

A Democracia como indeterminação em Hannah Arendt: actualidade do seu pensamento num mundo global

Silvério da Rocha-Cunha *

RESUMEN

Este texto se centra sobre la importancia del pensamiento político de Hannah Arendt, en particular el problema de la esfera pública democrática en un mundo global tecno-económico. ¿Estaremos todavía frente a la gran oportunidad de buscar el *trésor perdu de la modernité*?

Palabras-clave: Arendt, Modernidad, democracia.

ABSTRACT

This text focuses the importance of Hannah Arendt's political thought, specially the problem of the democratic public sphere in a global world with a techno-economic nature. Are we in condition to go in pursuit of the *trésor perdu de la Modernité*?

Key-words: Arendt, Modernity, democracy.

1— Pretexto

Na sua obra póstuma, escrita até poucos dias antes de morrer (23 de Setembro de 1973), *Confieso que he vivido*, o escritor Pablo Neruda diversas vezes manifesta o seu desacordo face às ortodoxias e tiques totalitários que foi descobrindo no chamado «socialismo real», quer na sua versão soviética, quer na maoestalinista, que em termos gerais o escritor definiu como o «culto a uma deidade socialista»¹. E nessa mesma obra o poeta desenha o que para ele seria um mundo verdadeiramente livre, ao dizer que gostaria de viver num mundo sem excomungados², sem etiquetas, em que todos os seres fossem «totalmente humanos», que ninguém tivesse de escapar em gôndola nem fosse perseguido de motocicleta, porquanto na verdade ele nunca entendeu, nem a luta, nem o rigor, a não ser para que ambos deixassem de existir. Mais: diz que a luta apenas tem sentido quando serve para alcançar a «bondade ubíqua, extensa, inexaurível», tendo a certeza de que nos «aproximamos a uma grande ternura». Esta esperança de Neruda —escrita num tempo álgido— em cada um conseguir viver a vida dos outros (como logo nos diz no prólogo desta obra), é acima de tudo a esperança de reabrir o possível que sempre vive sob o factual, de expor o latente abafado pelo manifesto, de poder explorar as reminiscências e as inscrições da história humana como algo que vai para além do linear, do «demonstrado», na medida em que é necessário abrir espaço à

* Doutor em Teoria Jurídico-Política. Professor Associado da Universidade de Évora e membro do NICPRI. src@uevora.pt. Este texto é financiado pela FCT (FEDER/POCI 2010) e insere-se num projecto de uma equipa do NICPRI sob o título «Visões e possibilidades de uma cidadania mundial no século XXI».

¹ P. Neruda, *Confieso que he vivido —Memorias*, Santiago de Chile, Pehuén Eds., 2008, p. 324. As expressões seguintes entre comas pertencem a este Autor.

² P. Neruda, *op. cit.*, pp. 312 ss.

«intangibilidade de certos discursos sobre o passado», para que se possa entender para recordar e recordar para entender, como já foi observado por Beatriz Sarlo³.

Mas é uma esperança que sempre falhou nos seus intentos de realização, *et pour cause* escolhi o exemplo de Neruda, a cuja lucidez nas suas memórias se sobrepõe a barbárie que se abateu sobre o Chile ainda ele ultimava esta sua obra. Contra esta esperança militam actualmente diversos factores e fenómenos —hoje colocados sob o signo da chamada «crise da Modernidade»⁴—, cujo estudo não cabe aqui realizar, dos quais não resistirei, contudo, em sublinhar a actual proliferação de técnicas de efeitos especiais, que afectam a consciência do tempo e do espaço e que, nota Virilio, na sua desregulamentação produzem uma «ordem insensível, invisível, mas tão prática quanto a da construção civil ou das vias de esgoto»⁵. Mas não será esta linearidade radical, que provoca o fracasso da esperança, manifestação de um processo mais lento, sentido pelo homem moderno, e que um Martin Buber tão bem descreveu como sendo o da perda «do sentimento de estar hospedado no mundo»⁶? Esta perda terá efectivamente desencadeado os paradoxos brutais do século XX, e que de algum modo se prolongam hoje, que se podem sintetizar, e uso novamente palavras de Buber, no facto de o homem tecnológico se ter transformado em pai de uns demónios que não conseguiu submeter?⁷ Como podemos pugnar, então, pela ideia de que está inscrita, na ordem das coisas, a exigência de que a humanidade seja o único sujeito do seu próprio destino?⁸ Agora já podemos começar a falar de Hannah Arendt.

2— Inclassificável?

Pensadora polémica, de algum modo inclassificável dentro dos «catálogos» habituais que organizam o pensamento político⁹, Arendt é autora de uma obra que examina os grandes dilemas do homem ocidental. Considerada a mais importante pensadora política do século XX por uns¹⁰, não respeitada em absoluto por outros¹¹, declarando-se fora do «círculo dos

³ B. Sarlo, *Tiempo Pasado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 26.

