que todos aderem leva em si a consideração da posição de todos os debatedores, em outras palavras, de todos os sujeitos constitucionais.

Dizendo de outro modo: se há um emissor e, depois uma norma, essa norma deverá comunicar, não só o discurso vencedor – resultado da persuasão, realizado em conjunto – mas, os próprios sujeitos constitucionais que foram *distinguidos* nesse debate. *Ação é participação*. E *participação* significa *presença* no debate; *presença* que implica *pertencimento* do sujeito ao sistema político do qual participa. Negar a *presença* de um sujeito do debate que constituiu a própria autoridade será, portanto, uma violência da autoridade, na medida do *abandono* que esse *esquecimento* promove. Também porque esse *abandono* silenciará a troca de opiniões. Será um abandono, portanto, realizado mediante a *força*.<sup>210</sup> Enquanto força, a supressão do sujeito constitucional vencido, está fora da política, também porque, para frente, torna o *discurso*, a *discussão* e a *persuasão* impossíveis. Mouffe aqui, também, dará sustentação a esta posição.

É com este sentido, então, que a palavra *legitimidade*, pode ser aqui adotada: de reconhecimento da *presença* de todos os sujeitos constitucionais no sistema político como um todo. Ou, em outras palavras – em face dessa *presença* – a legitimidade dos atos administrativos ou judiciais será analisada a partir da ocorrência ou não de *violência* no exercício do *poder* que o Estado, por meio do Direito, detém para decidir sobre questões *identitárias* e de *interesse comum*. Essa violência poderá ser detectada ou mensurada na medida em que os sujeitos reais apareçam nas decisões de Estado; na medida em que a afirmação de suas *identidades* for submetida a “filtros deixados abertos” às suas respectivas considerações por quem exerce a autoridade pública. *Legitimidade*, aqui, aproximar-se-á da ideia de *participação* e de *comunicabilidade*

---

porque aplicados ao poder sob critérios de *bases consensuais*, enquanto os demais apoiam-se na categoria de *meios* e *fins*. “No engodo, ou ilusão ou ideologia, as condições de fato são omitidas, encobertas e mesmo deturpadas, e o receptor não consegue sequer compreender o sentido real da mensagem ou prever-lhe, na medida do possível, as consequências” (ADEODATO, 1989, p. 202). Quanto à *força*, “é a virtualidade de realização de qualquer tipo de violência” (*Ibidem*, p. 202) que, para Arendt, consistiria exatamente no oposto da *liberdade*. Por isso é que, para ela, quando a *força* é usada por quem governa, pressionando e coagindo, acaba por suprimir a própria *liberdade* do povo. “A violência, para Hannah Arendt, tem caráter instrumental e multiplica, pelos meios técnicos, a força. O que surge da violência não é o poder, mas a sua negação e desta negação não brota o seu oposto. Em poucas palavras a violência não reconstrói dialeticamente o poder, paralisa-o e o aniquila” (LAFER, 2003, p. 184).

<sup>210</sup> Força não combina com *poder* para Arendt, já que o *poder* surge em grupos, e mediante livre escolha. Viver na *polis*, ser político, significa, portanto, no sentido arendtiano, decidir tudo mediante palavras e persuasão, sem *força* ou *violência*. A política não poderá, nesse contexto, em circunstância alguma, ser apenas um meio para protegê-la.

dessa *participação* identificadora do *sujeito participante*, ainda que, um dia, tenha sido esquecido.

