

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia
Curso de Mestrado em Filosofia
Área de Concentração: *Ética e Política*

AUTORITARISMO, SOFRIMENTO E PERDÃO

Linha de Pesquisa: *Ética e Política*.

José Maurício de Lima

Brasília
2011

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Coordenação de Pós-Graduação em Filosofia
Curso de Mestrado em Filosofia
Área de Concentração: *Ética e Política*

AUTORITARISMO, SOFRIMENTO E PERDÃO

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UnB, sob a orientação do Prof. Dr. **Miroslav Milovic**.

Linha de pesquisa: *Ética e Política*.

Brasília
2011

“A história não perece em arquivos e sarcófagos. Ela não pode ser espalhada pelo vento como cinza. Ela sempre está presente. Não é um progresso veloz que nos leva adiante, mas um profundo horror que nos surpreende. A história é a morte que se gaba sedutoramente dos nascimentos.”

Sebastian Haffner

“Nós não vivemos para o futuro. Vivemos para preservar o nosso passado.”

Nietzsche

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I – AVANÇOS E RETROCESSOS NA DEMOCRACIA TARDIA: A LEI DE ANISTIA BRASILEIRA, A IMPRESCRITIBILIDADE DOS CRIMES DE TORTURA E A INSUPERABILIDADE DO PASSADO.....	20
O ambiente em três tempos: etapas do processo de redemocratização no Brasil (a ruptura constitucional, o regime de exceção e a redemocratização)....	20
Avanços e retrocessos da democracia	34
A influência marxista nos movimentos brasileiros de esquerda¹ e a opção pela luta armada.....	72
O debate brasileiro sobre a memória e o resgate à dignidade do sofrimento.....	83
CAPÍTULO II – REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA E SUA SUPERAÇÃO: DIÁLOGOS SOBRE A DESCONSTRUÇÃO E A RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA INTERSUBJETIVIDADE.....	101
A violência como problema: o <i>terror totalitário</i> e a <i>banalidade do mal</i>..	101
<i>Desconstrução e reconstrução</i> da violência a partir da intersubjetividade	128
A condição humana e seus pressupostos: para o resgate da intersubjetividade na política	142

¹ A acepção de “esquerda” utilizada é a proposta por Norberto Bobbio: “De esquerda seriam as forças e as lideranças políticas animadas e inspiradas pela perspectiva da igualdade”. (BOBBIO, 1995)

CAPITULO III – VIRANDO A PÁGINA, MAS PARA ESCREVER A HISTÓRIA: SOBRE O SENTIDO FIEL DO PERDÃO E DA SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA.....	153
Perdão, verdade e reconciliação.....	153
Estado de exceção no Brasil a partir da crítica de Giorgio Agamben.....	168
A propósito de uma leitura do perdão dos crimes de uma ditadura.....	175
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	193
REFERÊNCIAS.....	198

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação está centrado na busca do significado do *perdão*, da *verdade* e da *reconciliação*, no contexto da anistia concedida pelo Estado brasileiro (Lei nº 6.683 de 28.8.1979 – Lei da Anistia), para crimes com motivação política cometidos durante o *regime autoritário*² no Brasil, no período compreendido entre 1964 a 1985, por meio, fundamentalmente, de revisão bibliográfica de textos de Filosofia.

Tem-se como recorte temático a análise das condições que autorizam afirmar quão válido, ou não, pode ser considerado o perdão assumido pelo Estado em nome do coletivo, diante dos atos abusivos praticadas pelo regime autoritário no Brasil durante o período analisado. Com efeito, discutir-se-ão as implicações morais, éticas, legais e, por conseguinte, políticas, com as complexidades que lhes são próprias.

Questões correlatas que guardam pertinência com o tema tratado inevitavelmente serão trazidas à discussão como uma forma de melhor compreender aquelas que envolvem o tema central. Vejam-se, por exemplo, os problemas levantados sobre a validade da Lei da Anistia brasileira, em recente e histórico julgamento do Supremo Tribunal Federal (STF)³.

² Conforme a historiadora Maria Aparecida Aquino, para a realidade brasileira a expressão mais adequada é “regime autoritário”. Essa explicação é dada quando faz referência aos conceitos de regimes autoritários de Stoppino: “[...] regimes que privilegiam a autoridade governamental e diminuem de forma mais ou menos radical o consenso, concentrando o poder político nas mãos de uma só pessoa ou de um só órgão e colocando em posição secundária as instituições representativas. Nesse contexto, a oposição e a autonomia dos subsistemas políticos são reduzidos à expressão mínima e as instituições destinadas a representar a autoridade de baixo para cima ou são aniquiladas ou substancialmente esvaziadas.” *As especificidades do regime militar brasileiro: abordagem teórica e exercício empírico*. In REIS FILHO, Aarão, 2000, p. 41.

³ A Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 153, julgada no dia 29 de abril de 2010, pedia que o STF interpretasse o § 1º do art. 1º da referida lei em face da ordem constitucional inaugurada com a Carta de 1988. Com efeito, pretendia a exclusão da expressão “crimes comuns praticados pelos agentes da repressão contra opositores políticos, durante o regime militar”. Em resumo, questionava a concessão da anistia para todos os crimes, inclusive a tortura, no período do regime autoritário, defendendo uma interpretação mais clara quanto ao que foi considerado como perdão aos crimes conexos “de qualquer natureza” quando relacionados aos crimes políticos ou praticados por motivação política. O grupo de juristas que subscreveu a proposta, encabeçado por Fábio Konder Comparato, defendia que, tal como se apresenta, o dispositivo não se coaduna com a Constituição vigente.

Para contextualizar o tema proposto, torna-se imperioso que um pouco da história seja lembrado. No caso do Brasil, é preciso aduzir que as frequentes rupturas ocasionadas na trajetória das esquerdas, tendo seus partidos fechados periodicamente, seus líderes exilados ou mortos, interromperam percursos, dificultando o exercício da memória. Escreve Walter Benjamin: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”. (GAGNEBIN, 2006, p. 224)

Eis porque aspectos relacionados à história do período analisado serão forçosamente comentados, mesmo levando-se em conta a consciência de que abrir reflexões sobre um passado de lutas políticas traz sempre a possibilidade de reabrir feridas, uma vez que processos dessa natureza não ocorrem sem que ressurja o fantasma da desagregação.

A propósito dessa questão, a ex-presidente do Chile, Michelle Bachelet, filha de um general torturado no período da ditadura militar instalada naquele país, com sua autoridade de médica, manifestando-se a respeito da possibilidade de punir os torturadores da ditadura, afirmou: “Porque só as feridas lavadas cicatrizam”.⁴

A história das reviravoltas entre ideologias políticas é emblemática desse ponto de vista. Sem embargo, deles serão extraídos alguns elementos com o fito de permitir melhor compreensão do conjunto das questões tratadas. Portanto, de alguma forma terão de ser mencionadas, ainda que seja apenas em caráter informativo ou, como dito, para fins de contextualização do tema central.

Necessitar-se-á, portanto, de um recuo histórico. Buscar-se-á, à luz de uma historiografia mínima, mas suficientemente necessária, trazer a lume e analisar os fatos essenciais que serviram de justificação para se empreender a intervenção militar, a instalação, a atuação e desenvolvimento do regime autoritário, a reação dos setores insatisfeitos com o regime, o agravamento da ditadura, o processo de abertura e, finalmente, a anistia. São esses dados históricos, em primeiro lugar, que dão origem ao problema, além de certas

⁴ Reportagem *Tortura não é crime político*, publicada na revista IstoÉ, edição de 11 ago. 2008. Autores da reportagem: Alan Rodrigues e Octávio Costa.

convicções elementares do senso comum, antes da reflexão filosófica. Como material secundário, as fontes históricas serão utilizadas para o que constitui o pano de fundo histórico.

Observar-se-ão as interseções disciplinares, contudo, serão resguardadas as distinções fundamentais entre os ensaios historiográficos, jurídicos e os filosóficos que há entre as respectivas disciplinas nos campos em que atuam, sem as quais de forma alguma o tema poderia ser abordado, tampouco esgotado por alguma disciplina específica.

Dessa forma, o presente trabalho, como não poderia deixar de ser, apresenta ênfase na perspectiva filosófica, assim entendida no sentido em que Nietzsche determinou a tarefa da Filosofia quando escreveu: “Os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los”.

Portanto, no que concerne aos aspectos fáticos do tema colocado, a história registra que a ação militar desencadeada em março de 1964 teve, como reação de setores da sociedade insatisfeitos com a implantação do regime autoritário, a organização de movimentos com o uso da violência como táticas operacionais. Exemplo disso foi o caso das guerrilhas, forma de guerra paramilitar que caracterizou muitos movimentos de libertação na segunda metade do séc. XX, instaurando a desumanização das pessoas de parte a parte. Esses aparelhos foram formados no seio dos partidos políticos denominados de “esquerda”, bem como o movimento sindicalista, camponês e estudantil, parte do clero progressista, além de certos jornalistas, artistas e intelectuais.

Tem-se por certo que as ações levadas a efeito pelo regime autoritário no Brasil do período assinalado foram marcadas pelo arbítrio, repressão e exploração que alimentou mortes, esquecimentos, ausências, silêncios, sofrimentos e dor. Tais práticas contrariaram frontalmente os valores consagrados da Justiça e do Direito voltados a evitar a punição desproporcional, a distribuição não equitativa de bens e situações. É o que se extrai da leitura do livro *Direito à Memória e à Verdade* (BRASIL, 2007), produzido pela Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da

República, contendo o relato dos 11 anos de trabalho da Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos Políticos.⁵

Considerando as condições e características da repressão experimentada no Brasil durante o regime autoritário (1964-1985), e a autenticidade e objetividade com que foram estudadas as condições de suas vítimas (BRASIL, 2007, pp. 22-30), parece não haver mais qualquer dúvida em afirmar que, de acordo com a definição de população civil adotada pelos tribunais penais internacionais e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, essa repressão, como ataque generalizado ou sistemático, foi efetivamente dirigida contra setores da população civil. O documento *Brasil Nunca mais – Um relato para a história*⁶ revela o uso que a ditadura militar fez dos aparatos policiais e de estrutura militar do Estado, apto a dissipar qualquer dúvida que ainda possa persistir sobre a responsabilidade do Estado brasileiro por esses crimes. Observou Aristóteles: “Procurar a prova de assuntos que já possuem evidência mais clara do que qualquer prova pode fornecer é confundir o melhor com o pior, o plausível com o implausível e o básico com o derivativo”. (Física, Livro VIII, Cap. 3)

O presente trabalho está dividido em três capítulos importantes para a abordagem dos temas trazidos à discussão e que pretendem responder à problemática traçada.

⁵ *Direito à Memória e à Verdade*. Esse documento informa que familiares dos mortos e desaparecidos "passaram a ser submetidos a verdadeiras operações de contrainformação e, muitas vezes, foram alvo de chantagem para obtenção de informações que, em nenhum dos casos, se comprovaram verdadeiras". Traz as circunstâncias das mortes e desaparecimentos baseando-se em arquivos da Justiça Militar, do Ministério Público e do próprio governo (inclusive das Forças Armadas), além de depoimentos que tomou, de entrevistas de oficiais e de ex-agentes à imprensa, e de livros sobre aquele período, tornando a narrativa oficial do Estado um conjunto de depoimentos e informações, muitas delas informais. De acordo com o livro, "a violência repressiva não poupou as organizações clandestinas que não tinham aderido à luta armada e nem mesmo religiosos que se opuseram ao regime sem filiação a qualquer organização". A comissão diz que o termo "desaparecido" é usado para definir a condição daquelas pessoas que, apesar de terem sido mortas ou sequestradas, torturadas e mortas pelos órgãos de segurança, não tiveram suas prisões e mortes assumidas pelas autoridades do Estado". E o termo "morto" é destinado aos casos em que o Estado já reconheceu publicamente a morte. De todos os desaparecidos brasileiros, apenas três corpos foram encontrados e sepultados pelos familiares.

⁶ Trata-se de uma obra elaborada por um grupo de especialistas, sob a coordenação de Paulo Evaristo Arns, que se dedicou durante oito anos a reunir cópias de mais de 700 processos políticos que tramitaram pela Justiça Militar, entre abril de 1964 e março de 1979. O resumo dessa pesquisa está no livro *Um relato doloroso da repressão e tortura que se abateram sobre o Brasil*. (ARNS, 1986)

No capítulo I, serão analisados os avanços e retrocessos da democracia tardia e os problemas que envolvem a Lei da Anistia brasileira, questões que constituem os eixos desta pesquisa. Articular-se-ão as condições dos acontecimentos e de que forma vem se dando o debate brasileiro sobre a memória e o resgate da dignidade.

Colocado de forma sintética, o instigante problema seria o seguinte: em que medida o brasileiro teria superado os traumas causados pelos atos autoritários? Dessa questão intuem-se outras igualmente relevantes: a sociedade teria efetivamente perdoado os responsáveis pelos atos autoritários? Em tais circunstâncias é possível falar de perdão ou esquecimento? Seriam esses acontecimentos fatos superados, preocupando-se as pessoas hoje com outras questões, como a sua própria sobrevivência, por exemplo?

Nesta esteira, lançam-se outras perguntas: se for assim, não se estaria renovando a clássica discussão grega em face da oposição do *homem político* e do *homem econômico*, buscando recuperar o significado ético do abandono do político diante da prevalência do econômico? Não seria isso a confirmação da denúncia formulada por Arendt quanto à questão da alienação do mundo, levada a efeito pela inversão dentro da *Vita Activa*, com a vitória do *animal laborans*? Ademais, não estaria dessa forma a se concretizar o *estado hobbesiano*, na clássica formulação de Thomas Hobbes, em *O Leviatã*, no qual o soberano recebe dos súditos poderes plenipotenciários irreversíveis e ficam obrigados a assumir todos os atos do monarca, por absurdos que sejam, mesmo aqueles que contrariam os seus próprios interesses? Ou ainda, não estaria a se confirmar o que é lembrado por Giorgio Agamben sobre o que vaticinara Walter Benjamim, em proposição segundo a qual o estado de coisas em que se vive deixara de ser a exceção para se tornar a regra geral, um paradigma que supõe ser reflexo de uma condição indeterminada entre democracia e absolutismo, próxima ao conceito de soberania desenvolvido por Carl Schmitt, para quem o soberano é aquele que governa na exceção?

A propósito disso, um dos pontos fundamentais da reflexão teórico-política de Hannah Arendt para a correta compreensão de *A Condição Humana* é a ascensão social da modernidade, porquanto, segundo sua avaliação, tal

movimento resultou na dissolução ou usurpação da *esfera pública*.⁷ Essa, segundo Arendt, talvez seja mais uma, senão a principal das explicações para o tempo antipolítico e hipereconômico ao qual a sociedade contemporânea está aferrada. A partir da concepção de espaço público, o *locus* onde se revelam as individualidades únicas e irrepetíveis, Arendt lança mão do conceito de *amor mundi*, mediante o qual defende uma ética da solidariedade fundada na proibição de articulação discursiva de absolutos na esfera pública.

Outra questão primordial a ser esclarecida seria: é possível avaliar se as feridas foram cicatrizadas com o “perdão” promovido pela Lei da Anistia? A questão pode ser enfrentada com outra pergunta: as indenizações e pensões concedidas aos herdeiros; o reconhecimento pelo Estado das práticas de tortura, pelas mortes e pelo desaparecimento de ativistas políticos; a localização dos restos mortais das vítimas, teriam o condão de aplacar o sofrimento de mães e pais, cônjuges, filhos e amigos, privados do convívio dos seus entes queridos?

A esse respeito, Jacques Derrida, em fundamentos densamente refletidos na sua perspectiva *desconstrutora*, a partir da discussão a respeito do Direito e da Justiça afirma que: “[...] se há perdão, este deve ser incondicional”.⁸

Contudo, no caso brasileiro, parece ser necessária uma criteriosa e consistente verificação da verdade dos fatos ocorridos. Isso porque a grande maioria das atrocidades cometidas ocorreu nos porões dos aparelhos repressores e sob um esquema de censura política implacável imposta pelo governo autoritário pós-64.

Sabe-se que o regime autoritário, de modo geral, se utilizou do controle dos meios de comunicação como parte de seu instrumental repressivo contra a imprensa ou a qualquer forma particular de expressão midiática, poética e

⁷ No capítulo II de *A Condição Humana*, Hannah Arendt apresenta suas reflexões acerca das distinções existentes entre as esferas pública e privada. Para a autora, somente na esfera da vida pública da Cidade-Estado grega, na qual o cidadão adquiria a segunda vida política, poderia o homem grego tornar-se livre cidadão da “polis”.

⁸ Para Jacques Derrida, a “desconstrução” é uma crítica de pressupostos dos conceitos filosóficos. Essa noção surge pela primeira vez na introdução à tradução de 1962 da *Origem da Geometria*, de E. Husserl. Para o autor, a desconstrução não significa destruição, mas sim desmontagem, decomposição dos elementos da escrita. A desconstrução serve para descobrir partes do texto que estão dissimuladas e que interdita certas condutas. Tal metodologia de análise centra-se apenas nos textos.

ideológica. A proibição do novo, por sinal, costuma ocorrer em países que viveram regimes políticos de cerceamento das liberdades e que desdenham das regras democráticas em geral, pois torna os homens mortos-vivos. Uma das primeiras providências que tomam, senão a primeira, é colocar a imprensa sob controle da censura. Quanto à cultura, a ênfase, no mais das vezes, é colocada como produto de consumo de massa, mercadoria, na lógica da indústria cultural e do *entertainment*. Ou seja, algo assemelhado à política do *panis et circenses*, criada pelos antigos romanos, que previa o provimento de comida e diversão ao povo, com o objetivo de diminuir a insatisfação popular contra os governantes.

Com efeito, as narrativas constantes dos documentos e registros oficiais, por razões óbvias, contêm ou refletem tão somente aquilo de interesse do regime autoritário e seus seguidores, impossibilitando conhecer o que de fato ocorreu com as suas vítimas. A retórica contida nos discursos dos defensores do regime militar, prenhe de pseudoevidências, parece ter o deliberado propósito de situar as suas versões como presenças a serem mantidas, evitando-se outras interpretações, modificações e até contradições comprometedoras.

Dessa forma, quando o país se vê envolto em debates sobre a abertura dos arquivos e a localização de restos mortais das vítimas do regime autoritário⁹, a indenização a atingidos pela ditadura e a instituição da Comissão de Verdade¹⁰, justifica-se a atualidade e a relevância da pesquisa em torno do tema.

⁹ Desde a Lei da Anistia, os familiares dos mortos e desaparecidos políticos do regime autoritário lutam na Justiça ou em qualquer instância possível para terem o direito de saber o que aconteceu com seus entes e receberem seus restos mortais para enterrar e seguir em frente. Coube aos familiares dos desaparecidos, organizados em torno da Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos – com seu luto inacabado – contar, além da história dessas pessoas que morreram lutando contra a ditadura sob condições brutais, essa parte ainda desconhecida de nossa história. Até hoje, apenas quatro corpos foram encontrados dos 176 desaparecidos e os governos que sucederam os militares vêm ignorando sistematicamente todos os pedidos e determinações – Comitê de Direitos Humanos da ONU e OEA – para abrir os arquivos secretos da ditadura, e dar uma resposta concreta a essas famílias.

¹⁰ O Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) do governo federal prevê a criação da Comissão da Verdade, em que os crimes cometidos pelo Estado contra os cidadãos – que tinham o direito de se organizar e se defender, já que se tratava de regime autoritário de exceção –, serão revelados, jogando luz sobre essa página ainda obscura da nossa história que, mesmo em pleno regime democrático [sic], não faz parte dos currículos escolares. Além

Nesse contexto, percebe-se a evidente tensão entre aqueles que querem esquecer essa página sombria da nossa história e aqueles defensores da necessidade de se resgatar a memória e a verdade, ou seja, a realização da denominada *justiça de transição*¹¹. O resgate da memória parece ser fundamental para o aprimoramento do Estado democrático brasileiro, cuja concepção está fundada em direitos naturais inerentes ao homem, protegendo-o do próprio Estado, quando este, mediante seus agentes, atua abusivamente.

O fato é que do ponto de vista exclusivamente jurídico, sobretudo quanto à interpretação de que ela absolve automaticamente todas as violações de Direitos Humanos que tenham sido perpetradas por agentes da repressão política, resta caracterizada uma verdadeira autoanistia concedida pelo regime a si mesmo. Do ponto de vista político, esse é um precedente a ser evitado, haja vista ser muito provável a relação entre a impunidade dos crimes cometidos pelos militares durante o regime autoritário e a banalização da violência urbana, à qual a sociedade brasileira está perigosamente se acostumando.

O capítulo II traz reflexões sobre a violência. Nesse contexto, surgem, inevitavelmente, questionamentos e tentativas de respostas de cunho filosófico acerca da necessidade do poder, seus limites e os possíveis excessos que são cometidos como justificativa para sua manutenção.

No caso brasileiro é de se perguntar: a democratização atendeu às expectativas de solucionar os problemas de pobreza e desigualdade,

de abrir os arquivos, enterrar os corpos dos desaparecidos e punir os torturadores, precisamos conhecer a fundo nossa história.

¹¹ “Segundo a *Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity*, a noção de *justiça de transição* diz respeito à área de atividade e pesquisa voltada para a maneira como as sociedades lidam com o legado de violações de direitos humanos, atrocidades em massa ou outras formas de trauma social severo, o que inclui genocídio e guerra civil, com vistas à construção de um futuro mais democrático e pacífico: ‘O conceito é comumente entendido como uma estrutura para se confrontar abusos do passado e como componente de uma maior transformação política. Isso geralmente envolve uma combinação de estratégias judiciais e não judiciais complementares, tais como processar criminosos; estabelecer comissões de verdade; e outras formas de investigação a respeito do passado; esforços de reconciliação em sociedades fraturadas; desenvolvimento de programas de reparação para aqueles que foram mais afetados pela violência ou abusos; iniciativas de memória e lembrança em torno das vítimas; e a reforma de um amplo espectro de instituições públicas abusivas (como os serviços de segurança, policial ou militar) em uma tentativa de se evitar novas violações no futuro[...].’” SOARES, Inês Virginia Prado Soares e KISHI, Sandra Akemi Shimada (coordenadoras). *Memória e verdade: a justiça de transição no Estado democrático brasileiro*. Belo Horizonte: Fórum, 2009. p. 37.

contemplando ações que fortalecem a própria democracia, os direitos humanos?

Com respaldo no mencionado pano de fundo, tentar-se-á compreender as questões propostas e seus supostos resultados. Assim, serão analisados no capítulo III os aspectos relacionados a *perdão, verdade e reconciliação*, diante do fato de que foi o próprio Estado brasileiro a assumir a versão de ter, entre outros atos cruéis, decapitado, esquartejado, estuprado, torturado opositores da ditadura, quando presos sem ter como reagir, bem como ocultado cadáveres dos ativistas políticos que foram a óbito por não suportar os sofrimentos que lhes foram impostos. Tais relatos encontram-se pormenorizados no documento *Direito à Memória e à Verdade*.

Ao final do referido trabalho, foi proposta, entre outras iniciativas, a criação de uma Comissão da Verdade sobre o período da ditadura militar, de tal forma que a sociedade possa produzir uma posição pública (não de Estado) sobre o período. Na sua essência, a proposta não trata tão somente de um acerto de contas com o passado. Como se propõe demonstrar neste trabalho, ela tem um propósito mais emblemático, algo como uma carta de princípios para o futuro. Enfim, essas as questões que se pretende perscrutar.

A fim de realizar a pesquisa do tema proposto e para dar conta dessa empresa, na complexidade e amplitude que se exige, a visão de mundo e as reflexões independentes de Hannah Arendt fornecem o referencial teórico para questionar temas como poder e violência e indagar sobre o autoritarismo e o desaparecimento do espaço político, um dos grandes problemas desta época. A influência de pensadores do porte de Martin Heidegger, no que se refere às formas de abordagem do pensamento; de Karl Jaspers, a partir da consideração de que o estudioso da Filosofia deve pensar na humanidade; e, ainda, do método fenomenológico de Husserl, enriqueceram por demais a formação do pensamento arendtiano.

Conquanto o problema filosófico apresentado por Arendt – totalitarismo – possua, por um lado, sua circunstancialidade histórica, por outro, ele não se circunscreve exclusivamente a esse recorte temporal, mas visa compreender o que aconteceu e por que, num esforço para evitar a reprodução de tal horror. Ao examinar as condições que permitiram que acontecesse tal brutalidade, o

pensamento arendtiano ultrapassa as fronteiras de sua filosofia e se estendem ao cenário do debate contemporâneo e perspectivas futuras.

Assim sendo, esta pesquisa é desenvolvida sob a perspectiva do seu filosofar original sobre política, especialmente nas seguintes obras: *As origens do totalitarismo* (1951), *A condição humana* (1958), *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal* (1963) e *Sobre a violência* (1969), entre outras; bem como obras de comentadores que se lançaram na interpretação pormenorizada de sua obra.

Saliente-se que o intuito não é precisamente esboçar a teoria filosófica de Hannah Arendt, mas tão somente à luz de seus contributos teóricos tentar compreender o período que marcou o autoritarismo recente no Brasil e seus desdobramentos. É considerada sua concepção sobre o que a política é originalmente e com que condições fundamentais da existência humana a atividade política tem a ver. A partir de suas conclusões sobre a violência e da apropriação de suas categorias teóricas, propõe-se colocar em evidência as situações-limite¹² decorrentes do estado de sofrimento das pessoas que lutaram em oposição às ações tirânicas que tomaram conta do Brasil a partir de março 1964.

Movidas por convicções ideológicas assumidas no embate político, as pessoas que se insurgiram contra o autoritarismo foram atores importantes em tal processo, considerando que, na condição de ativistas políticos contrários ao regime, passaram a ser perseguidas, presas, torturadas e mortas ou continuam desaparecidas.

Não desprezível, pelas mesmas razões, é a dor daquelas pessoas que, indiretamente – familiares, amigos e colegas de estudo e de trabalho –, sofreram as consequências do processo coercitivo de desmobilização política desencadeado contra a atuação dos movimentos contrários ao regime autoritário naquele momento.

¹² Para o filósofo Karl Jaspers, a morte é considerada uma situação-limite. Para ele, situações-limite são todas aquelas situações as quais não podemos escolher, que nos colocam em confronto com a morte e nos fazem refletir sobre a nossa existência, sobre o significado que estamos dando a nossa vida.

Essas questões são incômodas. Contudo, elas emergem necessariamente no debate sobre o resgate da memória e da verdade, para que se possa avançar na consolidação do respeito aos direitos humanos.

Muito útil para o entendimento da questão é a conferência proferida por Jacques Derrida, quando esteve no Brasil em 2004, intitulada “*O perdão, a verdade, a reconciliação: qual o gênero?*”¹³, uma vez que analisa a questão da reconciliação na África do Sul pós-*apartheid*. Trata-se de uma contribuição da mais alta relevância para a realidade social brasileira, quando se propõe pensar, entre outros temas, a anistia política. Sua abordagem é no sentido de entender o Brasil e a dívida social que a sociedade tem para com todos aqueles que foram esmagados ao longo de nossa história por diversos fatores. A quem se deve perdoar? Quem pode conceder esse perdão? Quem pede perdão? E, mais ainda, é possível perdoar? A partir dessas questões, Derrida demonstra como filosofia e política estão sempre ligadas, sem cair no frouxo discurso humanista nem em uma tentativa de reconciliação – termo que é justamente o oposto de como o filósofo pensa o perdão.

Assim, a partir da bibliografia eleita, pretende-se fazer o enfrentamento do problema apresentado com contornos filosófico-políticos e ético-discursivos hábeis a promover o devido recorte que a proposta requer. E analisar, a partir do debate brasileiro sobre a anistia, os conceitos-chave de autoritarismo, sofrimento e perdão, sob o viés da intersubjetividade. O referencial teórico, nesse contexto, constitui importante ferramenta capaz de promover a interpretação que se pretende levar a cabo.

Para alcançar o objetivo proposto, isto é, entender o significado do perdão, da compreensão e da reconciliação, no contexto da anistia concedida por ocasião da transição para a democracia, este trabalho terá como recorte histórico o contexto do regime militar brasileiro (1964-1985). Ou seja, desde a instalação do regime autoritário, até o momento em que se iniciou o processo de abertura para a democracia liberal.

No período que se seguiu, quando foi promulgada a Constituição atual, na Sessão da Assembleia Nacional Constituinte, em 27 de julho de 1988, seguiram-se os debates no que tange à imprescritibilidade dos crimes contra a

¹³ Contida na obra *Pensar a desconstrução* (2005), organizada por Evandro Nascimento.

humanidade, mais especificamente dos crimes praticados pela regime autoritário no Brasil no período analisado.

Mesmo depois de mais de vinte anos do início do processo de redemocratização, que teve como marco o movimento das “Diretas Já”¹⁴, vem se tornando evidente a necessidade de se propor reflexões sobre as ações do aparato policial-militar, quando se institucionalizou a prisão, a tortura o desaparecimento e o assassinato dos opositores ao regime autoritário, em suma, a suspensão dos direitos civis com a edição dos atos institucionais.

O primeiro passo foi a lei de anistia política, proposta pelo Poder Executivo e aprovada pelo Congresso Nacional. Trata-se da Lei nº 6.638/79, um ato de natureza *concessiva*, posto que, editada ainda sob a égide do regime civil-militar, contém ressalvas com o fito de resguardar a responsabilidade daqueles agentes pela prática sistemática e organizada, durante anos a fio, de homicídios, sequestros, tortura e estupro contra opositores políticos.

Pelo fato de estar em tramitação na Corte Interamericana de Direitos Humanos, da OEA (Organização dos Estados Americanos), o polêmico caso

¹⁴ “Movimento político suprapartidário em defesa do retorno de eleições diretas para a presidência da República. Tendo se iniciado em maio de 1983, o movimento ganhou dimensões políticas e sociais mais amplas, culminando numa série de comícios, nos primeiros meses de 1984, que mobilizaram milhões de brasileiros quando da campanha para a sucessão do governo do general João Batista Figueiredo, último presidente do regime militar instituído em 1964. No Brasil, a última eleição direta para a presidência da República havia sido a de 3 de outubro de 1960, quando foi eleito Jânio Quadros. Com a promulgação, pelo regime de 1964, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965, e como definido em seu artigo 9º, o presidente e vice-presidente da República passaram a ser eleitos por maioria absoluta dos membros do Congresso Nacional, em sessão pública e votação nominal, com o povo brasileiro perdendo o direito de escolher seu presidente através do voto direto. [...]A ideia do retorno imediato de eleições diretas para presidente da República começou a tomar força quando, em 1982, o governo Figueiredo restabeleceu – dentro da perspectiva de abertura política “lenta e gradual” que se desenvolvia desde o governo anterior – as eleições diretas para os governos estaduais. Essa medida contribuiu para o crescimento da força política dos partidos de oposição – Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Democrático Trabalhista (PDT) e Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). [...] Em 23 de abril, centenas de milhares de pessoas foram ao Vale do Anhangabaú, em São Paulo, para mais uma manifestação pró-Diretas Já, que, dessa vez, contou com a participação da Orquestra Sinfônica de Campinas abrindo o comício com a Quinta Sinfonia de Beethoven. Segundo declarações de seu maestro, Benito Juarez, os músicos da Sinfônica de Campinas, convidados a participar do comício, decidiram, por unanimidade, pela apresentação no dia de sua folga, abrindo mão dos cachês.” Disponível em: <http://www.fgv.br/CPDOC>.

das violações durante o combate à guerrilha do Araguaia na primeira metade dos anos 1970¹⁵, pode-se deduzir que esse assunto ainda não está superado.

No presente trabalho, contudo, em virtude do seu cunho filosófico – evitar-se-á, sempre que possível o recorrer às ficções legalistas da dogmática jurídica –, o cerne da questão colocada, repita-se, é de natureza reflexiva sobre a validade do perdão nas condições aludidas acima.

O certo é que, com o passar do tempo, a lembrança desses fatos ainda se manifesta por meio de traumas, fobias e cristalização de percepções negativas, ou seja, memórias e fantasias sobre o outro, fatores que adensam a teia de complexidade do processo. Tais acontecimentos provocaram rompimentos radicais com o estado de coisas do psiquismo das pessoas, provocando um desarranjo em suas formas habituais de funcionar e compreendê-las, impondo o árduo trabalho da construção de uma nova ordenação do mundo.

Enfrentar essa situação, porém, é desafiador, em razão da complexidade dos interesses envolvidos e, porque não dizer, da banalização e da falta de esclarecimentos acerca de como tudo ocorreu de fato.

A pesquisa adota procedimentos metodológicos de caráter exploratório e bibliográfico, com a revisão dos referenciais teóricos que permitiram a reflexão filosófica no caso brasileiro. A discussão será centrada na compreensão das ações políticas para superar o problema histórico, caminho para se ver resgatada a memória e o respeito a todos aqueles que sofreram com o processo de exceção, levando em conta os dramas humanos causados no passado.

Por último, é de se advertir que em determinados momentos surgirão mais dúvidas e menos convicções. Somente o entendimento além das conceituações simplistas possibilitará esclarecimentos adicionais e mais satisfatórios em torno do tema, mediante a dúvida, a elaboração, os

¹⁵ O caso se refere a uma série de ações de repressão realizadas pelas Forças Armadas entre 1972 e 1975, nas margens do rio Araguaia, no Pará, quando o PCdoB (Partido Comunista do Brasil) colocou em prática a única experiência de guerrilha rural no país (RIDENTI, 1993, p. 227). Nas ações, teria havido a detenção, tortura, desaparecimento e execução de pelo menos 70 pessoas, segundo o CEJIL (Centro pela Justiça e o Direito Internacional). Dos 70 desaparecidos no Araguaia, só foram encontrados os corpos de quatro, graças à ação de parentes.

argumentos, a dialética, a reticência, enfim, os componentes próprios da Filosofia. Nesse espírito, o trabalho não tem como escopo o esgotamento do tema ou uma conclusão formal.

Contudo, se a Filosofia não lograr responder facilmente às questões aqui colocadas, ao menos se espera ter proporcionado um vocabulário e uma estrutura que abrem caminhos para certas considerações, mantendo um diálogo com outros pensadores, no vislumbre do caráter universal do problema, possibilitando, assim, em sua ação, um vínculo intrínseco ao *ethos*.

O resto da verdade, se se tiver a boa fortuna de receber uma, chegará do íntimo de cada um. Se acaso chegar.

CAPÍTULO I

AVANÇOS E RETROCESSOS NA DEMOCRACIA TARDIA

O ambiente em três tempos: etapas do processo de redemocratização no Brasil (a ruptura constitucional, o regime de exceção e a redemocratização)

Reconhecidamente, o Brasil é hoje a maior democracia da América Latina, contudo, foram muitos os problemas que retardaram a vivência plena da cidadania pelos brasileiros. Em todas as épocas da História do Brasil viveu-se a instabilidade política e o exercício do poder autoritário. A nossa história é toda construída de heteronomia: colônia, escravidão, ditaduras. (RIBEIRO, 2000, p. 95-96) E, por mais paradoxal que possa parecer, ao mesmo tempo em que os governantes eram temidos eram também amados e admirados pelo povo. À primeira vista, parece estranho, porém, não é difícil encontrar razão para isso. Talvez a melhor explicação esteja na cordialidade do homem brasileiro, traço marcante segundo Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*, afirmando, ainda, que a ausência de partidos políticos foi um sintoma da inadaptação à democracia, faltando-lhe um verdadeiro espírito democrático (HOLANDA, cap. 5). Contudo,

[...] esse pendor afetivo desemboca em costumes que evitam o conflito aberto e promovem uma manipulação do reconhecimento das diferenças. Os hábitos da cordialidade disseminam, assim, a proliferação da violência sorrateira que se camufla em artifícios retóricos e gestuais, bem como em práticas dúbias, porém socialmente bem aceitas ou, pelo menos, silenciadas. (ROSENFELD, 2005, p. 103)

Em tal contexto, a ação autoritária dos governantes é tida na maioria das vezes como necessária, e por essa razão considerada e aceita como normal. Por outro lado, quaisquer manifestações de descontentamento ou de reivindicação de direitos por parte do povo, ainda que plenamente justificáveis, eram – e ainda quase sempre são – tratadas como manifestações que atentam contra a ordem social e política e, portanto, reprimidas energeticamente. São exemplos dessa prática e da aceitação pela consciência popular os vários

séculos de extermínio sistemático de indígenas e de escravização de africanos e afrodescendentes. (KOMPARATO, 2009)

A história registra que a formação do Brasil foi marcada inicialmente pela invasão do território indígena, com a eliminação de centenas de etnias. Quando os portugueses chegaram ao território brasileiro havia cerca de 1.300 línguas indígenas diferentes, hoje há cerca de 170. (RIBEIRO, 1996. p. 142) Nesse processo de formação, a luta de resistência começou com a chegada do colonizador europeu, nos sécs. XV e XVI, desde quando os povos indígenas resistem ao genocídio histórico. A partir de então, se instalaram as lutas contra o cativo e contra a exploração. (FERNANDES, 2000, p. 25)

No período colonial tais práticas tinham caráter de legalidade com base nas ordenações Afonsinas, Manoelinas e Filipinas¹⁶, não havia nenhum reconhecimento da dor ou do sofrimento causados, uma vez que os nativos eram tratados exclusivamente como força de trabalho. Mesmo no período imperial, sob a égide da Constituição Política do Império do Brasil, de 1824, quando se aboliram os açoites, a tortura, a marca de ferro quente, e todas as mais penas cruéis, se continuou a supliciar os escravos, autorizados por dispositivos legais. Veja-se como exemplo

[...] o Código Criminal do Império de 1830, esculpido sob o espírito liberal, dispunha, no seu artigo 60, que, quando se tratasse de acusado escravo e que incorresse em pena que não fosse a de morte ou galés, deveria receber a reprimenda de açoites e, após, entregue ao seu proprietário, para que este inserisse um ferro em seu pescoço pelo tempo que o juiz determinasse. (COIMBRA, ROLIM, 2001, p. 152)

A Carta de 1824 de fato inovou ao incluir princípios de direitos humanos e abolir a tortura para os considerados cidadãos brasileiros. Mas, como visto, tais benefícios não alcançaram os negros que continuaram passíveis de receber tratamento cruel com autorização da lei até 1888, ano que se extinguiu oficialmente a escravidão no Brasil. Com o advento do Código Criminal de 1832, ficou banido formalmente o sistema inquisitorial, sendo adotado o acusatório, que declara expressamente a necessidade de a confissão ser livre

¹⁶ As “ordenações” são compilações de leis sem caráter sistemático, mas nas quais estão oficialmente registradas as normas jurídicas fixadas nos diversos reinados, constituindo, de uma forma geral, o reflexo da luta do Estado pela centralização e pelo estabelecimento de um ponto de equilíbrio entre as várias forças sociais e políticas.

e sustentada em outras provas.¹⁷ Pouco mudou na prática, mesmo depois da proclamação da República (15 de novembro de 1889), cujo ideário contemplava princípios das liberdades públicas. Não se tolerava qualquer dissidência à elite governante. Exemplo disso é o movimento denominado *Guerra de Canudos*¹⁸, enérgica e brutalmente reprimida. Outro exemplo é a *Revolta da Chibata*, quando os marinheiros reivindicaram a abolição da chibata como instrumento de punição.¹⁹

No Estado Novo²⁰, a tortura novamente recebeu regulamentação institucional. Para combater os levantes comunistas, Getúlio Vargas²¹ decretou

¹⁷ Tal preceito foi reafirmado com Constituição de 1988, quando o titular exclusivo da Ação Penal no Brasil passou a ser o Ministério Público. Com isso, a Constituição normatiza garantias e direitos fundamentais, mas, na prática, ainda há um espírito inquisitório no processo.