⁴ Cf. por todos, no âmbito jurídico-político, A. Castanheira Neves, *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia*, Coimbra, FUDUC/Coimbra Ed., 2003; A. de Julios-Campuzano, *En las Encrucijadas de la Modernidad—Política, Derecho y Justicia*, Universidad de Sevilla, 2000.

⁵ P. Virilio, *O Espaço Crítico*, tr., Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993, p. 16. Sobre esta temática ainda A. Lebeau, *L'engrenage de la technique —Essai sur une menace planétaire*, Paris, Gallimard, 2005.

⁶ M. Buber, *¿Qué es el Hombre?*, tr., México, FCE, 1974, p. 76.

⁷ M. Buber, *ibid.*, p. 78.

⁸ Cf. E. Balducci, *L'uomo planetario*, Firenze-Milano, Giunti Ed., 2005, pp. 164 ss.

⁹ Parte da polémica tem a ver com as tentativas de «classificação» do seu pensamento político e com perspectivas teóricas derivadas de apreciações de acontecimentos históricos analisados por Arendt, como o célebre julgamento de Eichmann, o caso Watergate ou a guerra do Vietname. Cf. R. Wolin, *Los Hijos de Heidegger*, tr., Madrid, Cátedra, 2003, pp. 65 ss., deste mesmo Autor, «Democracia e Política no Pensamento de Hannah Arendt», in Wolin, *Labirintos*, tr., Lisboa, Instituto Piaget, 1998, pp. 255 ss.; M. Jay, «El Existencialismo Político de Hannah Arendt», in F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt —El Orgullo de Pensar*, tr., Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 147 ss.; colocando-a no plano da virtude neo-aristotélica, cf. M. J. Villaverde Rico, *La Ilusión Republicana —Ideales y Mitos*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 243 ss.; sobre o seu republicanismo cf. F. Vallespín, «Hannah Arendt y el republicanismo», in M. Cruz (comp.), *El Siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 107 ss. Para um balanço profundo de Arendt, cf. A. Enegrén, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984; M. Cruz e F. Birulés (orgs.), *En Torno a Hannah Arendt*, Madrid, CEC, 1994; e A. Campillo, *El Lugar del Juicio*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 71 ss., 113 ss.

¹⁰ S. Benhabib, «Modelos de Espacio Público —Hannah Arendt, la tradición liberal y Jürgen Habermas», in Benhabib, *El Ser y el Otro en la Ética Contemporánea*, tr., Barcelona, Gedisa, 2006, p. 106.

¹¹ I. Berlin, *En toutes Libertés*, entretiens avec Ramin Jahanbegloo, tr., Paris, Le Félin/Poche, 2006, p. 106: «Não tenho um grande respeito pela senhora. Reconheço-o. [...] Penso que ela não tem argumentos e não faz prova de um pensamento sério nos planos filosófico ou histórico.»

filósofos»¹², o facto é que o seu pensamento coloca ao mundo de hoje —global, tecnoeconómico e liberal— algumas questões que uma breve reflexão pode tentar enuclear. Questões fundamentais, diga-se desde logo, em virtude de serem incómodas, e isto para além das dúvidas que se podem lançar sobre a possibilidade de o seu pensamento examinar com menos minúcia as variáveis históricas concretas e privilegiar, antes, uma perspectiva «teleológica»¹³, o que produziria uma visão do mundo que mais não seria do que uma «exótica mescla de Aristóteles e *Zivilisationskritiker* dos anos vinte»¹⁴, que acabaria por se traduzir na nostalgia por uma «grande política» de cariz nietzscheano, na medida em que estaria a ocultar o desprezo pelas categorias fundamentais da modernidade política. Questões fundamentais, em todo o caso, porque põem em causa o sentido da evolução desta modernidade tardia em que vivemos, nomeadamente a perda do seu «tesouro perdido»¹⁵ que é o bem público (felicidade pública, liberdade pública, como disseram os revolucionários do século XVIII), tesouro esse que, por ter sido perdido por aqueles que revolucionaram o mundo ocidental em seu nome, urge recuperar. Daí propor-se Arendt, logo no início de uma das suas obras mais importantes, «reflectir sobre o que estamos fazendo»¹⁶, tarefa fundamental numa época que se limita a repetir «‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias»¹⁷, época de «divórcio definitivo entre o conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e o pensamento»¹⁸.

3— Sentido do «tesouro perdido» da Modernidade.

