

PENSANDO O DIREITO E A POLÍTICA COM E CONTRA HANNAH ARENDT E CARL SCHMITT

*Marcelo Andrade Cattoni de OLIVEIRA**

*Felipe Daniel Amorim MACHADO***

*David Francisco Lopes GOMES****

RESUMO

O presente artigo propõe pensar o Direito e a Política com e contra Hannah Arendt e Carl Schmitt, tendo por objetivo discutir as conseqüências que a conceituação do político, ou da política, pode ter na reflexão acerca do Estado Democrático de Direito no início do século XXI. Nesse sentido, o texto discorre sobre a elaboração teórica desses dois autores e sobre suas contribuições para se pensar contemporaneamente o espaço público. Em primeiro lugar, é resgatada a compreensão schmittiana do que seja o político, passando-se pelas noções de teologia política, de homogeneidade democrática, de soberania, de decisão, de estado de exceção e de distinção entre

* Professor de Teoria da Constituição e de História do Direito da UFMG. Mestre e Doutor em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito da UFMG. Estágio Pós-doutoral em Teoria Filosofia do Direito na Università degli studi di Roma III. Coordenador do Bacharelado em Ciências do Estado da UFMG. Membro do Conselho Científico de Hermenêutica Jurídica. Email: mcattoni@gmail.com.

** Aluno do Curso de Mestrado do Programa de pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG. Especialista em Ciências Penais (Instituto de Educação Continuada – PUC/Minas). Fundador e atual Diretor Presidente do Instituto de Hermenêutica Jurídica (IHJ).

*** Aluno do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG. Graduado em Direito pela Faculdade de Direito da UFMG. Bolsista CAPES/REUNI do Bacharelado em Ciência do Estado da UFMG. Diretor Executivo do Instituto de Hermenêutica Jurídica (IHJ). E-mail: daviflg@yahoo.com.br.

amigo e inimigo. Em segundo lugar, volta-se a atenção às formulações arendtianas acerca da esfera política. Arendt, indo da Antigüidade Clássica aos argumentos desenvolvidos em relação às Grandes Revoluções do século XVIII e aos acontecimentos do século XX, desenvolve conceitos centrais de sua teoria como liberdade, ação, poder e pluralidade. Por fim, a título de considerações finais, são feitos alguns apontamentos e levantadas algumas perguntas que possam dar continuidade ao diálogo crítico proposto.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Direito. Filosofia. Hannah Arendt. Carl Schmitt.

I – INTRODUÇÃO

Este artigo pretende contribuir para uma reconstrução dos traços gerais do pensamento de Schmitt e Arendt, sobretudo acerca dos elementos a partir dos quais seja possível uma contraposição entre ambos. Sem pretensão de fornecer uma análise definitiva, este texto procura dialogar com Schmitt e Arendt e, mais que isso, colocá-los em diálogo, ainda que num diálogo *por-vir* (DERRIDA, 2007). Nesse sentido, começa por apresentar pontos centrais do pensamento schmittiano, para, na seqüência, deslocar seu foco para as elaborações teóricas de Arendt. Ao final, se oferecem alguns apontamentos sobre a contribuição que o diálogo com e entre Schmitt e Arendt pode trazer a discussões contemporâneas que giram em torno da política e do direito, em outras palavras, às discussões sobre as possibilidades da convivência humana num mundo “*glo-calizado*” (MARRAMAIO, 2007).

II – CARL SCHMITT: SOBERANIA, DECISÃO E EXCEÇÃO

Um bom ponto de começo para resgatar as reflexões schmittianas pode ser o entendimento dos conceitos centrais da teoria do Estado como conceitos teológicos secularizados (SCHMITT, 2001). Essa concepção fundante perpassaria sua obra, os temas da soberania e da distinção amigo/inimigo, entre outros (SCHMITT, 2006).

Schmitt mostrava-se preocupado, já em fins dos anos 1920, com a redução neutralizante de todo o político à administração da economia e com a dissolução da soberania estatal no mundo. Diante desse quadro, buscou recuperar o que, do seu ponto de vista, referir-se-ia à construção e à manutenção da unidade do Estado.

É no marco ainda dessas preocupações que precisa ser situada, por exemplo, as argumentações de Schmitt, após a Segunda Guerra, sobre o *nomos* da terra, que assumia o tom de uma denúncia ou constatação amarga do fim do chamado *Direito Público Europeu*, de um direito ligado à terra, num mundo cada vez mais oceânico, globalizado. Suas reflexões quase elogiosas sobre o partiano ou guerrilheiro, assim como sobre uma possível guerra civil mundial, talvez ainda se colocavam sob a pálida e derradeira esperança do político no mundo global (SCHMITT, 2006).

Se se leva em conta a história da filosofia política, não foram poucos os que tentaram dar à categoria do político um caráter autônomo, desprovido de influências de outros campos da vida, como a religião, a economia e a moral. Schmitt, por sua vez, em sua busca por aquilo que seria a essência do político, inova ao iniciar sua reflexão *não* a partir do Estado.

Já na primeira linha de seu livro *Le categorie del 'politico'*, SCHMITT (2006, p. 101) afirma que “*il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'*”¹, o que delimita, de forma clara, as bases argumentativas de sua compreensão político-filosófica.