¹⁸ A situação de miséria e descaso político fez nascer no sertão nordestino, no final do séc. XIX, um movimento messiânico de grande importância. Liderados pelo beato Antônio Conselheiro, o grupo de miseráveis fundou um arraial às margens do rio Vaza Barris. Este, longe do poder dos políticos, representou uma ameaça à ordem estabelecida pela recém-inaugurada República. Logo, os canudenses foram atacados com toda força pelas tropas do governo. As duas primeiras expedições enviadas pelo governo baiano contra o arraial entre 1896 e 1897 fracassam completamente. De março a outubro de 1897, outras duas expedições enviadas pelo governo federal e organizadas pelo Exército, a última com seis mil homens e artilharia pesada, conseguem finalmente tomar e destruir Canudos. Junto com Conselheiro morrem milhares de combatentes e restam cerca de 400 prisioneiros, entre velhos, mulheres e crianças.

¹⁹ A questão maior, aquela que galvanizou o levante como objetivo da revolta, fora uma reivindicação que expressava a dignidade mutilada dos marinheiros num contexto de cidadania republicana (limitada, vale dizer): a abolição da chibata, instrumento ultrapassado de punição, abuso e quiçá tortura e, até então, uma herança arcaica do Império. Segundo várias fontes, havia indícios da influência de intelectuais socialistas, [...] eles gradualmente realizavam a osmose de um republicanismo radical ao marxismo no Brasil; embora essa influência à esquerda entre os marinheiros já ocorresse na fase de formação na Inglaterra, quando os marujos tiveram contato com o politizado proletariado inglês e, segundo algumas fontes, com os marinheiros do encouraçado Potemkin. (CUNHA, 2010, p. 20)

²⁰ No dia 10 de novembro de 1937, o presidente Getúlio Vargas anunciava o Estado Novo, em cadeia de rádio. Iniciava-se um período de ditadura na História do Brasil. Alegando a existência de um plano comunista para a tomada do poder (Plano Cohen), Getúlio fechou o Congresso Nacional e impôs ao país uma nova Constituição, que ficaria conhecida depois como "Polaca" por ter se inspirado na Constituição da Polônia, de tendência fascista. O golpe de Getúlio Vargas foi articulado com os militares e contou com o apoio de grande parcela da sociedade, pois desde o final de 1935 o governo havia reforçado sua propaganda anticomunista, amedrontando a classe média, na verdade preparando-a para apoiar a centralização política que desde então se desencadeava. A partir de novembro de 1937, Vargas impôs a censura aos meios de comunicação, reprimiu a atividade política, perseguiu e prendeu inimigos políticos, adotou medidas econômicas nacionalizantes e deu continuidade a sua política trabalhista com a criação da CLT, em 1943. O principal acontecimento na política externa foi o desenvolvimento da 2ª Guerra Mundial (1939-45), responsável pela grande contradição do governo Vargas, que dependia economicamente dos EUA e possuía uma política semelhante à alemã. A derrota do nazifascismo contribuiu decisivamente para o fim do Estado Novo.

²¹ Getúlio Dornelles Vargas. Décimo primeiro, décimo segundo, décimo terceiro e décimo quinto períodos de Governo Republicano, 3.11.1930 a 20.7.1934, 20.7.1934 a 10.11.1937, 10.11.1937 a 31.1.1946 e 31.1.1951 a 31.1.1956. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

o estado de sítio em novembro, que se prolongou até o ano seguinte. Era o pretexto de que necessitava para conduzir o país à ditadura. Para garantir o funcionamento do novo regime, foram criados vários instrumentos de controle e repressão. Vale ressaltar um episódio emblemático, que ganhou repercussão internacional, a revelar quão desumana era a forma de como eram tratados os presos políticos no período do Estado Novo de Getúlio Vargas. Trata-se do caso do comunista alemão Harry Berger. Refugiado na União Soviética, a Internacional Comunista fez dele o orientador dos comunistas brasileiros. Berger acabou preso, passou privações na cadeia e foi submetido a torturas. Quando estava sendo julgado no extinto Tribunal de Segurança Nacional (TSN), por envolvimento na Intentona Comunista de 1935, tentativa frustrada de golpe do PCB, a Ordem dos Advogados do Brasil nomeou o advogado Sobral Pinto²² para fazer sua defesa. Na argumentação utilizada nesse episódio, comparou o tratamento dispensado ao alemão com aquele dado aos animais. Segundo o advogado, a forma como o Estado cuidava de um preso político infringia até dispositivos da legislação de proteção aos animais. O argumento estava fundamentado na sentença de um juiz de Curitiba que invocara a Lei de Proteção aos Animais para condenar à prisão um carroceiro que açoitara, até a morte, o cavalo já exausto que caíra sem forças por terra. Sobral Pinto se valeu do mesmo diploma legal para sustentar a defesa de seus clientes. Elaborou a petição apoiada no artigo 14 da Lei de Proteção aos Animais ao prisioneiro, que proíbe aplicar maus tratos aos animais ou mantê-los em lugares insalubres. Nada mais lógico. Nada mais coerente. Se a ditadura não via procedência na reivindicação de condições dignas de prisão para seres humanos, certamente as poderia conceder por conta de possível sensibilidade aos direitos dos animais. Mesmo assim Sobral Pinto foi derrotado

²² Heráclito Fontoura Sobral Pinto, advogado, foi defensor de diversos presos e perseguidos políticos durante as ditaduras do Estado Novo (1930-1945), de Getúlio Vargas (inclusive Luiz Carlos Prestes), e a militar, instaurada em 1964. Foi um dos fundadores da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio, onde lecionou Direito Penal até 1963. Católico praticante, sua atuação na defesa das liberdades democráticas lhe valeu algumas prisões. Em 1964 foi o primeiro a chamar o regime militar de ditadura. Com a decretação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), defendeu gratuitamente os presos políticos. Participou em 1984 da campanha das Diretas Já. Escreveu *Lições de Liberdade* (1977) e *Teologia da Libertação: Materialismo Marxista na Teologia Espiritualista* (1984), entre outros. Morreu no Rio de Janeiro, em 1991, aos 98 anos. Disponível em: <http://www.algosobre.com.br/biografias/heraclito-sobral-pinto.html>. Acesso em 23 mar. 2011.

e Berger amargou uma pena de 16 anos. Depois, anistiado, voltou em 1945, louco, para a Alemanha.

Dentre os vários instrumentos de controle e repressão, destacou-se o DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda²³, encarregado do controle ideológico. Para tanto, exercia a censura total dos meios de comunicação – imprensa, rádio e cinema –, através dos quais, inoculando na sociedade o medo do “perigo comunista”, sustentava o clima de insegurança que justificara o novo regime.

Além disso, trabalhava na propaganda do presidente, formando dele uma imagem sempre favorável. Com esse fim foi instituída a Hora do Brasil, emissão radiofônica obrigatória. A intolerância pela diversificação da informação era a base do novo regime. O suicídio de Vargas, em agosto de 1954, causou gigantesca comoção social em todo país, transformando seus adversários em algozes. Com o fim desse período, a tortura passa a ser feita às escondidas, perdendo apenas seu caráter institucional.

Outras crises político-institucionais antecederam o golpe de 1964. O governo de Juscelino Kubitschek²⁴ sofreu, em 1956, as revoltas frustradas de *Jacareacanga*²⁵ e, em 1959, *Aragarças*²⁶, cujos protagonistas foram anistiados pelo próprio presidente Juscelino.

Para manter o foco apenas nos episódios que tenham alguma correlação mais imediata com o tema aqui tratado, tome-se o fato da renúncia

²³ O famigerado Departamento de Imprensa e Propaganda, que durou tanto quanto a ditadura de Vargas, foi diretamente inspirado no Ministério de “Ilustração Pública e Propaganda” da Alemanha Nazista, criado e dirigido por Joseph Goebbels.

²⁴ Juscelino Kubitschek de Oliveira, décimo sexto período de Governo Republicano – 31.1.1956 a 31.1.1961. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

²⁵ Após a posse de Juscelino Kubitschek e João Goulart, na noite de 10 de fevereiro de 1956, oficiais da Aeronáutica antigetulistas, partiram do Campo de Afonsos, no Rio de Janeiro, instalando-se na base aérea de Jacareacanga, no sul do Pará. Ali organizaram o seu quartel-general. Esses militares temiam uma represália do grupo militar que apoiava o presidente e o vice-presidente eleitos em 3 de outubro de 1955. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/JK/artigos/Politica/Jacareacanga>. Acesso em 23 mar. 2011.

²⁶ Rebelião militar que consistiu, na prática, na ocupação por cerca de 24 horas da localidade de Aragarças (GO), perto da fronteira com Mato Grosso. A revolta teve início na noite de 2 de dezembro de 1959 e chegou ao fim 36 horas depois, na madrugada de 4 de dezembro. Segundo seus promotores, o movimento teve uma dupla motivação: a desistência de Jânio Quadros, candidato opositorista à presidência da República, de concorrer às eleições de outubro de 1960, e informações referentes a uma iminente sublevação de esquerda, liderada por Leonel Brizola, então governador do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://www.fgv.br/CPDOC>

do presidente Jânio Quadros²⁷ em 1961. A normalidade democrática foi seriamente rompida nesse momento, advindo como um dos seus desdobramentos uma intervenção militar inconstitucional. Nesse ponto instala-se definitivamente a crise político-institucional, que toma impulso durante a administração João Goulart²⁸, que só pôde assumir a presidência após a solução temporária da adoção do sistema parlamentarista. Mesmo assim Goulart não cumpriria seu mandato. Ao fazer a opção política pelo nacionalismo radical, bem como com a radicalização populista do seu partido (PTB), o clamor das várias organizações de esquerda pelas reformas de base, tudo isso sob a pressão política permanente da direita conservadora, teve o golpe como consequência.

O último grande ato político de João Goulart foi o comício na Central do Brasil, em 13 de março de 1964. A ênfase desse discurso é nas reformas de base, principalmente a reforma agrária. Destacam-se abaixo alguns trechos do aludido discurso:

[...] Não receio ser chamado de subversivo pelo fato de proclamar, e tenho proclamado e continuarei a proclamando em todos os recantos da Pátria – a necessidade da revisão da Constituição, que não atende mais aos anseios do povo e aos anseios do desenvolvimento desta Nação.

Essa Constituição é antiquada, porque legaliza uma estrutura socioeconômica já superada, injusta e desumana; o povo quer que se amplie a democracia e que se ponha fim aos privilégios de uma minoria; que a propriedade da terra seja acessível a todos; que a todos seja facultado participar da vida política através do voto, podendo votar e ser votado; que se impeça a intervenção do poder econômico nos pleitos eleitorais e seja assegurada a representação de todas as correntes políticas, sem quaisquer discriminações religiosas ou ideológicas.

Todos têm o direito à liberdade de opinião e de manifestar também sem temor o seu pensamento. É um princípio fundamental dos direitos do homem, contido na Carta das Nações Unidas, e que temos o dever de assegurar a todos os brasileiros. [...]

É apenas de lamentar que parcelas ainda ponderáveis que tiveram acesso à instrução superior continuem insensíveis, de olhos e ouvidos fechados à realidade nacional.

²⁷ Jânio da Silva Quadros, décimo sétimo período de Governo Republicano – 31.1.1961 a 1º.4.1964

1ª fase: 31.1.1961 a 25.8.1961. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

²⁸ João Belchior Marques Goulart, décimo sétimo período do Governo Republicano – 31.1.1961 a 31.1.1966. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

São certamente, trabalhadores, os piores surdos e os piores cegos, porque poderão, com tanta surdez e tanta cegueira, ser os responsáveis perante a História pelo sangue brasileiro que possa vir a ser derramado, ao pretenderem levantar obstáculos ao progresso do Brasil e à felicidade de seu povo brasileiro. [...] O caminho das reformas é o caminho do progresso pela paz social. Reformar é solucionar pacificamente as contradições de uma ordem econômica e jurídica superada pelas realidades do tempo em que vivemos. [...]

Reforma agrária com pagamento prévio do latifúndio improdutivo, à vista e em dinheiro, não é reforma agrária. É negócio agrário, que interessa apenas ao latifundiário, radicalmente oposto aos interesses do povo brasileiro. [...]

A reforma agrária é também uma imposição progressista do mercado interno, que necessita aumentar a sua produção para sobreviver. [...]

Assim, a reforma agrária é indispensável não só para aumentar o nível de vida do homem do campo, mas também para dar mais trabalho às indústrias e melhor remuneração ao trabalhador urbano. [...]

Como garantir o direito de propriedade autêntico, quando dos quinze milhões de brasileiros que trabalham a terra, no Brasil, apenas dois milhões e meio são proprietários? [...]

Ao anunciar, à frente do povo reunido em praça pública, o decreto de encampação de todas as refinarias de petróleo particulares, desejo prestar homenagem de respeito àquele que sempre esteve presente nos sentimentos do nosso povo, o grande e imortal Presidente Getúlio Vargas.²⁹

No dia 31 de março de 1964, uma conspiração civil-militar destituiu o então presidente João Goulart da Presidência da República, configurando-se a ruptura que representou o fim da democracia que se iniciara em 1945, ano da deposição do primeiro governo de Getúlio Vargas (1930-1945).

Tropas saídas de Minas Gerais e São Paulo avançam sobre o Rio, onde o governo federal contava com o apoio de setores importantes da oficialidade e das Forças Armadas. Para evitar a guerra civil, Goulart abandonou o país e refugiou-se no Uruguai. No dia 1º de abril de 1964, o Congresso Nacional declarou a vacância da Presidência. Um golpe militar derruba o presidente da República e instaura um novo regime sob o comando de uma junta militar, autodenominada Comando Supremo da Revolução. Desde então, durante 21 anos, os militares dirigiram o país com exclusividade.

²⁹ Disponível em <http://dissolvendo-no-ar.blogspot.com/2009/03/o-comicio-da-central-do-brasil.html>. Acesso em 23 mar. 2011.

Sabe-se que o poder só pode ser efetivo se tiver adesão dos outros. Os comandantes militares assumiram o poder tendo a seu favor parte do apoio dos setores do conservadorismo brasileiro. Eric Hobsbawm afirma que “Sabemos [...] desde Napoleão III que regimes que chegam ao poder por meio de golpes de Estado podem continuar a receber apoio majoritário genuíno mediante o apelo sucessivo ao sufrágio universal” (HOBBSAWM, 2007, p. 99). Sabe-se que a parte da população pouco esclarecida não promove a livre expressão individual, funcionando sob mecanismos de resignação e, por vezes, de medo. Desafortunadamente, essa parcela da população sempre clama por uma figura forte ou um líder. Os militares também contaram com a apatia simpática daqueles que se diziam “apolíticos”, uma forma de hegemonia apoiado naquilo que Gramsci chamou de “consentimento passivo”, isto é, a aceitação naturalizada de um período tido e havido como inelutável. Assim,

[...] não apenas empresários, nacionais ou estrangeiros [...] participaram do esforço para a montagem e manutenção dos órgãos onde se praticava a tortura. Além deles, diversas organizações de extrema-direita, como a TFP, Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade [...] ou até mesmo religiosos e católicos conservadores justificaram ou participaram de torturas. [...] Até mesmo alguns governos estrangeiros participaram, através do fornecimento de equipamento ou instrutores, das atividades dos órgãos de repressão política. (FON, 1981, p. 56)

Uma das primeiras medidas de Castello Branco³⁰ foi revogar as leis que limitavam a remessa de lucros ao exterior e a que decretava a Reforma Agrária de terras devolutas às margens das rodovias federais. No campo econômico, disseminou-se a ideia do progresso, transmitindo por meio da propaganda institucional que o país encontrara finalmente o caminho do desenvolvimento. É a denominada ideologia do “Brasil Grande”:

A ditadura, desde o golpe de 1964, deu a si mesma três tarefas: a integração nacional (a consolidação da nação contra a fragmentação e dispersão em interesses regionais), a segurança nacional (contra o inimigo interno e externo, isto é, a ação repressiva do Estado na luta de classes) e o desenvolvimento nacional (nos moldes das nações democráticas ocidentais cristãs, isto é, capitalistas). (CHAUI, 2000, p. 41)

³⁰ Humberto de Alencar Castello Branco, marechal, décimo oitavo período de Governo Republicano – 15.4.1964 a 15.3.1967. Disponível em <http://www.presidencia.gov.br>

Em 9 de abril de 1964, é decretado o Ato Institucional nº 1, cassando mandatos e suspendendo a imunidade parlamentar, a vitaliciedade dos magistrados, a estabilidade dos funcionários públicos e outros direitos constitucionais.³¹ Gradativamente, foi se confirmando a intenção dos militares de se perpetuarem no poder, ao contrário do que declararam aqueles que lhes deram sustentação no início. A expectativa era de que, cessadas as resistências, o movimento militar anistiasse os vencidos que foram derrubados de seus postos e automaticamente punidos, fazendo valer uma tradição que até então fora predominante na História do Brasil.³²

Quatro anos depois, em 13 de dezembro de 1968, foi decretado o Ato Institucional nº 5, que suspendeu os últimos direitos civis que ainda vigoravam no país. O ato foi interpretado como um “golpe dentro do golpe”, isto porque, a partir daí a tortura tornou-se uma prática sistemática usada contra todos os que fizessem oposição ao regime. O Congresso Nacional esteve fechado por mais de dez meses, foram cassados mais mandatos e direitos políticos, o estado de sítio³³ permanente acabou decretado e o instituto do *habeas corpus*³⁴

³¹ No preâmbulo do AI-1, os militares já enfatizavam essa nova realidade: *O ato institucional que é hoje editado se destina a assegurar ao novo governo a ser instituído os meios indispensáveis à ordem de reconstrução econômica, financeira, política e moral do Brasil, de maneira a poder enfrentar de modo direto e imediato os graves e urgentes problemas de que dependem a restauração da ordem interna e o prestígio internacional de nossa pátria.*

³² “Nunca houve penas demasiadamente longas — Pelo menos no período republicano é possível assegurar: nunca os banimentos, exílios, prisões ou cassações de direitos políticos foram superiores a dez anos, como tempo máximo. As prisões e os exílios de novembro de 1935 duraram até abril de 1945, quase dez anos de pena continuada; os revolucionários de 1922 esperaram oito anos pela anistia, em 1930. Praticamente todos os governos anistiarão. Nas últimas quatro décadas do Império as anistias rarearam, houve apenas a de 1875, a beneficiar os religiosos de Olinda e Belém. Mas também foi um período de poucas lutas populares. Na República, os períodos mais longos sem anistia foram os de 1922-1930 e 1935-1945: não ultrapassando os dez anos. (MARTINS, 2010. p. 138)

³³ O estado de sítio tem origem no direito francês do século XVIII, onde se admitia que em circunstâncias graves, como o sítio de uma cidade por inimigo em armas justificava o desrespeito a certos direitos individuais que em situação de normalidade eram absolutos. Os instrumentos de estabilização constitucional face aos períodos de crise são radicalmente distintos do chamado *Estado de Exceção*. Como evidente “ponto de desequilíbrio entre direito público e fato político”, na expressão de Giorgio Agamben (2004, p. 1), o estado de exceção constitui-se no “esvaziamento do direito e a sua substituição por uma espécie de anomia transitória, sob cuja vigência, de maior ou menor duração [...] são afastadas ou suprimidas as restrições que, em situação normal, as leis impõem às autoridades e aos detentores do poder em geral” (MENDES, COELHO e BRANCO, 2008, p. 1267).

³⁴ “É o *habeas corpus* a garantia do direito à liberdade de ir e vir, de não ser molestado no seu direito de circular livremente; é garantia contra a arbitrariedade de autoridade pública ou

suspenso. A classe média começa a ter consciência, formando uma oposição à ditadura que extravasou através do movimento estudantil, ganhando as ruas em todo o país, assumindo agora um caráter de massas.

Sob a linha dura do Ato Institucional nº 5 e da ideologia da “segurança nacional”³⁵ desenvolveram-se os chamados “anos de chumbo”. Com Emílio Garrastazu Médici³⁶ no poder, o país passou por uma das mais duras fases de restrição política da História da República. Em nome do desenvolvimento dizia-se ser necessária a segurança, e por segurança subentendia-se a eliminação de qualquer tipo de oposição. Nem mesmo era possível reclamar direitos nos tribunais: o artigo 181 da Emenda Constitucional de 1969 exclui da apreciação judicial qualquer decisão tomada pelos governos pós-64, amparada em atos institucionais. Além do mais, desde outubro de 1965, os delitos contra a segurança nacional passaram a ser julgados pela Justiça Militar. Nesse contexto

[...] a tortura institucional passou a ser um poderoso instrumento a serviço dos detentores do poder, a fim de que pudessem obter das vítimas supliciadas informações relevantes para a total extirpação dos opositores políticos. Ademais, sob o manto da barbárie instalada pelo governo militar, que perdurou por vinte anos, um dos generais, mediante intensa propaganda veiculada em todos os meios de comunicação, conseguiu dar um toque de romantismo na total suspensão das liberdades públicas, com o slogan “Brasil: ame-o ou deixe-o”. Para que o trabalho desenvolvido por tais grupos de opressão atingisse o fim almejado, foram criados, aproximadamente, duzentos e quarenta e dois centros secretos de detenção, muitos deles mantidos, diretamente, pelas Forças Armadas, como o DOI-CODI (Departamento de Operações de Informações/Centro de Operações de Defesa Interna) e o DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), que efetuava investigações políticas no plano estadual. (COIMBRA, 2001, p. 156)

particulares, tanto que os doutrinadores incluem dentre os remédios jurídicos constitucionais.” (ATAIDE JUNIOR, 2006. p. 84)

³⁵ Surgida na primeira metade do século XX, a doutrina da Segurança Nacional ganhou força nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial. “Durante muito tempo, o estudo do pensamento militar se concentrou-se na chamada Doutrina da Segurança Nacional, elaborada pela Escola Superior de Guerra (ESG), a partir de finais dos anos 40, sob forte influência norte-americana, e a doutrina francesa da *guerre révolutionnaire*, introduzida na ESG em 1969 [...]”. (MARTINS FILHO, 2009, p. 179)

³⁶ Emílio Garrastazu Médici, general, vigésimo período de Governo Republicano – 30.10.1969 a 15.03.1974. Disponível em http://www.presidencia.gov.br/info_historicas/galeria_pres/galemilio/galemilio/integrapresidente_view/

Sabe-se que as tiranias sempre usaram o terror como meio de amedrontar os oponentes e suprimir dissensões.

Num ensaio chamado “Humanidade e terror”, Arendt afirma que o uso da violência por um governo tirânico pode levar a um “cemitério” de paz, visto que a discordância é contida mediante o uso da força. (FRY, 2009, p. 34) Mas, em resposta ao AI-5, grupos se engajaram na luta armada, em guerrilhas urbanas e rurais. Evidentemente o Brasil não estava ameaçado por qualquer potência estrangeira. A verdadeira ameaça estava no âmbito de uma disputa ideológica entre capitalismo e socialismo, sob a designação de “Guerra Fria”.³⁷ As elites capitalistas e políticas de direita brasileiras se inclinavam favoravelmente para o lado estadunidense pelo temor do avanço socialista na América Latina a partir de Cuba.³⁸

O governo de Médici é o ápice dessa ideologia da defesa, que apesar de falar em paz social e democracia, levava o Estado ao aperfeiçoamento máximo dos mecanismos de defesa interna. Por meio da repressão violenta, os grupos armados foram aniquilados. Os que combatiam o regime eram chamados de “terroristas” e “subversivos”. Quando presos, perdiam qualquer direito político.

Quando foi anunciado o nome do general Ernesto Geisel³⁹ para ser o próximo presidente da República, a euforia do “milagre” econômico estava

³⁷ O período da Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética pode ser caracterizado da seguinte forma: “[...] pela corrida armamentista, o desenvolvimento da doutrina de discussão nuclear e a manutenção do ‘equilíbrio do terror’ com poder de destruição suficiente para aniquilar varias vezes a humanidade”. (LAFER, apud ALMEIDA, 2001, p. 62) A Guerra Fria compreendeu o período entre o final da Segunda Guerra Mundial (1945) e a extinção da União Soviética (1991).

³⁸ Durante a primeira metade do séc. XX a política de Cuba foi marcada pela alternância de ditadores no poder. Em 1953, as oposições, congregando elementos da classe média, intelectuais e estudantes, uniram-se contra o governo de Fulgêncio Batista. No México nasceu o Movimento 26 de Julho, organizado por Fidel, com a participação de Ernesto “Che” Guevara. Em 1956, conseguiram desembarcar em território cubano. A partir de 1960, o governo revolucionário enfrentou a reação norte-americana, o que empurrou o regime de Castro para a órbita soviética. As pressões dos Estados Unidos sobre o bloco latino-americano resultaram na expulsão de Cuba da Organização dos Estados Americanos (OEA), em 1962. A ajuda velada da União Soviética foi intensificada na forma de armas, assessores e técnicos, culminando com o projeto de instalação de uma base de mísseis soviéticos em território cubano. A partir de 1963, Cuba passou a vivenciar a primeira experiência socialista da América Latina, sob o regime forte e monopartidário.

³⁹ Ernesto Geisel, general, vigésimo primeiro período de Governo Republicano – 15.3.1974 a 15.3.1979. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

acabando. A partir daí foi iniciado o processo de distensão⁴⁰, sob a orientação de Golbery do Couto e Silva.⁴¹ O objetivo era o restabelecimento do direito do povo em escolher seus dirigentes pelo voto direto. Esse não foi um processo de iniciativa benevolente dos militares, ao contrário, foi uma estratégia da Escola Superior de Guerra.⁴²

Hannah Arendt afirma que “todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las”. (ARENDR, 2009A, p. 57) Assim como o poder só pode ser efetivo se tiver adesão dos outros, pode-se afirmar que ele nunca é propriedade de um. Antes, pertence a um grupo e sobrevive enquanto este permanece. Em suma, Arendt entende que o poder somente prevalece enquanto houver consenso, livre interação entre pessoas e vontade propiciadora da ação. Ao contrário, com a manipulação do controle da opinião pública, existe apenas a força. Com efeito, afirmar que alguém está no poder tem sentido metafórico; significa que a investidura de poder vem de um certo número de pessoas que autorizam a que está no poder de atuar em seu nome. Se o suporte do grupo desaparece, o poder se desvanece. Por isso, a tirania representa o grau máximo de violência e o mínimo de poder, entendendo-se que a “forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos. E essa última nunca é possível sem instrumentos”. (ARENDR, 2009A, p. 58)

Os detentores do poder sabiam muito bem não ter saída. O país estava literalmente implodindo economicamente. Os erros cometidos pelas equipes econômicas, que não levaram em conta as alterações mercadológicas do

⁴⁰ Processo de abertura política lenta, gradual e segura, que se consolidou durante o mandato do general Figueiredo (1979-1985). Como parte do projeto de distensão política, em 1979 foi decretada uma ampla e geral anistia incluindo os crimes conexos e o retorno dos anistiados aos seus postos e funções através da Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979, regulamentada pelo Decreto nº 84.143, de 31 de outubro do mesmo ano. Disponível em: <http://www.fgv.br/CPDOC>

⁴¹ Golbery do Couto e Silva, general-de-divisão, chefe do Gabinete Civil da Presidência da República no período: 15.3.1974 a 15.3.1979. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

⁴² A Escola Superior de Guerra (ESG), criada pela Lei nº 785/49, é um Instituto de Altos Estudos de Política, Estratégia e Defesa, integrante da estrutura do Ministério da Defesa. Destina-se a desenvolver e consolidar os conhecimentos necessários ao exercício de funções de direção e assessoramento superior para o planejamento da Defesa Nacional, nela incluídos os aspectos fundamentais da Segurança e do Desenvolvimento. Disponível em <http://www.esg.br>

cenário internacional, estavam começando a forçar a economia. Pode-se dizer, atualizando o ensinamento de Hegel, ao se referir sobre a decadência da Igreja: “Essa decadência não foi ocasional, mero *abuso* de poder e domínio. Abuso é a forma habitual de se denominar uma decadência”. (HEGEL, 1995, p. 343) Ou ainda como o lord Acton achava: “O poder corrompe, e a posse do poder absoluto corrompe em absoluto”.⁴³

Maquiavel, por sua vez, advertia que a *virtu* do príncipe só poderia frutificar se amparada pela fortuna. Não era isso o que ocorria no caso. Na década de 70 descobriu-se que o petróleo é uma fonte esgotável. Tal afirmação elevou o preço do produto. Em pouco mais de sete anos o preço do barril de petróleo praticamente triplicou. Isso provocou o aumento do valor do produto primário de países subdesenvolvidos, superando os produtos industrializados oriundos de países desenvolvidos. Parte considerável do “milagre econômico” estava estruturada na “civilização do carro”, com 70% do transporte de mercadorias e 96% de passageiros feitos por veículos movidos a derivados de petróleo. O Brasil, que ainda era dependente de importações dessa *commodity*, aumentou significativamente o seu endividamento externo, e sua economia ficou extremamente vulnerável. (MORAES, 2009, p. 47)

Nessas circunstâncias, até mesmo entre as maiores autoridades militares de então havia uma sensação de exaustão do regime, como foi o caso de um ministro do Superior Tribunal Militar ao criticar a excessiva centralização do poder: “Não podemos permanecer indefinidamente em um estado de exceção. Até a formação dos militares é comprometida por esse tipo de regime. Os militares costumam ser mais profissionais nos países com regimes democráticos”, disse.⁴⁴

Em 1979, com as dificuldades na economia e o desgaste decorrente dos 15 anos de poder, o regime militar tentava aumentar sua base de sustentação política. Tendo assumido naquele ano, o último general-presidente, João

⁴³ John Emerich Edward Dalberg Acton. Citado por Hannah Arendt em *O que é política?* (ARENDR, 2007, p. 28)

⁴⁴ Trata-se do brigadeiro Deoclécio Lima de Siqueira, chefe do Estado-Maior da Aeronáutica e posteriormente ministro do STM. (CONTREIRAS, 2005, p. 53)

Baptista Figueiredo⁴⁵, enviou ao Congresso uma lei que anistiava os cidadãos acusados de cometer crimes políticos durante os “anos de chumbo”. Mas a lei incluía os chamados “crimes conexos” – um eufemismo para livrar torturadores do regime de processos futuros. Aprovada em agosto daquele ano, a Lei da Anistia beneficiou 4.650 pessoas e gerou uma espécie de amnésia coletiva – os militares nunca tornaram públicos os detalhes das ações de repressão ao terrorismo, se aposentaram como se todos os arbítrios da ditadura fossem uma página virada e jamais foram legalmente cobrados pelos crimes que porventura tenham cometido.⁴⁶

Em 15 de janeiro de 1985, o Colégio Eleitoral escolhe o candidato Tancredo Neves⁴⁷ como novo presidente da República. A eleição marca o fim da ditadura militar, mas o processo de redemocratização só se completa em 1988, com a promulgação da nova Constituição.

Finalmente, em 1995, dez anos depois de cessado o regime militar, o presidente Fernando Henrique Cardoso⁴⁸ promulgou a Lei nº 9.140, que previa o reconhecimento da responsabilidade estatal por mortes e desaparecimentos por motivação política entre setembro de 1961 e agosto de 1979. Na época, foi instalada a Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos e, em 2001, a Comissão da Anistia. Finalmente, em novembro de 2002, foi sancionada a lei que prevê indenizações para perseguidos políticos entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988.

⁴⁵ João Baptista de Oliveira Figueiredo, general, vigésimo segundo período de Governo Republicano – 15.3.1979 a 15.3.1985. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

⁴⁶ Disponível em: <http://www.fgv.br/CPDOC>

⁴⁷ Tancredo de Almeida Neves, vigésimo terceiro período de Governo Republicano – 15.3.1985 a 15.3.1990. Sua posse, marcada para o dia 15.2.1985, não chegou a realizar-se porque o presidente eleito adoeceu gravemente na véspera, vindo a falecer no dia 21.4.1985. A Lei nº 7.465 de 21.4.1986, no artigo 1º, determinou que "o cidadão Tancredo de Almeida Neves, eleito e não empossado, por motivo de seu falecimento, figurará na galeria dos que foram ungidos pela Nação brasileira para a Suprema Magistratura, para todos os efeitos legais". Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

⁴⁸ Fernando Henrique Cardoso, vigésimo quinto e vigésimo sexto períodos de Governo Republicano – 1º.1.1995 a 1º.1.1999 e 1º.1.1999 a 1º.1.2003. Disponível em: <http://www.presidencia.gov.br>

Avanços e retrocessos da democracia

Ensinou Cícero, em *Dos Deveres*, que, quando se quer pôr ordem e método numa discussão, é preciso dar início definindo a coisa que se debate, para se ter dela uma ideia precisa. (CÍCERO, 2002, p. 33) Nesse diapasão, pensar a política exige o envolvimento com questões práticas, conhecer o sentido da atividade política, suas tradições e as consequências das práticas políticas ou das concepções políticas que tais tradições implicaram. Portanto, compreender os conceitos empregados exige, assim como fez Arendt, referir-se à filosofia grega, bem como ao modo como a tradição fez sua apropriação.

Atribuem-se aos gregos antigos a fundação da democracia porque neles a história identifica, além da construção da palavra, sua formulação na teoria e na prática. O termo “democracia”, gravado pela teoria política da Grécia antiga, significa “governo do povo” (*demos* = povo, *kratein* = governo). O cerne do fenômeno político denominado pelo vocábulo era a participação dos governados na formação de uma ordem social, e conseqüentemente do Estado. Hannah Arendt recorrerá à *polis*, a “cidade-Estado” grega para elucidar essa noção, porquanto se tratava de um espaço no qual a liberdade podia se manifestar. É na *polis* que a ideia da “coisa pública” surgirá pela primeira vez com sentido idêntico à liberdade.

Arendt toma a *liberdade* como o cerne de sua teoria política. Articulando a política com ação, concede à faculdade da liberdade o estatuto de milagre, porquanto possibilita aos homens interferir no espaço da aparência e começar coisas novas. Para Arendt, ação política é sinônimo de liberdade, afirmando que “o sentido da política é a liberdade”. (ARENDR, 2007A, p. 40) As questões presentes no embate entre as relações de política e liberdade, assim como entre força e poder, decorrem da ruptura radical ocorrida entre a política e a filosofia.

Para os gregos daquela época a liberdade não possuía sentido de autodeterminação, como ausência de limites ou condições. Em tal atmosfera, a liberdade, o poder de viver sob o próprio governo e não sob o de outrem, era incogitável. A liberdade sem limites era o caos. Destruiria a espécie humana. Era preferível contar com qualquer ordem, mediante qualquer meio. Pode

parecer paradoxal, mas os gregos descobriram o caminho para a ordem através da liberdade. Fundamental em tudo que os gregos conquistaram era sua convicção de que o bem humano só é possível se os homens gozarem de liberdade nos seus corpos, mentes e espíritos e se cada indivíduo limitar sua liberdade particular. A liberdade nasceu na Grécia porque ali os homens limitavam sua própria liberdade. (HAMILTON, 2001, p. 15-16)

O princípio da liberdade assume, assim, o sentido de autodeterminação política. Ou seja, o sentido de liberdade atualmente em voga é o que nos foi legado por Montesquieu. Ainda que seja uma afirmação essencialmente grega, parte do conceito de lei, quando afirma: “As leis, no seu sentido mais amplo, são relações necessárias que derivam da natureza das coisas” (MONTESQUIEU, 1995, p. 3), decorrendo disso que a “liberdade é o direito de fazer tudo que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proíbem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder”. (MONTESQUIEU, 1995, p. 118) Ou seja, a liberdade não pode ser pensada como emancipação de todas as limitações impostas pela condição humana, posto que se vive na pluralidade. É nessa concepção que a democracia vem sendo adotada pela teoria política da civilização ocidental. Assim, hodiernamente, os sistemas de governo que permitem a participação popular de um significativo número de cidadãos têm a *democracia* como regime e a *liberdade* como seu pressuposto, não obstante o paradoxo contido no próprio regime democrático, pois ao encontrar na liberdade o seu fundamento, por essa mesma razão, corre riscos diante da possibilidade das múltiplas opiniões.

Democracia e liberdade são conceitos tão imbricados entre si, apresentam uma interação tão íntima, que não pode haver um sem o outro. Poder-se-ia mesmo dizer que em termos ontológicos a democracia não vinga sem respeito à liberdade; esta, a seu turno, não existe sem participação popular nas questões de interesse público e respeito às garantias e direitos individuais fundamentais e à pluralidade de ideias.

Tais conceitos vêm se firmando na cultura política, ao menos desde as suas construções filosóficas e política da Grécia Clássica, constituindo-se nos tempos atuais os pilares do Estado democrático de Direito, apesar de ter percorrido um longo caminho marcado por avanços e retrocessos.

Na Atenas de Sólon, Péricles, Sócrates, Platão e Aristóteles, ética e política andavam juntas. Não obstante terem sido uma sociedade escravista⁴⁹, a concepção grega da *polis* tinha uma composição social formada de homens com um acentuado nível de consciência política, abrangendo necessariamente a dimensão ética de poder agir em público, que é o espaço original do político. No ideário que se construía, e ao mesmo tempo renovava-se, fez-se presente o valor da educação, considerada como formação cívica do homem grego, ou seja, como meio de edificação do homem inserido no ambiente da cidade. Esse foi, aliás, o processo espiritual mediante o qual os gregos lograram elaborar o seu ideal de humanidade, constituindo um fundamento indispensável para o conhecimento desenvolvido no mundo ocidental, desde a antiguidade até os dias de hoje. (JAEGER, 1986, pp. XXI-XXII)

Cumprir seus deveres para com a comunidade a que pertenciam e principalmente para com a cultura que veneravam, fazia parte do seu *ethos*. No espaço físico e geográfico da *polis*, preponderavam muito mais aspectos valorativos do que jurídicos, em que a esfera privada da vida de cada indivíduo é preterida em razão das obrigações públicas inerentes ao cidadão, por viver na cidade. Tucídides põe na boca de Péricles: “Somos uma democracia livre, mas obedecemos às leis, mais particularmente as que protegem os oprimidos e as leis não escritas cuja violação é vergonhosa”. (HAMILTON, 2001, p. 17) Esse fato tem profunda significação para o primeiro governo autônomo do mundo. É que mudou o foco das especulações, com as preocupações voltadas a temas e assuntos mais relacionados com o homem. Esse é o primeiro e talvez o mais importante ponto de inflexão da filosofia: antes ocupada com a *physis*, passa a se interessar pelo universo humano, questionando, a partir da *eudaimonia*, sobre a política e a ética, tidas como as dimensões básicas da filosofia prática.