Ao examinar o significado deste tesouro perdido, Arendt evoca o célebre poeta francês René Char (1907-1988) quando este, pertencendo à resistência ao ocupante alemão durante o conflito de 1939-45, disse que, nessa experiência colectiva de resistir, «em todas as refeições que tomamos em comum, convidamos a liberdade a sentar-se. O lugar permanece vazio mas os talheres continuam postos»¹⁹. Explorando o pensamento do poeta, pretende aludir ao facto de, em determinadas circunstâncias, os homens conseguirem «converter-se em alguém capaz de andar nu», no sentido de abandono das máscaras impostas pela sociedade aos indivíduos, bem como das máscaras que os indivíduos fabricam para se proteger da sociedade. *Challengers*, os homens podem ser visitados pela liberdade, pois criam condições para a sua aparição criando o espaço comum. Mas a verdade é que o normal na história é este tesouro aparecer e desaparecer de imprevisto, «como se fosse uma fada Morgana»²⁰, esvaindo-se por entre as mãos dos homens que por vezes até dizem defendê-lo, e Arendt sustenta que assim é em virtude de este tesouro não ter sido previsto por nenhuma tradição no passado, de tal modo que foram os primeiros a possuí-lo os primeiros a esquecê-lo, acabando o pensamento por se

¹² Hannah Arendt, «Só permanece a língua materna», in Arendt, *A Dignidade da Política*, tr., Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, p. 123.

¹³ Como seria o caso da sua célebre tese de o fenómeno totalitário nazi representar, não um caso específico de uma ideologia nascida no âmbito da história alemã, mas uma consequência da emergência da sociedade de massas e da racionalidade instrumental. Cf. Wolin, *Los Hijos*, cit. Este Autor é claro na sua crítica incisiva dizendo: «Ao arriscar estes sumários juízos críticos, Arendt revela uma série de tendências normativas antigas que frequentemente não fazem justiça à natureza da modernidade política.» (p. 111).

¹⁴ Wolin, *ibid.*, p. 112. Este Autor vai mais longe, acusando Arendt de influenciada pelo «existencialismo político» de Heidegger, que veria a política como acção, sem grande relação com as suas finalidades, mas, antes, como manifestação «grandiosa», típica de «heróis», «estetizada», de elites autojustificadas que se vêem como lei para si mesmas e para os outros.

¹⁵ Arendt, *Sobre a Revolução*, tr., Lisboa, Moraes Ed., 1971, pp. 213 ss..

¹⁶ Arendt, *A Condição Humana*, tr., Rio de Janeiro/São Paulo, Forense, 1981, p. 13.

¹⁷ Arendt, *ibid.*

¹⁸ Arendt, *ibid.*, p. 11.

¹⁹ R. Char, *Feuillets d'Hypnos (1943-44)*, n.º 131, in R. Char, *Furor e Mistério*, tr., Lisboa, Relógio d'Água, 2000, p. 221. Cf. Arendt, *La Crise de la Culture*, tr., Paris, Gallimard, 1972, p. 13.

²⁰ Id., *ibid.*

apartar da realidade. Como de costume. Isto foi percebido pelo homem moderno através da sensação de que no seu mundo o velho estava a morrer sem o novo ter nascido. Nesta brecha entre passado e futuro, o homem sente-se mal, contudo. E quando essa percepção se torna «histórica», «sociológica», transforma-se numa «realidade tangível e um problema para todos; o que quer dizer que se tornou um facto de relevância política»²¹. Usando uma metáfora de Kafka²², a nossa Autora quer dizer que o homem não está preparado para esta situação, pois, embora o deseje, tem dificuldade em recomeçar realmente uma nova história. Ora, é este problema que é preciso enfrentar. Vivendo nessa brecha²³, onde parece estar instalado numa espécie de presente contínuo²⁴, o homem vive nesse «caminho aberto pelo pensamento, essa pequena linha de não-tempo que a actividade do pensamento inscreve no interior do espaço-tempo dos mortais e no qual o curso dos pensamentos, da recordação e das expectativas salva da ruína do tempo histórico e biográfico tudo aquilo em que toca»²⁵.

4— Poder e direitos humanos

Pensar implica, deste modo, a abertura à pluralidade dos outros, pois todos os seres vivos são do mundo, em simultâneo sujeitos e objectos, vendo e sendo vistos²⁶. Numa das suas análises mais precisas à problemática dos direitos humanos, Arendt fala do paradoxo destes direitos plasmados em textos memoráveis desde o século XVIII²⁷. Com efeito, dando o Homem como ser abstracto e completamente emancipado relativamente aos códigos sócio-culturais e religiosos que antes tutelavam alguns dos direitos dos homens face ao poder, a verdade é que, segundo Arendt, as declarações de direitos acabaram sempre por pressupor a soberania popular como não apenas protectora dos direitos concretos, mas ainda como representando a própria imagem do «Homem». Assim, quando surgiram os primeiros casos de violação maciça dos direitos humanos na Europa (após o conflito de 1914-18, a depressão económica e a ascensão ao poder dos governos autoritários que perseguiram e tornaram apátridas milhões de pessoas), verificou-se que nenhuma instituição estava disposta a garantir os direitos das pessoas concretas atingidas, em virtude de as unidades políticas não admitirem intromissões na sua soberania, tornando-se equivalentes perdas de direitos nacionais e perdas de direitos humanos²⁸. Muito provavelmente, a defesa dos direitos humanos nunca tinha atingido uma dimensão prática e histórica tão grande, mas o facto é que a crença, espalhada ao longo do século XIX, de que os Direitos do Homem (oriundos das teses jusnaturalistas modernas e por vezes pré-modernas) estavam como «realizados» no direito positivo, acabou por afunilar a concepção real dos direitos humanos, que passaram a estar confundidos com os