Porém, o fato de o político ser pressuposto imprescindível do estatal não significa que este se identifique com aquele. Do contrário, o Estado surgiria como algo político, enquanto o político surgiria como algo estatal, um círculo vicioso que, evidentemente, não satisfaz (SCHMITT, 2006, p. 102). A conclusão alcançada através da crítica a esse pressuposto é a de que, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, o Estado tem sua noção expandida e a diferenciação entre o que é político e o que é não-político torna-se retrógrada². Existiam esferas

¹ Na tradução da obra para português consta: “o conceito de Estado pressupõe o conceito do Político” (SCHMITT, 2009, p. 19).

² Schmitt critica o liberalismo do séc. XIX, afirmando que ele interpreta a sociedade de maneira autonomamente oposta ao Estado. Assim: “Se, então, a teoria

da vida que não se identificavam com o Estado e, por consequência, com o político. Todavia, a evolução ocorrida nos séculos XVIII e XIX determinou uma nova interpenetração da relação entre o Estado e a sociedade, culminando na politização de todas as esferas da vida social.

Áreas como a religião, a cultura e a economia, entre outras, deixaram de ser neutras no sentido de não-estatal e não-político. Com essa politização de todas as esferas da vida, emerge o Estado total *“dell’identità fra Stato e società, mai disinteressato di fronte a nessun settore della realtà e potenzialmente comprensivo di tutti”*³ (SCHMITT, 2006, p. 105). Como tudo, pelo menos em possibilidade, passa a ser político, a referência ao Estado perde o condão de *“fundamentar uma característica específica de diferenciação do ‘político’”* (SCHMITT, 2009, p. 24).

Schmitt repele o Estado total, uma vez que neste o conceito de sociedade estaria por fundar o conceito do político, o que não é aceito por ele. Esse raciocínio revela a falácia da assertiva *“tudo é política”*, a qual incorpora ao político conceitos que lhe são estranhos, levando o Estado a deixar de ser o lugar primordial da política⁴. Como contraponto a essa tentativa de elevar o político à neutralidade, através da incorporação de elementos periféricos, é que Schmitt se dedica a construir um conceito autônomo para o político.

Para SCHMITT (2006), esse conceito necessita de uma definição clara de categorias, as quais levam a determinar a dualidade como elemento que fundamenta a lógica argumentativa schmittiana. A definição do político não passa por uma avaliação moral, estética ou econômica. Ela se assenta em suas próprias distinções, *“às quais*

do Estado, a ciência jurídica, a linguagem dominante insistem no fato de que político = estatal, tem-se como resultado a conclusão (logicamente impossível, mas na prática aparentemente inevitável) de que todo o não-estatal, logo, todo o ‘social’, seria, por conseguinte, apolítico!” (SCHMITT, 2009, p. 22).

³ Na tradução da obra para português consta: “da identidade entre Estado e sociedade, Estado que não se desinteressa por nenhuma área e que abrange, potencialmente, qualquer área” (SCHMITT, 2009, p. 24).

⁴ Em Schmitt, o Estado total não seria administrado pelo Estado, o qual fica em segundo plano, mas, sim, pela sociedade civil.

se pode atribuir toda a ação política em seu sentido específico” (SCHMITT, 2009, p. 27).

A categoria identificada por Schmitt como a essência da política é a diferenciação entre amigo e inimigo. A dicotomia entre amigo (*Freund*) e inimigo (*Feind*) “*tem o propósito de caracterizar o extremo grau de intensidade de uma união ou separação*” (SCHMITT, 2009, p. 28). O inimigo não precisa ser considerado mal, podendo ser, inclusive, tido como moralmente correto. Ele pode não ser como um concorrente econômico, mas um parceiro. Ele se caracteriza por ser

semplicemente l’altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d’altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l’intervento di un terzo ‘desimpegnato’ e perciò ‘imparziale’. (SCHMITT, 2006, p. 109)⁵

O inimigo schmittiano (SCHMITT, 2006, p. 111) será sempre o inimigo público (*hostis*). Essa ênfase é importante no sentido de se evitar que o conceito de inimigo resvale no indivíduo (liberal) incapaz de produzir identidade e, por conseguinte, unidade. Há uma relação direta em Schmitt entre identidade e unidade. E, ao propor seu conceito do político a partir da distinção amigo/inimigo, o que Schmitt, como teórico da soberania que é, está buscando resgatar não outra coisa senão o que, do seu ponto de vista, refere-se à construção e à manutenção da unidade do Estado.

Para ele, a soberania seria a afirmação da ordem e, simultaneamente, a sua negação, pois a lei está à disposição de quem decide, isto é, do soberano. Este está, ao mesmo tempo, fora e dentro ordenamento

⁵ Na tradução da obra para português consta: “precisamente o outro, o desconhecido e, para sua essência, basta que ele seja, em sentido especialmente intenso, existencialmente algo diferente e desconhecido, de modo que em casos extremos, sejam possíveis conflitos com ele, os quais não podem ser decididos nem através de uma normalização geral empreendida antecipadamente, nem através da sentença de um terceiro ‘não envolvido’ e, destarte, ‘imparcial’” (SCHMITT, 2009, p. 28).

jurídico, posto que, ao fazer uso de seu poder de suspensão da validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei. O estado de exceção é justificado pela situação de ameaça à unidade política. Logo, não pode ser limitado, a não ser que esta unidade deixe de existir. A exceção não poderia se manifestar no limite do direito, tendo-se em vista que só ela, a exceção, permite que se chegue à essência do direito.