Em Aristóteles a finalidade da *polis* era garantir “uma boa vida aos cidadãos”, sendo inquestionável que a “boa vida” somente seria possível se ele

⁴⁹ Como todos estão sujeitos à necessidade, somente a violência consubstanciada no ato de subjugar outros homens tornando-os escravos poderia livrar o homem da necessidade. É nesse sentido que defende a escravidão como condição necessária à “boa vida” na *polis*, pois sem recursos técnicos o homem da Antiguidade somente estaria livre de prover sua subsistência, podendo ocupar-se dos negócios públicos, se conseguisse subjugar escravos que com o seu labor lhe satisfizesse essas necessidades. (ARENDR, 2005, p. 94)

vencesse a necessidade, condição essencial para o exercício da liberdade. Assim, o fim da política era o bem comum – o bem da cidade e de seus cidadãos. A democracia, governo de muitos, era vista como uma das três formas positivas, juntamente com a monarquia, governo de um, e a aristocracia, governo de poucos. Eram consideradas formas positivas de governo porquanto visavam ao bem comum. (ABBAGNANO, 2007, p. 277)

Procurando achar um meio-termo para essa tensão em busca do bem comum, muitos regimes políticos foram concebidos, vários projetos políticos experimentados. Na *Ética* de Aristóteles verifica-se uma primeira investigação do que deve ser o bem e o bem supremo, para concluir que deve ser em torno da política que tais discussões devem girar, ao determinar quais as ciências necessárias nas cidades, quais que cada cidadão deve aprender, e até que ponto. (*Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094 a 26)

Nesse sentido, tem-se como certo, é basilar mesmo, que cada país opera uma forma de governo que é vista e classificada a partir do valor que atribui à liberdade e a felicidade de seu povo. Isso porque todos os homens procuram ser felizes e não é possível pensar a felicidade, esse estado de satisfação de alguém no mundo, sem o pressuposto da liberdade, que se resume na capacidade do homem de se autodeterminar e de fazer escolhas na totalidade a que pertence.

Ainda em Aristóteles encontra-se a afirmação de que existe uma ciência à qual cabe indagar qual deve ser a melhor constituição: qual a mais apta a satisfazer nossos ideais sempre que não haja impedimentos externos; e qual se adaptará às diversas condições em que possa ser posta em prática. Considera, contudo, que como é quase impossível que muitas pessoas possam realizar a melhor forma de governo, o bom legislador e o bom político devem saber qual a melhor forma de governo em sentido absoluto e qual a melhor forma de governo em determinadas condições. (*Política*, IV, 1, 1288 b 21)

Observa-se em Hannah Arendt o seu interesse em interpretar a relação tradicional entre Filosofia e Política, especialmente a posição de Platão e Aristóteles em face da *polis*, que, a seu ver, estaria na base de toda a tradição da teoria política. A autora via na autonomia política da *polis* o melhor exemplo,

porquanto tinha uma dimensão ativa e comunicativa, vinculando-se tal condição à construção da esfera pública de política, ou seja:

O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica. (ARENDR, 2005, pp. 35-36)

Pode-se considerar que deriva dessa análise sua afirmativa teórica de que a política existe quando os homens agem e se comunicam na coletividade, requerendo para tanto um espaço onde possam se encontrar e interagir mediante a ação e a palavra. Só assim são capazes de experimentar a intersubjetividade da realidade do mundo. “A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens [...] trata da convivência entre diferentes” (ARENDR, 2007 A, p. 21), razão pela qual deveria organizar e regular o convívio dos diferentes e não dos iguais. Assim é que para Arendt:

A “polis” diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro “e” também não comandar. Não significava domínio, como também não significava comandar. (ARENDR, 2005, p. 41)

Ao tratar da esfera pública e privada, Arendt observa que para o indivíduo viver uma vida exclusivamente privada requer o abandono das coisas da vida humana, privar-se da realidade, o que inclui deixar de ser visto e ouvido por outros. Ao passo que a esfera pública seria a existência de um lugar onde tudo possa ser visto ou ouvido por todos, com a maior divulgação possível. Para que os seres humanos possam perceber a realidade de si mesmos e a realidade do mundo, faz-se necessária a presença de outros que veem e ouvem a mesma coisa. (ARENDR, 2005, p. 31)

Contudo, nem tudo era assim perfeito. Ainda na tipologia encontrada na época clássica (Aristóteles), havia, em contraposição às formas de governo positivas acima citadas, as formas negativas – tirania (corrupção da monarquia), oligarquia (corrupção da aristocracia) e demagogia (corrupção da democracia). Os que governavam em tais modalidades cuidavam do seu próprio interesse. (ABBAGNANO, 2007, p. 277) Há sempre a possibilidade de se cair numa demagogia, razão pela qual há permanentemente uma desconfiança e, certamente, torna-se necessária uma vigilância.

Na Antiguidade, como ressaltado por Hannah Arendt, a liberdade sequer era colocada como problema. Ressalta que não havia sequer o interesse pelo problema da liberdade, tendo o mesmo surgido tardiamente na filosofia, com Epicteto, como uma forma do eu se relacionar com uma realidade externa que lhe seria adversa, resultando então de um estranhamento do mundo. Como esclarece:

É interessante notar que, historicamente, o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre. Conceitualmente, entretanto, a liberdade de Epicteto, que consiste em ser livre dos próprios desejos, não é mais que uma inversão das noções políticas correntes na Antiguidade, e o pano de fundo político sobre o qual todo esse corpo de filosofia popular foi formado – o declínio obvio da liberdade no fim do Império Romano – se manifesta com toda clareza no papel que noções tais como poder, dominação e propriedade nele desempenha. (ARENDR, 2007 B, pp. 193-194)

A liberdade, pois, é pensada como interioridade, o único meio daqueles que não possuem um lugar no mundo “sentirem-se livres”, essa curiosa possibilidade para os contemporâneos, ou mesmo para os modernos, de os homens, ainda que na condição de escravos, se sentirem livres.

De acordo com o entendimento da Antiguidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade, a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo. Epicteto transpôs essas relações mundanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de

interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo. (ARENDR, 2007 B, p. 194)

Para Arendt, o conceito de liberdade parte do conceito de vontade, cuja origem remonta ao pensamento cristão de Paulo e Agostinho, localizado no espaço interior da consciência, na versão de um *livre-arbítrio*, ou seja, uma escolha entre duas alternativas dadas. No sentido agostiniano, a liberdade opera como um antagonismo dentro da própria vontade, uma espécie de querer e um não querer ao mesmo tempo, entre querer e não fazer. Dessa forma, a vontade se apresenta simultaneamente poderosa e impotente, uma vez que dá as ordens e, ao mesmo tempo, não as obedece. Assim, parece seguro afirmar, segundo Arendt, que essa relação tão aproximada de liberdade e vontade pode ser considerada “uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, com governo sobre outros”. (ARENDR, 2007 B, p. 210)

Na Idade Moderna, dá-se a ruptura entre ética e política como eram praticadas na Grécia clássica, bem como a separação entre religião e política, isto é, entre Estado e Igreja, nomeadamente, a secularização. Essa posição é localizada no pensamento de Hannah Arendt:

Como evento histórico tangível, a secularização significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política; e isto, do ponto de vista religioso, implica retorno à antiga atitude cristã de “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, e não uma perda de fé e transcendência ou um novo e enfático interesse nas coisas deste mundo. (ARENDR, 2005, p. 265)

Para Arendt “secularização nada mais se entende que o surgimento do secular e o concomitante eclipse de um mundo transcendente, então é inegável que a moderna consciência histórica está estreitamente conectada com ela”. (ARENDR, 2007 B, p. 102). Portanto, a

Secularização significa, antes de mais nada, simplesmente a separação de religião e política, e isso afetou ambos os lados de maneira tão fundamental que é extremamente improvável que haja ocorrido a gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade ininterrupta procuram estabelecer. O motivo pelo qual eles podem, em certa medida, ser bem-sucedidos em nos convencer se encontra mais na natureza das ideias em geral que no período com o qual lidam; no momento em que se

separa inteiramente uma ideia de sua base na experiência real, não é difícil estabelecer uma conexão entre ela e praticamente qualquer outra ideia. (ARENDDT, 2007 B, 102)

Arendt conclui que a separação entre Igreja e Estado ocorreu “eliminando a religião da vida pública, removendo todas as sanções religiosas da política e fazendo com que a religião perdesse aquele elemento político que ela adquirira nos séculos em que a Igreja Católica Romana agia como herdeira do Império Romano”. (ARENDDT, 2007B, 103) Para Arendt a filosofia tem boas razões para não se limitar apenas a encontrar o lugar de origem da Filosofia e da Política:

A primeira é: a) *Zoom politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; o homem é apolítico. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no *intraespaço* e se estabelece como relações. Hobbes compreendeu isso. b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver o homem, e os homens tornam-se sua repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem criado à imagem da solidão de Deus serve de base ao *state nature as war or all against all*, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido – sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da solidão de Deus. (ARENDDT, 1988, p. 23)

Em termos de formulação teórica, o marco da ruptura entre Igreja e Estado é *O Príncipe* (1532) de Maquiavel e adquire sofisticação em Hobbes. Maquiavel é quase sempre citado como início do pensamento político moderno. Quase sempre porque um pouco antes Marsílio de Pádua⁵⁰, em alguns aspectos, teria sido até mais radical que o pensador florentino. Há em Maquiavel a afirmação de que a atividade política era um assunto dos homens, no sentido de que não havia qualquer ordem divina ou natural determinando como deveriam ser as instituições políticas. (MIGUEL, 2007, p. 8) A natureza fez os homens desiguais, porque a *fortuna* e a *virtu* são irregularmente distribuídas entre os homens. Mas, com a noção de sujeito nascido na

⁵⁰ Marsílio de Pádua (c.1280-c.1343), partindo diretamente de Aristóteles, reestruturou numa perspectiva puramente natural três conceitos centrais do pensamento cristão: o de paz (*pax*), o de cidade (*civitas*) e o de lei (*lex*). Tal redefinição foi realizada na *Primeira Parte* ou *Dictio* do *Defensor Pacis* (concluído em 1324).

modernidade, o homem se torna livre e igual, soberano por direito, condição para construção do Estado. O autor renascentista entendia que a política é sempre exercida a partir de uma realidade concreta singular, sobre a qual age para transformar, sendo a guerra a verdade da política. É, portanto, construída, constituindo-se em um problema autônomo com finalidade própria. Assim, se a liberdade e o direito devem existir, é preciso criá-los com grande autoridade. Rompe assim com a visão de que o governo era um instrumento moral, destinado aos cidadãos a ele submetido. Contra isso opõe-se uma visão crua de *política de poder*. (MIGUEL, 2007, p. 12)

Talvez em virtude do pragmatismo presente em Maquiavel, no lugar das boas intenções herdadas da Antiguidade (MIGUEL, 2007, p. 12), acreditou-se que tenha pretendido escrever um manual para tiranos, atribuindo-lhe a defesa da tese de que “os fins justificam os meios”. Talvez tenha sido este um dos principais mitos políticos instituídos, tornando a política uma esfera da degradação, da vilania, da falsidade, da ruptura com a ética, da sujeição material e espiritual do homem, antes que de sua libertação.

Hannah Arendt atualiza essa discussão para examinar os eventos que tornaram o séc. XX um século de guerra; a guerra como árbitro último e implacável em disputas internacionais, o que ela denomina um jogo de xadrez “apocalíptico” entre as superpotências, ou seja, aqueles que manobram no mais alto plano de nossa civilização (ARENDR, 2009A, p. 17). Para a autora,

A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito frequentemente de mais relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos. (ARENDR, 2009A, p. 18)

Há também uma discussão no meio do capítulo XVII de *O Príncipe* em torno da pergunta proposta por Maquiavel quando procurou saber se para um príncipe era melhor ser temido ou amado pelo povo, uma vez que ser os dois ao mesmo tempo seria o mais recomendável, porém difícil de uni-los. A resposta dada por Maquiavel é de que o vínculo adquirido pelo temor é

duradouro porque acarreta punição que não se apaga da memória; contrariamente, o vínculo adquirido com o amor pode ser rompido assim que se apresentar uma ocasião que esteja em jogo um interesse pessoal (ADVERSE, 2009, p. 78-79)

Possivelmente tenha surgido daí o senso comum de que poder é sinônimo de violência. Logo, por esse raciocínio, afastar-se do poder resultaria, por consequência, afastar-se da violência. Assim apresentada nesse reducionismo, essa ideia parece estar completamente desconectada da inteireza e do escopo da obra de Maquiavel. Entretanto, tudo leva a crer que o que pretendeu demonstrar – e se é assim, o fez com grande perspicácia – é que a estabilidade política depende de boas leis e instituições, pois o poder puramente pessoal degenera facilmente em tirania e instabilidade (MARTINS, 1983, p. XVII). Hannah Arendt, corroborando com essa tese, afirma:

Na verdade, o seu pensamento [de Maquiavel] acerca deste problema, [...] já não estava limitado à resposta tradicional segundo a qual o governo de um só homem leva à democracia, a democracia conduz à oligarquia, a oligarquia à monarquia e vice-versa – as famosas seis possibilidades que Platão foi o primeiro a encarar, Aristóteles o primeiro a sistematizar e que o próprio Bodin ainda descreveu sem quase nenhuma modificação fundamental. O principal interesse de Maquiavel nas inúmeras *mutazioni* e *alterazioni* de que a sua obra está de tal modo cheia que os interpretes poderiam tomar as suas doutrinas por uma “teoria da mudança política”, era exatamente o imutável, o invariável e o inalterável, em suma, o estável e o permanente. (ARENDR, 1988, 41).

Pelo menos para alguns ilustrados – Diderot e Rousseau, por exemplo – Maquiavel revelara aos povos os segredos de seus opressores. (HUISMAN, 202, p. 440) O certo é que a vontade de manter o poder a qualquer preço pode levar – como de fato quase sempre levou, isso está registrado na história – a resultados catastróficos: mais violência, mais sangue. Uma avaliação mais realista poderia levar a concluir que governantes sem legitimidade e sem escrúpulos, preocupados apenas com a preservação de seus privilégios, sem nenhuma possibilidade de serem amados, usaram amplamente o terror para manter o povo intimidado e submisso. E o próprio povo, por temor ou por

ignorância, muitas vezes colaborou para que seus dominadores usassem da violência. (VERRI, 2000, p. VIII)

Fazendo apologia ao Estado forte, ao *absolutismo*⁵¹, Thomas Hobbes é precursor da teoria do Estado moderno, juntamente com Maquiavel. Em *Leviatã*, possivelmente o maior texto secularizante do Ocidente, Hobbes defende o regime da centralização, no qual os soberanos concentravam todos os poderes, ficando os cidadãos excluídos de qualquer participação e controle na vida pública. Pela necessidade de segurança por parte dos indivíduos, surge sua concepção de transição do estado de natureza para o Estado civil. No estado de natureza, como descreve Hobbes, não há segurança alguma de um indivíduo perante o outro, e as liberdades desses indivíduos praticamente não existem. Dessa forma, o Estado só teria razão de ser na medida em que impedisse a guerra de todos contra todos. Mesmo possibilitando a existência de governos, há vínculo estreito com o terror e a violência com os governos despóticos, com todos os demais riscos que lhes são inerentes, como a permanente ameaça à liberdade. Não é por outra razão que Hobbes ainda inspira vocações totalitárias.

Arendt observa, ao comentar o *Leviatã*:

No entanto, o poder pré-político com o qual o chefe da família reinava sobre a família e seus escravos, e que era tido como necessário porque o homem é um animal “social” de cuja violência, segundo o pensamento político do século dezessete, os homens só poderiam escapar se estabelecessem um governo que, através do monopólio do poder e da violência, abolisse a “guerra de todos contra todos” por “atemorizar a todos”. Pelo contrário, todo o conceito de domínio e de submissão, de governo e de poder no sentido em que o concebemos, bem como a ordem regulamentar que os acompanha, eram tidos como pré-políticos, pertencentes à esfera privada, e não à esfera pública. (ARENDR, 2005, p. 41)

Hannah Arendt assenta que quando a coletividade se afasta do poder há o *esvaziamento do espaço público*. Decorreram daí os grandes males da humanidade, os piores momentos vividos, em que as maiores atrocidades

⁵¹ Hobbes, na defesa do absolutismo, não afirma em nenhum momento como o governo absoluto seria constituído, e se o poder seria exercido por um monarca ou uma assembleia. (RIBEIRO, 1999, pp. 51-77)

foram praticadas em decorrência desse esvaziamento do espaço público, manifestado por omissão ou participação negativa. Essa questão será mais bem tratada no capítulo II.

Com o crescimento da classe burguesa há o enfraquecimento e o fim do absolutismo e do regime feudal no séc. XVII na Europa. A liberdade e a vontade individual – a livre expressão da personalidade individual –, manifestam-se como valores. O modo de organização social passa a orientar o modo de produção do conhecimento, baseado na crença da aptidão dos seres humanos para tirar proveito desses valores para eles mesmos e para a sociedade. Com efeito, se tornariam necessárias mudanças estruturais para o atendimento dos interesses da classe emergente, criando-se o mito do contrato social, do Estado moderno e da democracia e, portanto, o *liberalismo*. Este terá como postulado o livre uso, por cada indivíduo ou membro de uma sociedade, de sua propriedade, mediante o apoio às instituições e políticas que o protegeriam e favoreceriam a livre expressão e sua tolerância. Arendt acredita que o tipo de governo democrático é melhor do que uma monarquia aristocrática, mas este novo tipo de democracia precisa emergir sob condições apropriadas. As classes médias na Inglaterra e França viam no liberalismo o caminho para um governo eficiente capaz de assegurar o desenvolvimento do comércio e garantir os direitos e vantagens da burguesia. A crítica de Hannah Arendt aponta os efeitos causados pelo Estado moderno e o surgimento da ideia de “razão de Estado” e de domínio da nação soberana que, ao tomar para si o monopólio do poder político e da força física, impede o agir político entre os homens e os submete ao isolamento pela supressão da política como ação compartilhada pelos homens.

É que, na concepção clássica do *liberalismo*, doutrina na qual a democracia passa a ser vista como uma atitude política que se opõe ao *absolutismo* – passando por Locke, Espinosa, Kant, Tocqueville e J. Stuart Mill –, não obstante ter a liberdade como sua principal reivindicação, tinha-se como premissa o indivíduo em si como uma condição de proteção individual perante o arbítrio e toda sorte de desmandos emanados do poder ilimitado do Estado. Essa teoria contém um modelo de democracia baseado no princípio de como é que alguém que possui bens se defende de outros que querem aproveitar-se

desses bens. Com base nesse fato, justificar-se-ia a existência do Estado. Como se vê, os que teorizaram sobre a democracia no séc. XVII pensaram basicamente numa relação entre o indivíduo e o Estado e de que maneira o indivíduo se protege do Estado. Arendt vai discordar da doutrina liberal exatamente por colocar o poder político inteiramente no Estado, que passa a deter o monopólio da força, autorizado a fazer uso da violência, em nome da “razão de Estado”.

Em *O Espírito da Leis* (1748), obra à qual homens de Estado e historiadores se remeterão na busca de concepções e princípios novos, Montesquieu, para quem a tirania é a mais violenta e menos poderosa das formas de governo (ARENDR, 2009A, 58), assim define a liberdade política:

A liberdade política, num cidadão, é esta tranquilidade de espírito que provém da opinião que cada um possui de sua segurança; e, para que se tenha esta liberdade, cumpre que o governo seja de tal modo que um cidadão não possa temer outro cidadão.

Quando, na mesma pessoa ou no mesmo corpo de magistratura, o poder legislativo está reunido ao poder executivo, não existe liberdade, pois pode-se temer que o mesmo monarca ou o mesmo senado apenas estabeleçam leis tirânicas para executá-las tiranicamente.

Não haverá também liberdade se o poder de julgar não estiver separado do poder legislativo e do executivo. Se estivesse ligado ao poder legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, pois o juiz seria legislador. Se estivesse ligado ao poder executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor.

Tudo estaria perdido se o mesmo homem ou o mesmo corpo dos principais, ou dos nobres, ou do povo, exercesse esses três poderes: o de fazer leis, o de executar as resoluções públicas, e o de julgar os crimes ou as divergências dos indivíduos. (MONTESQUIEU, 1995, p. 119)

De tudo isso se pode inferir que, em geral, o burguês liberal clássico estava longe de ser um democrata. O constitucionalismo de um Estado secular vinha a calhar com seus interesses, uma vez que as liberdades civis permitiam a expansão dos negócios em uma economia minimamente regulada. Diante disso, não demonstravam qualquer interesse em exercer o poder, contentavam-se com qualquer tipo de Estado, desde que assegurada a proteção da sua propriedade. Para eles o Estado havia sido sempre e deveria continuar sendo uma força policial bem organizada, pronta para garantir a

ordem. Essa situação é identificada por Hannah Arendt ao estudar a emancipação política da burguesia, quando menciona:

O principal evento intraeuropeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político. A burguesia havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação, que, quase por definição, governava uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas. Mesmo quando a burguesia já se havia estabelecido como classe dominante, delegara ao Estado todas as decisões políticas. Só quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista, a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder. (ARENDDT, 1989, pp. 153-154)

Quando a burguesia obteve o domínio, o sistema de classes começou a desintegrar-se, as massas ergueram-se contra o governo, resultando num domínio da população. Com o Iluminismo na Europa essas novas propostas vieram à tona e se expandiram. Mas foi a partir da inauguração de uma linha social que Rousseau desenvolveu a antítese fundamental entre a natureza do homem e os acréscimos da civilização nas obras *Discurso Sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Discurso sobre as ciências e as artes* e (1754-55). Os homens não nascem ruins, o problema está na sociedade. Para Hannah Arendt, Rousseau

[...] chegou à sua descoberta mediante uma rebelião, não contra a opressão do Estado, mas contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitara de qualquer tipo de proteção especial. A intimidade do coração, ao contrário da intimidade da moradia privada, não tem lugar objetivo e tangível no mundo, nem pode a sociedade contra a qual ela protesta e se afirma ser localizada com a mesma certeza que o espaço público. Para Rousseau, tanto o íntimo quanto o social eram, antes, formas subjetivas da existência humana, e, em seu caso, era como se Jean-Jacques se rebelasse contra um homem chamado Rousseau. O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração. (ARENDDT, 2005, pp. 48-49)

Assim, Arendt retoma o argumento de Rousseau no início do *Contrato Social*: tomar os homens como eles são e propor as leis como elas devem ser. Os movimentos políticos da época vão incorporar a reivindicação da igualdade, não obstante o pensamento de Rousseau ser uma exceção entre os iluministas, porquanto criticava a burguesia e a propriedade privada que, segundo ele, era a raiz das infelicidades humanas. O Ocidente experimentará a partir daí um grandioso processo de transformação da sociedade, tendo como marcos as três revoluções (inglesa, americana e francesa).

Importante notar que a partir desses eventos o termo “revolução” começou a tomar um sentido político. Ao fazer distinção entre poder, força, violência e autoridade, Hannah Arendt recomenda o uso cauteloso da palavra revolução, considerando deplorável a tendência para confundir esses termos, palavras indicadoras dos meios que os homens usam para dominar os homens. De tais conceitos, ao serem tomados erroneamente, resulta outro problema político fundamental, qual seja, a condução dos assuntos públicos, que foi e é feita no sentido de quem domina e de quem é dominado. Assim, a palavra revolução, originalmente oriundo da astronomia, transmite a ideia “de um impulso irresistível e eterno, repetindo sempre os movimentos casuais, os altos e baixos do destino humano” deveria identificar “os únicos acontecimentos políticos onde enfrentamos direta e inevitavelmente o problema do começo”. (ARENDR, 2001, p. 49)

Ocorre, contudo, que foram chamados de revolução as transformações políticas que tiveram menor importância na história geral do mundo, apesar de serem marcos fundamentais na história de determinado país. No Brasil, por exemplo, pelo menos dois movimentos foram assim denominados: a “Revolução de 1930”⁵² e a “Revolução de 1964”⁵³. Nesta última desenvolveram-se os fatos objeto do presente estudo.

⁵² Movimento político-militar que derrubou o presidente Washington Luís Pereira de Sousa, tendo como causa o desgaste político das oligarquias que dominavam a vida política nacional, sobretudo as mineiras e paulistas, que monopolizam o governo do país. Esse movimento foi denominado “Revolução de 1930”.

⁵³ Entre agosto de 1961 e março de 1964, duas concepções antagônicas sobre o destino do Brasil quase resvalaram, no final, para uma guerra civil. A que estava no poder na ocasião, representada pelo presidente João Goulart, dizia defender a nação dos tentáculos econômicos do capitalismo internacional, particularmente dos monopólios sediados em Washington, aliado às forças da rapinagem nacional, predadora do patrimônio do povo. A que se encontrava na

Hannah Arendt assevera ainda que:

De fato, o simples uso desta palavra indica claramente a falta de expectativa e de inclinação por parte dos atores, que não tinham maior preparação para algo sem precedentes do que os espectadores contemporâneos. O certo é que a enorme insistência numa nova era, que encontramos nos termos quase idênticos e nas intermináveis variações preferidas pelos atores da Revolução Americana e da Revolução Francesa, só surgiu depois de eles terem chegado, muito contra vontade, a um ponto de não regressão. (ARENDR, 2001, p. 48)

Arendt cita que a “Gloriosa Revolução”, acontecimento através do qual, paradoxalmente, o termo encontrou o seu definitivo lugar na linguagem histórica e política, não foi de modo algum uma revolução, mas a restauração do poder monárquico na sua glória e integridade anteriores. (ARENDR, 2001, p. 50) Ademais, muito embora os movimentos políticos iluministas contemplassem os princípios da democracia, na verdade a palavra democracia só foi usada na França a partir de 1794; até mesmo a execução do rei ainda foi acompanhada pelos gritos de *Vive la republique*”. (ARENDR, 1988, p. 96-97) Arendt lembra, ainda, que “a desconcertante e confusa equiparação de república e governo democrático data do século IX” (ARENDR, 1988, p. 179) e conclui suas agudas observações sobre o problema da representação, ao advertir que:

O que chamamos hoje de democracia é uma forma de governo em que a minoria governa, pelo menos supostamente, no interesse da maioria. Esse governo é tido como democrático na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam suas metas individuais; mas ele pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornaram, mais uma vez, privilégio da minoria. (ARENDR, 1988, p. 215)

Ainda no bojo do projeto da modernidade, além das profundas mudanças políticas, nos sécs. XVII e XVIII se processaram outras mudanças

oposição, ao contrário, dizia que o perigo real era outro. Urgia, sim, salvar o país das garras do comunismo apátrida, materialista e ateu, evitando que fosse satelitizado por Moscou. Havia de impedir-se por todos os meios que ele virasse uma “outra Cuba”. Nas etapas finais, como que se encenassem um Auto da Guerra Fria, os dois Brasis colocaram sua gente na rua. Marchas, comícios e passeatas se sucediam, enquanto greves e motins eclodiam por todos os lados. A tensão aumentava dia a dia e um clima de confronto armado pairava pesadamente no ar, até que as forças armadas, agindo a partir de 31 de março de 1964, inclinaram-se definitivamente por um dos lados. E não foi a ala do Exército Popular e Nacionalista idealizado pelos esquerdistas quem se impôs.

de ordem social e econômica. É que a modernidade trouxe inovações tecnológicas com profundo impacto no processo produtivo que se expandiram pelo mundo, com a conseqüente complexidade da sociedade e presença agora mais ativa do sujeito social. Mas, no âmbito da política propriamente dita, em que pesem os avanços notados, principalmente os avanços do liberalismo sobre o absolutismo, como já foi mencionado acima, é nesse ponto que Arendt fixará suas críticas. A questão importante, em que insistirá com veemência, é quanto à defesa de *esfera pública* como o lugar gerador da vida política, porquanto contrapõe-se à ideia liberal de espaço agregador de indivíduos interessados, que passam a experimentar uma forma radical de existência privada, o que retira, completamente, a dimensão política do espaço público.

Assim, para Hannah Arendt, a modernidade teria confirmado a máxima de que a política é um mal necessário, como uma administração de proporção pública dos diversos interesses privados, uma administração que visa assegurar que cada indivíduo tenha suas necessidades essenciais atendidas. Seria uma espécie de liberdade exclusiva para o gozo e a manutenção da vida (*labor*). Portanto, da forma como foi legada pela modernidade, a política já não seria patrimônio dos homens habitantes do mundo, mas uma necessidade que compete a burocratas, com poderes de descartar os demais homens da política e assumir a tarefa de dizer como o consumo e a produção serão assegurados como fim único e máximo da aparição e manutenção do humano sobre a Terra.

Sua conclusão é de que a modernidade teria anunciado propostas que pretendia irrefutáveis, mas que não se confirmaram pelos fatos, e acabaram por se revelarem incapazes de reorganizar o caos que atinge a todos, coisificando o mundo e o ser humano. Para Miroslav Milovic,

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 do social, no sentido do egoísmo liberal. Modernidade como monólogo é a estrutura dessa metafísica. E clara se coloca a questão: como pensar a democracia com este monólogo. (MILOVIC, 2006, p. 47).

No ambiente descrito por Hannah Arendt, o homem se torna prisioneiro de sua própria técnica, e a linguagem pela qual o homem é social não

consegue mais exprimir o extremo aperfeiçoamento da ciência. Por outro lado, a automação torna o trabalho supérfluo quando, inversamente, a sociedade glorifica o trabalho. Ocorre, nesse processo, o aprofundamento da negação da *esfera pública*, surgindo, no seu lugar uma sociedade despolitizada, marcada pela atomização, competição e instrumentalização de tudo. (TELLES, 1990, p. 28) O indivíduo, e não o grupo, é o fundamento da sociedade. Passa a existir uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em massa.

Não obstante, a proteção aos direitos humanos foi se difundindo no mundo com a declaração francesa de 1789. Gradativamente, o homem vem se tornando um fim em si mesmo, e, portanto, fim último da moralidade. O ser racional torna-se, assim, o sujeito da máxima que será tomada por legisladora universal na medida da progressão do espírito humano. Com Kant a lei moral passará a determinar ao ser racional o dever de cumprir a moralidade, portanto, de efetivar o reino dos fins. Como afirma Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Ora eu digo: o homem, e em geral todo e qualquer ser racional, *existe* como fim em si, e *não apenas simples meio* que esta ou aquela vontade possa usar a seu bel-prazer; em todas suas ações, tanto nas que lhe dizem propriamente respeito como nas que dizem respeito aos outros seres racionais, ele deve ser sempre considerado *simultaneamente como um fim*.

Com os argumentos trazidos pelo utilitarismo de Jeremy Bentham e James Mill – sécs. XVIII e XIX –, afirmando os direitos e liberdades fundamentais do homem, ficava-se cada vez mais distante das pretensões de se encontrar verdades absolutas por intermédio da metafísica. Nessa nova perspectiva, cada indivíduo estava em processo de evolução, podendo a Lei ou a Constituição realizar as transformações sociais reclamadas. O fundamento era de que os governos satisfariam às novas e constantes necessidades do povo, eis que organizariam as relações sociais e as relações de poder. Segundo Hannah Arendt,

Foi para esses exemplos que os homens das revoluções do século XVIII se voltaram, quando vasculharam os arquivos da Antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do

povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem, o qual eles pensavam ser um governo “próprio a escravos”. Também eles, infelizmente, ainda falavam em obediência – obediência às leis, em vez de aos homens; mas o que eles de fato queriam dizer era apoio às leis para as quais os cidadãos haviam dado seu consentimento. (ARENDR, 2009A, p. 57)

As Declarações de Direito do Homem e do Cidadão⁵⁴ passaram a indicar a maneira pela qual a proteção jurídica do homem iria se afirmar politicamente como o critério de justiça e legitimidade. Esse foi um dos grandes legados da modernidade, ainda hoje visto como instrumento de transformação social. São significativas as contribuições para o aperfeiçoamento da convivência social, exercendo influência tanto nos regimes da vertente liberal, que enfatiza a liberdade do indivíduo, quanto nos de vertente socialista, que realçam o igualitarismo. Com efeito, praticamente todas as cartas elaboradas posteriormente passaram a fazer, de alguma forma, referência a direitos humanos.

Mesmo Lenin, envolvido nas tormentas da Revolução Russa de 1917, apesar de desprezar a *Declaração de Direitos*, tendo em vista que os princípios nela contidos surgiram de movimentos burgueses, inspirou-se nela para redigir uma “Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado”. Com quatro artigos apenas, ele desejava colocar tal declaração como preâmbulo na Carta Constitucional que estava em elaboração ainda em princípios de 1918. O segundo artigo da declaração assim dispõe:

Tendo-se determinado como missão essencial abolir toda exploração do homem pelo homem, suprimir por completo a divisão da sociedade em classes, esmagar de modo implacável a resistência dos exploradores, estabelecer a organização socialista da sociedade e alcançar a vitória do socialismo em todos os países, a Assembleia Constituinte, decreta [...].⁵⁵

⁵⁴ A Revolução Francesa foi inspirada na Revolução Americana (1776) e nas ideias filosóficas do Iluminismo. A Assembleia Nacional Constituinte da França revolucionária aprovou em 26 de agosto de 1789 e votou definitivamente a 2 de outubro a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, sintetizando em dezessete artigos e um preâmbulo os ideais libertários e liberais da primeira fase da Revolução Francesa. Pela primeira vez são proclamados as liberdades e os direitos fundamentais do Homem (ou do homem moderno, o homem segundo a burguesia) de forma ecumênica, visando abarcar toda a humanidade. Ela foi reformulada no contexto do processo revolucionário numa segunda versão, de 1793. Serviu de inspiração para as constituições francesas de 1848 (Segunda República Francesa) e para a atual. Também foi a base da Declaração Universal dos Direitos Humanos promulgada pela ONU.

⁵⁵ A “Declaração dos direitos do povo trabalhador e explorado” de 3 de janeiro de 1918 foi apresentada por Lenin a uma reunião do Comitê Executivo Central de toda a Rússia, que a

Com esse avanço, acreditou-se que os problemas das relações entre os indivíduos estariam resolvidos, saindo-se definitivamente da barbárie. Nessa nova condição, o direito privado passa a ser tutelado pelo Estado, o que obviamente seria impossível nas circunstâncias anteriores. O homem agora tem uma autonomia, porquanto a titularidade da soberania, que sai das mãos do soberano, passa para as mãos do povo, ficando o homem preso à sua nacionalidade, a via que de fato garantiria a efetivação da tutela jurídica.

Contudo, nessa transição vão surgir problemas de natureza ética muito variados e complexos na relação entre o Estado e o indivíduo. Ora, se liberdade do indivíduo só se completa como liberdade do cidadão de um Estado livre e de direito; se as leis, a Constituição, as declarações de direitos, a definição dos poderes, a divisão desses poderes no Estado civil, as eleições periódicas vieram para evitar abusos; como imaginar que o homem estaria livre nas ditaduras que se tornaram frequentes nos tempos que se seguiram? Por que o mundo continuaria a dar sinais visivelmente contraditórios com a tradição construída com tantos sacrifícios?

Celso Lafer explica que:

A proclamação dos direitos do homem surge como medida deste tipo, quando a fonte da lei passa a ser o homem e não mais o comando de Deus ou os costumes. De fato, para o homem emancipado e isolado em sociedades crescentemente secularizadas, as Declarações de Direitos representavam um anseio muito compreensível de proteção, pois os indivíduos não se sentiam mais seguros de sua igualdade diante de Deus, no plano espiritual e no plano temporal no âmbito dos estamentos ou ordens das quais se originavam. É por isso que a positivação das declarações nas constituições, que se inicia no século XVIII com as Revoluções Americana e Francesa, tinha como objetivo conferir aos direitos nelas contemplados uma dimensão permanente e segura. Esta dimensão seria o dado da estabilidade, que serviria de contraste e tornava aceitável a variabilidade, no tempo e no espaço, do Direito

aprovou por unanimidade com algumas modificações. Em 4 de janeiro de 1918, a Declaração foi publicada no número 2 do Pravda. No dia seguinte, a minoria bolchevista a submeteu a discussão na Assembleia Constituinte em nome do Poder Soviético. Porém a Assembleia Constituinte contrarrevolucionária negou-se a discuti-la, após o que a minoria bolchevista abandonou a Assembleia. Em 12 de janeiro de 1918, a Declaração foi ratificada pelo III Congresso dos Sovietes de toda a Rússia, sendo, mais tarde, incluída na Constituição da RSFSR. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/lenin/1918/01/17.html>. Acesso em 26 mar. 2011.

Positivo dependente da vontade do legislador em contextos localizados e variáveis. (LAFER, 1988, pp. 123-124)

A expectativa era de que o uso da razão garantiria o desenvolvimento dos Direitos Humanos mediante o uso de leis, preservando os critérios individualistas, oferecendo segurança ao indivíduo perante qualquer poder que colocasse em risco sua vida, seja o próprio Estado, seja qualquer outro tipo de ameaça. Seria, enfim, uma percepção da política como uma possibilidade para a harmonização da vida comum dos homens e destes com o Estado. Essa expectativa, contudo, não se realizou.

Ocorre que a positivação das declarações de direitos não desempenhou esta função estabilizadora, pois do séc. XVIII até os nossos dias o elenco dos direitos do homem contemplados nas constituições e nos instrumentos internacionais foram-se alterando com a mudança das condições históricas. (LAFER, 1988, p. 124) Assim, os direitos humanos só se tornariam exequíveis, quando muito, para pessoas que pertencem a um Estado-nação. Apesar da universalidade ser uma reivindicação contida no bojo do projeto dos direitos humanos, estes tornam-se inexistentes sem cidadania, e tal fator continua a permitir que muitas pessoas, no mundo inteiro, tenham seus direitos humanos básicos ignorados.

É difícil, senão impossível, imaginar que um determinado líder político, ou quem vise qualquer outro propósito de um grupo social, possa agregar adeptos em razão de uma meta que não tenha por objeto o bem comum, que nada mais é do que a felicidade coletiva compartilhada pelos componentes do grupo ou sociedade. Tome-se como exemplo as recomendações do gabinete liberal de Churchill para a erradicação dos chamados “Cinco Grandes Demônios da fome, doença, ignorância, insalubridade e desemprego da população”, situação em que se encontravam a sociedade inglesa durante a Segunda Grande Guerra, esse conjunto de políticas públicas que ficou conhecido como “Estado de bem-estar social” ou *Welfare State*.