²¹ Id., *ibid.*, p. 25.

²² Segundo a qual «Alguém» enfrenta dois antagonistas: um, ataca-o por trás, a origem, o outro bloqueia-lhe a passagem em frente, o futuro. Esse Alguém é ajudado por cada um dos antagonistas na luta contra o outro. Todavia, o sonho desse Alguém é, num momento de distração e imprevisto («para isso seria necessária uma noite mais escura que jamais o foi qualquer outra noite»), saltar a linha de combate e ser árbitro da contenda. Arendt, *ibid.*, p. 16. E ainda Id., *La Vie de l'Esprit*, tr., Paris, P.U.F., 2005, pp. 260.

²³ Já tem sido chamada a atenção para as influências de W. Benjamin e Heidegger nesta ideia de ruptura. Cf. M. Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London/N. Y., Routledge, 1994, pp. 1 ss.

²⁴ Cf. F. Bárcena, *Hannah Arendt: una Filosofía de la Natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, pp. 45 ss.

²⁵ Arendt, *La Crise*, cit., p. 24.

²⁶ Id., *La Vie de l'Esprit*, cit., pp. 37 ss.

²⁷ Id., *O Sistema Totalitário*, tr., Lisboa, D. Quixote, 1978, pp. 374 ss. Cf. a obra fundamental de C. Lafer, *A Reconstrução dos Direitos Humanos — um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, pp. 117 ss.

²⁸ Acrescenta a Autora que as próprias organizações que, então, se levantavam em favor dos direitos humanos e dos direitos dos refugiados surgiam aos olhos da consciência política geral como não credíveis, já que «eram patrocinadas por figuras marginais», tendo o seu discurso «uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protectoras dos animais» (Arendt, *ibid.*, p. 376).

direitos de nacionais de um determinado Estado-nação que possuísse um recorte mínimo de Estado de Direito²⁹. Daí Arendt notar como os direitos se tornaram inexecutáveis a partir do momento em que surgiram os refugiados e apátridas³⁰. Aí, de pouco ou nada valeram os «direitos fundamentais», porquanto estes humanos que surgiram punham um problema radical de «organização política» que ultrapassava largamente o sistema de Estados-nação. Por isso, acentua, quanto «mais elevado era o número de pessoas sem direitos, maior era a tentação de olhar menos para o procedimento dos governos opressores que para a condição dos oprimidos. E era clamoroso que essas pessoas, embora perseguidas por algum pretexto político, já não constituíssem, como sempre acontecia com os perseguidos no decorrer da História, um risco e uma imagem vergonhosa para os opressores»³¹.

Daqui Arendt tira a sua principal conclusão: a inaplicabilidade dos direitos humanos aos apátridas teve muito a ver com o facto de estes não pertencerem a qualquer comunidade: a «privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a acção eficaz»³². O problema, portanto, consiste, mais do que na privação de «direitos», no facto de ser possível, ao expulsar homens da sua comunidade, expulsá-los da humanidade³³. E aqui se compreende como a crença nos direitos enquanto produto da «natureza humana» produziu efeitos inesperados. De facto, à medida que o homem se foi alienando da natureza, concebendo uma civilização que pretende estar acima da natureza porque a pretende controlar em absoluto, emergiu uma muito peculiar «natureza humana», que só dificilmente é capaz de, pela sua própria humanidade, garantir os direitos de um indivíduo pertencer à humanidade, que nem sempre compreende, por exemplo, ideias que transcendam as soberanias políticas. Como bem observa Arendt, o tema de que o direito é aquilo que for útil ou bom para a sociedade sempre esteve na base das desculpas invocadas pelos mais diversos regimes totalitários para «justificar» os crimes cometidos contra os direitos humanos³⁴. Mais: a pensadora diz até que a falta de uma fonte da verdadeira *auctoritas* nunca permitirá uma genuína e definitiva dilucidação do que é «bom» para a humanidade: «é perfeitamente concebível, e mesmo dentro das possibilidades políticas práticas, que, um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegue, de maneira democrática —isto é, por decisão da maioria—, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma»³⁵. Ou seja: quando apareceram pessoas concretas numa posição de simples e nua humanidade, os refugiados e apátridas, verificou-se o desmoronamento do conceito de direitos humanos fundado numa hipotética «natureza humana», antes existindo uma situação de absoluta «acosmia» para esses seres humanos³⁶. Pior: nessas ocasiões, reduzidos a uma absoluta inferioridade, as próprias vítimas clamaram pelos seus direitos de pertença, ou seja, pelos seus