## 2. Sobre *democracia*

Outra conclusão da primeira decorrente diz respeito ao sentido que ora se quer dar ao que deve ser entendido por *democrático*, expressão que estará conectada à ideia de *diferença* cuja inexpressão institucional atribui-se ao *esquecimento do ser*<sup>211</sup>. Não havendo consenso acerca do que seja *democracia*, *é possível partir-se de acepções estritas de seu significado*.<sup>212</sup> Com Arendt, para os efeitos desta reflexão, tratar-se-á, a *democracia*, então, de um regime político que funda sua origem e exercício de *poder* por *Todos* os membros de uma comunidade política. Será, conseqüentemente, a administração ponderada das *diferenças* nela contidas. Todas elas. *Diferença* entendida a partir da compreensão do fenômeno do *esquecimento do ser* que consiste no resultado da silogística operada pela racionalidade institucionalizada do sistema político em voga, tal qual denuncia Agamben. Tanto no momento de sua instituição quanto no momento de sua operacionalização.

Só agindo é que o homem pode ser livre, acredita Arendt, porque só assim pode decidir seu próprio destino, construindo seu futuro sem se subordinar a ideias preconcebidas. Revelando-se *quem é* e permitindo que o outro também se revele como mais um agente político transformador de sua própria realidade. Constituindo permanentemente o *novo* enquanto um iniciador ilimitado e imprevisível. Sendo um *ser* que realiza, na *pluralidade*, sua *liberdade de agir*, e, por conseguinte, confere a si mesmo a dignidade de ser humano, que diz respeito ao *status* que atinge o homem enquanto ser capaz de construir sua própria história, e não daquele que precisa que lhe

---

<sup>211</sup> Este *esquecimento do ser* aliado a essa espécie de recrudescimento do *dever-ser* no âmbito da silogística da racionalidade institucionalizada tem riscos. Já referimos isso. Quando Arendt fala deles, adverte-nos da ameaça decorrente da perda da identidade humana nas condições de isolamento radical. Isolamento que já ocorre nas sociedades de massa da modernidade, “em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho” (ARENDR, 2010, p. 71). “Nesses casos o homem torna-se completamente privado de ver ou de ser visto, e de ouvir ou de ser ouvido pelos outros, ficando, assim, ‘prisioneiro da subjetividade de sua própria existência singular’ (...) Aliás, para Arendt, ‘o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva’ (ARENDR, 2010, p. 71), tal qual ocorre hoje” (DOURADO JÚNIOR, 2013, p. 95).

<sup>212</sup> Como, *p.ex.*, o de que se trata de regime que funda sua “[...] origem e o exercício do poder pela maioria” (VIEIRA, 1994, p. 24).

digam qual dignidade lhe é devida e que espécie de dignidade lhe pode ser oferecida pelo corpo político<sup>213</sup>.

Um sistema político efetivamente democratizado deverá oferecer, portanto, *participação* – com significado de *apresentação* (no sentido de espelhamento, na institucionalidade, de todas as *presenças* ocorrentes no *mundo da vida*) – e a possibilidade da singular *distinção* do ator político, porque apenas a *distinção* será capaz de mostrar tantos sujeitos constitucionais quanto existam no seio de uma comunidade política, cada um em sua peculiar *singularidade*. Todos atores políticos constituindo uma comunidade de interesses habitando o domínio público. Uma comunidade eminentemente debatedora no âmbito de uma política que se realiza com a *participação de Todos*.

Trata-se, portanto, de conceitos, os de *democracia* e de *legitimidade*, assim como o de *dignidade relacional* a seguir referido, que se relacionam entre si por intermédio da ideia de *participação* que, de sua vez, implica na necessidade de uma institucionalidade que, de um lado, a garanta, e, de outro, a realize, o que significa *ação* obedecendo ao critério da *dignidade relacional*.

### 3. Sobre *dignidade relacional*

*Dignidade relacional*, nesse contexto, terá a ver, pois, com *pertencimento*, *apresentação*, e *distinção*, porque o *apresentado* que *participa* do debate, enquanto *participa*, *distingue-se* na medida em que se mostra, enquanto fala e é visto, enquanto ouvido, na teia comunicacional de interesses. Se visto estará representado. E, enquanto representado, identificado com a causa que defendeu e com as pessoas que em torno dela fizeram compromisso. Identificado, pois, com um grupo. Um grupo que, na pluralidade de sua *apresentação*, gera poder. Poder de constituir seu espaço de espelhamento na institucionalidade<sup>214</sup>.