Fazendo contraponto, surge a doutrina freudiana do “Mal-estar na civilização”. Como mostrou Freud, são três fontes de onde nosso sofrimento provém: o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos

dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade. (FREUD, 1996, p. 73) Ao que parece, Freud não vislumbrara nas novas organizações do Estado instrumentos eficientes de mitigação das três grandes fontes de mal-estar e infelicidades humanas. Pelo menos, para o pai da psicanálise, a mitigação, senão a extinção de pelo menos parte, das três fontes de infortúnio do homem não estaria garantida com a evolução das instituições organizadas do Estado, mesmo que se admitindo a crescente participação democrática do cidadão. É a essa conclusão que se pode chegar, porquanto não estão evidenciadas no referido texto citações da palavra Estado que possa conduzir a entendimento diverso.

Arendt acredita que se deve lutar pela obtenção de condições políticas igualitárias, contudo, sem apologia e sem apelos a noções abstratas de direitos humanos. O pensamento de Albert Camus se identifica com o de Arendt, no sentido de que alguns eventos operam determinada ruptura em relação a fatos históricos que os constituíram, mantendo a tensão dos diferentes paradigmas filosóficos. Além disso, afirma que passamos a existir num mundo que se tem vindo a desumanizar, consentindo cada vez mais numa vida sem lustro, mecânica, habitada pela solidão, pelo silêncio e pelo egoísmo. Aponta para aquilo que traduz a marca própria da condição humana: o *absurdo*, esse sentimento que conduz à revelação da inexistência de uma razão de ser *a priori*, como a própria etimologia do termo – do latim *absurdum* –, ou seja, contrário à razão, contraditório, disparatado. Camus alude ao termo de acordo com a etimologia em grego – *átopon* –, que ao pé da letra significa “fora do lugar”, e considera-o oriundo de um “divórcio” entre expectativas da razão e a feia realidade dos fatos, entre o homem e o mundo, ou ainda, do contraste entre a opacidade indiferente do universo e o desejo humano de felicidade e clareza. (ABBAGNANO, 2007, p. 7)

Diante da falta de sentido do mundo, resta saber o valor da vida, isto é, se esta vale ou não ser vivida. Daí porque o suicídio apresentar-se, para Camus, como o único problema filosófico realmente importante:

Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário, é propriamente o sentimento do absurdo. E como todos os homens sadios já pensaram no seu próprio suicídio, pode-se reconhecer, sem maiores explicações, que há um laço direto

entre tal sentimento e a aspiração ao nada. (CAMUS, 2004, p. 20)

Ainda segundo Camus, a luta por parte do homem no sentido de conquistar uma dignidade e um lugar que veja reconhecidos e respeitados, foi revestindo cada vez mais uma dimensão totalitária e totalitarista, acabando por se identificar com uma guerra sem tréguas onde tudo é permitido. Descreve assim a atmosfera desse mundo:

A liberdade, “este terrível nome escrito na carruagem das tempestades”, está no princípio de todas as revoluções. Sem ela, a justiça parece inconcebível para os rebeldes. Chega um tempo, contudo, em que a justiça exige a suspensão da liberdade. O terror, maior ou menor, vem então coroar a revolução. Toda revolta é nostalgia de inocência e apelo ao ser. Mas um dia a nostalgia se arma e assume a culpabilidade total, quer dizer, o assassinato e a violência. As revoltas de escravos, as revoluções regicidas e as revoluções do século XX aceitaram, assim, conscientemente, uma culpabilidade cada vez maior, na medida em que se propunham a instaurar uma liberação mais total. (CAMUS, 2008, p. 131)

É precisa a descrição de Camus, que assevera, ademais:

Este mundo não é razoável em si mesmo, eis tudo o que se pode dizer. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois. (CAMUS, 2004, p. 35)

Nesse contexto, o espaço para a política fica restrito e os homens pouco podem deliberar. A ética, os valores e a própria verdade das coisas são externas à vontade individual. Precária, portanto, é a soberania do sujeito político e da política como espaço da liberdade como ação humana. Para Celso Lafer,

A passagem do Estado absolutista para o Estado de Direito transita pela preocupação do individualismo em estabelecer limites ao abuso de poder do todo em relação ao indivíduo. Estes limites, vistos como necessários para que as individualidades possam ser livres. (LAFER, 1988, p. 122)

Mas, política e ideologicamente o homem falhou, uma vez que tanto os sistemas capitalistas democráticos – as também chamadas democracias burguesas –, como as ditaduras – localizadas principalmente nas burocracias

socialistas –, não haviam conseguido evitar a guerra. Esse foi, com certeza, o maior impedimento para que o homem pudesse avançar de forma otimista para a perfeição e progresso ilimitado. No âmbito da filosofia e da ciência a crença no positivismo não logrou resolver as mazelas da humanidade. O século passado foi marcado pelo esgotamento do positivismo científico fundamentado nas “certezas” e “nas verdades”. Chegou-se ao fim de uma caminhada iniciada com a ruptura galileana do império exclusivo de uma denominada concepção de ciência. Não menos órfão se sentiu o homem do ponto de vista religioso, desamparado que ficou espiritualmente. E se perguntava: “Que Deus era aquele que permitira tanta atrocidade?”. O que se via em todos os quadrantes era o vazio existencial, o nada – um homem isolado, destituído de valores e desfalcado de certezas. Em contrapartida sua linguagem se transformava em um artificialismo e soava cada vez mais falsa; perderam-se os objetivos da vida; numa existência disparatada, estavam condenados a esperar pelo vazio eterno. Tal realidade desafiava todos os limites da razão. Eis o absurdo!

A descartabilidade do ser humano posta em prática pelos regimes totalitários que surgiram no séc. XX, ou mesmo pela coisificação do homem promovida pelo capitalismo levado às últimas consequências no capitalismo financeiro da globalização, parecem coisas banais em tal ambiente, corporificando uma ruptura com a tradição. Para Hannah Arendt o fim da tradição, que aconteceu com o advento da modernidade, não é especulação nem é um juízo de valor, mas um fato politicamente palpável. Quer com isso dizer que, com o advento da modernidade, as comunidades políticas perderam os pilares dos valores e costumes tradicionais.⁵⁶ Por outro lado, as esperanças contidas no projeto da modernidade restaram inacabadas, inviabilizando o projeto emancipatório da humanidade. Nesse sentido, Camus tece críticas ao humanismo burguês e suas revoluções, as quais desenvolveram potencialmente o seu niilismo:

O que se chamava, devotamente, no século XIX, de emancipação progressiva do gênero humano, é visto do exterior como uma sequência ininterrupta de revoltas que se superam, tentando encontrar a sua forma na ideia, mas que

⁵⁶ O fim da tradição com o surgimento da modernidade é um tema recorrente em Hannah Arendt, que desenvolve o tema da “ruptura com a tradição” na obra *Entre o passado e o futuro*, mais especificamente no prefácio e no capítulo “A tradição e a época moderna”.

ainda não chegaram à revolução definitiva, que estabilizaria tudo na terra e no céu. Mais que uma emancipação real, o exame superficial concluiria por uma afirmação do homem por ele mesmo, afirmação cada vez mais extensa, mas sempre inacabada. (CAMUS, 2008, pp. 131-132)

Incomoda, ainda, o fato de que, mesmo depois da derrocada do nazismo e da rejeição do stalinismo, persistiram situações de todo tipo que não deixam as pessoas à vontade e em casa no mundo, na esperança de que possam viver mais confortavelmente nele. Esse conforto acontece quando se conhece, ao menos em parte, o ambiente que deveria ser comum. Ocupar-se em compreender os modos das atividades humanas é “nada mais do que pensar o que estamos fazendo”. Esse esforço de compreensão Arendt desenvolve na sua antropologia política, ou *A Condição Humana* – uma obra paradigmática para um pensamento entre filosofia e política (BREA, 2010, p. 90) –, interessada que está em compreender a teoria e sua relação com as práticas políticas cotidianas no mundo. Reconhece, contudo, tratar-se de “uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”. (ARENDR, 1993B, p. 39) Interessante observar que Hannah Arendt fala das pessoas no mundo e não do mundo nas pessoas, denotando a dimensão política do seu pensamento, onde seja possível ação e diálogo entre os homens pela instauração de um espaço público e político fundado na liberdade.

Ao considerar a violência uma das maiores misérias do mundo atual, revela-se atualíssima a observação de Karl Marx, quando do alto de sua indignação se perguntava: O mundo pode ser chamado de racional, mesmo com tanta miséria? (MILOVIC, 2002, p. 10) Esse tema domina em grande parte as reflexões de Hannah Arendt ao abordar a *banalização da violência*. Celso Lafer afirma:

A convicção, explicitamente assumida pelo totalitarismo, de que os seres humanos são supérfluos e descartáveis, representa uma contestação frontal à ideia do valor da pessoa humana enquanto “valor-fonte” de todos os valores políticos, sociais e econômicos e, destarte, o fundamento último da legitimidade da ordem jurídica, tal como formulada pela tradição, seja no âmbito do paradigma do Direito Natural, seja no da Filosofia do Direito. O valor da pessoa humana enquanto “valor-fonte” da ordem de vida em sociedade encontra a sua

expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem. (LAFER, 1988, pp. 19-20)

Na sua *Filosofia da História* (1837) Hegel encontra no cristianismo e na revolução burguesa dos sécs. XVII-XIX os momentos em que o homem teria sido colocado na história como ser verdadeiramente livre e universal. Hegel saudou a Revolução Francesa como a prova de que o homem finalmente se teria emancipado das forças do reino natural e se convertido em um ser livre e racional. (HEGEL, 1995, pp. 366-367)

Para Hegel a história universal é um processo dialético e nada mais seria do que “o desenvolvimento do conceito de liberdade” (HEGEL, 1995, p. 373), chegando mesmo a afirmar que com a Revolução Francesa teria ocorrido o fim da história, um evento que realizou a tarefa de concretizar os direitos abstratos, ocorrendo nesse ponto o último processo de mudança da história. Assim, a humanidade teria finalmente encontrado um regime de governo que seria utilizado por um longo e indeterminado tempo.

A respeito da dialética de Hegel, Marx afirmaria que: “A dialética, em Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir na ganga mística o nódulo racional”. Althusser comenta tal passagem afirmando que a “ganga mística” a qual Marx se refere é a filosofia especulativa e o “nódulo racional”, a dialética. A “inversão” operada é apontada por Marx como uma inversão do “sentido” da dialética que, oposta à dialética hegeliana, será aplicada ao mundo real não à ideia. Althusser afirmaria que mesmo Marx não compreendera a radical mudança em sua concepção de dialética para com a de Hegel. Afirma que: “um elemento que complica essa interpretação é o fato de que a ideologia hegeliana contamina o seu método, ou seja, a dialética hegeliana é bastante influenciada pela ideologia de Hegel e não pode sofrer essa inversão de forma simples”. Assim, o que deve ocorrer, para ele, é “um processo de desmistificação, um descolamento da dialética hegeliana desse elemento que lhe é consubstancial, interno”. (ALTHUSSER, 1967, pp. 75-102)

Hannah Arendt afirmara que não se deveria conceder à história prerrogativas de ser o último juiz.

Com isto queria chamar a atenção para o fato de que na história há experiências exemplares que não têm seu fim decretado pela sequência dos acontecimentos, isto é, não

estão sujeitos ao “juízo da história”, e podem sempre retomar como eventos dotados de validade exemplar, capazes não só de marcar a temporalidade, mas de estabelecer uma ruptura, um novo começo – aqui, ela estaria de acordo com Nietzsche, para quem “a grandeza não deve depender do sucesso”. (CORREIA, 2002, p. 5)

Não há como se negar razão a Arendt. Os fatos negaram a hipótese levantada por Hegel. Sobrevieram eventos políticos de dimensões globais: a revolução socialista, o nazismo e a guerra fria. A reafirmar o erro de Hegel, Max Horkheimer e Theodor Adorno observam que “no período da grande divisão política em dois blocos colossais, objetivamente compelidos a colidirem um com o outro, o conflito continuou”. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 9) Suas reflexões foram precedidas por tentativas de uma vida inteira em repensar o marxismo, bem como do tipo de estudo feito em *A personalidade autoritária*. (NEIMAN, 2003, p. 318) Concluem que a revolução socialista não seria mais viável, pois a consciência de classe do proletariado teria se perdido irremediavelmente nos poros de uma sociedade dominada pela razão instrumental, certamente abrindo caminho para novos eventos marcantes no futuro. Os dois mais destacados teóricos da Escola de Frankfurt, afirmam, contudo, que:

Os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo, não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi, segundo a *Dialética*, o fascismo em sua época. O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história. (NEIMAN, 2003, p. 318)

Mais recentemente, a teoria do fim da história foi retomada por Francis Fukuyama, alegando que o ponto máximo da evolução da humanidade, após o aniquilamento do socialismo e do fascismo, seria o capitalismo liberal, que terminaria por se impor para todo o globo como regime predominante. Assim, o modelo do capitalismo ocidental levaria ao fim da história. (FUKUYAMA, 1992) A partir dessa publicação, a questão da exaustão das ideologias e a consequente inviabilidade das revoluções ganhou destaque no debate da teoria política contemporânea.

Jürgen Habermas ingressa nesse debate assumindo uma concepção teórica crítica sobre o fim da história e a revolução. Habermas rejeita a ideia da dominação totalitária da razão instrumental, ao tempo em que defende a possibilidade de emancipação, apontando para a aceleração das mudanças no mundo contemporâneo e a afinidade dessas com os ideais da modernidade, tendo o direito como paradigma. Ressalte-se que, ao contrário de Hannah Arendt, para quem a modernidade constitui um projeto fracassado, Habermas procura empreender um resgate do desacreditado projeto moderno da razão. Para Habermas:

As grandes codificações do século XVIII tornaram o direito em vigor acessível através de textos: e os princípios normativos contidos nos livros de códigos passaram a indicar as normas que deviam valer. Ou seja, eles formaram a base do exercício do direito. E a doutrina jurídica desenvolveu um esforço para interpretar o direito vigente à luz dos princípios [...]. Certas passagens importantes do texto da lei traem esse diagnóstico implícito – por exemplo, nas partes que tratam dos direitos fundamentais em constituições que nasceram de convulsões políticas ou de revoluções. (HABERMAS, 2003A, p. 123)

É certo que a afirmação de direitos por meio da lei positiva vem se tornando possível à medida que o contexto se mostra suficientemente amadurecido. O direito se propõe um instrumento de realização da justiça, tendo como modelo a perfeição da personalidade individual, finalidade almejada pela vida comunitária e pelas leis – e estas seriam os meios pelos quais se obtém aquele fim. Como afirmara Aristóteles, os seres humanos são potencialmente inclinados para a virtude e tornam-se virtuosos mediante a prática de atos racionais, disposição habitual inerente à educação que se implementa, em grande parte, com as leis da cidade. Assim, “tal como o homem é o melhor de todos os animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior”. (*Política*, I, 2, 1253a 32-33)

Segundo a constatação de Arendt, reside na incapacidade de distinguir o certo do errado, ou seja na incapacidade de pensar, o motivo pelo qual os nazistas chegaram a praticar crimes sem precedentes, em tempo algum visto na história da humanidade. Portanto, quando o direito positivo é elaborado em desacordo com a justiça, os cidadãos devem se levantar contra o direito, pois

este somente deve servir para afirmar os valores de igualdade e liberdade, alcançando-se a justiça.

O fundamento jurídico de que o direito é uma decisão “qualificada” da autoridade ou do soberano permeia a obra de Carl Schmitt, um dos mais importantes juristas da República de Weimar, convidado por Heidegger a colaborar com o Partido Social Socialista Alemão, ao qual se filiou. (MACEDO JÚNIOR, 2001, p. 29) Defende Schmitt que o Estado, o rei, não pode ser limitado por nenhuma norma, devendo o rei “ter em si certas qualidades de ordenamento, imutáveis, mas concretas”, ou seja, para Schmitt o direito não pode limitar o rei; o rei como ser supremo e soberano deve criar o direito e portar-se superiormente à lei.

Teorias que elevam o Estado a tal estatuto trazem consigo o permanente risco de fulminar os valores individuais da liberdade e da igualdade, valores basilares na democracia, a garantir influência dos indivíduos na formação da ordem jurídica à qual estarão subordinados. Veja-se que, mesmo não sendo uma teoria dominante contemporaneamente, no mais das vezes tais valores são referenciados sob o aspecto meramente formal, ou seja, retirando a possibilidade de todos os indivíduos se autodeterminarem.

Contudo, a proposta de Habermas assinalada acima, tal qual como também pensava Arendt, avança na medida em que está claramente baseada numa retomada crítica do pensamento ocidental. Almeja, portanto, o exame das condições políticas e jurídicas que permitam assegurar um mundo comum, marcado pela pluralidade e pela diversidade, e vivificado pela criatividade do novo, que através do exercício da liberdade, que está ao alcance dos seres humanos, impeça a reconstituição de um novo “Estado totalitário de natureza”. O cumprimento da lei deve, portanto, estar acompanhado do mais legítimo sentimento de justiça, sem o qual os juristas ao interpretarem e julgarem estarão agindo contra o direito. Celso Lafer observa que:

Hannah Arendt afirma a importância, para a dignidade humana, do pluralismo centrífugo de um mundo assinalado pela diversidade e pela liberdade. São reais os riscos de reconstituição de um “Estado totalitário de natureza”, pois continuam a persistir no mundo contemporâneo situações sociais, políticas e econômicas que contribuem para tornar os homens supérfluos e sem lugar num mundo comum. (LAFER, 1988, p. 16)

Norberto Bobbio chama de *isogonia* a igualdade de natureza ou de nascimento, que torna todas as pessoas iguais e igualmente dignas de governar. O maior fundamento da forma de governo democrática é o pacto negativo de não agressão entre os cidadãos socialmente integrados e o dever de obediência às decisões coletivas (pacto positivo). O primeiro retira o indivíduo do estado de natureza, enquanto o segundo funda uma sociedade civil, ou Estado. (BOBBIO, 2000, p. 378)

Para Arendt, não resta dúvida que a Declaração dos Direitos do Homem foi um marco decisivo na história. Em princípio, era de se supor que isso implicasse na possibilidade de que

doravante o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes da história, seria a fonte da Lei. Independentemente dos privilégios que a história havia concedido a certas camadas da sociedade ou a certas nações, a declaração era ao mesmo tempo a mostra de que o homem se libertava de toda espécie de tutela e o prenúncio de que já havia atingido a maioridade. (ARENDR, 1989, p. 324)

Mais tarde, contudo, tal documento se revelou somente como um manifesto contra a sociedade hierarquizada e repleta de privilégios nobres e não como um manifesto a favor de uma sociedade que se pretendia democrática e igualitária. Adverte Arendt que

[...] havia outra implicação que os autores da Declaração apenas perceberam pela metade. [...] destinava-se também a ser uma proteção muito necessária numa era em que os indivíduos já não estavam a salvo nos Estados em que haviam nascido, nem – embora cristãos – seguros de sua igualdade perante Deus. Em outras palavras, na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens não mais estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, independiam da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos. Assim, durante todo o século XIX, o consenso da opinião era de que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade. (ARENDR, 1989, p. 324)

Na segunda metade do séc. XIX, com Marx, a nova mensagem trazida pelo socialismo prometia ser o corolário do processo iniciado no séc. XVII. Para

Marx, contudo, a história teria seguido um caminho totalmente distinto e oposto àquele apontado por Hegel. Enquanto para este a história universal seria a história que resolveria a contradição originária entre ser e existência humana, para Marx a história universal seria a história que estabeleceria e desenvolveria, sem resolver, a contradição entre o indivíduo e gênero humano e entre este e a natureza.

No *Manifesto Comunista* elaborado em 1848, em parceria com Friedrich Engels, para ser apresentado no segundo congresso da Liga dos Comunistas, em Bruxelas, a dupla consegue captar os elementos contraditórios do mundo moderno que então se formava, profetizando que

A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, portanto as relações de produção, e por conseguinte todas as relações sociais [...] A transformação contínua da produção, o abalo incessante de todo o sistema social, a insegurança e o movimento permanentes distinguem a época burguesa de todas as demais. As relações rígidas enferrujadas, com suas representações e concepções tradicionais, são dissolvidas, e as mais recentes tornam-se antiquadas antes que se consolidem. Tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado. [...] A necessidade de mercados sempre crescentes impede a burguesia a conquistar o globo terrestre [...]. Pela exploração do mercado mundial, ela imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países. (MARX; ENGELS, p. 7)

Nessa síntese, Marx e Engels revelam o papel revolucionário presente na classe burguesa em ascensão e o caráter paradoxal de uma sociedade que, contrariamente às que a antecederam, só existiriam movidas por uma mutação permanente. O cenário na Europa era de intensa atividade nas fábricas. A agitação política revolucionava as relações sociais, a demonstrar que a sociedade podia ser recriada a partir das iniciativas e da audácia de diferentes protagonistas. Entram em cena os trabalhadores organizados em sindicatos e outras organizações classistas, com novas aspirações e novo projeto de sociedade, dispostos a se contraporem contra a burguesia instalada nos centros do poder. Para Paulo Bonavides

O Manifesto de Marx reproduz posição de aparente analogia com a de Rousseau. O século XIX o desgosta. A revolução industrial do capitalismo o acabrunha. Todas as teorias políticas do seu tempo se lhe afiguram imprestáveis e malogradas. Nem o socialismo utópico o satisfaz, se bem que

as premissas críticas deste, de dissidência com as estruturas sociais vigentes, coincidem em grande parte com as do marxismo, unindo-os numa frente comum: o empenho sempre tenaz de abater a ordem capitalista. (BONAVIDES, 1994, p. 167)

Diferentemente de Marx, na sua tentativa de romper com a tradição,

Arendt buscou na *polis* as capacidades humanas que se deram a conhecer ao mundo fundado pelos gregos, resgatando as atividades enquanto manifestações da condição humana que se encontravam perdidas na origem da tradição. Ela procurou na *polis* grega e na antiguidade romana a linguagem e as experiências humanas fundamentais que, mais que a teoria, “nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vida activa*, são de natureza diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades. (WAGNER, 2002, p. 53)

O que define o espaço público para Arendt é que ele só pode ser construído pela ação e pelo discurso, não sendo de forma alguma dado, determinado ou instituído: é espaço em permanente construção, o qual só pode ser coletivo, plural. Trata-se de manifestação do “desejo de um mundo que transcenda a contingência das instituições”. (LEFORT, 1991, p. 69) Para Arendt, é mediante o uso da palavra e na ação, cuja existência só é possível no espaço público, que emerge o homem na individualidade da *vita activa*, transitando no mundo das aparências. Vale dizer: empreender toda atividade que consiste puramente no aparecer, realizar feitos notáveis e pronunciar palavras eloquentes. Essa seria a expressão do *bios politikos* de Aristóteles, como o máximo de dignidade que a vida humana pode alcançar, cujo modo se caracterizava pelo:

[...] fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; a vida do filósofo dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano. (ARENDR, 2005, p. 21)

O fato é que a história reservou para as gerações que se seguiram pelo menos um paradoxo: as conquistas das ciências, não obstante suas notáveis virtudes, também favoreceram a implantação de ditaduras tanto de direita como

de esquerda, ensanguentando o séc. XX do início ao fim e de um extremo a outro do planeta. (GHIRELLI, 2003, p. 7) Foi quando o Estado decidiu, com o aparato técnico fornecido pela sociedade industrial, eliminar todo um grupo humano. A modernidade não pôde assegurar seus pressupostos, pois a razão, que seria o instrumento realizador de maravilhas, tornou-se, na visão marxiana, o mecanismo de dominação de uma minoria desamparada.

Segundo Walter Benjamin em *Sobre o conceito de história*: “Deve-se sempre ter pena daqueles que são esmagados pelo carro triunfal do progresso”. (ARENDRT, 1989, p. 173). Oportuno também se faz citar Camus, cuja obra se direciona para encontrar uma solução ao próprio conflito de valores que sacudiu e abalou a Europa no séc. XX, Europa esta que pretende fundar a revolta na razão.

Na verdade, a revolução é apenas a sequência lógica da revolta metafísica, e nós descobriremos, na análise do movimento revolucionário, o mesmo esforço desesperado e sanguinário para afirmar o homem diante daquilo que o nega. Dessa forma, o espírito revolucionário assume a defesa da parte do homem que não quer se curvar. Ele tenta simplesmente dar-lhe o seu reino no tempo. Ao recusar Deus, ele escolhe a história por uma lógica aparentemente inevitável. (CAMUS, 2008, pp. 131-132)

Segue-se disso que o séc. XX foi um período de muitos revezes. Em mais de setenta ocasiões, a democracia entrou em colapso e deu lugar a instalação de regimes autoritários e totalitários. (DAHL, 2009, p. 161) Nesse contexto, as lutas sociais e políticas das classes menos favorecidas esforçaram-se para restringir os efeitos da acumulação privada da riqueza sobre a massa de não proprietários e dependentes. A respeito da força das lutas sociais e políticas, vale lembrar a observação de Michel Foucault, com a qual certamente Arendt concordaria. Analisando as “relações de poder” entre os indivíduos, define o poder como algo que se exerce em rede. Não existe uma entidade que centraliza o poder. O Poder se exerce tanto no nível macro quanto no micro.

A ordem trata de dirigir a multiplicidade dos homens na medida em que ela pode e deve resolver-se em indivíduos que deve vigiar, ensinar, usar e, eventualmente, castigar. A nova forma de controle está voltada à multiplicidade dos homens, porém não como uma unidade e sim na medida em que forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de

conjunto que são próprios da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. [...] temos um exercício que não é individualizador e sim massificador, que não se dirige ao homem/corpo e sim ao homem espécie. (FOUCAULT, 2000, p. 220)

Com a boa nova anunciada com a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão do Século XVIII, houve uma expectativa percepção de que as leis se baseariam em seus princípios, não havendo necessidade de leis especiais para proteger pessoas ameaçadas por arbitrariedades estatais. A crítica que Arendt fez a respeito dos direitos do homem está localizada no fato experimentado por milhões de cidadãos, assim como ela, vítimas do totalitarismo e na condição de apátridas⁵⁷, que ficaram destituídos de proteção estatal. Afinal, tais direitos haviam sido definidos como inalienáveis porque se supunha serem independentes de todos os governos. Mas, uma vez na condição de apátridas, tais pessoas ficaram sem proteção de governos ou de qualquer ente capaz de protegê-las, revelando uma crise da efetividade dos direitos humanos, refletida na intolerância humana para com as diferenças. Para Agamben

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexo nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite, assim, 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, 1995-2002, p. 141)

Essa questão foi explorada por Hannah Arendt na obra *As origens do totalitarismo* (1951), ao problematizar o tema do declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem a partir da questão judaica, ainda longe de pertencer ao passado.

O conceito de direitos humanos [...] desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se

⁵⁷ Hannah Arendt, de origem judaica, vítima do racismo antissemita, foge para Paris em 1933, onde passa a trabalhar atendendo aos refugiados judeus. Após um exílio que durou seis anos, Hannah Arendt é levada para um campo de refugiados na França, em 1939. Consegue fugir para os Estados Unidos via Portugal. Arendt viveu de 39 a 50 sem cidadania, sem documentos, como apátrida nos Estados Unidos.

confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. (ARENDR, 1989, p. 333)

A autora afirma ainda que a perda da historicidade dos direitos políticos significa perda do espaço público.

Para o ser humano que perdeu seu lugar na comunidade, a condição política na luta do seu tempo e a personalidade legal que transforma num todo consistente as suas ações e uma parte do seu destino, restam apenas aquelas qualidades que geralmente só se podem expressar no âmbito da vida privada, e que necessariamente permanecerão ineptas, simples existência, em qualquer assunto de interesse público. (ARENDR, 1989, p. 334)

Certo é que política dos direitos humanos, bem como a própria democracia, tornou-se um debate constante. Isso é relevante uma vez que, pela sua própria constituição, os Direitos Humanos devem ser pensados historicamente, o que os torna dinâmicos e mutáveis, como no dizer de Bobbio: “O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para a realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc.”. (BOBBIO, 1992, p. 18) Cada nova conquista traz a semente de novos desafios, sejam práticos, sejam teóricos, sejam políticos, sejam filosóficos, dos quais os defensores dos direitos humanos não podem escapar.

Hannah Arendt sempre se manifestou a respeito de uma primazia atribuída ao futuro em relação ao passado, ancorando em Hegel essa sua perspectiva, ao citar célebre passagem da *Fenomenologia do Espírito*: “Todo mundo é filho de seu próprio tempo, e, portanto, a filosofia é *seu tempo compreendido em pensamento*”. (ARENDR, 2009B, 301) Assim, também é otimista quanto a possibilidade da confirmação dos direitos humanos no futuro, ao afirmar que “os direitos humanos não são um dado, mas um construído” e acredita “ser evidente que o homem é dotado, de uma maneira altamente maravilhosa e misteriosa, do dom de fazer milagre” e na possibilidade de “um novo começo”. Portanto, enfatiza:

Contra a experiência da politização total das formas totalitárias de Estado e o caráter duvidoso da coisa política que nela nasce está sempre o fato de, desde a Antiguidade, ninguém mais ser de opinião que o sentido da política é a liberdade; bem como o outro fato de, nos tempos modernos, tanto em termos teóricos como práticos, a coisa política ser tida como um meio para proteger o sustento da vida da sociedade e a produtividade do desenvolvimento social livre. (ARENDDT, 2007A, p. 40)

O Estado constitucional, essa construção jurídica inspirada no jusnaturalismo e erigida como resultado das lutas sociais, tem promovido, ainda que minimamente, uma inclusão social e garantido os direitos individuais; bem como vem expurgando gradativamente os resquícios do totalitarismo, essa forma de governo que rejeitava a política e a condição humana da pluralidade. Muito embora – é necessário que se ressalve –, o direito está longe de ser o instrumento exclusivamente garantidor e absolutamente coerente para se atingir a justiça. As conquistas democráticas do Estado laico mostraram, em determinados momentos, sua incapacidade de neutralizar os efeitos perversos de regimes autoritários, mormente quando o poder, submetido ao império da razão instrumental, se tornou o critério de eficiência, nem sempre revertida para o bem comum ou de acordo com justiça.

Na ótica de Karl Marx, o Direito é regra de conduta coercitiva e encontra sua origem na ideologia da classe dominante, que é precisamente a classe burguesa. Como lembra Marx, o processo de dominação encontra suas raízes na origem da humanidade, haja vista que inicialmente deu-se por força do “direito escravagista; depois, feudal; finalmente burguês ou capitalista, acompanhando o desenvolvimento das forças produtivas que vão fazendo história”. (MACHADO NETO, 1987, p. 247) Segundo Rudolf Von Ihering⁵⁸, o fim do direito é a paz, e o meio que se serve para consegui-lo é a luta. Enquanto o direito estiver sujeito às ameaças da injustiça, ele não poderá prescindir da luta. A vida do direito é a luta: a luta dos povos, dos governos,

⁵⁸ Rudolf Von Ihering, jurista alemão nascido em 22 de agosto de 1818, na cidade de Aurich, na porção oriental da região de Frísland, atualmente na Holanda. Ihering ingressou na Universidade de Heidelberg em 1836. A obra *A Luta pelo Direito* retrata a necessidade de uma luta constante do direito para alcançar seu objetivo principal, a paz. Para o autor, o direito não consiste puramente em uma teoria, mas numa força viva. Para se obter a finalidade que este busca atingir é necessário que haja uma luta. E somente através da luta é que se dá vida ao direito.

das classes sociais, dos indivíduos. Todos os direitos da humanidade foram conquistados pela luta. Todo e qualquer direito, seja o direito de um povo, seja o direito do indivíduo, só se afirma por uma disposição ininterrupta para a luta. (IHERING, 2002, p. 27) Enfim, a legislação, o processo e o direito podem ser um caminho para se alcançar a justiça, mas não absolutamente eficaz para se alcançar esse desiderato.

Importa notar que no jusnaturalismo os direitos dos homens eram vistos como direitos inatos e tidos como verdade evidente a compelir a mente. Daí porque, fincado nessa verdade, dispensavam tanto a violência quanto a persuasão e o argumento (LAFER, 1988, p. 123) Essa, seguramente, é a razão pela qual Hannah Arendt, após citar teóricos da política, consensuais quanto ao fato de que a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder, volta-se para autores que não acreditam que o corpo político e suas leis sejam superestruturas meramente coercitivas ou manifestações secundárias de algumas forças subjacentes. (ARENDR, 2009A, p. 52) Mas adverte:

O que não pode servir para acalmar nossas preocupações ao constarmos que, nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer, como que girando em torno de si mesmo de forma contínua, embora esses fenômenos continuem restritos, no mundo livre e não arbitrário, à coisa política em seu sentido mais literal e à coisa econômica. (ARENDR, 2007A, p. 27)

Arendt percebeu que os sujeitos podem transformar suas estruturas sociais tanto para o mal como para o bem. Malgrado todos os contratemplos e as experiências de calamidade que o homem moderno se deparou na política, a democracia, tendo os direitos humanos como um dos seus pilares, tem sido uma, senão a única, alternativa ao totalitarismo em todas as suas facetas.

Na terceira das três observações críticas que faz à democracia, Hobsbawm cita a frase clássica de Winston Churchill: *A democracia é o pior de todos os governos, com a exceção de todos os demais*. E conclui: “Embora a frase seja normalmente considerada como um argumento *a favor* da democracia representativa liberal, ela é, na verdade, a expressão de um profundo ceticismo”. (HOBSBAWM, 2007, p. 101)

No Brasil, não obstante os avanços alcançados, permanecem os obstáculos à sociedade plenamente democrática e para a busca de formas de como superar tais obstáculos. (CHAUI, 2006, p. 11)

O período analisado no presente trabalho foi marcado por lutas pelo fim da ditadura e pela democratização, suscitando reflexões pelas questões ideológicas e culturais diante do arbítrio. De modo geral o modelo de sociedade moderna estava desacreditado. Com efeito, surgiram em diversos países classes que se lançaram na luta pela liberdade e pelo reconhecimento das identidades e diferenças, em suma, pelos direitos civis, sociais e políticos, que reivindicaram um novo modelo de sociedade e, sobretudo, uma nova forma de fazer política.

No caso da história recente do Brasil, foi com o golpe militar de 1964 e posteriormente com o combate dos militares à resistência armada ao golpe que surgiram as dissidências. Na maioria ligados aos partidos comunistas, os grupos dissidentes iniciaram as atividades de guerrilha armada urbana ou rural visando à derrubada do regime autoritário.

Sem dúvida, o entendimento sobre o que é política para Hannah Arendt fornece as importantes chaves para o entendimento do problema colocado nesta dissertação. O princípio republicano, central no seu conceito, articula outros que lhe são decorrentes: *esfera pública*, *ação* e *cidadania*. Para Arendt, a “*raison d’être* da política é a liberdade”, que é vivida basicamente na *ação*. “[...] a vida sem discurso e sem ação [...] deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano”. (ARENDR, 2005, 189) Na afirmação de Karl Jaspers:

A política é uma tensão entre dois polos: a violência possível e a livre coexistência.

Contra a força, faz-se necessário a resistência pela força, a menos que se esteja disposto a admitir a própria escravização ou a própria destruição. A livre coexistência cria uma comunidade por meio de instituições e de leis. A política da força e a política da parlamentação opõem-se por natureza: a combinação de uma e outra tem constituído a prática política até os dias de hoje, e talvez por tempo indeterminado. (JASPERS, 1993, p. 66)

A influência marxista nos movimentos brasileiros de esquerda⁵⁹ e a opção pela luta armada

Na Primeira República (1889-1930), se os trabalhadores brasileiros eram totalmente desprovidos de direitos e de qualquer proteção social, tampouco dispunham de instrumentos de luta para obtê-los, porquanto qualquer manifestação era tida como questão de polícia: o Estado reprimia com a força violenta das armas. Nessa época a economia era insipiente e, apesar da abolição dos escravos, o trabalho ainda guardava característica de fato

[...] escravocrata, baseada no braço negro, constituída de grandes latifúndios de culturas extensivas, destinados seus produtos à exportação, “país essencialmente agrícola, sem centros urbanos nem população ativa industrial, com altíssima taxa de analfabetismo [...]”. (MORAES FILHO, 2007, p. 11)

Essa situação de enormes desigualdades começava a provocar agitações sociais. Com a proclamação da República surgem os primeiros partidos operários no Brasil, ainda como ecos da revolução europeia de 1848 e da Comuna de Paris de 1871. (MORAES FILHO, 2007, p. 11) Em 25 de março de 1922, o Partido Comunista Brasileiro foi fundado. Dessa matriz emergiu uma série de partidos importantes na dinâmica política brasileira: o Partido Popular Socialista (PPS), o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), o Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR8), além de todos os grupos de matriz trotskista e estalinista que surgiram e desapareceram desde então. (MORAES FILHO, 2007, p. 31)

No período da República nacional-estatista (1930-1945), intensificaram-se as pressões dos movimentos sociais e das convicções de elites políticas renovadoras reivindicando um novo modelo de sociedade, a partir das seguintes vertentes político-ideológicas que deram os seus fundamentos teóricos constitutivos: o anarquismo, sendo os anarquistas que assumiram a vanguarda da luta operária no Brasil e apareceram como a forma antagonista

⁵⁹ A acepção de “esquerda” utilizada é a proposta por Norberto Bobbio: “De esquerda seriam as forças e as lideranças políticas animadas e inspiradas pela perspectiva da igualdade”. (BOBBIO, 1995)

diante do capital e do poder público; o comunismo em suas distintas versões: o PCB, o PCdoB, o trotskismo; a esquerda católica; o populismo nacionalista de esquerda. Dessas pressões resultaram as primeiras conquistas dos direitos trabalhistas. (TOLEDO, 2007, pp. 55-81) Os contrastes sociais e econômicos, acentuados após os anos 1950, levaram à formação de um tripé econômico entre capitais multinacionais, nacionais e do Estado, que acabaram por acentuar essas contradições.

No resto do mundo assistia-se à derrota do nazismo e do fascismo. Na esteira desses acontecimentos, ocorre uma grande quantidade de revoluções, muitas delas triunfantes, como a revolução chinesa, cubana e vietnamita, além das revoluções nas colônias, que conquistam a independência, especialmente no continente africano. Importante observar que as lutas inspiradas no marxismo e nas grandes revoluções do séc. XX marcaram a história brasileira com intensa combatividade popular. Os denominados “triunfos” revolucionários, então conquistados na União Soviética, China e em Cuba, todas de inspiração marxista, repercutiram em consideráveis parcelas da esquerda brasileira.⁶⁰

O *marxismo*, termo derivado do nome de seu formulador principal, Karl Marx, designa um amplo movimento de ideias que se estende desde a Filosofia até a Política. Suas teses estão contidas na sua obra principal, *O Capital* (1867, 1885 e 1894), composto de três livros. Nessa obra Marx descreve uma sociedade (a sociedade burguesa) e o modo de produção (o capitalismo), elaborando um conjunto complexo de conceitos de onde se infere a “lei econômica do movimento da sociedade moderna”.