²⁹ Cf. J. G. Canotilho, «O Círculo e a Linha. Da ‘Liberdade dos Antigos’ à ‘Liberdade dos Modernos’ na Teoria Republicana dos Direitos Fundamentais», in Id., *Estudos sobre Direitos Fundamentais*, Coimbra, Coimbra Editora, 2004, pp. 7 ss.; M. Fioravanti, *Los Derechos Fundamentales —Apuntes de Historia de las Constituciones*, trad., Madrid, Trotta, 2003, esp. pp. 97 ss.

³⁰ Nomeadamente no caso dos judeus perseguidos. Cf. por todos C. Lafer, *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*, 2.ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2003, pp. 37 ss.

³¹ Arendt, *O Sistema Totalitário*, cit., p. 379.

³² Id., *ibid.*, p. 381.

³³ Id., *ibid.*, p. 382.

³⁴ Id., *ibid.*, p. 384. Uma ideia muito semelhante foi magistralmente assinalada por G. Radbruch nos seus famosos «Cinco Minutos de Filosofia do Direito», dirigidos logo no final da guerra aos alunos da Universidade de Heidelberg (Radbruch, *Filosofia do Direito*, tr., 5.ª ed., Coimbra, Arménio Amado Ed., 1974, pp. 415 ss.), onde disse: «Não, não deve dizer-se: tudo o que for útil ao povo é direito; mas, ao invés: só o que for direito será útil e proveitoso para o povo» (*ibid.*, p. 416).

³⁵ Arendt, *ibid.*, p. 384.

³⁶ Sobre este tema cf. E. Tassin, *Le Trésor Perdu —Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*, Paris, Payot, 1999, esp. pp. 123 ss.

direitos de nacionais de uma comunidade política, já que afinal «parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante»³⁷. E isso é assim porque na análise de Arendt os homens ressentem, quanto mais artificiosos são, tudo quanto não produzem e lhes é «oferecido» de forma «misteriosa», a começar pela própria vida, pelo modo como são e porque são. Aí, verifica-se a profunda suspeita que o homem «organizado» (isto é, politicamente organizado, baseado em normas gerais e abstractas) sente relativamente ao que é dado a cada ser humano, no fundo ao diferente e próprio de cada um. A humanidade organizada sente sempre que, através do seu mundo comum, pode agir em conjunto sobre esse mundo e mudá-lo em termos que reflectem a igualdade que os homens erigiram para a acção conjunta. Ora, perante o «cenário obscuro do que é simplesmente dado»³⁸, surgem as diferenças que inevitavelmente o artifício humano nunca conseguirá eliminar por completo. Daí, diz-nos, a necessidade de os sistemas sociais operarem mecanismos centrífugos, como a homogeneidade étnica, por exemplo, que mostram com «impertinente clareza» os limites do humano organizado e artificial. É na forma de encarar os outros que apenas são humanos, sem nacionalidade e estatuto de «cidadão-de-qualquer-parte», que surgem sem associação às construções que historicamente os homens realizam, que se constata o desmoronamento dos direitos humanos tão proclamados na nossa Modernidade.

5— A utopia necessária: «a política repousa sobre um facto: a pluralidade humana»

Com esta afirmação³⁹, pode dizer-se que Arendt critica toda a racionalidade política moderna. Com efeito, nesta expressão, que se encontra repetida noutras obras, está a constatação de que qualquer humano é, simultaneamente, actor e espectador no mundo que o cerca e de que faz parte⁴⁰. Ora, num mundo dominado por um paradigma de racionalidade que pratica uma vida social empenhada em «destruir aquilo que lhe dá o seu aroma», como tão bem diz Lévi-Strauss⁴¹, que pratica a «antropoémia»⁴² como forma de controlar-excluir determinadas categorias de seres humanos, não é de admirar que, olhando retrospectivamente, se possa constatar como ao senso comum se substituiu uma «lógica implacável» que passou a dispensar o viver em comum⁴³. É provável que nunca tenha existido um qualquer paradigma de racionalidade política «puro», mas aqui recorremos de novo a Lévi-Strauss⁴⁴ quando este invoca Rousseau a falar de um «bom selvagem» que no fundo este sabia nunca ter existido, mas que pensava ser necessário pensar para ter uma ideia adequada do estado presente da humanidade, quando parte do princípio de que «os homens, sempre e em toda a parte, empreenderam a mesma tarefa, propondo-se a mesma finalidade e que no curso do seu devir apenas os meios divergiram». Assim, acrescenta, a humana tarefa, desde sempre empreendida, em conseguir uma sociedade na qual se possa viver, pertence àquele tipo de acção onde tudo pode ser retomado e refeito, onde nada está determinado por um hipotético e abstracto curso da história. Deste modo, até na tribo mais remota reencontramos «uma frescura antiga», «a grandeza indefinível dos começos»⁴⁵. Porquê? Porque os homens não precisam, na verdade, como o quer o pensamento filosófico desde Platão, de sujeitar a acção humana sob a égide da ciência. O agir no mundo permite, como diz a Arendt, «adquirir e