---

<sup>213</sup> Por isso é que, pra Arendt, a *ação* é “a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder”; o único atributo humano que pode se aplicar ao entremeio mundano onde os homens “se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana mais suprema” (ARENDDT, 2011d, p. 237). Promessas que devem ser cumpridas por instituições fortes, pelo poder constituído, *longa manus* do poder constituinte.

<sup>214</sup> A lei exercerá uma função assim – enquanto veículo comunicativo de *distinções identitárias* – se quando de sua aplicação (no sentido de observação e cumprimento da ordem que exprime) não puder ser capaz da exclusão dos sujeitos constitucionais que participaram do debate. O esquecimento do debatedor

Em cada situação de subsunção da realidade à norma, cada sujeito constitucional deverá, portanto, ser *lembrado*. O Direito, neste contexto, poderá oferecer meios para que essa *dignidade relacional* efetivamente ocorra. A garantia de lembrança, nestes termos, será um direito subjetivo. E, tendo em vista um direito assim, de lembrança (política), o Direito poderá assumir um papel *distintivo*, dotando seus procedimentos da missão de reconstruir o debate político que originou a norma, recolocando o objeto legislado da norma em vigor em novo debate – agora com as partes processuais, pelo juiz, ou com os administrados, pela Administração – para, *presentando* a peculiar condição de cada sujeito constitucional que a parte representa, considerá-lo na sentença judicial, no ato administrativo, no programa de governo etc. Levar a *distinção* de cada ator-legislador, então, é que será a questão, a ser enfrentada.

Em face da evidente dificuldade de um processo de *distinção* plena na própria política – dados os problemas identificados nessa base – o pensamento de Hannah Arendt revelar-se-á o sentido maior da existência conjunta dos homens que empresta significado de busca permanente pela *participação presentada*. Enquanto Mouffe, de seu lado, empresta à sua lição o significado de um espaço público (político) *agônico*, *distintivo*, aberto a qualquer espécie de *apresentação*, representada na forma de organizações políticas (para descrever o ambiente pré-jurídico no qual as leis devem ser elaboradas), Arendt emprestará à sua lição o sentido democrático que deve ter a constituição e o funcionamento de estruturas de governança de modo amalgamado com a própria *distinção* que essas estruturas devem garantir, para oferecer *dignidade relacional*.

#### 4. Sobre *Direito Distintivo*

Tratar-se-á, o *Direito Distintivo*, no contexto dos esforços para inclusão de subjetividades esquecidas, de cálculos operados por uma racionalidade especificamente *distintiva*. Para tanto, com Arendt, o esforço que se impõe será o da construção de um silogismo jurídico de baixo para cima. Isso significará conferir ao fluxo comunicacional uma função informativa de todo o sistema, fazendo-o sair, primeiro, do *mundo da vida*

---

será, neste contexto, uma deturpação do próprio debate e de seu resultado *medium*, e, por conta disso, uma afronta ao princípio *democrático*. A aplicação da norma estará consentânea com esse princípio, portanto, apenas quando, dentre as possibilidades aplicativas de sua subsunção, não ocorrer o esquecimento da peculiar condição de cada um de seus debatedores.

para, só depois, ingressar a *institucionalidade*. No Direito, para efeito da *distinção* pretendida, o hermenauta, para a solução de questões identitárias, deverá sair, primeiro, da perspectiva da parte para, só depois, realizar sua consulta à Constituição (quanto à forma do acolhimento do sujeito esquecido). Para estabelecer o *mundo da vida* como ponto de partida de sua função informativa (da institucionalidade), e não o contrário. Neste sentido, um fluxo de cima para baixo (da Constituição para a parte – em especial quanto às perspectivas subjetivas negligenciadas) representará a própria deturpação da identidade que se quer distinguir.