O *Manifesto Comunista*, já mencionado acima, inicia-se com uma análise da luta de classes. Na primeira parte da análise (econômica) é lançada a ideia de que a história é determinada pelos grupos detentores dos meios de produção. Prega, por outro lado, sob os aspectos culturais da sociedade, a ideia de que a história também é determinada pelos grupos detentores do poder. Termina com uma convocação dos operários do mundo inteiro à união. A síntese da análise é de que os operários eram reduzidos a uma pobreza

⁶⁰Informações colhidas nos diversos artigos publicados in *História do marxismo no Brasil* / Organizadores: João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis. 2. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2007. V1. O impacto das revoluções.

crescente, conforme aumentava a riqueza da sociedade. Para combater esse estado de coisas apresentou a solução do *comunismo*, em cuja concepção previa uma sociedade sem classes, em que a abolição da propriedade privada garantiria a todos a satisfação de suas necessidades. Daí porque, no último parágrafo do manifesto, faz a seguinte convocação do operariado para a luta:

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

Para Marx, a razão se converte em realidade, como se extrai da afirmação contida no prefácio dos *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), de Hegel, de que “o racional é real e de que o real é racional”. Quer isso significar que o pensamento por si só é impotente, é uma experiência limitada, sendo a sua única saída a incorporação na esfera da prática. Ou seja, para Marx o pensamento não tem autonomia, a verdade filosófica é aquilo que se conquista na experiência revolucionária. A segunda tese sobre Feurbach afirma:

A questão se uma verdade objetiva pode ser atribuída ao pensamento humano, não é teórica, mas prática. É na prática que o homem deve demonstrar a verdade, ou seja, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou irrealidade do pensamento, quando isolada da prática, é uma questão puramente escolástica. (LABICA, 2003)

A essência dessas ideias também pode ser deduzida do décimo primeiro enunciado contido em *Teses sobre Feuerbach*, de Karl Marx: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de forma diferente, o que importa é mudá-lo”. (LABICA, 2003, p. 35) Essa frase de Marx expressa com absoluta fidedignidade a sua filosofia em seus pontos principais. Marx se referia à ideia de interpretação presente na atividade filosófica com certo ceticismo, pois a via começando no lugar errado. É que o Idealismo era a filosofia da moda na Alemanha da sua época, tendo o antropocentrismo como visão de mundo, não distante o suficiente, segundo Marx, para perceber a realidade. O idealismo alemão continha o conceito de “eu absoluto” – a natureza seria parte do Eu absoluto e fundia-se a Deus; o homem, como parte integrante deste todo,

também iria se fundir nesse Eu Absoluto. No idealismo, tudo começava no âmbito das ideias, e a consciência era todo o fundamento da realidade. A história do idealismo clássico culmina na filosofia hegeliana e, segundo ela, “o sentido da existência do indivíduo residiria na vida do conjunto ao qual ele pertencia”. (WIGGERSHAUS, 2006, p. 70) Marx adotou a dialética hegeliana para desenvolver a metodologia da sua filosofia materialista, um contraponto ao idealismo dialético de Hegel.

Marx estava seguro de que para se ter uma ideia era necessário que algo tivesse ocorrido. Para ele o que os filósofos executam é, sem dúvida, a tarefa de interpretação, às vezes ficção. Não se percebe nem em Marx nem em Engels algo que possa afirmar que eles tinham como propósito fornecer algo diferente da interpretação da realidade, rompendo definitivamente com a metafísica medieval e recusando o idealismo alemão. A novidade em Marx foi a atenção que deu para a atividade prática de transformação como atividade prática do filósofo. (EAGLETON, 1999, p. 9) Certamente era um novo tipo de filósofo que surgia, fora dos padrões do figurino tradicional. Mas, como hegeliano, ele seguia a máxima de que a Filosofia é como a ave de minerva, que levanta voo somente ao entardecer para, somente então, racionalizar, tirar suas conclusões e tornar o mundo inteligível. Usando outra metáfora, falava da toupeira, como escreveu Luís Bonaparte, no *Dezoito Brumário* (1852), ao se referir à revolução prestes a emergir: “A Europa irá pular de sua cadeira e excitadamente exclamar: ‘Belo trabalho, velha toupeira!’”.

O que importa dizer a esse respeito ou o que se pode extrair desses comentários para as reflexões aqui desenvolvidas é o giro paradigmático que se dá na tradição filosófica entre o mundo das ideias verdadeiras (transcendência) e o mundo da realidade (imanência). O homem se encontra nessa contingência, no campo da materialidade, provindo dessa condição o mote encorajador, o estopim para deflagrar as lutas sociais em todo o mundo. A ação e não mais a mera contemplação passou a ser a ordem. No entendimento de Adorno, compete ao filósofo interpretar a realidade em tentativas teóricas a serem aprimoradas pela práxis.

Em certa medida, esse argumento transita em grande parte das obras de Hannah Arendt, ao afirmar, por exemplo, que “A tradição do nosso

pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles”. Porém, no percurso da história, da tradição à época moderna, ela conclui que chegamos a um fim “não menos definido com as teorias de Karl Marx”.

Quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas.

E o fim veio com uma declaração de Marx.

A Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser “realizada” unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de “sociedade”, através da emergência de “homens socializados” (*vergesellschaftete Menschen*). A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la” na política. Nisso consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesmo filosófica) de adjurar a Filosofia, e, posteriormente, em sua intenção de “transformar o mundo” e, assim, as mentes filosofantes, e a “consciência” dos homens. (ARENDDT, 2007B, pp. 43-44)

Também em *A vida do Espírito*, ela interpreta o mito da alegoria da caverna apresentado por Platão no Livro VII de *A República*, que pode ser utilizado como exemplo do sentido original de contemplação e sua relação com a ação política da seguinte forma:

A parábola da caverna, narrada na *República*, constitui o próprio cerne da filosofia política de Platão, mas a doutrina das ideias, tal como é ali exposta, deve ser entendida como aplicada à política, e não como doutrina original e puramente filosófica. (ARENDDT, 2009B, p. 238)

Resgatando a filosofia como prática de pensar em ato, Hannah Arendt afirma a relação entre pensamento e agir; de que o agir não é algo secundário e dependente, mas pertence à estrutura originária do homem. Portanto, a filosofia é, por assim dizer, uma reflexão crítica radical para explicar os

fundamentos da vida histórica do homem. Para a autora, o “agir”, longe de ser um âmbito produzido e regulado pela teoria, constitui o contexto do qual não se pode esquivar e no qual acontece a reflexão crítica. Decorre daí, se entender a filosofia como parte de uma totalidade histórico-prática a constituir a vida efetiva também daquele que reflete filosoficamente. Portanto, o pensamento político não pode partir de um nada para construir a ordem social justa; tende a refletir filosoficamente sobre a realidade política, como nos exemplos das reflexões políticas suscitadas pelas tragédias, porquanto é possível extrair dessas reflexões um sentido racional e universal do feixe de emoções geradas pelos desejos, ações, conflitos e paradoxos, que impulsionam a existência humana. (GIANNOTTI, 1985, p. XIV)

Também para Hannah Arendt, o pensamento emerge de incidentes de experiência viva, devendo a eles permanecer ligado, visto que são únicos meios pelos quais se pode obter orientação. Assim é que, uma vez enraizado na particularidade e na contingência da experiência, o pensamento passa a ser um dos modos fundamentais da abertura do espírito em relação ao mundo.

É fato que significativa parcela dos intelectuais, influenciados e atendendo ao chamado de Karl Marx para a ação, aderiu ao marxismo a partir da década de 1880. É certo também que o fizeram convictos da possibilidade de mudar o mundo mediante o uso da força, junto com os movimentos operários e socialistas. Esses movimentos se transformariam em forças políticas de massas, pregando a tomada do poder pela força. A tese marxiana era de que a história caminhava numa determinada direção (perspectiva teleológica de história) e que a transformação era inevitável. Contudo, para ocorrer, necessitava ser desencadeada, tendo como única opção a força. A primeira experiência nesse sentido foi a revolução Russa (1917), comandada por Lenin, gerando grandes expectativas em todos os quadrantes da Terra e despertando encorajamento dos povos que se sentiam oprimidos pela classe capitalista dominante ou por governos ditatoriais.

No Brasil, diante do Golpe de 1964, a adesão pela luta armada não foi imediata pelos líderes das organizações políticas de esquerda. A surpresa do golpe deixou tais lideranças perplexas. Não pelo fato do golpe em si, mas pelo fato de não ter havido resistência por parte das forças populares. Tal situação

levou as lideranças do PCB a repensarem o papel desempenhado nas funções de direção político-partidária. Isso está revelado na Resolução Política do seu Comitê Central, emitida em maio de 1965. A primeira iniciativa então foi avaliar o significado do golpe de 1º de abril de 1964. É o que se colhe da leitura do referido documento:

A fim de estimular esse processo autocrítico, damos conhecimento ao Partido das principais conclusões a que pôde até agora chegar o CC, na análise que fez dos acontecimentos relacionados com a vitória do golpe de 1º de abril, a respeito das falhas e erros da atividade dos comunistas. A vitória do golpe militar pôs a descoberto muitas de nossas mais sérias debilidades. Fomos colhidos de surpresa pelo desfecho dos acontecimentos e despreparados não apenas para enfrentá-los, como também para prosseguir com segurança e eficiência em nossa atividade nas novas condições criadas no País. Revelou-se falsa a confiança depositada no “dispositivo militar” de Goulart. Também falsa era a perspectiva, que então apresentávamos ao Partido e às massas, de uma vitória fácil e imediata. Nossas *ilusões de classe, nosso reboquismo em relação ao setor da burguesia nacional que estava no Poder*, tornaram-se evidentes. Cabe-nos analisar o processo que nos levou a semelhante situação. (CARONE, 1982, p. 24)

O PCB era reconhecido como uma referência de lucidez e moderação na esquerda, representando uma das matrizes do frentismo pluriclassista com base na democracia política. (SEGATTO, 2007, p. 13) Sempre buscou a formação de uma ampla frente política para a realização de uma revolução anti-imperialista e antifeudal, nacional e democrática, que deveria ser feita, preferencialmente, pelo caminho pacífico. (SEGATTO, 2007, p. 65) Mesmo nos “anos de chumbo” defendeu essa posição, na luta pela reabilitação da política como resistência à ditadura. (SEGATTO, 2007, p. 53)

Reconhece-se na moderação do PCB a influência do marxismo político de Antonio Gramsci (1891-1937), cujos estudos analisaram as razões pelas quais o marxismo não conseguia vingar na Europa. Gramsci, em *Cadernos do Cárcere* (1947-1951), levantava a hipótese de os trabalhadores europeus não aderirem à luta de classes porque eram muito apegados aos valores culturais, à religião cristã principalmente.

Na verdade, Gramsci, a partir de uma oposição entre “marxismo econômico” e “marxismo cultural” que extrai da teoria marxista, elabora uma teoria do Estado própria, renovando alguns conceitos, por exemplo, o de

“superestruturas”. Sendo as superestruturas (política e ideológica) opostas, invalidar-se-ia na prática a infraestrutura econômica. Para ele o Estado era definido como “ditadura + hegemonia”, ou seja, é constituído ao mesmo tempo pela sociedade política (ditadura, coerção, dominação, autoridade, violência) e pela sociedade civil (hegemonia, persuasão e consenso). Destaca que supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos: a “dominação” e a “direção intelectual e moral”. Dessa forma, o aparelho estatal exerceria a coerção física graças ao exército, a polícia e a justiça. Mas também existiria uma coerção ideológica, que possibilita um consentimento livre à dominação. A ditadura (dominação de uma classe social) só é possível pela hegemonia (capacidade de dirigir). O agente histórico-social que garante a hegemonia é o intelectual (padre, professor, jornalista, magistrado, etc.), que, ao invés de ser neutro e autônomo, é servidor da classe dominante, elaborando sua hegemonia no âmbito das ciências, das técnicas e das ideias. (HUISMAN, 2002, p. 32) Gramsci parte da fórmula de que os intelectuais não são uma classe, mas toda classe tem seus intelectuais e esses poderiam conduzir as mudanças sociais. Juntamente com as ideias de Gramsci a Escola de Frankfurt encampa a teoria do marxismo cultural e cria a *Teoria Crítica* para difundir o comunismo na Europa, num desalinhamento com o marxismo-leninista (marxismo de Moscou). Na origem, a Escola de Frankfurt foi um movimento que emergiu no Instituto de Pesquisas Sociais por jovens estudantes e pesquisadores comunistas e socialistas, e vinha preencher uma lacuna existente na universidade alemã quanto à história do movimento trabalhista e do socialismo. Pretendia unir o marxismo à psicanálise, na medida em que se entendia que a repressão do indivíduo, contida na teoria de Freud, decorria da opressão capitalista, fundamento da teoria de Marx. Assim, elege a cultura como instrumento de luta pelo poder. (WIGGERSHAUS, 2006, pp. 56-73)

Dessa forma, uma verdadeira guerra cultural viria substituir a luta armada de influência marxista-leninista. Essa posição influenciaria fortemente o PCB, gerando conflitos internos com aqueles que pretendiam uma ação mais radical do partido e provocando uma primeira cisão. Nesse momento surge o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), explicada a partir da combinação de três variáveis: o conflito entre stalinistas e antistalinistas no interior do PCB;

divergências entre as linhas “chinesa” e “soviética”; e o confronto entre os que defendiam uma “via pacífica” e os que propunham a luta armada para fazer a revolução brasileira.⁶¹ A partir daí o PCdoB passou a representar a tradição marxista-leninista no Brasil.

O programa político do PCdoB foi inspirado nas formulações teóricas da Internacional Comunista ou a III Internacional. A avaliação que o partido faz da realidade do país é catastrófica, atribuindo os problemas da economia e da sociedade brasileira à “exploração do país pelo imperialismo, em particular o norte-americano, ao monopólio da terra e à crescente concentração de riquezas nas mãos de uma minoria”. Para o PCdoB, as classes dominantes recorriam à força contra os movimentos sociais sempre que sentiam seu poder ameaçado. Concluía que, dessa forma, tornava-se inviável o caminho pacífico da revolução. Por esse motivo, “as massas populares terão que recorrer a todas as formas de luta que se fizerem necessárias para conseguir os seus propósitos”. (SALES, 2007, pp. 78-79) Nas discussões internas para definir sua forma de atuação a tensão se colocava entre duas propostas — uma que enfatizaria a ação política ligada às massas e outra inclinada para o enfrentamento armado contra a ditadura. (Idem, p. 84) Nova cisão viria ocorrer, desta feita no seio do próprio PCdoB, dando origem a mais duas facções ainda mais radicais que acusam a sua matriz de inação na preparação da resistência à ditadura militar. Eram elas: o Partido Comunista do Brasil – Ala Vermelha (PCdoB – AV) e o Partido Comunista Revolucionário (PCR). As dissidências que ainda esvaziavam o PCB, por responsabilizar sua direção pela derrota de abril de 1964, migraram para a Ação Libertadora Nacional (ALN) e para o Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR), enquanto outras dissidências do setor universitário dariam origem a muitas organizações guerrilheiras, o Colina, a VPR, o MR-8, a VAR-Palmares, o MRT, a Rede, entre outras menos conhecidas. (SALES, 2007, p. 85)

Diante de uma crise econômica que parecia insanável, os problemas do país se acumulavam, levando a ditadura ao isolamento político. O regime militar, com o Ato Institucional n° 5, endureceu ainda mais a ditadura: Congresso fechado por uns tempos, ministros do Supremo afastados, mais

⁶¹ Sobre as explicações a respeito da cisão, ver Pomar (2000).

deputados e senadores cassados, censura prévia na imprensa, prisões em massa e utilização sistemática da tortura contra os presos políticos.

Se por um lado a instalação do regime de terror paralisou parte da oposição, por outro veio a radicalização extrema. Milhares de jovens, julgando que não tinham qualquer possibilidade de atuação legal contra o regime, escolheram o caminho das armas. As condições objetivas estavam dadas, faltando apenas as condições subjetivas para a implantação da guerra popular, em que o papel da vanguarda do proletariado era fundamental. Convencido disso, o PCdoB lança o documento que se propunha a definir sua tática de luta armada: “Guerra Popular – Caminhos da luta armada no Brasil”. (PARTIDO, s/d, p. 115) As ações da guerrilha urbana, antes atuando em focos esparsos, foram se adensando e se tornando cada vez mais audazes e bem organizadas: captura e desvio de armas, assaltos a bancos, panfletagens protegidas por revólveres e metralhadoras, explosões de prédios públicos, sequestros de embaixadores, etc. Essas ações, segundo a estratégia da maioria das organizações, buscavam reunir dinheiro, armas e combatentes para o lançamento da guerrilha rural, fase que era tida como a decisiva.

Ao discorrer sobre o que distingue o *poder* da *força*, Arendt afirma que o poder decorre de ser pessoal, isto é, por se revestir do fortalecimento da pessoa enquanto indivíduo, por “ser dom e pertença de qualquer homem, no seu isolamento, contra todos os homens” e que só o poder tem o condão de aniquilar; de onde, a força combinada da maioria é uma constante ameaça ao poder. Uma vez confrontada com o poder, a força sempre sucumbe, pois “nenhuma força é suficiente grande para substituir o poder”. Mas realça que a força pode modificar-se em determinadas circunstâncias, e tal é visível quando “a força pessoal dos fugitivos aumenta à medida que aumentam as perseguições e os perigos”, como se a adversidade potencializasse a força. (ARENDDT, apud NUNES, 2008, p. 166)

Certo é que, num primeiro momento, o regime recuou. Mas, aos poucos, reorganizou-se e, com ao uso de métodos brutais de interrogatório, foi recolhendo informações sobre as organizações guerrilheiras, o que rendia novas prisões, mais torturas e novas informações, uma eficiente máquina de terror. Para Foucault, a prisão é um instrumento de controle e de poder sobre

os corpos e as almas. “O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena. O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos.” (FOUCAULT, 2000, pp. 12-14)

O livro *Brasil nunca mais* relata impressionantes episódios sobre aulas de torturas, utilizando presos políticos como cobaias. É o caso do depoimento de um estudante de 25 anos, Maurício Vieira de Paiva, em processo que corria no Conselho de Justiça Militar de Juiz de fora, em 1970:

[...] que o método de torturas foi institucionalizado em nosso País e que a prova deste fato não está na aplicação das torturas pura e simplesmente, mas, no fato de se ministrarem aulas a este respeito, sendo que em uma delas o Interrogado e alguns dos seus companheiros serviram de cobaias, aula esta que se realizou na PE da GB, foi ministrada para cem (100) militares das Forças Armadas, sendo seu instrutor um ten. HAYTON, daquela U.M.; que, à concomitância da projeção dos “slides” sobre torturas elas eram demonstradas na prática, nos acusados, com o interrogado e seus companheiros, para toda a plateia [...] (ARNS, 1986, p. 31)

De abuso cometido pelos interrogadores sobre o preso, a tortura no Brasil passou, com o Regime Autoritário, à condição de “método científico”, incluído em currículos de formação de militares. Sabe-se ainda que foram utilizados mendigos recolhidos nas ruas para adestrar a polícia. Seviciados em salas de aula, aqueles pobres homens permitiam que os alunos aprendessem as várias modalidades de criar, no preso, a suprema contradição entre o corpo e o espírito, atingindo-lhe os pontos vulneráveis. Pesquisas realizadas dão conta de quase uma centena de modos diferentes de tortura, mediante agressão física, pressão psicológica e utilização dos mais variados instrumentos aplicados aos presos políticos brasileiros. (ARNS, 1986, p. 34)

Com o assassinato de Carlos Marighella⁶², ocorrido em 1969, iniciou-se a virada. Milhares de militantes foram presos, muitos mais buscaram o exílio, centenas foram mortos, alguns em combate, a maioria sob tortura.⁶³ Um número ainda indeterminado de pessoas foram dadas como mortas em choques com as forças de segurança ou consideradas desaparecidas. Por volta de 1972 já haviam destruído praticamente todos os grupos de esquerda revolucionária no Brasil. A partir desse momento, os grupos armados foram gradativamente deslocando a estratégia de combate ao regime para a via pacífica, escolhendo formas alternativas de atuação, sobretudo nos meios intelectualizados, nos sindicatos, nos movimentos estudantis e populares.

1.4. O debate brasileiro sobre a memória e o resgate à dignidade do sofrimento

No Brasil, os avanços democráticos conquistados pela sociedade vêm permitindo um amplo debate sobre a importância da memória política do país. Esse debate se intensificou com os pedidos de abertura dos arquivos do regime autoritário, com o objetivo de esclarecer o destino de desaparecidos de

⁶² Nos anos 50, Carlos Marighella tomou parte ativa nas lutas populares do período, em defesa do monopólio estatal do petróleo e contra o envio de soldados brasileiros à Coreia e a desnacionalização da economia. Cada vez mais voltaria suas reflexões em direção do problema agrário, redigindo, em 1958, o ensaio “Alguns aspectos da renda da terra no Brasil”, o primeiro de uma série de análises teórico-políticas que elaborou até 1969. Nessa fase visitaria a China Popular e a União Soviética, e, anos depois, conheceria Cuba. Em suas viagens pôde examinar de perto as experiências revolucionárias vitoriosas daqueles países. Após o golpe militar de 1964, Marighella foi localizado por agentes do DOPS carioca em 9 de maio num cinema do bairro da Tijuca. Enfrentou os policiais que o cercavam com socos e gritos de “Abaixo a ditadura militar fascista” e “Viva a democracia”, recebendo um tiro à queima-roupa no peito. Descrevendo o episódio no livro “Por que resisti à prisão”, ele afirmaria: “Minha força vinha mesmo era da convicção política, da certeza [...] de que a liberdade não se defende senão resistindo”. Aprofundou as divergências com o Partido Comunista, criticando seu imobilismo. [...] Em dezembro de 1966, em carta à Comissão Executiva do PCB, requereu seu desligamento da mesma, explicitando a disposição de lutar revolucionariamente junto às massas, em vez de ficar à espera das regras do jogo político e burocrático convencional que, segundo entendia, imperava na liderança. E quando já não havia outra solução, conforme suas próprias palavras, fundou a ALN – Ação Libertadora Nacional para, de armas em punho, enfrentar a ditadura. [...] Em setembro o embaixador norte-americano é feito prisioneiro por um destacamento unificado com integrantes da ALN e do MR-8 e trocado por quinze presos políticos. No dia 4 de novembro, às oito horas da noite, Carlos Marighella caiu numa emboscada armada pelos inimigos do povo brasileiro em frente ao número 800 da alameda Casa Branca, em São Paulo, sendo assassinado. Sua organização, a ALN sobreviveu até 1974. Disponível em: (<http://www.carlos.marighella.nom.br/vida.htm>). Acesso em 27 mar. 2011.

⁶³ Sobre informações mais detalhadas da luta armada ver PAZ, Carlos Eugênio (1997)

maneira forçada, as torturas e outras arbitrariedades cometidas no período em que o Brasil foi governado sob a égide do regime autoritário (1964-1985).

Nesse período, a censura e a perseguição foram institucionalizadas e operacionalizadas ostensivamente pelos órgãos de repressão, informação e de segurança, atingindo a intelectualidade e a imprensa. Jornais e editoras foram fechados e recolhidos 24.607 livros em poucos dias. Fogueiras incendiaram a cultura pelo Brasil afora, inaugurando uma fase que se chamou de “terror cultural”. (MARTINS, 2010, p. 147) Tais práticas, que disseminavam o medo e o terror, ocorriam muito embora o direito à informação já estivesse garantido na Declaração Universal dos Direitos Humanos⁶⁴ (DUDH) aprovada pela ONU em 1948, da qual o Brasil é membro desde sua fundação. Ademais, tais garantias já eram amplamente adotadas pelas democracias contemporâneas.

Como se sabe “o cinturão de ferro do terror [...] destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir” (ARENDR, 1989, p. 527), ou seja, provoca traumas. As disciplinas que se voltam para o estudo do trauma sempre esbarram numa discussão sobre conceitos importantes como a memória, o testemunho e as narrativas. Isto é verdade quanto à psicanálise, história, análise literária, sociologia, política, entre outras. O trauma, atuando sobre a memória de uma forma muito particular, é “o impacto de um acontecimento sobre um psiquismo singular, e o solo constituído pela história passada do sujeito na determinação do significado que esse acontecimento assume para ele, não pode ser desconsiderado; seu mundo de fantasias deve ser levado em contra”. (RUDGE, 2009, p. 43)

Quando há uma lembrança traumática, esta se caracteriza por não ser afetada pelas mudanças temporais – é como se retornasse sempre igual, não há elaboração possível, só repetição dos mesmos fatos. Daí a experiência traumática tornar-se uma “impossibilidade de esquecimento”. (GAGNEBIN, 2006, p. 99) Em face dessa descrição, a tortura, entendida como um ato violento ou de grave ameaça, capaz de provocar constrangimentos, sofrimento físico ou mental a pessoas, se enquadra como um acontecimento traumático. E

⁶⁴ O direito à informação está contemplado no artigo 19: “Todo indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão”.

como tal, esse entendimento deve englobar todos os atos praticados contra um cidadão para que ele padeça de sofrimento além dos racionalmente suportáveis pelo ordenamento jurídico. Configura, portanto, ofensa aos direitos humanos.

De alguma forma, as atrocidades cometidas pelo regime autoritário, explicitadas nas diversas formas de tortura, servem para demonstrar que os direitos humanos, em muitos casos, são meras estruturas teóricas, vazias e inúteis, quando não vinculados a um ordenamento jurídico sem possibilidade de concretização. Direitos humanos sem participação nas decisões sobre o destino comum tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos. (LAFER, 1988, pp. 275-309)

Como se não bastasse a censura, o esquecimento desses fatos vem sendo imposto à sociedade brasileira, como comenta a historiadora Janaína Teles:

A imposição do esquecimento iniciou-se ainda em abril de 1964, quando os primeiros assassinatos promovidos pelo regime civil-militar apareceram mascarados pela versão de suicídio, e quando, a partir de 1973, principalmente, a destruição de opositores perdia sua eficácia, surgiram os desaparecidos: não mais havia a notícia da morte, um corpo, atestados de óbito — essas pessoas perderam seus nomes, perderam a possibilidade de ligação com seu passado, tornando penosa a inscrição dessa experiência na memória coletiva. Sinistra construção do esquecimento esta orquestrada por meio do terror do desaparecimento de opositores políticos, porque deixa viva a morte dessas pessoas através da tortura que é a ausência de informações e de seus corpos. Aos seus familiares só é permitido lembrar sempre a ausência, reacendendo permanentemente o desejo de libertar-se de um passado que, no entanto, permanece vivo. (TELES, 2000, p. 11)

Os gregos pré-filosóficos, de acordo com Arendt, honravam a pluralidade humana, devotavam suas vidas à ação política e buscavam ser imortalizados nas narrativas de cidadãos, historiadores e artistas que testemunham suas ações publicamente. Heródoto define o seu propósito na condição de historiador como um esforço para que o tempo não oblitere o passado, e para “prestar aos extraordinários e gloriosos feitos de gregos e bárbaros louvor suficiente para assegurar-lhes evocações pela posteridade, fazendo assim sua glória brilhar através dos séculos”. (ARENDR, 2007B, p. 70)

Ainda sobre a tarefa do historiador, “é necessário lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar, em suma, contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática da verdade”. (GAGNEBIN, 2006, p. 44)

Arendt concebe a história como uma categoria da existência humana mediante a qual se torna possível a catarse dos homens em relação ao passado e à realidade. Seu comentário se refere à *Odísseia*, um dos dois principais poemas épicos da Grécia Antiga, atribuídos a Homero, contando a saga de Ulisses de volta à casa e contra o esquecimento: “A cena em que Ulisses escuta a estória da própria vida é paradigmática tanto para a história como para a poesia; a ‘reconciliação com a realidade’, a catarse [...] constituía o objetivo último da história, alcançado através das lágrimas da recordação”. (ARENDR, 2007B, pp. 74-75) Arendt ressalta as possibilidades catárticas das histórias, mesmo as mais tristes, pois “todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas”, vez que “a história revela o sentido daquilo que, do contrário, permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos”. (ARENDR, 1987, p. 95) O método catártico é um dos fundamentos da psicanálise.⁶⁵ Da teoria psicanalítica se extrai a assertiva de que “as ocasiões das catástrofes e das neuroses traumáticas em massa constituem o cenário privilegiado em que o reconhecimento da eficácia de fatores contingentes na determinação do adoecimento psíquico se impõe”. (RUDGE, 2009, p. 46) Para Adorno, “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje [o ensaio é de 1949] se tornou impossível escrever poemas”. (GAGNEBIN, 2006, p. 72)

⁶⁵ No livro *Estudos sobre a histeria* (1985), Freud estudou os efeitos do fato traumático e conclui que “quando acontece sua lembrança [do trauma] é dissociado do conjunto das memórias [do sujeito], formando um segundo grupo psíquico. Tal fato, quando ocorreu, foi de modo a provocar emoções muito intensas, como a raiva, a vergonha ou a angústia; mas como essas emoções não puderam ser expressas no momento certo de forma normal, as ideias que compunham a memória do fato ficaram dissociadas do conjunto das outras ideias. A partir daí, a ideia dissociada, carregando um “afeto estrangulado”, passam a agir como um corpo estranho do psiquismo, provocando expressões de emoções anômalas como as que se manifestavam no ataque histérico. So quando a memória do trauma volta a se integrar ao conjunto das memórias e a dissociação é desfeita, a lembrança do trauma vem à consciência e essas emoções podem ser expressas de forma adequada. Ao afirmar que os histéricos sofriam de reminiscências, era a essas memórias dissociadas e carregadas de afeto que Freud estava se referindo”. (RUDGE, 2009, p. 16)

Não obstante as considerações mais atuais, seguindo as pegadas de Freud, Hannah Arendt sempre buscou uma leitura mais grega. Ela sempre tinha o cuidado de lembrar que o esforço de manutenção da memória e, portanto, da tradição, é inerente à condição humana; de lembrar que a *polis*, mais do que um espaço, era o ponto de convívio, de forma que

[...] os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de polis parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. (ARENDR, 2005, p. 210)

Tem-se, pois, sob a perspectiva da filosofia política de Hannah Arendt, que ao promover o esquecimento ou impossibilitar a prevalência da verdade, restaria negado o caráter público da política na melhor tradição democrática e como por ela almejado. A questão da verdade torna-se, desta maneira, crucial para o entendimento do poder. A respeito, se expressa nas seguintes palavras: “Pode ser que a tarefa da política seja construir um mundo tão transparente para a verdade como a criação de Deus”. (ARENDR, 2007A, p. 24) Nota-se em suas reflexões primordiais, inspiradas em Sócrates, o esforço em preservar a preocupação socrática de “ser como aparecer”. Revela-se, ainda, nas suas reflexões, a relação que estabelece entre interioridade e publicidade, haja vista a acentuada relevância da vida pública, enfim da política. Ainda que assim pensasse e desejasse, reconhece a autora as dificuldades inerentes às próprias virtudes da política:

A veracidade nunca esteve entre as virtudes políticas, e mentiras sempre foram encaradas como instrumentos justificáveis nestes assuntos. [...] A negação deliberada da verdade dos fatos – isto é, a capacidade de mentir – e a faculdade de mudar os fatos – a capacidade de agir – estão interligadas; devem suas existências à mesma fonte: imaginação. (ARENDR, 1973, p. 15)

Arendt reconhece que as discussões sobre o tema verdade é lugar comum, já presente no mito platônico da caverna, célebre passagem narrada no Livro VII da *República*, já citado, em que certo homem, após ter passado sua vida retido no interior de uma caverna, consegue se libertar e vê a luz. Ao

contar a verdade e tentar dissuadir os homens do erro da opinião, ao tomar a aparência pela essência, é desprezado e sofre ameaças pelos seus antigos companheiros. Esse tema continua crucial para o entendimento do poder.

Para Nietzsche, como escreveu em *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*, alerta para o fato de que “mentir em rebanho” foi sempre um hábito da humanidade. Certas afirmações, ainda que improváveis ou impossíveis de se comprovar, eram aceitas pela maioria da sociedade como se verdade fossem. Essa é a moral de rebanho, em contraposição à sua “vontade de potência”. A moral de rebanho, na medida em que prega a vida gregária no deserto da igualdade, impede a singularidade, eliminando as diferenças entre os indivíduos. O resultado disso é a domesticação.

Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt dedica um capítulo sob o título “Verdade e Política”. O pensar, diz ela, “tem como finalidade a busca do significado e é um atributo da razão. O conhecer tem como objetivo a verdade”. Verdade, na sua concepção, “é o que não se pode modificar, é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós”. E sentencia: “Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, inclui entre as virtudes políticas a sinceridade”. (ARENDR, 2007B, p. 283)

Para Arendt, nos negócios públicos a “mentira organizada” é uma arma contra a verdade. É pela opinião, de onde surge a retórica, que as massas são iludidas. Ocorre que, nenhuma opinião, por qualquer razão ou importância que se queira atribuir, pode ter validade *a priori*. Aliás, em *A Condição Humana* ressalta que na sua origem a Filosofia tinha três fundamentos básicos: lógica, ética e estética – o verdadeiro conhecimento teórico ou *episteme* –, intrinsecamente ligados à recusa do predomínio das influências sensíveis ou a *doxa*. Implicitamente, o conceito inclui um certo sentido metafísico, um esforço para que o conhecimento humano se desse a partir de verdades *a priori*. A verdade assim era tão somente um desvelamento da ordem original das coisas, por natureza imutáveis e fechadas em si mesmas. Em resumo, não era uma construção. Nesse sentido, a persuasão assume o papel de forma mais qualificada e adequada de validação e legitimação na política. Eis por que Arendt apresenta dificuldades em trabalhar com o conceito de verdade em

política. A verdade, colocada nesse *status* privilegiado, se situa em nível superior ao acordo e ao consentimento. A política, para Arendt, é um reflexo da condição plural do homem e fim em si mesma; está baseada na distinção entre governantes e governados, uma ação em comum acordo, ação em conjunto. Todavia, para Arendt “nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade”. A liberdade é a condição *sine qua non* das relações políticas, mas não de qualquer relação:

Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas a necessidade da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública – a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. [...] A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionados uma à outra como dois lados da mesma matéria. (ARENDR, 2007B, p. 195)

Assim sendo, a adesão somente pode ser obtida mediante o legitimado poder coercitivo decorrente da lógica do argumento, imprescindível no processo de prova. Arendt quer com isso dizer que a ação política não obtém sua validade de uma prova simplesmente, mas de uma concordância elaborada intersubjetivamente. Em resumo, essa é para Arendt ideia de juízo político como esfera de legitimidade. De outra forma, a decisão política que não leva em consideração os implicados resulta na supressão do intercâmbio político de opiniões, eliminando a participação da cidadania como fator essencial para existência do corpo político.

Da ilusão oriunda da simples opinião ou da retórica, sem a possibilidade de troca de opiniões, fazem parte tanto os iludidos quanto os enganadores. Os iludidos são os indivíduos apáticos e passivos, cuja renúncia ao exercício da cidadania tem levado, nas palavras de Arendt, a essa “condenação do poder”, correspondendo a um “desejo inarticulado das massas” e, finalmente, gerando a “fuga à impotência”. (ARENDR, 2007A, p. 28) Nos regimes totalitários, indica:

Notou-se muitas vezes que, a longo prazo, o resultado mais certo da lavagem cerebral é uma curiosa espécie de cinismo – uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa,

por mais bem estabelecida que ela possa ser. Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido, mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade. (ARENDDT, 2007A, p. 317)

As observações de Hannah Arendt assumem caráter universal e obviamente se amoldam perfeitamente ao caso brasileiro, quando se praticou a censura e a propaganda ideológica. A tradição da historiografia conservadora sempre quis fazer acreditar diferentemente da realidade, tornando despiciendo aduzir maiores comentários a respeito da parcialidade das narrativas tendenciosas, como destaca Antonio Rago:

Atribui-se a conquista da democracia exclusivamente às iniciativas políticas de Geisel e Golbery, elidindo-se por completo o papel das classes sociais, as contradições imanentes da produção e reprodução da vida material, da crise e colapso do “milagre econômico” e o esfacelamento das bases sociais da ditadura militar, a principiar pelas dissensões burguesas. Nada se diz sobre a atuação e resistência das classes subalternas, em especial ao ressurgimento das greves operárias em fins da década de 70, com as multidões ocupando os espaços públicos. (RAGO FRANCISCO, 2004, pp. 139-67)

É nítida, neste exemplo, a tentativa de alterar o registro histórico e, como tal, segundo Arendt, uma forma de *ação*: “O apagamento da linha divisória entre verdade fatural e opinião é uma das inúmeras formas que o mentir pode assumir, todas elas formas de ação”. (ARENDDT, 2007B, p. 309) Ao revés, o resgate de tais registros ou rastros “inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente”. (GAGNEBIN, 2006, p. 44) É certo pois que, em razão da censura, grande parte da construção da História desse período até agora vem se fazendo a partir do discurso oficial, não necessariamente verdadeiro, ou omissos em muitos pontos.