O critério de definição do político, todavia, constitui um conceito-limite (ou caso, de guerra), o qual representa a extrema demonstração de inimizade e seu pressuposto último (o político), que nos permite conhecer a natureza das formas políticas. Repousa no caso limite a clarividência de todo caráter particular das oposições políticas. SCHMITT (2006, p. 116) defende que a *“la guerra consegue dall’ostilità poiché questa è negazione assoluta di ogni altro essere”*⁶, de modo que a perspectiva da guerra é, portanto, a do caso de exceção, que rompe com a normalidade, revelando-se capaz de desvelar o ser do político⁷.

Em sua perspectiva, contraposições religiosas, econômicas e morais podem acirrar-se até chegar a um *“agrupamento decisivo de combate segundo o tipo amigo-inimigo”* (SCHMITT, 2009, p. 38). Entretanto, nesse eventual agrupamento de combate, *“a contraposição normativa passa a ser não mais puramente religiosa, moral ou econômica, e, sim, política”*. (SCHMITT, 2009, p. 38) Nesse tipo de conflito, a guerra é tida como a eventualidade extrema, tendo em vista que os meios não-políticos não foram suficientes para resolvê-los. Assim, a guerra se coloca como *“la guerra finale dell’umanità”* (SCHMITT, 2006, p. 121)⁸, sendo que elas são, necessariamente, conflitos intensos e desumanos, pois *“superando il ‘politico’*,

⁶ Na tradução da obra para português consta: “guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ôntica de um outro ser” (SCHMITT, 2009, p. 35).

⁷ Schmitt esclarece que: “De modo nenhum é a guerra objetivo e finalidade, nem conteúdo da política, sendo, antes o pressuposto sempre existente como real possibilidade, o qual determina de forma singular a ação e o pensamento humanos, provocando, assim, um comportamento especificamente político” (SCHMITT, 2009, p. 36).

⁸ Em tradução livre, diz o texto: “a última guerra da humanidade”.

squalificano il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev'essere definitivamente distrutto". (SCHMITT, 2006, p. 120)⁹.

A forma de pensar o político de Schmitt como gradação, ou seja, como grau de intensidade do político, desenvolve-se, por um lado, como a grande novidade na teoria política, e, por outro, ela se mostra um perigo. Caso o inimigo, como quer Carl Schmitt, seja despojado de qualquer substância, surge um vazio que necessita ser preenchido. Se o lugar ocupado pelo inimigo é vazio, isso significa que ele pode ser preenchido por qualquer elemento. No entanto, acontece que o soberano, visto como quem, de dentro da unidade política, detém a prerrogativa de decidir acerca do inimigo, identifica os grupos a serem combatidos. O soberano é, em última análise, aquele que decide *sobre e no* estado de exceção (SCHMITT, 1996A, p. 87). Logo, a decisão acerca do estado de exceção comporta um sentido existencial superior, eis que

a existência do Estado mantém... uma indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e torna-se, num certo sentido, absoluta. [...] No caso de exceção o Estado suspende o direito em função de um direito à autopreservação (SCHMITT, 1996A, p. 92).

Portanto, o procedimento decisório coloca-se de forma decisionista, recaindo neste ponto a periculosidade do pensamento schmittiano: não está claro em Schmitt se a decisão possui algum fundamento, ainda que se considere que toda decisão seria tomada no quadro de uma ordem concreta, nos termos do chamado giro institucionalista dos anos 30 (SCHMITT, 1995 e 2001, p.21-22). A questão que se coloca é que a decisão permanece oculta, em um lugar

⁹ Na tradução da obra para português consta: “ultrapassando o âmbito do político, simultaneamente rebaixam o inimigo quanto a categorias morais, entre outras, e se vêem forçadas em transformá-lo em um monstro desumano, o qual há de ser não só repellido, como também definitivamente exterminado” (SCHMITT, 2009, p. 39).

em que ela não é visível aos olhos humanos. De toda forma, não seria incorreto afirmar o caráter autoritário de tal concepção de Estado.

Para ele, o Estado cessa sua existência como formação política autônoma, tornando-se uma mera organização da sociedade civil ou de outro campo da vida, quando perde sua capacidade e sua autoridade em decidir sobre a diferenciação entre amigo e inimigo. A perda da unidade do Estado leva à dissolução do monopólio do político, inviabilizando-lhe a tomada de decisões, bem como o exercício da soberania. É a perda do monopólio do político e a desintegração da soberania do Estado que coloca em crise o sistema internacional de Estados, gerando, por conseqüência, a necessidade de um novo *nomos* da terra (PORTINARO, 1982, p. 261-265).

Essas formulações de Schmitt encontram reflexo em sua definição da Constituição e do poder constituinte. Ao inaugurar o que viria a ser conhecido por Teoria da Constituição como um campo autônomo do pensamento jurídico, Schmitt oferece como seu conceito de Constituição – um conceito que ele chama de positivo – o entendimento desta como a decisão fundamental de um povo acerca da forma de sua existência política, diferenciando-a daquilo que para ele seriam meras leis constitucionais. Só assim seria possível preservar a totalidade da unidade política. Dentro dessa perspectiva, o poder constituinte é o responsável pelo ato constituinte em que consiste a decisão, isto é, o poder constituinte mantém o caráter decisionista como sua marca principal (SCHMITT, 1996B, p. 45-57).