³⁷ Arendt, *O Sistema Totalitário*, cit., p. 386.

³⁸ Id., *ibid.*, p. 387.

³⁹ Id., *Qu'est-ce que la Politique?*, tr., Paris, Ed. du Seuil, 1995, p. 31.

⁴⁰ Id., *La Vie de l'Esprit*, cit., p. 38: «La pluralité est la loi de la terre».

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, tr., Lisboa, Portugália, s.d., p. 480.

⁴² Id., *ibid.*, p. 486.

⁴³ Cf. o exame de A. Rivera, *El dios de los tiranos*, Ed. Almuzara, 2007, pp. 388 s.

⁴⁴ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 493.

⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 494.

sustentar a nossa identidade pessoal e de começar algo de inteiramente novo»⁴⁶. Sem mais? Aqui pensamos acertadas as observações de Ricœur, quando fala da necessidade de se ter em vista, para a construção de um verdadeiro *ethos*, uma «vida boa com e para outrem em instituições justas»⁴⁷, o que implica não apenas a Regra de Ouro do respeito recíproco, mas ainda a capacidade de os homens erigirem estruturas colectivas que permitam, historicamente, viver em comum. Ora, tudo isso só é verdadeiramente possível mediante o exercício do «poder em comum», mais do que o do «domínio» weberiano, esse poder que não é propriedade de ninguém em particular, mas, antes, de todos, ou seja, o poder que respeita o princípio da pluralidade, bem como o desejo de futuro, da permanência, ainda que este desejo de acção em comum seja, forçoso é reconhecê-lo, frágil e mesmo invisível, como nota Ricœur, porquanto cede historicamente às relações de domínio, mas é neste poder em comum que será possível encontrar a ideia de justiça. Por isso, este Autor tem razão quando aborda o tema recorrente da «nostalgia» de Arendt face a um mundo clássico que possivelmente nunca existiu. Na verdade, sublinha Ricœur, o espaço político auto-constituído (de algum modo sugerido por Arendt relativamente à Revolução Americana de 1776) também nunca foi uma realidade histórica, mas o facto é que há «um ponto onde a rememoração é de imediato uma projecção rumo ao futuro»⁴⁸. Assim, Arendt pode opor às categorias dominantes da Modernidade alternativas no modo de ser e pensar: à certeza, o risco; à busca da origem, o início; à exclusão, a natalidade; ao uno, a pluralidade; à violência soberana, o poder em comum; à representação, a participação; etc.⁴⁹ Daqui decorre, como é óbvio, a crítica da visão liberal do mundo, na medida em que o *homo oeconomicus* liberal, ladino e industrioso, é uma abstracção em virtude de os homens serem, no essencial, iguais. Ora, o homem aquisitivo liberal, cuja razão é tão forte como a sua paixão, tomba facilmente, como a história o tem mostrado *ad nauseam*, na desmesura da acumulação de riqueza e, como avisa Aristóteles contra Sólon —para quem «nenhum limite da riqueza está fixado para os homens»—, apenas interessa o que for útil para a casa e a Cidade⁵⁰.

Deste modo, compreende-se que a forma mais límpida de Arendt exprimir a sua «utopia» seja —antes de olhar o «tesouro perdido» da Modernidade nas formas de auto-constituição do poder (como o caso de verdadeiros conselhos de base de cidadãos)— a de olhar a função do *sophos* como um «moscardo» (caso de Sócrates⁵¹), encarando a maiêutica como uma óbvia actividade política. Como ela mesma o diz, ao examinar o impacte negativo em Platão da condenação de Sócrates, a verdade que aquele não percebeu é que este apenas queria revelar a verdade da *doxa* de cada um, «não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. Para Sócrates a maiêutica era uma actividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao chegar-se a esta ou àquela verdade geral»⁵². Saber viver consigo mesmo é condição para saber viver com os outros e vice-versa. O problema é que não é possível gerar um tal estado sem passar pelo *pathos* do *thaumazein* que é, em simultâneo, fugaz mas acessível ao humano que, no entanto, prefere o *doxazein* para sair do espanto. O problema que, portanto, se coloca é o de saber se o *phronimos*, o homem de compreensão que sabe liderar, tem condições de existência na era moderna onde a razão instrumental passou de algum modo a ser «legítima». Já vimos que para Arendt esse homem não existe, pois o que há é o homem «indiferente».