É dizer, um fluxo comunicacional – inverso, no Direito, no que diz respeito a questões identitárias – que sai de uma racionalidade nascida no seio da institucionalidade, afastada do *mundo da vida* para a ele chegar (desfigurando-o) não será apenas uma deturpação da realidade. Um fluxo assim, de cima para baixo, constituir-se-á, neste contexto, a *estrutura de bando* que Agamben adverte funcionar mediante *exceções soberanas*. De fato, admitir uma operacionalidade jurídica que parta de princípios acima de tudo e de todos, será o mesmo que admitir a *exceção soberana* de que fala Agamben. Ou pelo menos a possibilidade dela.

Entronizar, então, o *Outro* no Direito – para fazê-lo *distintivo* – será fazê-lo (o *Outro*) inesquecível. Num Direito assim, *distintivo*, o *Outro* será pura lembrança. Se por um lado não é possível ao hermenauta conter-se à norma – porque os limites dela só podem ser reconhecidos na subjetividade do hermenauta – por outro lado, o *Outro* poderá conter o hermenauta dentro dos limites do *democrático*. Exceder a norma só será algo legítimo, neste contexto, para alcançar o *Outro* (o *sujeito esquecido*); para realizar o *democrático*. E exceder o *democrático*, ainda que dentro de um campo lógico permitido pela elasticidade que possui a norma na subjetividade do hermenauta, será ilegítimo.

## 5. Sobre o pensar

A operação *distintiva* como uma possível saída para a questão da coabitação histórica da democracia com uma variedade de exclusões políticas deve passar antes pela política. Enquanto isso não acontece, a *distinção*, no Direito, passará inexoravelmente pelo hermenauta, como uma medida jurídica dentro da abrangência do

significado que ora se dá à ideia de *democrático*, sob a administração e responsabilidade do Direito, no que diz respeito à reprodução e concretização da ideia de *democracia* na institucionalidade do Estado.

Esse *deixar ser*, então, no âmbito de uma operação jurídico-distintiva, será, não uma medida política (ou “ativismo”), mesmo quando aplicada pelo Judiciário, mas o respeito do Direito ao que lhe dá sentido e ao que dá sentido à própria política. Constituir-se-á, por assim dizer, o resultado da aplicação do critério da *dignidade relacional* que deve exprimir o mínimo esperado que deve haver na relação entre administrado e Administração, que é a compreensão sobre o *pertencimento* obrigatório de *Todos* ao campo protetivo da institucionalidade estatal, ou, em outras palavras, à *humanidade*. Não haverá ativismo nisso, porque permitir que o *sujeito esquecido* se espelhe na institucionalidade, não pode ser uma concessão, mas mero exercício do direito subjetivo que todo cidadão possui de *distinguir-se* enquanto tal; porque todo sujeito, ainda que *esquecido*, já *pertence* ao sistema político, a despeito de sua desconsideração pela institucionalidade.

A *apresentação* e *distinção* de cada *ser* político – cada sujeito constitucional participante do debate que deu origem à norma –, por outro lado, impõem ao hermeneuta respeito ao discurso médio a que chegaram *Todos* os sujeitos constitucionais. Sendo exatamente isso o Texto Constitucional, um discurso médio de todas as *apresentações* e *distinções* possíveis, não poderá ser alterado por *Um*. Mas, nesse contexto, entronizar (integralmente) o *sujeito esquecido* encontrado não altera o Texto Constitucional, pelo contrário, reforça-o reforçando o *democrático*. É nesse sentido, da comunicabilidade de *presentados distinguidos*, que a norma se redignificará em sua dimensão política. Entronizando o *Outro* como *presença*, e não como falta.