É possível tanto um poder constituinte democrático quanto monárquico, conforme o princípio vigente na sociedade, e é daí que advém, para Schmitt, a contradição do Estado de Direito liberal burguês de início do século XX na Alemanha. Para ele, esse Estado seria fruto de um poder constituinte democrático, mas sua organização tipicamente herdada do Estado de Direito monárquico-constitucional. O caráter compromissório, e, portanto, relativamente indeciso e indecído, da chamada Constituição de Weimar, sobretudo quanto aos direitos fundamentais e ao pluralismo que supostamente garantiriam, seria um alvo constante das reflexões teóricas de Carl Schmitt (SCHMITT, 1996B, p. 52-57).

Ele atacaria, na verdade, a própria idéia de uma democracia liberal, pois, segundo seu pensamento, essa democracia estaria apoiada num princípio de representação, e não em um princípio de identidade entre governantes e governados, como deveria ser a exigência de uma verdadeira democracia. Levando essas noções ao extremo, como elas mesmas internamente solicitam, a conclusão é de que a única possibilidade de uma democracia moderna seria a ditadura soberana.

III – HANNAH ARENDT: LIBERDADE, AÇÃO, PODER

Se falar de política em Carl Schmitt significa falar de conceitos como soberania, decisão e exceção, qualquer reflexão sobre o mesmo tema, pela ótica de Hannah Arendt, deve começar necessariamente com uma simples afirmação: “*o sentido da política é a liberdade*” (ARENDR, 1999, p. 38). Essa afirmativa, porém, que a ela poderia parecer apenas um velho truísmo (ARENDR, 2005, p. 197), na verdade não dispensa alguns esclarecimentos. Afinal, a partir do momento em que se identificam dois conceitos plurívocos como “*política*” e “*liberdade*” e toma-se o segundo como sendo o sentido do primeiro, passa-se automaticamente a ser preciso definir o que se entende por liberdade.

É na experiência dos antigos que Arendt busca as raízes dessa definição. Reconhece-se e critica-se uma tradição que remonta a Paulo, e em parte a Agostinho¹⁰, e que identifica a liberdade com o querer, com um livre-arbítrio, segundo a qual se poderia manter livre ainda que em face da escravidão do corpo. Ela é direta ao dizer que a liberdade, naquilo que importa à política, não diz respeito à vontade. Diferentemente, liga-se ao poder (*Macht*) e tem como seu âmbito, por excelência, a ação:

¹⁰ A própria Arendt é quem adverte para o fato de que, em Agostinho, não haveria apenas a liberdade como *liberum arbitrium*, mas também uma liberdade que, sobre o pano de fundo das experiências tipicamente romanas, coincide com o próprio aparecimento do homem no mundo e, portanto, com o fato de que ele sempre representa um novo começo. Dentro dessa lógica, cada nascimento humano significaria a atualização do surgimento da liberdade no universo: “ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa” (ARENDR, 2005, p. 216).

A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade. Não estamos aqui às voltas com o *liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas, uma boa e outra má, escolha predeterminada pelo fato de ser bastante discuti-la para iniciar sua operação: ‘*And therefore, since I cannot prove a lover, / To entertain these fair well spoken days, / I am determined to prove a villain, / And hate the idle pleasures of these days.*’ Ela é antes, para continuar com Shakespeare, a liberdade de Bruto: ‘*That this shall be or will fall for it*’, isto é, a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação, e que não poderia portanto, estritamente falando, ser conhecido (ARENDDT, 2005, p. 197-198 – Grifos do original).

Ao lado da obra ou fabricação e do trabalho, a ação consiste em uma das três atividades fundamentais da condição humana (ARENDDT, 1958¹¹) e, como agir livre, ela só é possível entre iguais, iguais estes que aparecem num espaço público aos olhos uns dos outros e que se relacionam por meio do discurso. É nesse ponto que se situa de maneira mais precisa a ligação entre liberdade e política, uma vez que esse espaço público não é outro, ao menos no contexto antigo, senão a arena política.

A ação não tem proximidade com a fabricação, mas assemelha-se ao campo das artes performativas, isto é, às artes de realização e de auto-expressão, como aquelas dos dançarinos e músicos, que carecem sempre de uma audiência para a qual se possam mostrar (ARENDDT, 2005, p. 200). Em que pese seja, a princípio, provocada por porquês e direcionada a tal ou qual ou meta, a ação é um fim em si mesmo e a imprevisibilidade deve permanecer como sua tônica:

¹¹ Para uma análise da obra *The Human Condition*, com ênfase, sobretudo, na atividade do trabalho (*labor*), ver: CALVET DE MAGALHÃES, 1985. Nesse texto, encontra-se também uma crítica procedente à tradução do livro para o português feita por Roberto Raposo, até a 10ª edição, pela Forense Universitária. Para um estudo aprofundado do capítulo V, *Acton*, da mesma obra, ver: CALVET DE MAGALHÃES, 2006. Cabe agora considerar, com a devida atenção, a nova tradução brasileira, pela Forense Universitária, realizada por Adriano Correia, publicada em 2010. Para uma análise dos conceitos de ação, poder e esfera pública em Hannah Arendt, em comparação com Jürgen Habermas, ver: CATTONI DE OLIVEIRA, 2007.