⁴⁶ Arendt, *La Crise de la Culture*, cit., p. 336.

⁴⁷ P. Ricœur, *Soi-même comme un Autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 202 ss.

⁴⁸ P. Ricœur, *Lectures I— Autour du Politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1991, p. 19.

⁴⁹ Cf. C. Galli, *Modernità: categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 205 ss.

⁵⁰ Aristóteles, *Política*, 1256b, tr., Madrid, Alianza, 2003, pp. 58 ss.

⁵¹ Cf. Arendt, «Filosofia e Política» in Id., *A Dignidade*, cit., pp. 91 ss.; Id., *La Vie de l'Esprit*, cit., pp. 218 ss.

⁵² Idem, «Filosofia e Política», cit., p. 98.

6— Rememorar criticamente a tradição e prospectando o futuro?

Qual a vantagem desta perspectiva? Permitiria que, para além da engenharia social sistémica, se possa operar com uma concepção não estratégica do poder, mediada pela Constituição, compreendendo e incorporando assim o «tesouro democrático» do Ocidente⁵³. Este evoluiu no sentido de um modelo que de algum modo afastou o potencial crítico e autocrítico da sua própria teoria. E é assim que o binómio funcionalidade/legitimidade não se realizou, verificando-se antes a vitória do aparato sistémico. Pois bem, uma teoria normativa da democracia pressupõe a capacidade de os homens, ultrapassando a simples aparência que pode emergir sempre que os humanos interagem, conseguirem efectivar o poder e não apenas a simples força⁵⁴. Esta ideia, teorizada por Arendt, parte do princípio de que é o poder que potencialmente mantém a esfera pública, pois só ele consegue manter os homens juntos em acção⁵⁵. Por isso, pode dizer Arendt que «o poder só é efectivado enquanto a palavra e o acto não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os actos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os actos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades»⁵⁶. Com isto quer dizer que são os homens em interacção que criam vínculos efectivos e estes de algum modo emergem sob formas que implicam sempre o desenvolvimento do poder: «o único factor material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm o poder quando vivem tão próximos uns dos outros que as potencialidades da acção estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estado, se converteram em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. (...) o que elas (...) mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e torna-se impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões»⁵⁷. Com esta afirmação alude ao facto de o poder depender da dinâmica social, «depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções»⁵⁸, ao facto de, em suma, o poder corresponder à «condição humana da pluralidade»⁵⁹. E daqui resultam, segundo a Autora, diversas consequências das quais a menor não será a natureza divisível do poder que, ao contrário da força, limita de forma definida a vontade do indivíduo. Por isso, diz, a onipotência nunca é atributo dos deuses politeístas, que possuem sempre uma força que «implica sempre —além da sua *hubris* utópica— a destruição da pluralidade»⁶⁰.

Quando falamos de poder em seu genuíno sentido, falamos, pois, de algo que tem de ser compatível com a pluralidade, que vive com a esfera pública e é o contrário da tirania que, independentemente da benevolência do tirano, condena em verdade os súbditos ao isolamento, já que não podem falar e agir em conjunto. Porque define o mundo como «abrigo e assunto dos homens»⁶¹, Arendt olha-o como lugar humano do discurso e da acção, lendo por isso mesmo o discurso «fundador» da crença na democracia —a «Oração Fúnebre» de Péricles⁶²—, que de algum modo coroa essa forma de «memória organizada» que é a *pólis*,

⁵³ Cf. A. Maestre, *El Poder en Vilo*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 280 ss..

⁵⁴ Id., *ibid.*

⁵⁵ Arendt, *A Condição Humana*, cit., pp. 211 ss.

⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 212.

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 213.

⁵⁸ Id., *ibid.*

⁵⁹ Id., *ibid.*

⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 214.

⁶¹ Id., *ibid.*, p. 216.