Considerar o *Outro* como *presença*, significa refletir, buscar um sentido para a própria estrutura estatal; para que ela dignifique politicamente cada jurisdicionado; para, talvez, em se tratando de Direito, pensar novos silogismos. Em especial, um silogismo jurídico que, para solução de questões identitárias de *sujeitos esquecidos*, por não poder (o Direito) esquecê-los, dever sempre deles partir. Partir do *Outro* significa partir de uma subjetividade estranha à subjetividade do hermeneuta – como se essa subjetividade estranha um *tribuno* fosse para, por si mesmo, *distinguir-se* –. Hermeneuta que a reconhecerá como uma subjetividade titular do “direito a ter direitos”. Assim, considerando este ponto como ponto inicial do silogismo *distintivo*, a racionalidade que

a partir dele se desenvolverá, ocorrerá necessariamente de baixo para cima, para encontrar seu limite, agora sim, no Texto Constitucional.

Um sistema político minimamente democrático deve ser capaz de responder, de modo satisfatório, perquirições como as que ora são feitas no âmbito da presente pesquisa, em especial sobre os riscos que corremos com a Política e o Direito que reproduzimos na atualidade; ou sobre se o Direito dogmático e solipsista que praticamos pode ser capaz de comunicar, não só mensagens, mas, também, os mensageiros do *Político*. Com isso, a mensagem final da presente reflexão, então, pode ser a mesma que Hannah Arendt quis passar ao final da *Condição humana*, sobre o *pensar*, já que para ela, isto ainda é possível, e sem dúvida está presente onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política.

Porque, ainda que se suponha “a proverbial independência dos pensadores em sua torre de marfim, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; e é realmente muito mais fácil agir do que pensar em condições de tirania” (ARENDDT, 2010, 406). Assim é que, além de todo o esforço feito no sentido da presente tentativa de entronizar o *agir* no Direito, será exortando o *pensar* para refletir sobre o sentido que deve ser dado à razão de existir tanto do Estado quanto do Direito – como, aliás, tentou-se feito ao longo de toda a pesquisa – é que se finaliza, então, o presente trabalho.

## REFERÊNCIAS

ADEODATO, J. M. *O problema da legitimidade - no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1989.

AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Tradução de Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção: homo sacer, II, 1. 2. ed.* Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. 2. ed.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5/Giorgio Agamben;* tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

ARENDRT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de A. Abranches, C. A. de Almeida e H. Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras: 2011c.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

BARSALINI, G. *Direito e Política na obra de Giorgio Agamben. Soberania e estado de exceção permanente*. Sergio Antonio Fabris Editor, 2013.

BENJAMIN, W. *Crítica da violência – crítica do poder*. Revista Religião & Sociedade, 15/1, 1990, pp. 132-140.

\_\_\_\_\_. “Sobre o conceito de história.” In: *Obras escolhidas I, Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERCOVICI, G. *O Poder constituinte do povo no Brasil: um roteiro de pesquisa sobre a crise constituinte*. Lua Nova, n. 88, 2013.

BERNSTEIN, R. J. *Rethinking the social and the political*. In: WILLIAMS, G. (Org.). *Hannah Arendt: critical assessments of leading political philosophers*. Londres: Routledge, v. 3, 2006.

BOBBIO, N. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.277/DF. Relator Min. Ayres Britto. Julgado em 05/05/2011. Publicado em 14/10/2011.

\_\_\_\_\_. Câmara dos Deputados. Atas da Assembleia Nacional Constituinte. Acesso em: 23 de outubro de 2017. (Disponível em: <http://www.camara.gov.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos.pdf>).

BRUNKHORTS, H. *Equality and elitism in Arendt*. In: VILLA, D. *Politics, philosophy and terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CALHOUN, C.; MCGOWAN, J. (Org.). *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

CANOVAN, M. *The political thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

CHUEIRI, V. K. *Filosofia do Direito e Modernidade. Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos* – Curitiba; J.M., 1995.

CORREIA, A. *Mal e obediência - Uma nota*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

CUNNINGHAM, F. *Teorias a democracia. Uma introdução crítica*. Tradução Delmar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DE FRANCISCI, P. *Síntesis Histórica del Derecho Romano*. Madrid: Ed. Rev. D. Priv., 1954.