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam importantes em todo ato particular, mas sim que eles não são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los (ARENDDT, 2005, p. 198).

Não por acaso, a coragem é apresentada como uma das virtudes cardeais da política (ARENDDT, 2005, p. 203). Os homens não agem para que o produto final da sua ação lhes conceda a liberdade. Independentemente de haver ou não esse produto final, eles agem porque é na própria ação, e somente nela, que a liberdade se manifesta.

Em outras palavras, se uma certa matriz do pensamento filosófico, desde os fins da Antigüidade, e se o moderno pensamento liberal procuraram entender a liberdade separada da política, uma liberdade compreendida como liberdade da política, como liberdade em face da política, o que Hannah Arendt pretende ao olhar para Grécia e sobretudo Roma é conceituar a liberdade como uma liberdade para a política, como uma liberdade na política.

Nesse sentido, o poder surge em sua obra numa acepção completamente distinta daquela que se imortalizaria nas palavras de Max Weber (2008). Enquanto, para este, poder implica domínio, possibilidade de afirmação de uma vontade frente a resistências que a ela se façam, para Arendt o poder corresponde aos possíveis, à capacidade humana de agir de comum acordo:

Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem o povo ou um grupo não há poder), desaparece, ‘seu poder’ some também (ARENDDT, 2006, p. 123 – Grifos do original).

É quando um grupo existe, e tão só durante o tempo em se preserva como grupo, que o poder igualmente pode existir. Ele não se serve para ser apropriado por um único indivíduo e nunca significa, qualquer que seja o caso, possibilidade de instrumentalização de uma vontade alheia. Por outro lado, não requer justificação, pois é inerente aos corpos políticos. Mas requer legitimidade, advindo esta muito mais do ato inicial por meio do qual um grupo se une do que das demais ações que a essa união se seguem (ARENDDT, 2006, p. 129).

Por todas essas características, o poder se distingue da violência (*Gewalt*) (ARENDDT, 2006). Mas não só dela. Ele se distingue também da soberania:

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. (...) Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (ARENDDT, 2005, p. 212-213)

Retomando a identificação da liberdade como sentido da política e reconstruindo o percurso que vai da liberdade ao poder, passando pela ação, não é difícil concluir que, na medida em que liberdade e soberania se relacionam de modo antagônico, a soberania não pode estar presente no campo da política. Enquanto em Carl Schmitt o soberano e a soberania jogam um papel decisivo numa política preocupada com a exceção, com a decisão e com a distinção entre amigo e inimigo, em Hannah Arendt a liberdade, portanto a política, só pode se manifestar na ausência de soberania.

A articulação de todas essas idéias não deixa dúvidas quanto à dimensão pública que Arendt atribui à liberdade e aos demais conceitos

relativos à política. É essa dimensão pública, responsável, em toda sua especificidade arendtiana, por iluminar os assuntos humanos e por possibilitar que os homens mostrem uns aos outros, por atos e palavras, o que são e como podem agir (ARENDR, 1987, p. 8; CALVET DE MAGALHÃES, 2009), que ela interpretaria como o tesouro perdido das revoluções, um tesouro deixado como herança, mas uma herança sem testamento:

E, todavia, se voltarmos as vistas para o princípio desta era, e sobretudo para as décadas que a precedem, poderemos descobrir, para nossa surpresa, que o século XVIII, em ambos os lados do Atlântico, possuiu um nome para esse tesouro, desde então esquecido e perdido – quase o diríamos – antes mesmo que o próprio tesouro desaparecesse. O nome, na América, foi ‘felicidade pública’, que com suas conotações de ‘virtude’ e ‘glória’ entendemos tão pouco como a sua contrapartida francesa, ‘liberdade pública’: a dificuldade para nós está em que, em ambos os casos, a ênfase recaía sobre ‘público’ (ARENDR, 2005, p. 30-31).

As revoluções seriam momentos privilegiados da ação em concerto capaz de trazer à existência algo até então não existente, isto é, momentos privilegiados da ação livre capaz de fundar o novo. Todavia, passado o auge revolucionário, esse *tesouro* da vivência pública teria sido abandonado, sobremaneira no que diz respeito à Revolução Americana que, para Arendt, teria, muito mais do que a Revolução Francesa, sabido experimentar a política como liberdade, a liberdade como ação e a ação como fonte do poder (ARENDR, 1988).

Tratando das revoluções, principalmente das Revoluções Americana e Francesa, cabe um contraponto também entre as concepções de Arendt e Schmitt quanto à Constituição e ao poder constituinte. Em sua reconstrução do sentido da Revolução Americana, Arendt considera que, diferente do poder constituinte francês, o ato de fundação da nova ordem política manifestava-se na ação concertada de homens capazes de estabelecer compromissos, promessas mútuas que inauguram algo inédito no mundo e projetam esse algo no futuro, para as gerações seguintes, e a Constituição, por isso, mais do que um

documento, é o ato de constituir, ao mesmo tempo, começar e norma, princípio e preceito:

Como bem lembrava Arendt, os revolucionários franceses e norte-americanos de fins do século XVIII procuraram lidar de modo distinto com a questão acerca da “necessidade de um absoluto”, que em ambos os lados do Atlântico teria surgido no curso das revoluções, uma vez que nem os norte-americanos, nem os franceses poderiam justificar, respectivamente, quer na tradicional Constituição britânica, quer no tradicional direito francês anterior ao período do Absolutismo, as rupturas jurídico-políticas que estavam empreendendo. Isto porque, do ponto de vista do direito tradicional, tanto uma declaração de independência e o não-reconhecimento da autoridade da Coroa britânica, quanto uma retirada do Terceiro Estado da Assembléia dos Estados Gerais seriam “atos inconstitucionais”; e, assim, também as deliberações que a partir dali fossem tomadas.