Cite-se como exemplo o caso dos documentos sobre a Revolta da Chibata que somente foram disponibilizados em 2008, 97 anos depois.⁶⁶

Mas Hannah Arendt alerta para as implicações da mentira, pois “quanto mais bem-sucedido o mentiroso, quanto mais gente tenha convencido, mais provável é que acabe por acreditar em suas próprias mentiras”. (ARENDR, 1973, p. 38) A propósito disso, inevitável o comentário sobre o que pode ter sido o labirinto de mentiras e daquela que foi talvez a mais tenebrosa experiência coletiva até hoje vivida por uma comunidade humana – o nazismo alemão. Imagine-se a cena: enquanto Hitler confidenciava a um colaborador íntimo o seu “especial prazer secreto de ver como as pessoas ao nosso redor não conseguem perceber o que está realmente acontecendo a elas”, o mefistofélico Goebbels, ministro da Cultura do Reich, jactava-se de dedilhar na psique do povo alemão “como num piano”. (GIANNETTI, 1997, p. 53) Outros, mais instruídos, ouviam as notas dos seus próprios enganos. Enquanto o filósofo existencialista Martin Heidegger cooperava ativamente com as autoridades nazistas na luta contra o aviltamento burguês da dignidade do *Dasein*, o maestro Furtwängler, estrela-mor da música erudita alemã na época, tinha outros planos: ele imaginava sinceramente (ao que tudo indica) que seria capaz de suavizar a truculência do regime bombardeando a cúpula nazista com execuções primorosas das obras imortais de Bach, Beethoven e Wagner. (Idem) A mentira, portanto, tem a sua glória (para o mentiroso) quando consegue convencer, e a sua miséria (para o enganado). Mesmo considerando a máxima socrática expressa no *Górgias* de que “é melhor sofrer o erro de que cometê-lo”, não há se falar em vitória em tais circunstâncias. Quando se trata de mentiras políticas, no mais das vezes o que se observa são misérias de grandes proporções, como nos casos da Inquisição ibérica, do nazismo e do comunismo soviético. (Idem) Para Hannah Arendt

⁶⁶ Em 2008, depois de 97 anos, a Marinha liberou a documentação sobre a Revolta da Chibata. Associada à liberação, a instituição também divulgou uma nota que, entre outras passagens condenatórias, reitera que a revolta foi uma rebelião ilegal, sem qualquer amparo moral ou legítimo. Folha de S. Paulo, 9 mar. 2008. Talvez não seja coincidência, mas chama atenção nesta linha condenatória uma foto da Revista dos Fuzileiros Navais, com a ausência de um dos comandantes entre 6 dez. 1963 e 3 mar. 1964, justamente o período de João Goulart na Presidência da República, quando o corpo foi comandado pelo almirante Aragão — *Combatentes anfíbios do Brasil*. Revista Fuzileiros Navais. Rio de Janeiro: Action, 1997, p. 143.

O problema com a mentira e o engodo é que só são eficazes se o mentiroso e o impostor têm uma clara ideia da verdade que estão tentando esconder. Nesse sentido, a verdade, mesmo que não prevaleça em público, possui uma primazia inerradicável sobre qualquer falsidade. (ARENDR, 1973, p. 35)

E mais,

A verdade, posto que impotente e sempre perdedora em um choque frontal com o poder, possui uma força que lhe é própria; o que quer que possam idear aqueles que detêm o poder, eles são incapazes de descobrir ou excogitar um substituto viável para ela. A persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substituí-la. (ARENDR, 2007B, p. 320)

Verifica-se no caso brasileiro que, na realidade, o fim do regime autoritário ocorreu, entre outros fatores (como já aduzidos no Item 1.1. deste capítulo), a partir da ação de intelectuais, do movimento operário e de massas, com o envolvimento ou com a orientação das organizações de esquerda – muitos delas clandestinas – que impulsionaram entidades sindicais, estudantis, populares. (ANDRADE, 2009, p. 66) Reputam-se também relevantes alguns acontecimentos, como a morte de Vladimir Herzog, em outubro de 1975.⁶⁷

⁶⁷ “Havia no DOI-CODI de São Paulo um *modus operandi* de ocultamento dos assassinatos, quando não se conseguia desaparecer com o corpo de um prisioneiro político. Isto fica muito claro na montagem da versão do ‘suicídio’ (Tenente Jose Ferreira de Almeida, jornalista Vladimir Herzog, metalúrgico Manoel Fiel Filho) feito por enforcamento a poucos centímetros do chão. Ficava demonstrada a total impunidade dos carrascos pelas torturas praticadas. Deixavam-se vestígios das atrocidades praticadas, porque havia a certeza de que não seriam punidos, já eram ordenadas pelos próprios comandantes de Brasília.” [...]“A mobilização social na morte do jornalista Vladimir Herzog aconteceu no dia 31 de outubro de 1975 [...] para a celebração do culto ecumênico, cinco dias após o assassinato [...] A força da cerimônia foi a apresentação da identidade da classe media intelectualizada da cidade de São Paulo, que, pouco a pouco, construiu sua unidade de interesses, de valores políticos compartilhados em comum, mesmos hábitos de vida, não aceitando mais a truculência da violência dirigida contra os seus desígnios de vida e pessoas que representavam tais ideais. O significado dessa mobilização social foi tão grande que todo o corpo social teve de se deslocar: o governo, tentando recuperar a sua imagem, iniciou um inquérito policial-militar para dar satisfação à opinião pública; os jornais da grande imprensa saíram da letargia em não denunciar crimes políticos para uma posição de cautela e apoio ao projeto de ‘distensão’ (o caso do jornal *Folha de S. Paulo* é típico); o MDB, dividido entre moderados e autênticos, viu ressuscitar o tema dos direitos humanos, apagado pela própria cúpula partidária; a OAB sentiu o discurso liberal encontrar mais ressonância na defesa de uma nova ordem legal e democrática (a revalorização do *habeas-corpus*); a Justiça Federal mostrou independência perante o Poder Executivo no julgamento da sentença favorável à viuva de Herzog em 1978; os estudantes novamente se reagruparam na União Nacional dos estudantes em 1977, na Pontifícia Universidade Católica (quando foram reprimidos com a invasão da universidade); a Igreja, dividida em alas, continuou a disputa contra o governo, quebrando aos poucos a Doutrina de Segurança Nacional; e os

Esses movimentos e fatos criaram formas alternativas de atuação, resultando no aparecimento de novos sujeitos políticos, outros espaços públicos e novas capacidades criadoras de Direito, tal como a figura do intelectual desenhada por Marx, com a criação da filosofia da *práxis*, retomando a função do “intelectual orgânico” delineada por Gramsci, para o embate pela democratização do poder, pela expansão dos direitos, pela eliminação da violência e do embuste. (SEMERARO, 2006) O conteúdo do novo discurso dos movimentos surgidos no Brasil estava centrado na vertente dos direitos humanos e a proposta política em outras formas de participação democrática, com o envolvimento de toda sociedade civil organizada e não simplesmente no momento do voto eleitoral.

É de se notar que, mesmo quando da existência de arquivos, persistem óbices para se proceder à apuração da verdade, como uma possibilidade segundo critérios heurísticos. Isso porque no ordenamento jurídico brasileiro são encontrados dispositivos legais que garantem a manutenção do sigilo sobre determinados fatos da História. Razão pela qual a história desse período “[...] se viu reduzida à memória privada, à memória de indivíduos ou de grupos identitários, não incluídos entre os protagonistas do pacto político”.⁶⁸

Como se vê, mesmo com os avanços democráticos obtidos a partir da promulgação da Constituição de 1988, contendo garantias ao direito de informação⁶⁹, permanecem na legislação infraconstitucional brasileira resquícios antidemocráticos. É que leis e decretos mantêm regras estabelecendo prazos de abertura dos documentos sigilosos à consulta pública, bem como enumerando as autoridades com competência para atribuir

sindicatos ficaram mais confiantes com a conquista de novos espaços diante do exemplo da atuação dos jornalistas que denunciaram o crime.” (MORAES, 2009, p. 58)

⁶⁸ Colhido da Apresentação da obra *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, v. I. Cecília MacDowell Santos, Edson Teles, Janaina de Almeida Teles, organizadores. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2009, p. 13.

⁶⁹ XXXIII – todos têm direito a receber dos órgãos públicos informações de seu interesse particular, ou de interesse coletivo ou geral, que serão prestadas no prazo da lei, sob pena de responsabilidade, ressalvadas aquelas cujo sigilo seja imprescindível à segurança da sociedade e do Estado. LXXII – conceder-se-á *habeas data*: a) para assegurar o conhecimento de informações relativas à pessoa do impetrante, constantes de registros ou bancos de dados de entidades governamentais ou de caráter público; b) para retificação de dados, quando não se prefira fazê-lo por processo sigiloso, judicial ou administrativo.

graus de sigilo.⁷⁰ Esses dispositivos estão totalmente em desacordo com os instrumentos das democracias contemporâneas, uma vez que, dessa forma, não se cumpre o *dever de memória*, consistente na necessidade de justiça e responsabilização; tampouco se atende ao *direito de memória*, entendido este como o direito à verdade e à recordação.⁷¹ Por conseguinte, o cumprimento dessas condições, fundamentos para se atingir o almejado Estado democrático de Direito na sua plenitude, são limites insuperáveis para tanto. Mas, para que a história seja contada como de fato aconteceu, não basta observar as ruínas, é imprescindível revolvê-las minuciosamente.

Ora, o nosso passado vem sendo mantido em segredo, jamais ajustamos contas com a escravidão, com a colônia, com a iniquidade.

Talvez por isso, vivemos a ilusão do eterno recomeço. Talvez por isso, tenha sido possível brincar de realidade com uma nova moeda, promessa de que adviria o futuro a baixo custo e sem o doloroso trabalho da morte e do luto. A cada instante, descartamos o passado inteiro. (RIBEIRO, 2000, p. 97)

Talvez por isso, também, mesmo após tanto tempo do término do regime autoritário no Brasil, a verdade ainda não foi revelada e restaurada por inteiro. Como visto acima, os arquivos, em grande parte, ainda se encontram cerrados por uma descabida proteção legal. Um dos argumentos muito utilizado por aqueles que relutam em revolver o passado é de que “determinada memória política [é] prejudicial à estabilidade das instituições do Estado”⁷². Mas, que interesses nacionais ou razões de Estado podem justificar a prática de atrocidades e a manutenção em sigilo de documentos sobre episódios em comento e o segredo eterno de certos documentos deles decorrentes? Por ser a história de um povo um interesse público, nenhum governante tem o direito de ocultar a verdade dos fatos históricos. O que se observa nesse argumento é um estratagema com finalidade deliberada de proteger militares e policiais envolvidos em atos de repressão violenta.

⁷⁰ Leis 8.159/1991 e 11.111/2005; Decretos 4.553/2002 e 5.031/2004.

⁷¹ Colhido da Apresentação da obra *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, v. I. Cecília MacDowell Santos, Edson Teles, Janaína de Almeida Teles, organizadores. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2009. p. 14.

⁷² Colhido da Apresentação da obra *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, v. I. Cecília MacDowell Santos, Edson Teles, Janaína de Almeida Teles, organizadores. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2009, p. 14.

Por outro lado, existem os que defendem a efetiva realização da *justiça de transição* como uma possibilidade de construção de um futuro mais democrático e pacífico, em cujo projeto se inclui a necessidade de se promoverem investigações a respeito do passado, entre outras estratégias. Recuperar o passado garante dar um sentido para o presente. Ao se construir narrativas, recorrendo à memória e aos relatos de testemunhas, estas se transformam em história; os fatos passam a ter sentido. Esse é o propósito do narrador histórico de Heródoto, porquanto somente assim o fato é transformado em experiência política com o poder de renovar o futuro e de ser reconhecido no presente. O acontecimento passado apenas é apreendido, somente ganha sentido histórico quando interrogado. Nesse escrutínio, nessa atitude crítica a respeito da vida humana radica o seu valor. Como disse Sócrates na *Apologia*: “Uma vida não examinada não vale a pena de ser vivida”. Várias lições podem ser tiradas dessa afirmação. Todavia, aquela que significa uma ponderação sobre as experiências vividas como valor real é para a pessoa que a vive – e para gerações futuras – a mais plausível de ser aplicada nesse contexto.

É nesse sentido que se pode entender o conceito de história proposto por Hannah Arendt, isto é, consistente num duplo movimento de resgate: por um lado, recupera os acontecimentos e fatos históricos em suas particularidades e de acordo com sua importância para o presente; e, por outro lado, a partir desse sentido recuperado da História, elabora os conceitos e valores políticos que utilizamos no manejo dos eventos cotidianos. Conquanto a história por um lado corra o risco de petrificar o presente, por outro ela se torna imprescindível para evitar o esquecimento.

Parece ter ficado claro que Hannah Arendt percebeu a *polis* grega como a mais rica experiência vivida, que se perdeu nas transformações do mundo ocidental. As tragédias daquele período devassam com profundidade as situações de amor, lealdade e dignidade. A psicanálise também tem se utilizado muito dos textos trágicos e dos mitos que serviram de base para as tragédias gregas. Sófocles é um notável exemplo, e ajuda a interpretar os riscos da tirania para a democracia, bem como os dramas vividos pelas famílias que buscam encontrar seus parentes sumidos no tempo do governo autoritário no Brasil. *Antígona*, personagem da peça homônima, não se deixa

afetar pelas ordens baixadas pelo tirano da cidade e consuma, como irmã, o dever sagrado do funeral, conforme a piedade do seu amor ao irmão. Nisso ela se apoia na lei dos deuses.⁷³ A cultura oferece rituais e discursos que têm também uma função protetora. A morte, por exemplo, “é cercada de rituais que atenuam a aspereza de uma experiência para a qual não há representações no inconsciente; muitas religiões, além de cercarem a morte de sentido, acenam com a vida eterna, como uma ilusão que contribui para abrandar as escarpas do real”. (RUDGE, 2009, pp. 65-66) Para Fierbách “a morte não é, de modo nenhum, uma brincadeira; a natureza não desempenha uma comédia; é, sim, um drama trágico, colossal, e sem intervalos”. É impossível conhecer o homem sem lhe estudar a morte, porque, talvez mais do que na vida, é na morte que o homem exprime o que a vida tem de mais fundamental. (MORIN, 1988)

Jeane Marie Gagnebin, ao tematizar o que define como tarefa paradoxal entre lembrar e esquecer, que todos tentam assumir, coloca de um lado Walter Benjamin: “não esquecer dos mortos, dos vencidos, não calar, mais uma vez suas vozes – isto é, cumprir uma exigência de transmissão e de escritura”; de outro lado, “seguindo as pegadas de Nietzsche, não cair na ilusão narcísica de que a atividade intelectual e acadêmica possa encontrar sua justificação definitiva neste trabalho de acumulação – pois o apelo do presente, da vida no presente, também exige que o pensamento saiba esquecer”. (GAGNEBIN, 2006, p. 12)

Na nossa cultura, o esquecimento adquire a forma do luto, mas sua operação não impõe o silêncio. Como comenta Renato Janine Ribeiro, a omissão em relação ao passado pode redundar em um futuro infértil:

⁷³ Trata-se de Antígona. A personagem Antígona deseja enterrar seu irmão Polinice, que atentou contra a cidade de Tebas. Ocorre que o tirano da cidade, Creonte, havia baixado uma lei impedindo que os mortos que atentaram contra a lei da cidade fossem enterrados. O fato de não poder enterrar um membro da família era uma grande ofensa, pois assim a alma do morto não faria a transição adequada para o mundo dos mortos. Antígona, enfurecida, vai então sozinha contra a lei de uma cidade e enterra o irmão, desafiando todas as leis da cidade. Ela é então capturada e levada até Creonte, que sentencia Antígona à morte, não adiantando nem os apelos de Hemon, filho de Creonte e noivo de Antígona, que clama ao pai pelo bom senso e pela vida de Antígona. Hemon briga com Creonte e então Antígona é levada à morte. Tirésias, o adivinho, avisa a Creonte que sua sorte está acabando, pois o orgulho em não enterrar Polinice acabará destruindo seu governo. Antes de poder fazer algo, Creonte descobre que Hemon, seu filho, se matou. Eurídice conta que, ao abrir a tumba de Antígona, encontram-na enforcada, juntamente com o corpo de Hemon. Creonte se aproxima e então Hemon se mata, após tentar acertar o pai. Eurídice, desiludida também se mata. Creonte, ao ver toda sua família morta se lamenta por todos os seus atos. (REINHARDT, 2007, pp. 81-113)

Mas não será por silenciar, por omitir o acerto de contas que nunca fizemos com o passado, que temos tanta dificuldade em construir um futuro? Enquanto não conseguimos separar os tempos verbais, julgar e enterrar o passado, enquanto, pior de tudo, nem sequer o tentamos, continuamos brincando de enternecer o futuro [...], dele fazendo um prolongamento bastante infantil do presente, um momento de presença histórica. (RIBEIRO, 2000, pp. 96-97)

O chamado bom senso de querer recobrir tudo com palavras e dobrar tudo às regras da apropriação racional e linguística do sujeito tem sido a grande tentação do projeto metafísico. (GAGNEBIN, 2006, p. 12) É muito provável que a retórica consiga manter suficiente coerência interna do discurso, a ponto que, mitificando o passado, passa a servir como enredo para o presente, a serviço de uma ideologia dominante. Mas, quando se defronta com a História e com o sofrimento dos mortos e vencidos, ela encontra o seu limite. Isso porque “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam podem comparar-se em intensidade, em plenitude de sentimento, a uma história bem contada”. (VALLÉE, 1999, p. 13)

O falso discurso de que trazer ao conhecimento público os documentos e as verdadeiras histórias acerca dos crimes praticados durante o regime autoritário poderia ameaçar a estabilidade das estruturas do regime democrático não passa de mais um embuste. As tentativas de obliteração do passado confirmam a insuficiência da noção de dignidade da pessoa humana, reconhecida apenas como uma dimensão teórico-abstrata. Mantida apenas nessa dimensão, sem implicações de ordem prática no universo das relações, constitui um mero adorno retórico. A dignidade da pessoa humana se impõe como um valor incondicional, incomensurável, insubstituível, que não admite tergiversações.

Diferentemente do que já foi feito e continua sendo feito nos processos de transição democrática na América do Sul, o caso brasileiro ainda é uma lamentável e penosa exceção, na medida em que se forja o esquecimento de fatos históricos, com o propósito de fugir à composição de conflitos pretéritos, além de perpetuar o sofrimento das vítimas.⁷⁴ Um dos exemplos mais

⁷⁴ Essas conclusões estão contidas na *Carta de São Paulo*, resultado do debate realizado por meio da Escola Superior do Ministério Público da União, com o apoio da Procuradoria-Geral da República, da Procuradoria Federal dos Direitos dos Cidadãos, da Secretaria Especial de

marcantes da leniência do Estado brasileiro é o caso da identificação das ossadas de militantes políticos exumados em vala clandestina no Cemitério de Perus, em São Paulo.⁷⁵

Claramente, o integral acesso à verdade vem sendo obstado não só pelo sigilo a que ainda estão submetidos os documentos do período, como também pela omissão do Estado na instituição de mecanismos efetivos de apuração dos fatos, como Comissões de Verdade. Por tais estratégias, tenta-se construir no imaginário de parte significativa da população um senso de impossibilidade e desnecessidade de realização da justiça.

É de se notar que, em 2 de novembro de 2005, o Comitê de Direitos Humanos da ONU (artigo 40 do Pacto de Direitos Civis e Políticos) recomendou ao Brasil que tornasse público os documentos relevantes sobre os abusos de direitos humanos, bem como considerasse a responsabilização dos crimes cometidos durante o período autoritário. O prazo esgotou-se em novembro de 2006, entretanto a única providência concreta foi a publicação do livro *Direito à Memória e à Verdade* (BRASIL, 2007), que traz relatos importantes, mas quase sempre não elucidativos das circunstâncias em que foram praticados os ilícitos.

Debate-se também no Congresso Nacional o projeto de criação de uma Comissão da Verdade.⁷⁶ A proposta de criação da Comissão Nacional da

Direitos Humanos da Presidência da República, do *International Center for Transitional Justice*, do Centro pela Justiça e Direito Internacional, da Associação Nacional dos Procuradores da República e da Fundação Pedro Jorge de Melo e Silva.

⁷⁵ Fora descoberto em 1990 que vários “terroristas” estariam inumados em vala clandestina, juntamente com mais de mil outras ossadas, provavelmente de indigentes. Promovida a abertura da vala, alguns militantes foram identificados de pronto pela equipe de médicos legistas. Entretanto, transcorrido pouco tempo, os trabalhos foram interrompidos e as ossadas permaneceram no aguardo de providências. Foi quando os familiares solicitaram auxílio do Ministério Público Federal, dando origem ao Inquérito Público Federal n. 06/09, instaurado na Procuradoria da República em São Paulo.

⁷⁶ Projeto de Lei 7.376/2010, do Executivo, que cria a Comissão Nacional da Verdade. Conforme a proposta, a comissão será criada no âmbito da Casa Civil da Presidência da República para esclarecer casos de violação de direitos humanos ocorridos entre 1946 e 1988 – inclusive a autoria de tortura, mortes, desaparecimentos forçados e ocultação de cadáveres. O projeto diz que a comissão terá sete membros indicados pelo presidente da República e dois anos para produzir um relatório, com conclusões e recomendações. As ações terão de seguir a Lei da Anistia (6.683/79) e as leis que criaram a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (9.140/95), e a Comissão de Anistia (10.559/02). A Comissão da Verdade poderá requisitar informações a órgãos públicos – mesmo que sigilosas –, convocar testemunhas, realizar audiências públicas e solicitar perícias, entre outras atividades. Com isso, deverá identificar e tornar públicos estruturas e locais das violações, colaborar com o Judiciário na apuração delas e mandar à mesma Justiça todas as informações que obtiver. O

Verdade, contudo, foi atacada por setores das Forças Armadas, que viram nela um risco de revisão da Lei da Anistia. Há, claramente, um tom maniqueísta nessa discussão. De um lado, os que defendem a ênfase na responsabilização jurídica dos torturadores e agentes da repressão, por entender que a anistia não os isenta de serem processados e julgados. De outro, os que adotam o discurso do silêncio e da omissão, no temor de que se instaure um clima de revanchismo contra os militares, pondo em risco a reconciliação nacional. Todavia, é inelutável que a Constituição brasileira e o Direito Internacional dos Direitos Humanos impõem uma reversão na política do esquecimento e da impunidade.

Na exposição de motivos do Projeto de Lei nº 7.376/2010, o governo diz que foram constituídas mais de 30 comissões da verdade no mundo. Segundo o texto, todas tiveram como objetivo promover a reconciliação nacional por intermédio da revelação, registro e compreensão da verdade sobre o passado de violações de direitos humanos nos respectivos países. São citados como exemplos emblemáticos a *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, constituída na Argentina para investigar casos de desaparecimentos forçados ocorridos entre 1976 e 1983, e a *Truth and Reconciliation Commission*, constituída na África do Sul para apurar violações de direitos humanos ocorridas no período do *apartheid* (1948-90), buscar indenizações e instaurar processos de anistia.

Não se pode negar que a dignidade humana passa pela memória comprometida com a dor e o sofrimento. Pensar que a revisão do passado impede o desenvolvimento dos acontecimentos e que os erros históricos devem ser esquecidos é a tentativa de se impor mais um ardil engano. A proposta da Comissão da Verdade permite consolidar o processo de transição, com uma reparação de ordem política e moral que proporcionará o completo

PL 7.376/2010 diz que todas as atividades serão públicas, exceto quando a comissão determinar o contrário, e sem caráter jurisdicional ou persecutório. Dados, documentos e informações sigilosas não poderão ser divulgados ou disponibilizados a terceiros. O projeto torna dever dos servidores (civis e militares) colaborar com os trabalhos. A Comissão Nacional da Verdade foi proposta na terceira versão do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), instituída pelo Decreto 7.037/2009, com objetivo de promover o direito à memória e à verdade. O texto divide-se em 521 iniciativas e envolve 27 projetos de lei – o que cria a comissão é o primeiro encaminhado ao Congresso após o lançamento do PNDH-3. Desde o lançamento, o PNDH-3 foi alvo de críticas. O governo acabou alterando partes do texto, por meio do Decreto 7.177/2010.

esclarecimento dos casos de torturas, mortes e desaparecimentos forçados, e a identificação das estruturas que envolviam o aparato repressor.

Em *A condição humana*, Arendt advogou o exercício da liberdade, cujo *locus* é a esfera pública, o espaço *par excellence* do exercício da cidadania – definida como o “direito de ter direitos” –, aquele que torna a “opinião significativa” e o “discurso eficaz”. Essa é a única maneira de preservar a memória e realizar a História, que não é outra coisa senão a experiência de intervenção e construção do mundo comum.

O conhecimento do passado é um direito de caráter coletivo, que é parte de um mais amplo direito à justiça. Aos que argumentam que a Lei da Anistia não permite que se investiguem os malfeitos da ditadura, há de se ter claro que anistia não significa esquecimento. A consciência jurídica internacional repudia a ideia de anistias incondicionais, que buscam proibir investigações e ignorar os direitos das vítimas. Por isso mesmo, os processos de anistia sempre foram mais bem desenvolvidos quando acompanhados de mecanismos que permitiram a elucidação pública dos fatos.

Somente quando se perceber que a perda do passado equivale à trágica privação de sentido na existência humana, poder-se-á chegar à mesma convicção de Hannah Arendt de que “o pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida e que deve continuar-lhes ligado como aos guias que servem para nos orientarmos”. (VALLÉE, 1999, p. 14)

CAPÍTULO II

REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA E SUA SUPERAÇÃO: DIÁLOGOS SOBRE A DESCONSTRUÇÃO E A RECONSTRUÇÃO A PARTIR DA INTERSUBJETIVIDADE

A violência como problema: o *terror totalitário* e a *banalidade do mal*

As discussões sobre a violência caminham hoje para uma crítica da sociedade contemporânea, ou seja, dos fatores históricos, sociológicos que podem afetar de modo nocivo a maneira de ser do sujeito e, por conseguinte, das sociedades. Não se pode esquecer que a filosofia põe de maneiras muito diferentes os problemas, “pois, para começar por si, a filosofia talvez deva ter pressupostos que ela repõe em questão e assimila criticamente em seu próprio ponto de partida”. (RICOEUR, 1996. p. 84) Em aspectos da filosofia prática, como é o caso da ética e da política, o acesso pode se dar por intermédio das fontes não filosóficas da filosofia, por suas margens aparentes.

Nessa perspectiva, é trivial reconhecer quatro vértices do *modus vivendi* ocidental: a filosofia grega e seu desenvolvimento, o direito romano, a religião cristã e a economia capitalista, o que pode ser facilmente constatado em Hegel e Weber, por exemplo, fontes constantes na obra de Hannah Arendt. A partir desses pressupostos, serão envidados esforços para se compreender o problema da violência, preconizada na contemporaneidade pela lucidez da obra de Arendt, que se utiliza de duas ideias centrais: *consenso* e *dominação*. Nessa esteira, surgem por decorrência outros dois elementos igualmente significativos: o *arbítrio* e a *mentira*.

De acordo com Arendt, com o episódio do julgamento e execução de Sócrates, condenado que foi por seus concidadãos, Platão, seu principal discípulo, interpreta esse momento como o declínio da persuasão:

O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão*. Para nós, é difícil captar a importância dessa dúvida, porque “persuasão” é uma

tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de Peithô, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas. Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. (ARENDDT, 1993A, p. 91)

Platão, decepcionado com esse evento, passou a exigir que a cidade se guiasse não pelas opiniões dos cidadãos, posto que as considerava arbitrárias, mas por valores racionais, objetivos e absolutos, reunidos no conceito de bem comum. Nas *Leis*, Platão não só abandonou a crença socrática no efeito depurativo do discurso, mas também a sua convicção anterior de que se deve inventar, por assim dizer, um mito com o qual ameaçar a multidão. Citando essa passagem, Arendt diz que

A persuasão, diz ele [Platão], não será possível, porque essas coisas parecem de difícil compreensão, “sem falar na extensão terrível de tempo que requereria”. Ele propõe, portanto, que as “leis sejam escritas”, porque então elas estarão “sempre em sossego”. As leis, é claro, serão mais uma vez criadas pelo homem e não “naturais”, mas elas se conformarão ao que Platão chamava de Ideias; e apesar de os sábios saberem que as leis não são “naturais” e eternas – mas apenas uma imitação humana –, a multidão acabará acreditando que o são, porque elas estão “em sossego” e não mudam. Essas leis não são a verdade, mas tampouco são meras convenções. (ARENDDT, 2004, 149)

Esse é o motivo pela qual Arendt aponta no episódio do julgamento de Sócrates uma cisão entre filosofia e política, bem como para uma apropriação conceitual indevida dessa mesma filosofia com relação ao sentido do que seja, de fato, a política na sua gênese. Inaugura-se a partir desse momento um fértil período de construção de teorias éticas e políticas. O embate teórico que se sucedeu não parou desde então e essas questões assumiram uma importância de grande dimensão. Tornaram-se mesmo fundamentais não só para a vida dos gregos, mas perpassaram toda a história do mundo ocidental e não pararam mais de inquietar e provocar a imaginação dos grandes pensadores da política na busca da estabilidade das relações entre as pessoas e os povos.

Da Antiguidade ao séc. XXI, ao tempo em que se buscou a ordem, a liberdade e a justiça social, foi se consolidando a certeza de que ética e política

não são mundos à parte; ao contrário, são conceitos reciprocamente constitutivos e intercambiáveis. A ética, por se afigurar uma questão de todos, constitui-se a procura constante da melhor forma de conduta dos homens, com vistas ao funcionamento harmonioso de uma sociedade, com direitos e deveres iguais para todos os cidadãos. (ABBAGNANO, 2007, pp. 442-451) A política, a seu turno, engloba as doutrinas do direito, da moral e do Estado; é a arte ou a ciência do governo; estudo dos comportamentos intersubjetivos. (Idem, 900-905) Aprendemos, portanto, isso parece óbvio, que tais conceitos podem e devem andar juntos.

Esse cabedal de conhecimentos acumulados é, na verdade, a síntese dos fundamentos teóricos da dimensão política plantados no conjunto de princípios transmitidos desde Platão e Aristóteles. A partir deles, se formou a tradição do pensamento político ocidental, aperfeiçoado com a herança filosófica do iluminismo e, segundo Hannah Arendt, chegando a um fim com as teorias de Karl Marx (ARENDR, 2007B, p. 43) Mas é justamente ao pensar a “condição humana” do homem moderno que ela apela às experiências do passado: “Esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para a frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado”. (ARENDR, 2007B, p. 37) Portanto, essa tradição pode contribuir para o esclarecimento das implicações de certas convicções mais gerais no campo ético e político, a demonstrar como tais certezas podem ser consistentemente postas em prática.

Na *República*, ou *Sobre a Justiça*, Platão questiona a sociedade ideal por meio de diálogos a respeito das leis, tendo como objetivo a realização da justiça, entendida como atribuição a cada um da obrigação que lhe cabe, de acordo com as próprias aptidões. Primeiramente dialoga sobre a gênese da cidade, nascida das necessidades e da divisão do trabalho, depois o surgimento dos requintes, e por fim os conflitos e as guerras civis que para a sociedade são tenebrosas. As guerras se devem na maior parte das vezes às diferenças entre ricos e pobres, o que provoca uma instabilidade permanente na sociedade. Na sua concepção utópica a sociedade ideal, perfeita, só é possível suprimindo-se a desigualdade entre os cidadãos, cabendo ao Estado

confiscar toda a riqueza privada, fazendo dela um fundo comum utilizado somente para a proteção coletiva.

Platão diz, por intermédio do sofista Trasímaco, a afirmação de que *a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte* e que, portanto, os valores entendidos como justos não são o fundamento da autoridade, mas uma decorrência das relações de poder (338c). Fica evidente que ele lançou mão desse argumento tão somente para refutá-lo; e o faz mediante a aproximação socrática entre justiça e virtude, que estará presente em Aristóteles e, por influência marcante deste, em toda tradição de matriz greco-romana, que se difundirá por todo o mundo ocidental.

No Capítulo II da *República*, Glauco desfere os ataques à felicidade do justo, concluindo que “a justiça não passa de máscara útil” e “quem possuísse o anel de Giges, que torna a vontade invisível, poderia parecer justo sem ser”. (358a-360d) Por sua vez, Sócrates, para provar que a justiça é um bem em si, decide examinar sua natureza na escala da cidade, e não mais no indivíduo. (369b ss)

Como se vê, desde a antiguidade clássica os temas do poder e, por conseguinte, da guerra, têm lugar privilegiado. Veja-se ainda quando são descritas as conquistas e as guerras, que tornam necessária a manutenção de guerreiros ou guardiães. Dos guardiões mais bem-dotados sairá o governante, ou governantes, que, devidamente educados, verão os interesses da cidade como seus próprios interesses e farão o que é bom para ela (412c-414a). Para ele a sociedade ideal deveria ser governada pelos filósofos, ou pelo filósofo-rei, porque somente o homem sábio tem a inteira ideia do bem, do belo e da justiça. Conseqüentemente, ele terá menos inclinação para cometer injustiças ou de praticar o mal, impedindo os governados de se rebelarem contra a ordem social. É a ideia defendida por Sócrates de que o homem só seria capaz de praticar o mal por ignorância.

As polêmicas criadas a partir de Platão se mantêm. Observa-se, por exemplo, a principal ideia por ele proposta, ou seja, a da separação entre a aparência e o ser. No âmbito da política, mais especificamente, são comuns referências ao fato de a sociedade grega basear-se no trabalho escravo, o que exigiria uma certa dose de autoritarismo. Essa crítica está presente em Karl

Popper, que classifica Platão de totalitário, além de praticante ou “inventor” de uma filosofia política anti-humanitária. Popper encontra nele o germe da tirania da razão a partir da associação do princípio de autoridade à ideia de bem comum, a algo absoluto, objetivo e universal, resultando na legitimação do autoritarismo nas instituições políticas, porquanto disso decorreria a inviabilização e afastamento dos cidadãos da esfera política.⁷⁷

Esse registro merece ser mais bem elucidado: é verdade que tanto Platão como Aristóteles não eram a favor da forma democrática de governo⁷⁸, porém não é menos certo que ambos estavam imbuídos do espírito democrático. É que para Platão o político não se diferencia dos demais homens por nenhuma qualidade, como a força, por exemplo. Tão somente o fato de conhecer mais ou menos os fins da *polis* merecia distinção.

A explicação de Bobbio parece plausível:

Na verdade, Platão – como todos os grandes conservadores, que sempre veem o passado com benevolência e o futuro com espanto – tem uma concepção pessimista da história (uma concepção “terrorista”, como diria Kant). Vê a história não como progresso indefinido, mas, ao contrário, como regresso definido; não como uma passagem do bem para o melhor, mas como um regresso do mal para o pior. Tendo vivido na época da decadência da gloriosa democracia ateniense, examina, analisa e denuncia a degradação da *polis*: não o seu esplendor. É também – como todos os grandes conservadores – um historiador (e um moralista) da decadência das nações, mais do que da sua natureza. Diante da degradação contínua da história, a solução só pode estar “fora” da história, atingível por um processo de sublimação que representa uma mudança radical (a ponto de levantar a suspeita de que a história não é capaz de recebê-la e de suportá-la) com relação ao que acontece de fato no mundo. (BOBBIO, 1997, p. 46)

Aristóteles, por sua vez, entendia o agir político como uma experiência que se reflete na vida pessoal, um *ethos* em face do coletivo social, da

⁷⁷ Sobre essa questão, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Karl Popper desenvolve sua crítica à filosofia contida na *República*, entre outros argumentos, por Platão defender uma sociedade de classes com indivíduos tutelados ou de propriedade do Estado.

⁷⁸ Livro VIII de *A República*, chega a classificar a democracia como uma forma degenerada de governo. Da mesma forma, para Aristóteles, a democracia tenderia a defender os interesses dos pobres, e acabaria se deteriorando na sua capacidade de promover o bem comum. Expressivos defensores dos interesses da elite, Platão e Aristóteles não viam com bons olhos o “excesso” da participação do “governo de muitos” que, em outras palavras, podemos generalizar para “governo dos pobres”

multiplicidade da *polis*, já que com amigos as pessoas são mais capazes de pensar e de agir. Pensar seria a síntese de toda atividade humana, cuja finalidade era a *eudaimonia*. Assim, o pensamento falado seria o ápice da felicidade, a qual, por sua vez, realiza-se na comunidade e, portanto, desenvolve e fortalece a democracia. Eis a razão pela qual a prática da soberania era natural em cada cidadão, sendo ou não governo.

Não por acaso, é no Livro VIII da *Ética a Nicômacos* que Aristóteles se ocupa de examinar a natureza da amizade, para depois discorrer sobre política. Nessa direção, esclarece, de imediato, que amizade supõe convívio, semelhança, tempo e intimidade. Contudo, se o amor é emoção, a amizade seria disposição de caráter, o que justifica a racionalidade na escolha do elenco dos nossos amigos. Amizade supõe, portanto, um pacto de reciprocidade, de afeição e de generosidade no sentimento; como se, acompanhadas por amigos, as pessoas se revelassem mais capazes para melhor agir.

Mesmo quando viajamos para outras terras podemos observar a existência generalizada de uma afinidade e afeição natural entre as pessoas. A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo em que repelem tanto quanto possível o facciosismo, que é a inimizade nas cidades. Quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam da amizade; considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa. E a amizade não é somente necessária; ela também é nobilitante, pois louvamos as pessoas amigas de seus amigos, e pensamos que uma das coisas mais nobilitantes é ter muitos amigos; além disso, há quem diga que a bondade e a amizade se encontram nas mesmas pessoas. (ARISTÓTELES, 1985, 1155 a)

Hannah Arendt, na obra *Sobre a Revolução* (1963), considerada o auge das reflexões acerca dos problemas políticos que nasceram com o projeto da modernidade, investiga os princípios que estão subjacentes a todas as revoluções, colhendo, sobretudo, os exemplos da América e da França; mostra como a teoria e a prática da revolução evoluíram desde então.

Tecendo severas críticas ao *corpo político*, tal como foi constituído no bojo dos eventos revolucionários do séc. XVIII, examina os momentos em que,

na história moderna, os homens fundam novas ordens políticas. Já na introdução, afirma que “[...] desde o início a nossa história determinou a própria existência da política, a causa da liberdade contra a tirania”. Ressalta, ainda, o fato de que “[...] a guerra e a revolução constituem ainda as duas questões políticas centrais”. (ARENDDT, 2001, p. 11)

Seguindo esse trajeto, é possível perceber pensamentos rivais e mudanças na concepção dos teóricos para a realização da política: por vezes os métodos violentos, por vezes os métodos pacíficos, tal como se se confirmasse uma “lei do pêndulo”. Alguns pensadores, como Maquiavel, por exemplo, imputaram as guerras, a violência e a sede de poder à natureza humana. Os que seguiam a linha de Maquiavel, implícita ou explicitamente, consideraram esse um fenômeno sempre latente e inevitável, sendo “o poder, ao que tudo indica, um instrumento de domínio, enquanto o domínio, assim nos é dito, deve a sua existência a um ‘instinto de dominação’ ”. (ARENDDT, 2009A, p. 52)

Para outros pensadores, como John Locke ou Voltaire, diante das inúmeras guerras que tiveram oportunidade de acompanhar, viram o sentimento de intolerância como causa maior da guerra. Defendem a liberdade religiosa em amplo sentido, e propõem a separação total dos poderes religioso e político.