DERRIDA, J. *Força de lei: o “fundamento místico da autoridade”*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DOURADO JÚNIOR, A. *O animal laborans e as origens do totalitarismo*. 2013. 105 f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FERRAZ, M. M. F. *Do Tribunado da Plebe*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

FERRAZ JÚNIOR, T. S. Prefácio do livro de ADEODATO, J. M. L. *O Problema da legitimidade. No rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1989.

\_\_\_\_\_. *Direito, Retórica e Comunicação. Subsídios para uma pragmática do discurso jurídico*, 3 ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FERRY, J. M. *Habermas: Crítico de Hannah Arendt*. Tradução de Silvia Gombi Borges dos Santos. *Educação e Filosofia*, v. 17, n. 33, jan/jun, 2003, pp. 25-46.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 20. Ed. São Paulo: Graal, 2010.

GÜNDOĞDU, A. “Right to Have Rights”: *Arendt and Agamben on Politics of Human Rights* to be presented at the UMN Political Theory Colloquium, 2006.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1997.

HELD, D. *Modelos de democracia*. Tradução de Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte: Editora Paidéia Ltda., 1987.

KATEB, G. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Totowa: Rowman/Alanheld, 1984.

KELSEN, H. *Jurisdição constitucional*. Tradução de Alexandre Krug. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOHN, C. *A ideia de liberdade como práxis política na “teoria da ação comunicativa” de Hannah Arendt*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

KOZICKI, K. Prefácio do livro de Chantal Mouffe, *Sobre o Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. Rio de Janeiro: Intermeios, 2015.

LAFER, C. *Pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

McGOWAN, J. *Hannah Arendt: an introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

MEIRA, S. *A lei das XII tábuas*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

- MIGUEL, L. F. *Consenso e conflito na teoria democrática: para além do “agonismo”*. Lua Nova, São Paulo, v. 92, pp. 13-43, 2014.
- MILOVIC, M. *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí: Unijuí, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Democracia e Identidade*. In: SPRANDEL, M.; COSTA, A.A.; NASCIMENTO, W. F; MILOVIC, M. (Org.). *Sociedade e diferença*. Brasília: Casa das Musas, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Política e pluralismo: considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Política e metafísica*. São Paulo: Editora Max Limonad, 2017.
- MOUFFE, C. *Pensando a democracia com, e contra, Carl Schmitt*. Tradução de Menelick de Carvalho Neto. *Revue Française de Science Politique*, v. 42, n. 1, fevereiro, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O regresso do político*. Tradução de: Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo*. Texto apresentado no II Seminário Internacional de Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais: identidade, diferença e mediações. Tradução de Kelly Prudencio. Florianópolis: Rede Rizoma, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o político*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- NASCIMENTO, P. C. *Instituições e política em Hannah Arendt*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PASSOS, F. *Hannah Arendt em diálogo com Alexis de Tocqueville: o perigo da uniformidade do pensamento nos regimes democráticos*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PITKIN, H. F. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- POLETTI, R. *Elementos de Direito Romano Público e Privado*. Brasília: Consulex, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Assembleias populares e Democracia Direta in Direito Público e Romano*. TAVARES, A.L.; CAMARGO, M. M.; MAIA, A. C. (Org.). Rio de Janeiro: Renovar, 2005.
- ROLIM, L. A. *Instituições de Direito Romano*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

ROSENFELD, M. *A Identidade do Sujeito Constitucional*. Tradução de Menelick de Carvalho Neto. Belo Horizonte: Mandamentos Editora, 2003.

TEIXEIRA, A. *Decisão liminar: a judicialização da política no Brasil*. Brasília: Plano, 2001.

VIANNA, L. W. *A judicialização da política e das relações sociais*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

VIEIRA, O. V. *Supremo Tribunal Federal: jurisprudência política*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1994.