Segundo Arendt, para solucionar o problema deste “círculo vicioso”, que poderia levar à falta de um fundamento capaz de justificar suas ações, é que Sièyes teria construído a concepção do poder constituinte distinto dos poderes constituídos, bem como atribuído a origem comum do poder e da autoridade à Nação soberana, encarnada pelo Terceiro Estado e, mais tarde, pela Assembléia Nacional Constituinte, pelas convenções que a sucederam, assim como por todos que, como Bonaparte, se auto-proclamaram delegados desse “soberano” (1990, pp. 156-171). Por outro lado, já a “solução norte-americana” teria envolvido, justamente, a atribuição de um duplo sentido ao ato jurídico-político de constituição dos Estados Unidos da América: a Constituição norte-americana, enquanto “ato de fundação”, teria ao mesmo tempo o sentido de um principium, ou seja, de princípio, e de preceito, de começo e de norma que se auto-expressa no próprio começar (beginning).

[...]

A partir desse ato de começar, que traz dentro de si mesmo seu preceito – ou sentido normativo que se auto-expressa na práxis de autodeterminação política –, o povo (the People, que em inglês é uma palavra no plural) se auto-constituiria como um novo corpo jurídico-político, auto-constituído de forma plural por cidadãos que, no exercício de sua autonomia política, assumiriam o compromisso,

a mútua promessa, de reciprocamente reconhecerem-se iguais direitos de liberdade. Promessa mútua, essa, que teria criado laços com o futuro, sendo, pois, renovável e alargada, a cada decisão judicial, que possuiria a autoridade para reinterpretá-la, ou a cada emenda constitucional, que viria a desenvolvê-la, resgatando, assim, o sentido normativo que se teria auto-expressado no processo constituinte de elaboração e de ratificação do texto constitucional. Assim, para a compreensão do sentido normativo inerente ao próprio ato de fundação, nos termos em que Arendt o concebe, é fundamental, aqui, o conceito de “promessa”, assim como a sua importância (CATTONI, 2009, p. 367-399 – Grifos do original).

Nas palavras da própria Arendt:

Nesse sentido, o curso da Revolução Americana nos mostra um exemplo inesquecível e nos ensina uma lição sem precedentes; pois essa revolução não eclodiu simplesmente, mas foi antes conduzida por homens que tomaram juntos uma resolução, unidos pela força de compromissos mútuos. O princípio veio à luz durante os conturbados anos em que foram lançadas as fundações – não por determinação de um arquiteto, mas pelo poder combinado de muitos – foi o princípio interconexo da promessa mútua e da deliberação comum (ARENDDT, 1988, p. 170)

Contudo, não é apenas o peso atribuído à dimensão pública na definição da liberdade e dos demais conceitos ligados à política que serve de base ao pensamento arendtiano acerca desta. Um outro elemento merece ser destacado dentro dessa base, principalmente para um esforço de comparação com as argumentações schmittianas.

Conquanto a política só seja possível como liberdade e a liberdade só seja possível como ação entre iguais, Hannah Arendt tem plena consciência do caráter próprio dessa igualdade, uma igualdade que não existe *a priori*, fora do espaço público, mas que é exatamente típica desse espaço.

O mundo não é habitado pelo Homem, mas por homens (ARENDDT, 1978, p. 19). E, se o Homem foi criado por Deus, os homens são construção humana, mundana (ARENDDT, 1999, p. 21). “Somos *do* mundo e não apenas no mundo” (CALVET DE MAGALHÃES, 2009). Como tal, são diferentes entre si, e só podem

ser tomados como iguais num contexto específico como a esfera pública da política. Por isso mesmo, a política assenta seus alicerces na pluralidade dos homens e, partindo da diferença fundamental e fundante que permanece entre eles, estabelece-se como o espaço em que essas diferenças podem ser, não abandonadas, mas preteridas em favor da igualdade que se manifesta na ação em concerto realizada por meio sobretudo da fala:

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana.

[...]

A política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças.

[...]

Na diversidade absoluta de todos os homens entre si – maior do que a diversidade relativa de povos, nações ou raças – a criação do homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas (ARENDDT, 1999, p. 21-24 – Grifos do original).