Locke considera que as guerras, torturas e execuções, em nome da religião, eram na verdade culpa da intervenção das crenças religiosas na política. Entende que a comunidade (Estado) é “uma sociedade de homens, constituída somente para que estes obtenham, preservem e aumentem seus próprios interesses civis”. Por interesse civil ele entendia a vida, a liberdade e a salvaguarda do corpo e a posse de bens externos. Portanto, o Estado tem como dever garantir a cada indivíduo esses direitos. As questões ligadas à fé não são de responsabilidade do Estado. Todo o poder do Estado relaciona-se apenas com os interesses civis. Assim, para estes, somente por via da tolerância poder-se-ia reduzir os conflitos humanos. Na *Carta sobre a tolerância*, Locke alude à repressão religiosa de sua época, assim argumentando:

A religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interna da mente, sem a qual nada pode ser aceitável a Deus. E tal é a

natureza do entendimento que ninguém pode ser impelido à crença por qualquer força externa. O confisco dos bens, a prisão, as torturas, nada dessa natureza pode ter tal eficácia para forçar os homens a modificarem o julgamento que formaram acerca das coisas. (LOCKE, 1983)

Locke difundiu uma concepção de estado de natureza no qual todos os homens viviam em perfeita liberdade, mas estariam melhores no estado social onde as leis, estabelecidas e aprovadas por comum consentimento, seriam aplicadas por juízes imparciais. Afirma que:

Todas as vezes que um número qualquer de homens se reunir em uma sociedade, ainda que cada um renuncie ao seu poder executivo da lei da natureza e confie ao público, lá, e somente lá, existe uma sociedade política ou civil. (Idem)

Assim, para Locke, a origem de uma sociedade política não é mais do que fruto do consentimento de certo número de homens livres, representado pela maioria, sendo apenas isso o fundamental para que possa dar início a um governo legítimo.

Voltaire parece confiar mais num regime forte, ou seja, conta com a autoridade para fundar a liberdade, pensando mais nas liberdades civis do que nas liberdades políticas. Hannah Arendt cita de Voltaire o seguinte: “O poder consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho”. (ARENDR, 2009A, p. 52) Ou seja, para Voltaire o homem é livre, mas dentro de limites bastante restritos.

Nossa liberdade é fraca e limitada como todas as nossas outras faculdades. Nós a fortificamos acostumando-nos a refletir, e este exercício torna a alma um pouco mais vigorosa. Mas quaisquer que sejam os esforços que façamos, nunca poderemos chegar a tornar nossa razão soberana de todos os nossos desejos; haverá sempre movimentos involuntários na nossa alma como em nosso corpo. Somos livres, sábios, fortes, são e espirituais num grau muito reduzido. Se fôssemos sempre livres, seríamos o que Deus é. (VOLTAIRE, 1983, p. 77)

Na mesma linha, Stuart Mill defendeu que a guerra nunca terminaria enquanto “a maneira de pensar” humana não se alterasse. Embora suas teses utilitaristas preconizem o maior *quantum* de bem em relação ao mal, calculado a partir dos efeitos ou consequências dos atos humanos, expressou também preocupações com questões metafísicas, nessa curiosa passagem que discorre sobre o mal natural:

Na verdade, cruamente falando, quase todas as coisas pelas quais os homens são enforcados ou presos por fazer uns com os outros são atos cotidianos da natureza. Matar, o mais criminoso dos atos reconhecidos pelas leis humanas, a natureza comete pelo menos uma vez com todo ser vivente e, em um grande número de casos, depois de extensas torturas do tipo que apenas os maiores dos monstros sobre os quais lemos infligem propositalmente a outras criaturas vivas, suas semelhantes. (MILL, apud NEIMAN, 2003, pp. 316-317)

Outra passagem de teor parecido a respeito de um possível mal natural significou o início do distanciamento e a polêmica entre Camus e Sartre. Trata-se das reações sobre o romance *A peste*, onde Camus faz uma solidificação de uma moral baseada no conceito da solidariedade e do amor, no contexto da luta dos movimentos de resistência europeus contra o nazismo. Ele mesmo diz: “um lugar para o sofrimento dos inocentes”. No romance, Camus usa um mal natural, como a peste, para simbolizar um mal moral, o nazismo. A crítica de Sartre é que da forma como abordado a questão apenas fazia deixá-la sem resposta. “Por que escolher a peste bruta e cega para simbolizar o nazismo – a não ser que se queira dizer que o crime dos nazistas foi agir como cúmplice das forças cegas do universo?” Para Sartre, a peste somente poderia ser usada para simbolizar o nazismo se os próprios nazistas se tornarem símbolos de alguma força destrutiva vaga e brutal que faz parte do mundo e ameaça constantemente destruí-lo. Nesse caso, “o que está em jogo são condições metafísicas e não condições históricas específicas – o que aproxima perigosamente de absolver seres históricos específicos de responsabilidade”. Sartre não chegou a acusar Camus disso nem de responsabilizar Deus pelos crimes humanos. Mas chegou a dizer que Camus odiava Deus mais do que odiava os nazistas e a reclamar que estes últimos nunca realmente contaram no mundo de Camus. (NEIMAN, 2003, p. 321) De qualquer sorte, relevante observar que poucas pessoas que se ocuparam a refletir e ensinar a filosofia foram mais veementes em sua denúncia da metafísica do que Camus.

Retornando a John Locke, Voltaire e Stuart Mill, estes, ao contrário de Maquiavel, não fecham as portas à possibilidade de elevação ética do homem e à possibilidade de se evitarem as guerras e toda a sorte de conflitos. Pelo contrário, inspirados nos ideais iluministas – crença na capacidade dos seres humanos de tornar este mundo melhor mediante introspecção, livre exercício

das capacidades humanas e do engajamento político-social –, defendiam que, melhorando atitudes e elevando a nossa capacidade de amar e as maneiras de pensar, o homem poderia evitar muitas guerras.

Nessa esteira de pensamento, Immanuel Kant, tornou-se uma das referências teóricas de Hannah Arendt, inclusive no que tange à política, apesar de, segundo ela:

Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomas de Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant nunca escreveu uma filosofia política. (ARENDR, 1993, p. 11)

Na Introdução à *Crítica do Juízo*, Kant considera o juízo e suas faculdades de refletir e determinar. Arendt percebe no juízo reflexionante estético de Kant a estrutura do juízo político. No juízo reflexionante, que Kant também chama de “faculdade-de-julgamento”, deve-se encontrar o universal partindo do particular, por meio da reflexão. O juízo reflexionante estético não traz conhecimento acerca do objeto e requer uma validade universal subjetiva, baseada no prazer ou desprazer. Eis por que, em diálogo com a obra kantiana, Arendt toma emprestados conceitos forjados na *Crítica da faculdade do juízo*. Tal obra, segundo ela afirma, contém a verdadeira filosofia política de Kant, além de outros importantes conceitos do filósofo prussiano de Königsberg.

Arendt percebe no juízo estético a ideia de que subjetivamente o julgamento é universal, ou seja, não existe “gosto puro” e o gosto do Outro também pode ser levado em consideração. O outro é também um sujeito que reflete e pode-se entender como Outros sobre questões de Beleza, por exemplo. Hannah Arendt identifica nessa intersubjetividade a possibilidade de comunicação com o Outro, a validade de uma possível filosofia política na Terceira crítica de Kant. (ARENDR, 1993) Para Arendt, é na faculdade de julgar, assim como formulada por Kant, que se esconde a raiz e a cura para o mal que se banaliza. *Será possível que o problema do bem e do mal, a faculdade de distinguir o certo do errado, esteja relacionado com o pensar?* Hannah Arendt formulou essa pergunta ao se deparar com o que chamou de o fenômeno da banalidade do mal, depois de presenciar o julgamento do nazista Adolf Eichmann, sentindo-se instigada a teorizar acerca do mecanismo que, no

interior de cada pessoa, permite o florescimento do totalitarismo. Essa questão é crucial na obra de Arendt e importante para o entendimento das questões colocadas nesta dissertação. Portanto, será retomada com detalhes mais adiante.

Ainda sobre a evidente importância de Kant para a filosofia antropológica de Arendt, pode-se concluir resumidamente com suas próprias palavras:

[...] todos conhecemos as três questões, cujas respostas, de acordo com Kant, constituem toda a tarefa da filosofia: O que posso conhecer? O que devo fazer? O que me é dado esperar? Às três, ele costumava acrescentar, em seus cursos, uma quarta: *O que é o homem?* E explicava: “poder-se-ia chamar todas elas de ‘antropologia’, pois as primeiras três remetem à última”. Essa questão tem uma óbvia ligação com uma outra formulada por Leibniz, por Shelling e por Heidegger: Por que deveria existir algo em vez de nada? Leibniz chama-a “*a primeira questão que temos o direito de propor*” e acrescenta: “*Pois o nada é mais simples e mais fácil do algo*”. (ARENDR, 1993, p. 26)

Em *A Paz Perpétua*, Kant propõe uma tentativa de conceber a paz universal como pressuposto da sociedade civilizada no convívio entre as nações. Nessa concepção, Kant recupera o plano histórico do progresso da sociedade humana, “como um plano secreto da natureza”. De posse da liberdade, os homens se batem de frente uns com os outros assim como as forças da natureza. Com efeito, mediante o conflito, agindo como uma mola propulsora, ocorrerá a evolução da civilização. Contudo, em Kant não há ruptura, as mudanças ocorrerão cumulativamente e de forma constante, ainda que se reconheça que a humanidade anda devagar no que diz respeito a sua própria evolução moral.⁷⁹ Mas, a cada etapa resolvida, novas brechas se

⁷⁹ Muito embora o próprio Kant tenha promovido em termos filosófico uma radical mudança, ou o que se chamou de uma nova “revolução copernicana”. É que Kant, ao colocar o “ser” como inatingível pelo pensamento humano, influenciou de forma significativa o pensamento filosófico de sua época, já que aquele permanece prisioneiro de suas próprias formas subjetivas de pensar, enquanto que o “dever ser” impõe-se à vontade humana. Somente com HUSSERL, através da fenomenologia, é que se vai superar a ruptura kantiana, tentando relacionar os dois mundos separados, permitindo uma correspondência entre o ser e o pensar. Com HUSSERL o Ego volta-se intencionalmente para os objetos individuais, colocando-os em parênteses e, podendo desta forma captar o *eidós*, a essência ideal do objeto.

abrirão dentro do espaço moral e do esclarecimento, por assim dizer, um progressivo aperfeiçoamento da razão.⁸⁰

Diferentemente pensava Karl Marx. Primeiro, porque, para Marx, o homem é produto de suas relações sociais; a liberdade não é dada por escolha dos homens e sim como fruto das relações materiais de produção. Segundo, porque ele acreditava ser a violência um elemento de todas as formas de governo e característica de toda esfera da ação política. Esse é o ponto de discordância de Arendt com Marx, porquanto para ela não seria possível conquistar a liberdade com violência. Segundo Arendt, a atitude de Marx com respeito à tradição de pensamento político foi uma atitude de rebelião consciente, assinalando que esse pensamento ocorre tanto nos escritos de Marx como nos de Engels, ainda que com muitas variantes, expressa sucintamente na sentença: “A violência é parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova”, de onde conclui, por consequência, que “a violência é a parteira da História”. Arendt interpreta assim a conclusão de Marx:

Ser a violência a parteira da História significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a História mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita. [...] Para Marx [...] a violência, ou antes, a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência. (ARENDR, 2007B, p. 49)

Hannah Arendt, citando Bertran Jouvenal, transcreve a seguinte frase desse autor, extraída do livro *POWER: The Natural History of its Growth*: “Para aquele que contempla o desenrolar das eras, a guerra se apresenta como uma atividade que diz respeito à essência dos Estados”. Diante de tal afirmativa, Arendt indaga-se: “O desaparecimento da guerra nas relações entre os Estados significaria o fim do poder?”. Ela mesma responde: “Ao que parece, a

⁸⁰ "Com Kant, a tarefa prescutora das possibilidades do conhecimento delimitou o alcance da ciência – da crítica – fundando uma teoria do conhecimento imune às questões da compreensão do ser inscritas no indizível, indecifrável e ilimitado mundo metafísico. Desta forma a filosofia se presume um conhecimento antes do conhecimento, abrindo entre si e as ciências um domínio próprio do qual se vale para passar a exercer funções de dominação" (HABERMAS, 2003, p.).

resposta dependerá do que compreendermos como poder”. (ARENDR, 2009A, p. 52)

Essa vinculação imediata que intuitivamente se estabelece entre violência e poder, justifica, segundo a autora, a necessidade de se fazer distinção entre os conceitos das palavras. De início adota o entendimento sobre o poder formulado por Alexandro Passerin d’Entrèves, em *A noção do Estado*, para quem o poder é uma “força qualificada”, “institucionalizada”, ou “uma forma de violência mitigada” (Idem, pp. 53-54), além das categorias próprias que a autora cria, como será visto.

Mas, como afirma Hannah Arendt, pensamento e a ação devem marchar totalmente unidos e ambos surgem dos “incidentes da experiência viva, devendo a eles permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação”. (Idem, 41) Assim entende o poder. Ou seja, como um potencial que se atualiza em ações.

Para aprofundar essa questão, é forçoso ir ao encontro do estudo realizado por Hannah Arendt na obra *Sobre a Violência* (1969). No capítulo 2 da referida obra, se localiza com mais ênfase sua análise, onde aborda com originalidade o tema, explicitando melhor os conceitos e criando categorias próprias. Sempre rigorosa na definição conceitual que utiliza na aludida obra, busca fazer uma completa distinção entre violência e poder. Isso porque, como explica, tão vastas acepções terminavam por ocasionar a perda do seu valor conceitual, diluindo significações.

Assim é que caracteriza a *violência* como instrumental, diferenciando-a de *poder* (a capacidade de agir em conjunto); do *vigor* (que é algo no singular, como no caso do vigor físico de um indivíduo); *força* (a energia liberada por movimentos físicos ou sociais), e *autoridade* (o reconhecimento inquestionado que não requer coerção nem persuasão, e que não é destruído pela violência, mas pelo desprezo). (LAFER, 2009, p. 11) Chega mesmo a lamentar a trivial confusão dos conceitos, porquanto para ela o uso correto dessas noções não é apenas questão de gramática lógica, mas de perspectiva histórica:

Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como “poder”, “vigor”, “força”, “autoridade ” e, por fim, “violência” – as quais se referem a fenômenos distintos e

diferentes e que dificilmente existiriam se assim não fosse. (ARENDR, 2009A, p. 59)

Como se vê, no seu empreendimento teórico, Arendt identifica uma aparente polissemia. Por que aparente? Porque para ela existe uma série de interpretações conflitantes a que os termos violência e poder estão sujeitos, razão pela qual se esforça para formular conceituações mais bem elaboradas. Busca, então, se utilizar de tais conceitos clara e distintamente quando são requeridos. Ademais, agindo dessa forma, resgata a prática filosófica de gerar conceitos próprios, enriquecendo o vocabulário filosófico com novas palavras e expressões, que se tornaram indispensáveis para a compreensão do seu trabalho.

A partir dos conceitos bem definidos, contextualiza sua tese indagando sobre os acontecimentos que marcaram a história da civilização ocidental. Analisa o que denominou de *mal absoluto*, surgido nos estágios finais do totalitarismo, um novo tipo de formação política que não tem precedentes e que difere dos outros tipos de tiranias políticas, que na tentativa de conquista global e do domínio total, pulverizou as categorias políticas com a destruição total da liberdade e da espontaneidade humanas, erradicando assim toda possibilidade da dimensão política do homem.

Hannah Arendt construiu, em *A condição humana*, as bases teóricas do seu pensamento político no qual se propõe fazer uma “reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”. (ARENDR, 2005, p. 13) Sua proposta central é pensar sobre o que estamos fazendo para explicar as estruturas que condicionam a existência humana.

Em *Origens do totalitarismo* a autora busca explicar o totalitarismo na Alemanha nazista, traçando a história do pensamento racial e do pensamento imperialista que levaram a tais movimentos. Sua análise é composta de três partes – antissemitismo, imperialismo e totalitarismo, o que chamou de “os três pilares do inferno”, afirmando que “o Progresso e a Ruína são duas faces da mesma medalha; que ambos resultam da superstição, não da fé”. (ARENDR, 1989, p. 12)

Para Arendt, o extermínio dos judeus não foi produto de um “antissemitismo eterno”, nem radicado em algum “fato” diferencial das vítimas. Ela não anuiu com a teoria do “bode expiatório”, que propõe a necessidade de um grupo arbitrário para responsabilizar-se pelos problemas da sociedade, porque isso presume que o bode expiatório poderia ter sido outro povo. As novas circunstâncias sociopolíticas e ideológicas teriam tornado possível o holocausto. Ou seja, a formação do Estado nacional moderno no séc. XIX deu origem a uma sociedade progressivamente atomizada e burocratizada, favorecendo o abandono das massas a estreitas satisfações pessoais e a manipulações políticas. O ódio de outrora aos judeus – até então de cunho exclusivamente religioso – transformou-se radicalmente no séc. XIX. No séc. XX, acabou por se converter em um extremo nacionalismo em resposta a uma necessidade interna do regime totalitário de forjar esse inimigo ameaçador.

No que se refere ao período do Imperialismo, assim define: “Três décadas – de 1884 a 1904 – separam o séc. XIX (que terminou com a corrida dos países europeus para a África e com o surgimento dos movimentos de unificação nacional na Europa) do séc. XX, que começou com a Primeira Guerra Mundial” (ARENDR, 1989, p. 153), enfatizando o racismo como um efeito brutal, cuja origem residia na violência da vontade de dominar o outro, considerado bárbaro, inculto, atrasado, ingênuo perante a civilização europeia e seus valores. A total privação de direitos praticado pelo imperialismo colonial europeu a uma população, o que chamou de “assassinato administrativo”, foi o antecedente identificado por Arendt ao totalitarismo. Nesse passo, historia

[...] que os imperialistas realmente desejavam era a expansão do poder político sem a criação de um corpo político. [...] Pela primeira vez o investimento do poderio não abria o caminho ao investimento de dinheiro, mas à exportação do poder acompanhava os caminhos do dinheiro exportado, seguindo-o de perto, visto que investimentos incontrolados nos países distantes ameaçavam transformar as vastas camadas da sociedade em meros jogadores, mudar toda a economia capitalista de sistema de produção para um sistema de especulação financeira, e substituir os lucros da produção por lucros de comissão. [...] Os administradores da violência, empregados pelo Estado, logo formaram uma nova classe dentro das nações e, embora seu campo de atividade fosse tão distante do país de origem; eles chegaram a exercer importante influência no corpo político doméstico. Como não passavam realmente de funcionários da violência, só podiam pensar em termos de política de força. Foram os primeiros a

proclamar, como classe e à base de sua experiência diária que a força é a essência de toda estrutura política. [...] A violência sempre foi a *ultima ratio* na ação política, e a força sempre foi a expressão visível do domínio e do governo. (Arendt, 1989, pp. 164-167)

Ao adentrar nesse ponto, a hipótese de Hannah Arendt acerca da novidade totalitária foi feita a partir de argumentos liberais, suscitando muitas críticas. Na batalha ideológica entre liberais e marxistas, foi considerada uma pensadora liberal ou, até mesmo, tachada de defensora do conservadorismo. Isso porque detectou um paralelismo entre o totalitarismo nacional socialista e o stalinismo, bem como algumas simplificações históricas.⁸¹ O certo é que sofreu rejeição da esquerda, por admitir a aproximação dos procedimentos do nazismo e do estalinismo e, por outro lado, utilizado pela direita, com o propósito de criticar o regime soviético. Ao que se percebe de uma leitura mais atenta, Arendt jamais pretendeu dizer que totalitarismo e democracia liberal são a mesma coisa. Ao revés, enfatizou aspectos do totalitarismo que aniquilou a liberdade, cujo domínio de experiência é a ação política. De outra parte, o esquerdismo e as democracias liberais representativas acabaram por promover um obscurecimento do sentido político da liberdade, e da liberdade como o sentido da política. Mas o que classificava de “assustadoramente novo” na eliminação física sistemática de milhões de prisioneiros, estava na sua prolixa execução burocrática e tecnificada, desprovida de toda dimensão moral. Para tal caráter amoral, certamente teria contribuído o avanço da técnica que permitiu matar à distância, em flagrante ruptura com a história europeia. A propósito, Castoriadis faz a seguinte referência: “o estado totalitário vive em guerra permanente contra aqueles que ousam pensar ‘diferente’”. Arendt ousou denominar o totalitarismo de “mal absoluto” e Castoriadis, de “monstruoso”,

⁸¹ Robert Kurz, *Quem é que é totalitário? Os abismos de um conceito ideológico para todo o serviço*, p. 3. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz35.htm> A intenção de Kurz é considerar a relação entre economia de mercado, democracia e totalitarismo, defendendo que a mesma pretensão à expansão, à “mobilização total” e ao movimento pode ser encontrada sob essas aparentemente facetadas, quando afirma: “Na verdade, estamos às voltas com uma patente continuidade da história capitalista, na qual as ditaduras dos Estados totalitários e a ‘mobilização total’ das guerras mundiais não são um modelo fundamentalmente oposto, antes representam um determinado continuum histórico e uma forma de imposição da própria ‘economia de mercado’ e da ‘democracia’”.

porque tal regime político produz crimes “que o homem não pode punir nem perdoar” e em escala inimaginável. (CASTORIADIS, 1985, pp. 207-224)

De ponto de partida diferente, desta feita em *A Condição Humana*, Giorgio Agamben, desenvolvendo considerações sobre a *vida nua* e o *espaço de exceção* na política, lança hipótese dando conta da origem comum da totalitarismo e democracia como formas de governo.⁸²

À parte dessas considerações críticas a respeito das posições teóricas de Hannah Arendt, sua tese sobre o totalitarismo assenta as premissas mais particulares nos traumas da história do séc. XX, explicitando sua preocupação com o nível de desenvolvimento alcançado no fabrico de implementos técnico-bélicos no séc. XX, assim se manifestando:

O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição, ou justificar seu uso efetivo no conflito armado. (AGAMBEN, 1995-2002, p. 17)

⁸² A partir da conclusão de Hannah Arendt sobre a vitória do *labor* na modernidade, ou seja, da valorização do biológico na política, e da suposição de que os estudos de Michael Foucault (FOUCAULT, 2000; FOUCAULT, 1979), que parecem bifurcar-se entre o exame das formas de controle do sujeito e o avanço do poder biopolítico, encontra um vínculo que é a própria origem comum entre a concepção dos direitos humanos e do totalitarismo. Defende que, desde o aparecimento da ideia de política na Grécia, o âmbito da necessidade, a *bíos*, esteve excluído da *zoé*. Reivindica função essencial da vida *matável* e *insacrificável* do *homo sacer*, na política moderna. Ora, segundo entende Agamben, “A dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. 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. [...] aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as duas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. [...] A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez sua raiz nesta aporia que marca seu início e que cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e facismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais.” (AGAMBEN, 1995-2002, p. 16-18)

Assim é que Arendt desenvolveu grande parte de sua teoria em busca de respostas razoáveis para eventos políticos concretos, tais como o colonialismo, totalitarismo e Holocausto⁸³, colocando a violência como problema, cujas expressões máximas estão resumidas no que qualificou de *banalidade do mal e terror totalitário*.

A razão reinando absoluta passou a moldar os padrões das propostas do projeto da modernidade, as quais, diga-se, não se concretizaram. Tal projeto partia da certeza de que o progresso da ciência levaria à libertação da escassez, ao atendimento das necessidades primárias do homem, além de acreditar que, com o desenvolvimento de formas racionais de organização social e de maneiras racionais de pensamento, como já mencionado no capítulo I, a civilização alcançaria finalmente a tão almejada emancipação do uso arbitrário do poder, em todas as suas instâncias, saindo definitivamente da barbárie.

Contudo, evidenciou-se algo diametralmente oposto ao que o iluminismo profetizara: o poder político, pretensamente fundado na tradição racionalista, passa a não receber mais a sua autoridade da esfera pública, vale dizer, dos cidadãos, mas de outras instâncias e interesses. Mesmo diante dessa constatação, Hannah Arendt faz a seguinte ressalva:

Responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição do século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto. As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito mais além das mais radicais ou ousadas ideias de quaisquer desses pensadores. A grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição

⁸³ Em *O que restou de Auschwitz*, Giorgio Agamben faz críticas ao uso do termo “Holocausto”, frequentemente usado com letra maiúscula. Segundo ele, “origina-se dessa inconsciente exigência de justificar a morte *sine causa*, de atribuir um sentido ao que parece não poder ter sentido” [...] “Até mesmo a história de um termo equivocado pode ser instrutiva. ‘Holocausto’ é a transcrição douda do latino *holocaustum*, que, por sua vez, traduz o termo grego *holókaustos* (um adjetivo que significa literalmente ‘todo queimado’; o substantivo grego correspondente é *hoolokaústoma*). A história semântica do termo é essencialmente cristã, pois os padres da Igreja serviram-se dele a fim de traduzirem – na verdade sem muito rigor e coerência – a completa doutrina sacrificial da Bíblia. Em hebraico encontra-se a palavra *Schoá* que significa *catástrofe* ou *destruição*, às vezes *desolação*. O termo originariamente bíblico significa um desastre. Como equivalente hebraico para *Holocausto* apareceu pela primeira vez nesse contexto numa brochura concernente ao auxílio dispensado aos judeus poloneses, publicada em 1904.

de pensamento era incapaz de lidar. Nesse sentido, seu próprio afastamento da tradição, não importa quais enfaticamente o tenham proclamado [...], não foi tampouco um ato deliberado de sua própria escolha. (ARENDR, 2007B, p. 54)

O fato é que os modos de políticas experimentados, principalmente no séc. XX, na forma do nazismo e do comunismo foram desastrosos, suscitando varias dúvidas sobre o verdadeiro sentido da política, que aparece raras vezes na história. “As guerras e as revoluções e não o funcionar de governos parlamentares e aparatos de partido foram as experiências políticas básicas de nosso século.” (ARENDR, 2007A, p. 8)

Quando escreveu suas obras políticas, Arendt já alertava para o fato de que hoje em dia a política dispõe de meios técnicos suficientes para exterminar a humanidade. Esses meios se multiplicaram e hoje o potencial de ogivas nucleares pode destruir o planeta Terra várias vezes. Apesar dos recentes acordos para a diminuição das armas estratégicas de longo alcance, permanece o perigo de um confronto bélico catastrófico. A possibilidade real da eliminação da humanidade e de toda vida orgânica da face da Terra leva ao questionamento do que representa uma decisão “política” em uma guerra de extermínio. Outra consequência disso é uma aversão à política, cuja extinção, muitas vezes, é por demais ansiada.

A propósito desse tema, Hannah Arendt, ao discorrer sobre a perda do sentido da política e da liberdade em decorrência da implantação dos regimes totalitários do séc. XX, enxerga uma ruptura entre o passado e o futuro, consistente na incapacidade do humano dar um sentido à sua vida ou para sua condição de existência no mundo. A que sentido ela se refere?

Certamente se refere a uma falta de sentido da política, no debate entre os homens acerca do mundo que herdaram e partilham, e da ação que podem realizar, dando visibilidade às coisas humanas e constituindo os valores que vão orientar suas ações. Pesa muito o fato histórico que levou à desumanização completa dos indivíduos nos campos de concentração, e da apocalíptica constatação da possibilidade da extinção do fenômeno humano, resultante de uma série de condições históricas e políticas contemporâneas que tornaram possível o projeto de fabricação planejada de uma sociedade

purificada e homogênea, através da conjugação inédita de terror e ideologia, ciência e tecnologia, irreflexão e burocracia. Nesse contexto, se torna inevitável a identificação da política com a violência, com domínio de uns sobre outros, motivados por interesses destituídos de qualquer nobreza.

Para Hannah Arendt os sistemas totalitários são a forma mais extrema de desnaturação da coisa pública. Assim como localiza na modernidade o fator de ruptura com um passado de tradições que vinham dando o mínimo de vigor político às sociedades, identifica na experiência totalitária, por ter sido a primeira forma de governo que eliminou a política como instância de legitimidade, o motivo que levou a uma revisão das estruturas políticas das comunidades europeias.

Como afirmado em *As origens do totalitarismo*, Arendt, ao desvendar as raízes do nazismo, comunismo, facismo e do imperialismo, bem como as demais formas de dominação política de massas, se propõe retratar a terrível novidade de um evento que se passava na Alemanha e na União Soviética, a ponto de não dispor de categorias para pensá-lo. Isto é, não se encontravam na tradição da teoria política os marcos necessários para situar o *domínio total*. Como afirma:

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos "crimes" não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior. (ARENDR, 2007B, p. 54)

Também nada encontrava sobre a violência nas experiências do homem que tivesse sido devidamente destacada e explorada politicamente para desenvolver seu trabalho. Sobre a dificuldade de encontrar estudos a esse respeito, os quais, para ela, permaneciam em grande parte obscuras, ela mesma assim o declara:

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial [Na última edição da Enciclopédia de Ciências Sociais, a "violência" nem

sequer merece menção.]. Isto indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos. Aqueles que viram apenas violência nos assuntos humanos, convencidos de que eles eram “sempre fortuitos, nem sérios nem precisos” (RENAN), ou de que Deus sempre esteve com os maiores batalhões, nada mais tinham a dizer a respeito da violência ou da história. Quem quer que tenha procurado alguma forma de sentido nos registros do passado viu-se quase obrigado a enxergar a violência como um fenômeno marginal. (ARENDR, 2009B, p. 23)

Nesse contexto, o holocausto é colocado por Hannah Arendt como o exemplo do incremento da violência e de experiência totalitária nas sociedades modernas, um verdadeiro ponto de inflexão na história. A ruptura definitiva com o passado é, pois, tema central de suas investigações. Para Winston Churchill⁸⁴: “a fusão de um antijudaísmo recorrente, obcecado pelo morticínio, com a moderna racionalidade tecnicista e administrativa”. (RABINOVITCH, 2004, p. 98)

Arendt pressupunha que havia completado sua obra *Origens do totalitarismo* até se deparar com o mais eloquente exemplo para traduzir o que chamou de *banalidade do mal*, representado pelo julgamento de Adolf Eichmann. Trata-se de relato feito sobre “um cidadão respeitador das leis”, agindo sempre por dever⁸⁵, que foi considerado um dos arquitetos da “solução final”. Enquanto tenente-coronel da SS, era responsável pela logística do extermínio de milhares de pessoas, a organização dos processos de identificação e transporte de pessoas para os diferentes campos de concentração. Sequestrado em Buenos Aires por um comando israelense em 1960, foi levado para Jerusalém, para o que deveria ser o maior julgamento de um carrasco nazista depois do tribunal de Nuremberg.

⁸⁴ Winston Leonard Spencer-Churchill, foi primeiro-ministro do Reino Unido durante a Segunda Guerra Mundial.

⁸⁵ Eichmann demonstra claramente seu conhecimento do sistema jurídico nazista. Veja-se uma passagem descrita por Arendt: Em outubro de 1944 com o avanço das tropas aliadas sobre as regiões dominadas pelo eixo, Himmler, o oficial segundo no comando, submetido apenas às ordens de Hitler, determinou que os campos de concentração fossem desativados e a matança de judeus fosse suspensa. Eichmann declarou no seu julgamento em Jerusalém que não obedeceu à ordem do seu superior, pois sabia que a mesma iria contra as decisões do Führer, e “as palavras do Führer tinham força de lei”, não precisando sequer serem escritas. (ARENDR, 1999, pp. 164-165)

Contudo, no lugar do monstro impenitente por que todos esperavam, vê-se um funcionário mediano, um arrivista medíocre, incapaz de refletir sobre seus atos ou de fugir aos clichês burocráticos. (ARENDR, 1999, pp. 152-168) Conforme o relato de Arendt,

Apesar de todos os esforços da promotoria, todo mundo percebia que esse homem não era um “monstro”, mas era difícil não desconfiar que fosse um palhaço. E uma vez que essa suspeita teria sido fatal para toda a empresa, além de dificilmente sustentável diante dos sofrimentos que ele e seus semelhantes causaram a milhões de pessoas, suas piores palhaçadas mal foram notadas e quase nunca reveladas na imprensa. (Idem, p. 67)

Por mais monstruosos ou bárbaros que fossem os atos perpetrados na solução final, Arendt afirmava que os autores destes não eram nem monstros, nem demônios. O que lhe intrigava, a partir do exemplo colhido do depoimento de Eichmann, era saber se a capacidade de distinguir o bem do mal tem algo a ver com a capacidade ou incapacidade de pensar.

Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo II de “se provar um vilão”. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma outra motivação. E se a aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. (Idem, p. 310)

Daí porque o pensamento, tomado em Hannah Arendt em termos de uma relação de experiência de interioridade, não significa experiência solipsista. Pelo contrário, é para ela mesma que se volta e se pergunta sobre a relação do pensamento com o mal e, especialmente, com a banalização do mal, quando o outro de alguma forma está considerado. Isso porque o eu no pensamento se duplica, e nesse momento o outro se apresenta:

Enquanto travo diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. (ARENDR, 1993A, p. 103)

O fato é que o aludido processo se baseou em categorias jurídicas tradicionais que seguiam a lógica do razoável. Logo, foram insuficientes para lidar com a não razoabilidade do crime do genocídio. Faltavam às bases da tradição política e espiritual ocidental condições para formular as questões adequadas para as suas circunstâncias, e tampouco dispunham das respostas às suas perplexidades. Diferentemente dos julgamentos de Nuremberg, em que se a acusação fundamentava os seus argumentos no conceito de “crimes contra a humanidade”, o julgamento de Eichmann levava em conta os crimes perpetrados contra o povo judeu (e apenas o povo judeu), que se sentia o mais lesado no evento holocausto. Ou seja, para Arendt, este julgamento se afirmara antes como um processo de expiação, tanto do sofrimento causado pela II Guerra Mundial, como por todas as perseguições que marcam a Diáspora do povo Judeu.

No “Pós-escrito” de *Relato sobre a banalidade do mal*, Hannah Arendt alerta para o fato de que no julgamento foram abordadas questões como a da responsabilidade e dos limites desta em face de conceitos como o de “ação sob ordens superiores”, ou “ação de Estado”; assim como dos limites de certos conceitos jurídicos como o de “crimes de guerra”, “crimes contra a humanidade” ou “crimes de genocídio” e a possibilidade de aplicação naquele caso e em casos futuros.

Hannah Arendt adverte que o livro “não trata da história do maior desastre que se abateu sobre o povo judeu, nem é um relato sobre o totalitarismo, nem uma história sobre o povo alemão à época do Terceiro Reich, nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal”. Essa observação é, por assim dizer, a senha para uma releitura da abordagem sobre o “Mal”, que passa a desvelar em face do “Mal radical” cogitado em *As origens do Totalitarismo*, capaz de transformar a própria natureza humana, por tornar possível o mal radical, absoluto e imperdoável.

Agora, sua reflexão sobre a “banalidade do mal” leva em conta um mal a ser interpretado num tempo e espaço específicos de um indivíduo que se apresenta, por mais absurdo que possa parecer, com sentimentos humanos. Não era necessário possuir um “coração perverso” para fazer o mal. Pessoas normais, que não parassem para pensar ou julgar suas ações, podiam cometer

os crimes mais assombrosos da história da humanidade. Sua “banalidade” era justamente ser um homem comum ou mediano que seguia regras e obedecia ordens. Ele não manifestava qualquer sentimento de culpa, antes sentia-se mais incompreendido, porquanto, como afirmara estava tão somente cumprindo o seu dever.

Seu depoimento dá conta de ter agido sem “más intenções”, eximindo-se de qualquer responsabilidade, considerando o fato de ter agido no estrito cumprimento de ordens superiores. Surpreendem as anotações de Arendt a esse respeito:

[...] depois de mais perguntas, acrescentou que lera a *Crítica da razão pura*, de Kant. E explicou que, a partir do momento em que fora encarregado de efetivar a Solução Final, deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a ideia de que não era mais “senhor dos seus próprios atos” de que era incapaz de “mudar qualquer coisa”. O que não referiu à corte foi que “nesse período de crime legalizado pelo Estado”, como ele mesmo disse, descarta a fórmula kantiana como algo não mais aplicável. Ele distorcera o seu teor para: aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local – ou, na formulação de Hans Frank para o “imperativo categórico do Terceiro Reich”, que Eichmann deve ter conhecido: Aja de tal modo que o Führer, se souber de sua atitude, a aprove. (ARENDDT, 1999, p. 152)

Se uma revelação pode ser extraída desse impressionante relato, é a capacidade de um indivíduo, que em pleno domínio de suas faculdades mentais, se deixa destituir da sua individualidade e se diluir numa autoridade superior a quem atribui uma razão absoluta. Arendt mostrou quão articulada era a engrenagem nazista. Nessas circunstâncias, Hitler não foi o único responsável pelo extermínio em massa, nem poderia sê-lo; havia uma engrenagem muito maior, constituída de homens comuns, zelosos em cumprir ordens e em servir ao governo. O sucesso do nazismo teve sua base nos milhares de soldados obedientes e nas milhares de pessoas que conviveram com o nazismo e não se revoltaram. Banalidade do mal é isso, a incapacidade do um indivíduo pensar criticamente, incapacidade de refletir sobre a lei, incapacidade de se permitir prever as consequências dos seus atos.