⁶² Tucídides, *Histoire de la Guerre du Péleponnèse*, tr., Paris, Bouquins, 1990, II/XXXIV ss.

como uma exaltação da dignidade da política que só o discurso e a acção podem conferir porque precisamente geram a *dynamis* que eleva os homens à sua verdadeira condição humana⁶³. O poder surge, deste modo, aos olhos de Arendt, como algo de distinto do domínio, que para ela mais não é do que uma versão «falsificada e falsificadora do poder»⁶⁴. Não se trata, como nota Ricœur, de uma concepção nostálgica de algo que a bem dizer nem o pensamento político clássico consagrou, do que se trata é da visão participativa que Arendt tem do tesouro democrático moderno, ou seja, daquela ideia que permeia a modernidade (claramente visível em La Boétie, por exemplo, mas também nos ideais que perseguem a ideia de autonomia ao longo dos tempos) e segundo a qual o domínio deve ser abolido da política. Estas ideias demonstram que, em minoria embora, e irrompendo como relâmpagos de *isonomia* na noite da violência, o ideal de uma sociedade sem domínio sempre fez parte do pensamento ocidental. É essa possibilidade de espaço aberto, onde se resolvem consensualmente os conflitos de opinião, que permite o poder consentido⁶⁵. O tesouro democrático alimenta-se das tradições que permitiram as sucessivas irrupções da liberdade e, de forma algo anamnética, opõe-se a esquecer essa história em favor de uma normalidade que se estabeleceu entretanto, a normalidade para qual já não existe pessoa, nem autonomia, muito menos intersubjectividade. Daí que, mais do que discutir o problema da possibilidade de a revolução abrir o caminho à tentação da violência, que se julga inovadora mas não passa de mais um episódio da expressão da racionalidade instrumental (embora de forma pretensamente mais «exaltante»), tenha mais interesse perceber como instituir a forma de entender a democracia do Estado de Direito enquanto espaço de debate sobre como deve a sociedade auto-organizar-se. Por isso, podemos dizer que o tesouro democrático é, essencialmente, uma «invenção permanente de carácter trans-histórico»⁶⁶, que nos permite captar a ideia segundo a qual a democracia «se institui e se mantém na dissolução das balizas da certeza»⁶⁷, numa permanente e infundável interrogação sobre os fundamentos do poder que as máscaras ideológicas não conseguirão eliminar. Este ideal regulativo «constituente», como diz Maestre, de um poder sem coacção, pode e deve interagir com os poderes constituídos — sobretudo quando se encontram actualmente exaustos pela sua incapacidade em salvaguardar

⁶³ Como diz Arendt, *A Condição Humana*, cit., p. 217, esta fé na «política» tal como a entende, patente nas palavras de Péricles (e que ainda hoje está na base da dignidade da política), desaparece quando surgem as primeiras filosofias políticas, nomeadamente a de Platão, para se generalizar com o cristianismo e o pensamento moderno a ideia de que a pluralidade humana em acção apenas gera a corrupção, a ideia de que «o poder corrompe». Em *Qu'est-ce que la Politique?*, cit., p. 57, Arendt define o sentido do político na *pólis* dizendo que «consiste em que os homens livres, para além da violência, da coacção e do domínio, têm entre si relações de iguais e apenas são chamados a mandar ou a obedecer sob pressão da coacção, isto é, em tempo de guerra, devendo todas as questões ser resolvidas pela discussão e pela persuasão mútua». Nestes termos, tem sentido a percepção helénica pré-filosófica da política enquanto lugar do extraordinário, do grande e luminoso, da realização na afirmação, que passa, corrompida, para o pensamento posterior sob a forma de *techné*.

⁶⁴ Ricœur, *Lectures*, cit., pp. 20-42.

⁶⁵ Neste sentido, do que se trata é de um espaço público onde se trocam, no fundo, opiniões, e não certezas científicas, onde vigora um discurso prático e não um discurso crítico, o que constitui um motivo de crítica de um Habermas, que desse modo não vê como se possa falar de um verdadeiro espaço capaz de ser racional e emancipador, mas, como sustenta Ricœur, *op. cit.*, pp. 34 s., é graças ao entendimento de um espaço aberto de troca de opiniões que é possível pôr a hipótese de experiências únicas de liberdade sem domínio «graças às quais a ideia reguladora de uma comunidade sem limites nem entraves pode ser mais do que uma utopia exangue». E o filósofo francês vai mais longe, interrogando-se: «uma comunicação sem limites nem entraves seria ainda comunicação se dela fosse excluído o conflito de opiniões?», apontando que é disso mesmo, de um discurso «sábio», pretensamente superior à prática política, que Hannah Arendt desconfia. Sobre a crítica de Habermas a Arendt, cf. J. Habermas, «El Concepto de Poder de Hannah Arendt», in Id., *Perfiles filosófico-políticos*, tr., Madrid, Taurus, 1986, pp. 205-222. Sobre as diferenças entre ambos, cf. J.-M. Ferry, *Habermas — L'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, pp. 75 ss.

⁶⁶ Maestre, *op. cit.*, p. 290.

⁶⁷ C. Lefort, *Essais sur le Politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, 1986, p. 29.

as ideias básicas de liberdade e legitimidade num mundo complexo e, portanto, incapazes de proteger a «brecha» que mantém intactos os ideais da liberdade política e da política participativa.