Se a política como objeto de uma teologia secularizada em Carl Schmitt não pode abrir mão da homogeneidade, homogeneidade que, uma vez exigida, leva sem maiores dificuldades à distinção entre amigo e inimigo, para Hannah Arendt, distintamente, a ênfase recai na pluralidade, ou seja, na heterogeneidade interna à comunidade dos homens. Mesmo que tome como modelos as realidades grega e romana, em que se faz ausente a figura moderna do indivíduo e em que um substrato ético compartilhado não deixa de aparecer como condição da vida política, Arendt não desloca o foco de suas reflexões do plural para o homogêneo, mantendo-se o tempo todo atenta ao fato de que a igualdade que a política possibilita e, de certa forma, exige não apaga a pluralidade humana, tendo-a, antes, como pressuposto. Afinal, nenhum homem é, para ela, político por natureza. A política se

constrói *entre* os homens. E o que marcaria antropologicamente cada ser humano seria a capacidade inovadora e renovada, a cada geração, que advém do nascimento, e não o limite que representaria a morte.

É à luz desses constructos teóricos que devem ser lidas as críticas arendtianas ao Totalitarismo. O problemático, no surgimento dos regimes totalitários, é a crise do espaço público, a decadência do espaço político e o advento de um espaço da privação total de liberdade. Aquele que assume a cena nesse contexto é o *homo laborans*, a vida natural e biológica sem qualquer mediação e, logo, despojada de quaisquer direitos, submetida a uma tirania ilimitada:

Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei, e, falando com exatidão, sem mundo; no sentido do convívio humano é um deserto. Está na essência das ameaças tanto da política interna como da externa, com as quais estamos confrontando desde o advento das formas de dominação total, que elas fazem desaparecer a verdadeira coisa política tanto da política interna como da externa. Se as guerras deviam tornar-se de novo guerras de extermínio, então desde os romanos a coisa política específica da política externa desapareceu e as relações entre os povos caíram de novo naquele espaço sem lei e sem política, que destrói o mundo e produz o deserto (ARENDR, 1999, p. 123).

Também nessas relações apontadas entre interno/externo, fora/dentro, espaço da lei/espaço sem lei, amigo/inimigo, Arendt encontra Schmitt para opor-se a ele.

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, após todas as considerações acima, o esperado seja que a conclusão acerca de um possível diálogo com e entre Hannah Arendt e Carl Schmitt fosse marcada, de início, por uma ênfase nas diferenças entre eles, poderia soar estranho que aqui se comece, justamente, por um ponto em comum.

Apesar das divergências, os dois pensadores acreditam não ser possível encontrar, por exemplo, numa filosofia da história, respostas prontas. Ao contrário, buscam construir uma nova teoria política. E,

para tanto, criticam o liberalismo e o governo representativo, ainda que de perspectivas diferentes: Schmitt no sentido de um presidencialismo autoritário e Arendt na defesa de um sistema de conselhos. De toda forma, quer na perspectiva de Schmitt, quer na de Arendt, o elo com a tradição do pensamento político ocidental estaria rompido a partir do que consideram ser a idade moderna, sobretudo após a Revolução Francesa e, especialmente, os eventos políticos e sociais que marcaram o século XX.

Nesse sentido, o desafio que Carl Schmitt e Hannah Arendt apresentam à reflexão contemporânea poderia ser formulado da seguinte forma: como pensar o conceito do político e a constituição da política *hoje*? Em outras palavras, transportando-se para o contexto próprio de cada um deles, seria como dizer: como pensar o político, ou a política, e o jurídico, após a experiência do Totalitarismo (Arendt) ou após a “crise do Direito Público europeu” (Schmitt)?

Conceitos como os de soberania, decisão e exceção são centrais para se compreender o pensamento de Carl Schmitt. Com base neles, bem como na correlata distinção entre amigo e inimigo, é que Schmitt procurará refletir sobre o político no seu tempo. Por seu turno, conceitos como os de liberdade, ação e poder constituem o núcleo das construções teóricas de que Hannah Arendt se vale para pensar a política.

Como visto, não é difícil reconhecer distinções fundamentais entre Schmitt e Arendt, *pace* certas leituras agonísticas da política (MOUFFE, 2005). Que para aquele a soberania, ligada à decisão sobre a exceção e sobre a distinção entre amigo e inimigo, seja o principal eixo do político, ao passo que para esta não pode haver política onde haja soberania, não há dúvida. Da mesma maneira, é relativamente simples compreender que a pluralidade, segundo Arendt, é a condição humana da política, da ação concertada e da liberdade como poder de iniciar algo novo, enquanto para Schmitt a pluralidade é confronto, é amizade e inimizade. Mas quais as possíveis repercussões dessas distinções?

O problema é que não é possível resgatar Carl Schmitt, aludindo expressamente a seu pensamento como base da reflexão

empreendida, sem que esse resgate seja internamente coerente com as propostas schmittianas. Discorrer sobre política, soberania, estado de exceção, conflito, decisão e democracia, tendo Schmitt por referência, é correr o risco de pensar a política, a soberania, o estado de exceção, o conflito, a decisão e a democracia da maneira como ele pensava. A definição schmittiana do político comporta a pluralidade ínsita à democracia como projeto de construção aberta no por-vir histórico? O binômio amigo-inimigo não acabaria por reificar o inimigo como o absolutamente outro, não abrindo margem ao reconhecimento, o que inviabilizaria a fundamentação da igualdade na diferença? Logo, seria possível pensar a importância do dissenso e do conflito na política partindo de Carl Schmitt, ainda que criticamente? Suas concepções, mais do que dissenso e conflito, não teriam como pano de fundo a inimizade e a lógica da guerra, não servindo, senão por contraste, a reflexões comprometidas com o Estado Democrático de Direito? Como pode ser interpretado, contemporaneamente, um recurso a Schmitt para propostas concretas em termos de política? Conceitos e teorias não teriam um contexto próprio de nascimento que lhes acompanharia e selaria, a partir de seu passado, seu destino no futuro? Porém, se o mundo é constituído hermeneuticamente, não seria possível que interpretações de conceitos e teorias mudassem ao longo do tempo? Poderia ser esse o caso dos termos usados por Carl Schmitt para pensar o político? Mas essa possível reinterpretação comprometida com o Estado Democrático de Direito seria mesmo possível num momento em que o discurso do inimigo, em campos como o direito penal e o direito internacional, distanciar-se tão radicalmente das conquistas democráticas dos dois últimos séculos?

Quanto a Hannah Arendt, sua fundamentação da política na liberdade e na pluralidade parece propícia à compreensão da complexidade social da democracia. Embora sua ênfase no poder legítimo e na ação em concerto possa, à primeira vista, dar a entender certa valorização do consenso, em detrimento da diversidade, isso não procede quando se entra mais fundo em sua obra, de modo que a liberdade, e o agir entre iguais como co-partícipes do espaço público, continuam se firmando como o sentido da política.

Em que pese não haver nenhuma garantia transcendente que assegure o não-retrocesso, não restam dúvidas de que um regime político fincado, não na homogeneidade, na soberania e na inimizade, mas na liberdade e na pluralidade, é mais apto a contribuir para a consolidação de uma ordem social livre, justa e igualitária, em consonância com distintas visões de mundo e variados ideais de vida boa. Uma ordem baseada na inclusão e no fortalecimento, democrático, da democracia, e, por conseguinte, capaz de abrigar as lutas por reconhecimento (HONNETH, 2003; RICOEUR, 2006, p. 201-232) e a dimensão hiperbólica da justiça (DERRIDA, 2007, p. 37).

Não obstante isso, a compreensão arendtiana da política - e a definição demasiado rígida que esta fornece acerca do que seriam o espaço público e o espaço privado - pode realmente servir a propostas concretas em termos de política? De uma política que deve ser capaz de comportar não apenas argumentos sobre a autocompreensão ética de um povo, mas igualmente argumentos sobre questões morais e pragmáticas, sem deixar de lado o peso que negociações e barganhas assumem em todo esse processo (HABERMAS, 1996, p. 388-446)?

Talvez o início deste novo século seja mais um daqueles momentos em que “o passado deixa de lançar luzes sobre o futuro e o homem vagueia na escuridão” (TOCQUEVILLE *apud* ARENDT, 2005, p. 32). Em tempos como estes, o principal convite, segundo Hannah Arendt, seria um convite ao pensamento (ARENDT, 2005, p. 28-42).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. **The human condition**. Chicago: University of Chicago, 1958.

ARENDT, Hannah. **The life of the mind. "Thinking"**. London: Secker & Warburg, 1978.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Rev. Trad. Caio Navarro Toledo. Brasília e São Paulo: Universidade de Brasília e Ática, 1988.

ARENDT, Hannah. **O que é política**, 2a. ed. Ed. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. *Rio de Janeiro*: Bertrand Brasil, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, 5a. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDT, Hannah. Da Violência. *In*: ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 91-156.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A atividade humana do trabalho (*labor*) em Hannah Arendt. **Revista Ensaio**, n. 15, 1985.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*. [2006] Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet>. Acesso em 22 de agosto de 2010.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. Somos do mundo e não apenas no mundo [2009] Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet>. Acesso em 22 de agosto de 2010.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Direito, Política e Filosofia**. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2007.

CATTONI, Marcelo. Democracia sem espera e processo de constitucionalização – Uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada “transição política brasileira”. In: CATTONI, Marcelo; MACHADO, Felipe (coord.). **Constituição e Processo: A resposta do constitucionalismo à banalização do terror**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 367-399.

DERRIDA, Jacques. Do direito à justiça. In: DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy**. Translated by William Rehg. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MARRAMAIO, Giacomo. O mundo e o ocidente hoje: o problema de uma esfera pública global. Trad. Flaviane de Magalhães Barros. **Revista da Faculdade Mineira de Direito da PUC Minas**, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, 2o. sem. 2007.

MOUFFE, Chantal. Pensando a democracia moderna com e contra Carl Schmitt. Trad. Menelick de Carvalho Netto. **Cadernos da Escola do Legislativo**, Belo Horizonte, jul.-dez. 1994, p. 87-107.

MOUFFE, Chantal. Por um Modelo Agonístico de Democracia. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, 25, p. 11-23, nov. 2005.

PORTINARO, Pier Paolo. **La crisi dello jus publicum europaeum: saggio su Carl Schmitt**. Milano: Edizioni di Comunità, 1982.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SCHMITT, Carl. **Les trois types de pensée juridique**. Paris: PUF, 1995.

SCHMITT, Carl. Teologia política. In: SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996A.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Madrid: Alianza, 1982.

SCHMITT, Carl. Teología política. *In*: AGUILAR, Héctor Orestes (org.). **Carl Schmitt teólogo de lo político**. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SCHMITT, Carl. **Le categorie del “político”**. Bologna: Società editrice Mulino, 2006.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político e a teoria do partisano**. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

WEBER, Max. A política como vocação. *In*: WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. 15a. ed. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 53-124.