Dessa incapacidade de julgar deriva o problema político fundamental, e sua consequência mais dramática, localizado nas confusões constatadas por

Arendt entre o que pode vir a ser o exercício do poder e da autoridade na condução dos assuntos públicos, com o uso da força e da violência como meios que os homens usam para dominar os homens. Resumindo: o poder “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto” (ARENDR, 2009A, p. 60), se opondo, portanto, à violência. O poder não pode ser considerado como uma mera “fachada, a luva de veludo dissimulando a mão de ferro, sob pena de se tornar tigre de papel”, em suma algo que tem na violência a sua precondição. (ARENDR, apud NUNES, 2008, p. 166) Na autoridade, “a obediência requer um reconhecimento incondicional”, não há se falar de persuasão ou de coação. Isso porque são os outros que, pelo reconhecimento que atribuem, configuram a autoridade, e daí decorre que Arendt baseie, em sentido fundamental, a autoridade na opinião. (idem, p. 167) O direito e a legitimidade de quem manda e obedece está onde ambos reconhecem e ambos têm seu lugar estável e predeterminado. A violência é uma ação que se distingue pelo seu “caráter instrumental”, ou seja, os seres humanos se utilizam dela para realizar um fim e que se justifica e orienta por este. Como disse Arendt: “Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejadas e usadas com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo”. (ARENDR, 2009A, p. 63) Nesse sentido é “racional na medida em que atenta ao fim que ela mesma se fixou e que a deve justificar” (ARENDR, apud NUNES, 2008, p. 167), contudo, aquilo que necessita de justificar-se através de algo mais não pode ser a essência de coisa alguma. A aplicação eficaz da violência depende do poder que a sustenta, isto é, da obediência aos comandos da autoridade que representa a unidade de um grupo político constituído. Seu uso ilegítimo não se sustenta de forma prolongada. Como afirma Arendt:

[...] O poder e a violência se opõem: onde um domina de forma absoluta, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em perigo, mas se se deixar que percorra o seu curso natural, o resultado será o desaparecimento do poder. Tal coisa significa que não é correto pensar na não violência como oposto da violência; falar de poder não violento é realmente uma redundância. A violência pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo. (ARENDR, 2009A, pp. 30-31)

Tem-se, pois, elementos suficientes para entender as questões que envolvem o mal e a violência na retrospectiva histórica. E quanto ao presente e ao futuro? Certamente não se pode subestimar o escopo do mal e da violência na história da filosofia, porquanto, se assim for feito não se perceberá o seu remanescente no presente e suas possibilidades de reaparecer no futuro. Nenhum pensador sério pode ignorar o fato de que os males contemporâneos precisam ser tratados em termos políticos. A disseminação da violência na era contemporânea resultou não apenas da produção de instrumentos de morte em massa, mas sobretudo da crescente perda da autoridade dos governos constituídos. Com a perda do poder legítimo, os Estados perderam também o monopólio do uso da força por meios violentos. Por conseguinte, o avanço tecnológico dos armamentos foi apenas um item secundário na “democratização” da violência, permitindo o acesso de indivíduos às armas de fogo mais destrutivas. Isso tudo aconteceu por diversos fatores, entre os quais o fato da autoridade constituída não ter mais o consentimento daqueles que estavam à margem da lei – no banditismo, na guerrilha política, ou na crescente multidão de excluídos – e por não poder ampliar o acesso aos bens gerados e mal distribuídos pela sociedade. Nas palavras de Arendt:

O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então se possa seguir. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesmo em um apelo ao passado enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. (ARENDR, 2009A, p. 69)

Servindo-se de uma metáfora para as questões surgidas após a Segunda Guerra Mundial, Albert Camus, aborda no já citado romance *A peste* a questão ética como uma necessidade de alteridade contra a vontade, provocando reflexões severas diante da possibilidade do acaso e do absurdo. O homem é colocado ante a situação-limite que mais o assusta: a morte. Mas, nesse caso, não como resultado do ciclo da existência, o que é natural, mas em condição trágica, dolorosa, com sofrimento. Na maioria das vezes a obra foi interpretada como uma alegoria ao nazismo e, por extensão, a todo regime totalitário, fazendo alusões à Ocupação ou a ditaduras, como a decretação do estado de sítio na cidade onde se passa a história. Ao focalizar um inimigo

natural sem nome, *A peste* ensinava aos leitores a refletir sobre a história e as lutas humanas. Como ele mesmo afirma:

A peste, que eu quis que fosse lido em vários níveis, tem no entanto como conteúdo óbvio a luta dos movimentos de resistência europeus contra o nazismo. A prova disso é que, embora seu inimigo não seja nomeado em nenhum lugar, todos em qualquer país europeu o reconheceram. Acrescentarei que um longo trecho de *A peste* foi publicado sob a Ocupação, em uma coletânea de textos resistentes, e que esse fato por si só justifica a transposição que fiz. *A peste* é, em certo sentido, mais do que uma crônica da resistência. Mas certamente não é nada menos que isso. (CAMUS, apud, NUNES, 2008, p. 321)

Ainda no campo das metáforas, assim como Camus usou a peste para representar o mal na sua mais ampla dimensão, Hannah Arendt compara-o a um fungo na sua dinâmica de alastramento. Pressupõe, assim, que o mal, embora não sendo radical, pode expandir-se, chegando ao extremo. Kant admite a possibilidade de uma dinâmica de expansão do mal, ideia que surge quando ele se refere a um “estado ético natural”, descrito como “um combate público mútuo contra os princípios da virtude e um estado de carência interna de moralidade”. Tal condição não significa ausência de lei, mas arbitrariedade, na qual cada um se dá a sua própria lei. Ao superar o plano individual, atinge grupos e culmina no Estado, quando ele se reveste de características totalitárias. É nesse ponto que o mal radical alcança sua dimensão política. Nota-se que a banalidade do mal arendtiano tende a convergir para o mal radical kantiano. Sobre essa dimensão política do mal, em sua dinâmica de alastramento, Hannah Arendt assim se refere em uma carta a Gershom Scholem: “O mal não possui nem profundidade, nem nenhuma dimensão demoníaca. Pode crescer demais e destruir o mundo inteiro justamente por se espalhar como um fungo por sua superfície. (ARENDR, apud NUNES, 2008, p. 329)

Resumindo essa questão, Arendt conclui que “politicamente falando, é insuficiente dizer que o poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente”. Portanto, “falar de um poder não violento é de fato redundante”. (ARENDR, 2009A, p. 73) Quanto ao mal, tampouco se pode apostar na confiança de Hegel e Marx do (no) “poder da negação” dialética – em virtude da qual os opostos não se

destroem, mas desenvolvem-se suavemente, transformando-se um no outro, pois as contradições promovem o desenvolvimento e não o paralisam. Segundo Arendt, tal possibilidade estaria assentada “em um preconceito filosófico muito mais antigo: que o mal não é mais do que um *modus* privativo do bem, que o bem pode advir do mal; que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto”. (Idem, p. 73) Para concluir, afirma que:

Com isso não pretendo equiparar a violência ao mal; quero apenas enfatizar que a violência não pode ser derivada do seu oposto, o poder, e que, a fim de compreendê-la pelo que é, teremos que examinar suas raízes e sua natureza. (Idem, p. 73)

Desconstrução e reconstrução da violência a partir da intersubjetividade

Hannah Arendt afirma que a ação é a atividade fundamental da política. Seus argumentos vem demonstrar a importância da ação política e a dignificação da esfera política como o único modo possível de articular uma convivência humana civilizada e de valorizar as comunidades políticas vivas, tendo como pressupostos a autoridade e o poder, sem o uso da violência. Advoga que “nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, uma manifestação do processo vital; eles pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem para agir, a habilidade para começar algo novo”. (ARENDR, 2005, p. 103) Como foi visto, a autora conclui que violência é um instrumental. Compreender a violência a partir da sua gênese e das temáticas dos direitos humanos é o caminho eleito neste trabalho para sua desconstrução.

Cabe notar de início que, diante da ausência de estudos específicos sobre a violência – situação apontada pela autora (ARENDR, 2009A, p. 23) –, ela desenvolve sua teoria sobre o tema, ao tempo em que faz relevantes considerações sobre os modos como a violência é praticada. Ela mesma

observa: “Isso não é fácil”. (Idem, p. 51) E acrescenta: “O que Sorel [⁸⁶] observou há sessenta anos, que ‘os problemas da violência permanecem muito obscuros’, ainda é tão verdadeiro hoje como antes”. Suas reflexões, de modo próprio, são um convite para pensar a respeito da violência a partir de eventos como a rebelião estudantil de 1968⁸⁷ contra a guerra do Vietnã⁸⁸, e pela discussão da “nova esquerda”⁸⁹, do papel dos meios violentos de resistência à opressão – como a guerrilha –, particularmente nos processos de descolonização. Eis porque a obra de Hannah Arendt se mostra útil para a interpretação do evento analisado nesta dissertação.

Antes porém de seguir na análise teórica realizada por Arendt, seguindo seu método genealógico, cabe fazer um breve apanhado sobre a função que a violência desempenhou nos negócios humanos.

Nesse sentido, há de se ter em mente que, desde o seu alvorecer, a cultura grega, na qual se alicerça grande parte do conhecimento ocidental, está enredada no tema violência. Tome-se como exemplo as tragédias que refletem a atmosfera daqueles tempos. Nas narrativas trágicas, não raro, o personagem é colocado diante da necessidade de pagar pelos seus crimes ou erros, ainda que cometidos inconscientemente ou por obra da fortuna. Contudo, sua atitude diante dos terríveis castigos deve ser o de superioridade, repleto de nobreza ética e disposto a encarar, sem medo, os sacrifícios que lhe foram impostos.

⁸⁶ Georges Sorel, in *Reflections on Violence, “Introduction to the First Publication (1906)*, Nova York, 1961, p. 60.

⁸⁷ Em maio de 1968, a França concentrou em um mês as transformações sociais de uma década, e que já ocorriam nos Estados Unidos, em países da Europa e da América Latina. Em 30 dias, os estudantes criaram barricadas, formando verdadeiras trincheiras de guerra nas ruas de Paris para confrontar a polícia. Mais do que isso, os jovens tiveram ideias e criaram frases tidas como as mais “ousadas” da segunda metade do século 20. Em discursos nas ruas e nas universidades, em cartazes e muros, os estudantes franceses deixaram as salas de aula e se mobilizaram para dar a seus professores, pais e avós, e às instituições e ao governo “lições” sobre os “novos tempos, a liberdade e a rebeldia”.

⁸⁸ A Guerra do Vietnã foi um conflito armado que começou no ano de 1959 e terminou em 1975. As batalhas ocorreram nos territórios do Vietnã do Norte, Vietnã do Sul, Laos e Camboja. Essa guerra pode ser enquadrada no contexto histórico da Guerra Fria. O Vietnã havia sido colônia francesa e no final da Guerra da Indochina (1946-1954) foi dividido em dois países. O Vietnã do Norte, comandado por Ho Chi Minh, possuía orientação comunista pró União Soviética. O Vietnã do Sul, uma ditadura militar, passou a ser aliado dos Estados Unidos, adotando, portanto, um sistema capitalista.

⁸⁹ A “nova esquerda” é o termo utilizado para se referir aos movimentos políticos de esquerda surgidos em vários países a partir da década de 1960. Eles se diferenciam dos movimentos esquerdistas anteriores que haviam sido mais orientados para um ativismo trabalhista, e adotam uma definição de ativismo político mais ampla, comumente chamada de ativismo social.

Não por acaso, na *Poética*, Aristóteles dedica alguns capítulos para analisar a tragédia, entre outros gêneros de artes literárias. Se, para Platão, a imitação (*mímeses*) está cada vez mais afastada da verdade, em Aristóteles “o imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras, noções)”. Para Aristóteles “[...] a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular”. (ARISTÓTELES, 1983, p. 249) Ensina que a tragédia tem por efeito suscitar uma *catarse*, isto é, uma purificação das paixões (ABBAGNANO, 2007, p. 137-138), alcançada através do terror e da piedade com os sofrimentos expostos em cena. Para isso, o espectador necessita sentir simpatia pelo herói que, além da nobreza, deve reconhecer o seu erro; o terror e a compaixão, causados pelo protagonista, servem de libertação dessas mesmas emoções. (ARISTÓTELES, 1983, p. 245) É nesse sentido que Aristóteles reconhece na tragédia grega uma função muito próxima da filosofia, na medida em que sua leitura provoca a aspiração fundamentalmente racional de entender e possivelmente até explicar os sentimentos e conflitos internos dos protagonistas. Além disso, para Aristóteles, o poeta trágico tem como ofício não apenas narrar o que aconteceu, pois isso estaria no âmbito da história, mas também representar o que poderia acontecer.

Para Castoriadis, a noção de história se afirma tal como *poiésis*, verificando-se primeiramente o acento dado à noção de *poiésis*, como criação *ex nihilo*; depois a relevância da história: “A história é essencialmente *poiésis*, e não poesia imitativa, mas criação e gênese ontológica no e pelo fazer e o representar/dizer dos homens. Este fazer e este representar/dizer se instituem também historicamente, a partir de um momento, como fazer pensante ou pensamento se fazendo”. (CASTORIADES, 1991, p. 14)

Nietzsche, em seu primeiro livro publicado, *O nascimento da tragédia* (1872), traz como problema a forma como se deve interpretar o sofrimento, a crueldade, a dor e o horror que caracterizam a história universal. (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 20) Desafiando a concepção tradicional dos gregos como povo sereno e simples, estabeleceu uma distinção entre o *apolíneo* e o *dionisíaco*. (idem, p. 20) Assim, desde os gregos o tema predominante das tragédias é o enfrentamento do homem contra os deuses e o destino.

É de se notar que a Grécia de que trata Nietzsche é localizada no período anterior à separação entre o trabalho manual e o intelectual, entre o cidadão e o político, entre o poeta e o filósofo, entre *eros* e *logos*, ou seja, antes de se estabelecer a divisão clássica (dualismo) da metafísica que nos vem de Platão, entre o mundo sensível e o mundo das ideias. Sim, porque para Nietzsche a Grécia socrática, a do *logos* e da *lógica*, a da *cidade-estado*, marcou a passagem da Grécia antiga, com toda sua força criadora, perdendo sua “bela imediatez”. Acentua Nietzsche que, com Sócrates, teria surgido um tipo de filósofo voluntário e sutilmente “submisso”, inaugurando a época da razão e do homem teórico, que se opôs ao sentido místico de toda tradição da época da tragédia. Tornou-se necessário, portanto, que a vida ameaçada de dissolução lançasse mão da razão tirânica, a fim de dominar os instintos contraditórios. (CHAUI, 1983, p. VIII) O desenrolar da história do Ocidente teria favorecido a característica racional dos seres humanos, levando-os a constante repressão de seus instintos e desejos. O homem, dotado de razão e enquanto sujeito histórico no mundo, sempre buscou prover a história de algum sentido e significado. O desafio, contudo, foi de conciliar as contradições que se evidenciam no processo histórico. Para esse desafio Nietzsche considera que “não podemos permitir-nos o conforto de uma visão teleológica da história humana ou do universo, que lhes desse um propósito e objetivos finais” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 20), porquanto “sofrimento, crueldade, dor e ‘pecado’ (sacrilégio) são aspectos inextirpáveis da existência humana”. (op. cit., p. 20) Racionalizado historicamente além do que lhe é natural, segundo Nietzsche, o homem se encontra distorcido, amputado de sua plenitude de ser. Assim é que Nietzsche vai fazer sua conclamação para a luta pelo renascimento de uma cultura trágica, como única alternativa possível à criação de um espaço (uma *polis*) para o descobrimento do ser humano em toda a sua diversificada natureza. (op. cit., p. 20) Assim como em Nietzsche, é num passado livre de tradição de pensamentos que Arendt buscou experiências brutas nas manifestações da condição humana:

É na polis pré-filosófica que resgata o sentido que os gregos atribuíam, então, às atividades que aí realizavam, buscando distinguir essas mesmas atividades enquanto manifestações de capacidades humanas singulares e construir, a partir de um tal

discernimento, as bases do seu próprio pensamento político e da sua crítica às ideias de Marx. (WAGNER, 2002. p. 40)

Arendt localiza em Sócrates, ele próprio vítima do autoritarismo, o modelo de atitudes de vida e de pensamento que, a seu ver, constituem os antídotos eficazes contra as ideias de dominação total (VALLÉE, 1999, p. 13), porquanto a sua investigação caracteriza-se não pelo fato de buscar algum resultado, mas por pretender colocar em questão, no diálogo, as opiniões dos seus interlocutores. (BIGNOTO, 2001, p. 44) Para a autora

Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim, o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). (ARENDR, 2005, p. 15)

O exemplo tomado de Sócrates, portanto, consiste na sua atitude de não deserdar do espaço público, pensar por si mesmo e ousar desobedecer. (BIGNOTO, 2001, p. 14) O seu julgamento e o conflito entre o filósofo e a *polis* teriam produzido, segundo Hannah Arendt, a tradição do pensamento político da humanidade ocidental. (ARENDR, 2005, p. 20)

Nesse percurso, percebe-se que somente os homens e mulheres de *Utopia*, ou *Tratado da melhor forma de governo* (1516), uma sociedade perfeita na visão de Thomas More (1478-1535), abominavam a guerra e tinham como vergonhosa a glória militar. Nessa obra a guerra é descrita como uma coisa puramente animal, mas que, apesar de tudo, o homem a pratica mais frequentemente do que qualquer animal. Mesmo assim, na cidade concebida por More, os homens não deixavam de se preparar para o combate. Mesmo as mulheres não eram poupadas dos exercícios. Deveriam estar preparadas igualmente aos homens para o combate quando chegasse o momento de combater. (MORE, 1997)

Não obstante as condições e perspectivas sombrias do ambiente em que viveu – mas, talvez por isso –, a universalidade e a fecundidade das perspectivas abertas por Annah Arendt transcendem o período por ela analisado e se mantêm como um dos portais da reflexão contemporânea,

servindo de alento para os espíritos dos tempos que se descortinam, renovados pelo desejo de um agir responsável e de afirmação da liberdade.

É segundo essa perspectiva que Arendt meditou sobre o modo de organização totalitária da sociedade e, no contexto da Segunda Guerra Mundial, sobre a ruptura causada pela experiência do nazismo – com a solução final⁹⁰, ou seja, o plano de genocídio sistemático contra a população judaica⁹¹, levado a efeito no campo de concentração de Auschwitz⁹² –, e do stalinismo, com o sistema de campos de trabalhos forçados para criminosos e presos políticos da União Soviética, o Gulag⁹³. Na verdade, segundo ela afirma: “É contra o cenário dessas experiências que proponho analisar a questão da violência no âmbito da política”. (ARENDR, 2009A, p. 51)

Esses foram os acontecimentos marcantes em torno dos quais Hannah Arendt passou a descrever o fenômeno da violência, porquanto sua convicção “[...] é que o pensamento nasce de acontecimentos da experiência e vivida e que deve continuar-lhes ligado como aos guias que sevem para nos orientarmos”. (ARENDR, 2007B, p.) A partir desses fatos, impôs-se a tarefa de trazer à discussão a natureza do comportamento violento, buscando entender suas causas e as diversas variações manifestadas, uma vez que não se consegue obter consenso quanto às causas que produzem a violência, nem mesmo quanto ao fenômeno em si. Seu esforço reside em tentar explicar o que teria movido líderes políticos a práticas que levaram pessoas a serem tratadas

⁹⁰ O termo foi criado por Adolf Eichmann, oficial alemão capturado, julgado e executado pelas autoridades israelenses em 1961-62, fato acompanhado por Hannah Arendt, na condição de jornalista, dando origem ao Livro *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*.

⁹¹ Sem dúvida, muitos outros indivíduos e grupos foram perseguidos e sofreram destino semelhante durante esse período, mas somente os judeus foram marcados para completo e total aniquilamento

⁹² “O complexo dos campos de concentração de Auschwitz era o maior de todos os estabelecidos pelo regime nazista. Nele havia três campos principais de onde os prisioneiros eram distribuídos para fazer trabalho forçado e por longo tempo, um deles também funcionou como campo de extermínio. Os campos estavam a aproximadamente 60 quilômetros a oeste da cidade polonesa de Cracóvia, na Alta Silésia, próximos à antiga fronteira alemã e polonesa de antes da guerra, mas que em 1939, após a invasão e a conquista da Polônia, foi anexada à Alemanha nazista. As autoridades das SS estabeleceram os três campos principais perto da cidade polonesa de Oswiecim: Auschwitz I, em maio de 1940; Auschwitz II (também conhecido como Auschwitz-Birkenau), no início de 1942; e Auschwitz III (também chamado de Auschwitz-Monowitz), em outubro de 1942.” ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO. Disponível em: <http://www.ushmm.org/wlc/ptbr/article.php?ModuleId=10005189>. Acesso em 31 mar. 2011.

⁹³ Sigla russa para Administração Geral dos Campos de Trabalho Correccional e Colônias, instalados na Sibéria.

como absolutamente supérfluas e descartáveis. Como em *Eichmann em Jerusalém*, a questão era saber se o mal radical é inerente ao ser humano ou simplesmente uma fraqueza das pessoas, acentuada por uma frouxidão de caráter. Suas apreensões sobre esse estado de coisas a que chegou a política estão assim expressas em um comunicado⁹⁴ a Karl Jaspers:

O mal mostrou-se mais radical do que o previsto. Ou: a tradição ocidental sofre do preconceito de que o maior mal que o homem pode fazer deriva dos vícios do egoísmo; enquanto que nos sabemos que o maior mal ou o mal radical não tem nada mais a ver com tais motivos viciados, humanamente compreensíveis. O que o mal radical é, de fato, eu não sei, mas parece-me que, de alguma maneira, ele tem a ver com os seguinte fenômenos: o fato de os homens terem se tornado supérfluos enquanto homens (não usá-los como meios, coisa que deixa intacta sua condição de homem e só fere sua dignidade humana), se não que os torna supérfluos na função de homem. Isso acontece tão logo se elimina toda *unpredictability* [tudo que é imprevisível] que, de parte do homem, corresponde à espontaneidade. Tudo isso, por outro lado, nasce [de] ou, melhor dito, relaciona-se com a ilusão de uma onipotência (não apenas uma mania de poder) do homem. (ARENDDT, 2007A, p. 142)

Ademais, indivíduos agindo burocraticamente por ordem de governos totalitários e em nome do Estado tornaram-se cúmplices de crime inomináveis, mas, contudo, não foram responsabilizados pelas atrocidades cometidas, porquanto eram meros operadores de uma “máquina” de dizimar pessoas: “deveres de um cidadão respeitador das leis”. (ARENDDT, 2007A, p. 142)

Hannah Arendt observa e estranha o fato de que tanto o pensamento de esquerda como de direita veem na violência a mais flagrante manifestação de poder – entendido como domínio do homem sobre homens, que exige a efetividade do comando. Entende que:

O consenso é muito estranho, pois equacionar o poder político com a “organização dos meios da violência” só faz sentido se seguirmos a consideração de Marx, para quem o Estado era um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante. (ARENDDT, 2009A, pp. 51-52)

A propósito, Celso Lafer comenta que

⁹⁴ Karl Jaspers foi orientador de Hannah Arendt em sua tese de doutoramento *O conceito de amor em Santo Agostinho*, em 1928, na Universidade de Heidelberg.

Como ressaltou Habermas, ela [Arendt] deslocou, na sua análise, a temática do poder do seu emprego e aplicação para a de sua criação e manutenção. Para ela, o poder – que é inerente a qualquer comunidade política – resulta da capacidade humana para agir em conjunto, o que, por sua vez, requer o consenso de muitos quanto a um curso de ação. Por isso, poder e violência são termos opostos: a afirmação absoluta de um significa a ausência do outro. É a desintegração do poder que enseja a violência, pois quando os comandos não são mais generalizadamente acatados, por falta de consenso e da opinião favorável – implícita ou explícita – de muitos, os meios violentos não têm utilidade. É essa a situação-limite que torna possível, mas não necessária, uma revolução. Em síntese, para Hannah Arendt, a violência destrói o poder, não o cria. (LAFER, 2009, p. 11)

É nítido o distanciamento que Hannah Arendt toma da forma como a tradição da filosofia política e a sociologia entendem por violência e poder, nas recíprocas e intrincadas relações. Veja-se, por exemplo, quando critica C. Wright Mills⁹⁵, para quem, ela cita: “Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência”. Veja-se ainda a definição de Estado por Max Weber, em *Politics as a Vocation* (1921): “o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima, quer dizer, supostamente legítima”. (ARENDR, 2009A, p. 51) Em nota de rodapé, Arendt observa que “Max Weber parece ter sido consciente de sua concordância com a esquerda”. E mais: “No contexto, ele cita a observação de Trotsky em Brest-Litovisk – ‘todo Estado baseia-se na violência’”. E acrescenta: “Isto é de fato verdadeiro”. (op. cit., p. 51) Mas, como será visto, Arendt marcará uma ruptura no padrão weberiano de concepção de poder como algo indissociável da violência. Para ela, diferentemente da concepção de Weber, poder está ligado a uma prática consensual de ação solidária: não tem função instrumental.

Em Hannah Arendt o posicionamento teórico sobre os conceitos de poder e violência, como citado anteriormente, é “A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema de violência é o Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos”. (ARENDR, 2009A, p. 58) Poder, para a autora, não se resume apenas na capacidade de ação de um único indivíduo, ou na capacidade de impor uma vontade a outras. Arendt concebe o

⁹⁵ Autor de *The Power Elite*, Nova York, 1956, citado em ARENDR, 2009A.

poder como possibilidade de alcançar um acordo quanto à ação comum no contexto da comunicação livre de violência. Ou seja, é na convivência humana pacífica que se encontra o motor propiciador da ação conjunta, essa sim a legítima geratriz de poder, porquanto propiciador do encontro dos homens pela discurso. Da mesma forma que vê naquele indivíduo que se isola, por mais justificadas que sejam suas razões, ao não exercitar a convivência com seus iguais, renuncia implicitamente ao poder; ainda que dotado potencialmente de alguma força, torna-se impotente na prática.

Arendt busca pensar a política fora do eixo da dominação e do poder como condicionantes da violência. Daí porque imagina o poder emergindo da composição entre indivíduos que resolvem agir em uníssono. Portanto, “A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece”. (ARENDDT, 2009A, p. 61) O poder, assim compreendido, não se configuraria um trabalho; a ação, ao contrário da atividade do trabalho e seus implementos, não se presta para ser avaliada segundo categorias utilitárias. Seria o resultado de um movimento conjunto dos homens que se revela em cada indivíduo em sua específica singularidade, propiciada pela palavra. Essa revelação se dá no espaço público e mostra as diferenças entre as pessoas, onde a concordância surgirá como eficiente arma do político a permitir o exercício do poder, posto não se tratar de uma vontade singularizada. Contrariamente a isso, surgiria a vontade como instrumento de imposição, uma vez que o poder emanaria do grupo que não comunga da mesma posição.

Em suma, a não violência para Hannah Arendt é o elemento definidor do exercício do poder. Assim, a política deixa de ser utilitária e passa ser a construção do espaço público onde se pratica a liberdade. A política está remetida às crenças que surgem da condição de convivência, ao exercício do discurso e da persuasão. Nesse momento aparência e ser se fundem em uma coisa só, uma vez que as coisas são na mesma medida em que aparecem, não existindo isoladamente nesse instante. Como afirma Arendt:

Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. [...] Vista da perspectiva

do mundo, cada criatura que nasce nele chega bem equipada para lidar com um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem; são criaturas adequadas à existência mundana. Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo. (ARENDR, 2009B, pp. 35-36)

A realidade, percebida num contexto em que existem outros, passa a ter um sentido comum, compartilhado. “Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmos.” (ARENDR, 2009B, p. 63) A função do senso comum, portanto, é integrar o indivíduo no mundo intersubjetivo e visível das aparências, que é o mundo dado pelos cinco sentidos, no qual existimos como espécies. (ARENDR, 2009B, p. 62) Em tais condições, ou seja, tendo-se os indivíduos como seres plurais constituídos na política, institui-se o mundo comum fundamentado no princípio da partilha do poder político entre os cidadãos. Eis o corolário da pluralidade revelado na intersubjetividade.

Nota-se aqui alguma similaridade com pensadores na linha de Jaspers, Merleau-Ponty e Jürgen Habermas, porquanto também defendem a realização da política na intersubjetividade, ao tempo em que condenam o liberalismo competitivo, cuja lógica é o poder como campo de disputas pela distribuição de recursos escassos. Habermas, por exemplo, em sua *Teoria do agir comunicativo*, se propõe elaborar uma nova teoria crítica da sociedade, servindo-se de um conceito de racionalidade comunicativa que traga à tona o conteúdo normativo de qualquer comunicação orientada pela compreensão.

Nessa linha está a alternativa de Hannah Arendt quanto a possibilidade de exercício de poder sem a utilização da violência:

A questão persiste: por que tantos dos novos apologistas da violência ignoram o seu desacordo decisivo em relação aos ensinamentos de Karl Marx, ou, em outros termos, por que se agarram com tenacidade obsessiva a conceitos e doutrinas não apenas refutadas pelo desenvolvimento dos fatos, mas também claramente incongruentes com suas próprias políticas? O único *slogan* positivo proposto pelo novo movimento, a exigência da “democracia participante” que ecoou em todo o globo e constituiu o denominador comum mais significativo das rebeliões no Leste e no Ocidente, provém do melhor na tradição revolucionária – o sistema de conselhos, sempre derrotado, mas o único fruto autêntico, embora sempre derrotado desde o século XVIII. (ARENDR, 2009A, p. 38)

Arendt permanecerá fiel à sua convicção de ser a política uma possibilidade de transformação e de melhor convivência dos homens entre seus comuns e com o mundo, na medida em que “A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens”, devendo organizar e regular as relações intersubjetivas e o convívio dos diferentes e não dos iguais. Hegel foi o primeiro pensador a tocar nesse tema da intersubjetividade. A extraordinária intuição do filósofo consiste em mostrar que uma consciência só chega a ser propriamente consciência através do reconhecimento de outra consciência; eu só sou consciência porque o outro me vê como consciência. Portanto, não é da própria consciência que a gênese do sentido procede. O desejo, como modo de ser junto aos seres, só é desejo humano se a visada é não apenas desejo do outro, mas desejo do outro desejo. Assim

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de “organização”) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões. (ARENDR, 2005, p. 213)

Não obstante, o homem contemporâneo, forjado na tradição da modernidade e nas crises políticas que se seguiram, não está conseguindo pensar e se conduzir dessa maneira. Isso se deve em parte pela forma de atuação dos políticos profissionais e como utilizaram e ainda se utilizam do poder. Arendt acreditava na ação do homem e na sua capacidade de “fazer o improvável e o incalculável”. Para ela, de alguma forma o homem se rebela contra a sua condição, permitindo as mudanças e adaptações a partir do pensamento e da ação, ressaltando assim o papel do filósofo: “[...] o verdadeiro filósofo não aceita as condições sob as quais a vida foi dada ao homem”. (ARENDR, 1993, p. 26) Para tanto é preciso parar para pensar, reinvestir no

nous, numa forma de pensar que rompa com a tradição, com as formas já dadas de compreensão e conhecimento. A autora, ao tratar da natalidade, diz que cada começo é a capacidade suprema do indivíduo e que, politicamente, ele equivale à liberdade humana. (ARENDR, 1989, p. 479) Articula a ideia de natalidade tanto na sua dimensão privada quanto na sua dimensão pública. Na dimensão privada, cada novo nascimento define a condição humana enquanto única. Sendo cada novo nascimento único, também é um novo começo. No campo do público, o conceito de natalidade adquire sua dimensão plena. Pretende com esse conceito negar a ideia de irreversibilidade da ação. Toda ação seria irreversível, e o sentido das diferentes ações, imutável, se não fosse possível descongelar uma ação já concluída. O conceito de natalidade vai desempenhar, portanto, esse papel, ao permitir um novo começo.

Ademais, Arendt sustenta a capacidade de pensar como a qualidade *par excellence* do homem. Essa atividade – é de se supor – traz, em si, um elo com a nossa capacidade de distinguir o bem do mal, porquanto, como afirmara Aristóteles, o homem como um animal político (*zôon politikon*) é dotado de *logos*, de discurso e razão, sendo a razão “a força que liberta dos preconceitos, do mito, das opiniões enraizadas mas falsas e das aparências, permitindo estabelecer um critério *universal* ou *comum* para a conduta do homem em todos os campos”. (ABBAGNANO, 2007, p. 970)

Dotado naturalmente de tais recursos, criam-se as possibilidades da existência plural do homem em sociedade, uma vez que ele está apto a discernir sobre os valores, a definir o justo e o injusto, a escolher entre o bem e o mal, condições indispensáveis para o viver em comunidade. Desejando viver bem e não apenas viver, encontra na política a forma de melhor se organizar em sociedade, na condição de animal social que é.

Assim, sendo a justiça como uma virtude intuída por todos os seres racionais e sendo mediante o direito que ela se realiza, na medida em que o imperativo da lei moral se impõe à nossa vontade, viver sob a égide do direito implica cumprir as obrigações que a liberdade determina a todo ser responsável. Ainda segundo o estagirita, separado da lei e da justiça, o homem pode transformar-se num ser inumano, uma besta, que muitas vezes o foi. Para Habermas, a moral representa uma forma de saber cultural, ao passo que o

direito constitui um elemento integrante do sistema de instituições sociais. Esse privilégio conceitual básico de que dispõem os direitos em face dos deveres

[...] resulta da estrutura do direito coercitivo moderno, que Hobbes foi o primeiro a validar. Hobbes, em face do direito pré-moderno e ainda delineado a partir do ponto de vista religioso ou metafísico, introduziu aí uma mudança de perspectiva. Diferentemente da moral deontológica, que fundamenta deveres, o direito presta-se a defender o o livre-arbítrio dos indivíduos, segundo o princípio de que tudo o que não é explicitamente proibido por leis gerais de restrição da liberdade é permitido. Entretanto, se os direitos subjetivos decorrentes dessas leis devem ser legítimos, a generalidade delas tem de satisfazer o ponto de vista moral da justiça. (HABERMAS, 2002, p. 224)

Portanto, o direito como um sistema de saber é, concomitantemente, um sistema de ação. Assim, para encetar a ação de pensar a desconstrução da violência como instrumento de dominação, imprescindível considerar primeiramente as formas que a justificam e a glorificam. Como disse Arendt, “examinar suas raízes e sua natureza”, que pode ser entendida como uma maneira de desestabilização, possibilitada a partir da releitura em seus três momentos: o pretérito, o agora e o futuro. Quanto ao pretérito, isso parece já ter sido feito. Não a ponto de esgotar o tema, é claro, mas o suficiente para entender como a violência se formou no imaginário social e se apresenta no mundo, tempo e lugar. Resta pensar sobre o agora e o futuro. Como instrumento que é, a violência tem um sentido, uma finalidade, em suma, uma racionalidade em que se autossustenta, operando mediante a dominação pela força e produção de males que se “alastram como fungos”. Seu melhor antídoto foi, sem dúvida, os Direitos Humanos, cujas temáticas se tornaram pautas de lutas de diferentes movimentos sociais, pois surgem como direitos fundamentais inatos a todos os homens. Constituem, por isso, uma prerrogativa inalienável, devendo ser protegidos pela ordem jurídica dos Estados. Inoculados no tecido social, vêm produzindo seus efeitos na desconstrução e reconstrução do imaginário social.

Habermas, defensor do universalismo dos princípios republicanos para sociedades pluralistas, ao dissertar sobre a ideia kantiana de paz perpétua como precursora dos direitos humanos em dimensão global, assim se manifestou:

A “paz perpétua”, que o abade St. Pierre já invocara, é para Kant um ideal que deve conferir atratividade e força elucidativa à ideia da condição cosmopolita. Com isso Kant acrescentou uma terceira dimensão à teoria do direito: ao direito público e ao direito internacional vem somar-se o direito cosmopolita. Essa inovação traz muitos desdobramentos. A ordem republicana de um Estado constitucional baseado sobre direitos humanos não exige apenas uma imersão atenuada em relações internacionais dominadas pela guerra, no âmbito do direito internacional. Mais que isso, a condição jurídica no interior de um mesmo Estado deve antever como término para si mesma uma condição jurídica global que una os povos e elimine as guerras: “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural do ser humano, isto é, que os obedientes à lei, unidos, também devam ser ao mesmo tempo legisladores, subjaz a todas as formas de Estado; e a essência comum – que, de acordo com essa ideia, cabe chamar ideal platônico – não é apenas quimera, mas sim a norma eterna para toda a constituição burguesa em geral e afasta toda guerra. (HABERMAS, 2002, p. 193)

Hodiernamente há um consenso sobre o valor dos direitos humanos, uma aceitação tácita no concerto das nações, muito embora isso não seja qualquer garantia de que tais direitos sejam integralmente cumpridos. Longe disso. O que a Declaração Universal dos Direitos do Homem se propõe é demonstrar que esse sistema de valores pode ser instituído e compartilhado majoritariamente pelos povos de todas as etnias, culturas e religiões existentes no planeta.

Segundo Bobbio, o constitucionalismo tem, na Declaração dos Direitos Humanos, “um dos seus momentos centrais de desenvolvimento e conquista, que consagra as vitórias do cidadão sobre o poder”. Ele lembra que os direitos humanos podem ser classificados em civis, políticos e sociais, destacando que, para serem verdadeiramente garantidos, “devem existir solidários”. Para o jurista “Luta-se ainda por estes direitos porque após as grandes transformações sociais não se chegou a uma situação garantida definitivamente, como sonhou o otimismo iluminista”, alertando que as ameaças não vêm somente do Estado, como no passado, mas também da sociedade de massas e da sociedade industrial. (BOBBIO, 1995A, pp. 353-355) Necessário mesmo desconfiar da racionalidade do projeto iluminista, com suas pretensões quase místicas de pensar. Melhor foi considerar a relatividade de qualquer conhecimento, pois a realidade é inerentemente complexa e estará

sempre sendo submetida ao improvável, ao imprevisível, pois “tudo é transitório, só este é permanente”. (JASPERS, 1993, p. 30)

As lutas pela emancipação do homem mediante a afirmação dos seus direitos já acumularam suficientes experiências históricas para tornar visível o movimento de uma sociedade em construção. A perspectiva da desconstrução da violência coloca no imaginário social uma nova compreensão do sentido da autoridade e do poder, sem os equívocos do passado. Todas as expectativas de solução estão depositadas no exercício da verdadeira política democrática, cujo poder deve emergir no meio dos homens no espaço público. A verdadeira política prescinde da força, posto que calcada na persuasão e na liberdade de ação. “É o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.” (ARENDRT, 2005, p. 212)

No Brasil, como relatado no Capítulo I desta dissertação, foram muitas as explícitas manifestações de violência na esfera pública, resultado de uma estrutura histórica quase inamovível, legitimada pela ausência de mecanismos eficientes de proteção social e pela descrença na política. Primeiro foi a violência associada ao patrimonialismo, responsável pela deslegitimação da política, porquanto encarada comumente como esfera da corrupção e da vilania. Em outro momento ocorreram severas violações a direitos humanos, ocorridas no bojo dos conflitos armados do regime autoritário.

Pelo menos no que se refere ao período autoritário, a desconstrução do que restou desse momento sombrio no imaginário social e a sua reconstrução têm hoje uma possibilidade concreta reconhecidamente eficiente, a denominada *justiça de transição*.

A condição humana e seus pressupostos: para o resgate da intersubjetividade na política

A compreensão crítica da tradição filosófica ocidental e contemporânea empreendida por Hannah Arendt implica refletir sobre o homem, entendido este como um “ser do mundo”, vale dizer, sobre as condições mundanas básicas da existência humana em suas diferentes configurações históricas. As premissas

da condição humana referem-se às próprias condições da existência humana, tais como: a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra. (ARENDR, 2005, p. 19) São as manifestações mais elementares ao alcance de todo ser humano. Se umas são dadas – a vida, a Terra, os outros, a linguagem, a mortalidade –, outras são resultado da sua atividade, por exemplo, a mundanidade. Porém, todas elas constituem o hábitat, o lugar no qual a vida humana pode movimentar-se e se realizar. (AGUIAR, 2009, p. 126)

A *natalidade* está ligada ao milagre do nascimento e de novos começos. Aqui Arendt busca em Santo Agostinho o realce da ideia de que um fato tão simples como o nascimento do homem transforma-se em um milagre, um acontecimento que permite o reinício da vida; os seres humanos, ao nascerem, trazem algo de novo para o mundo. Lançado no mundo, o homem passa a existir na *mundanidade*, ou seja, na atualidade do mundo discursivo que o cerca, onde o que acontece pode acontecer em possibilidades infinitas e não de forma eterna e imutável. Mas é na *pluralidade* que o homem existe junto com os outros, segundo Arendt, “o fato de não o homem, mas os homens habitarem a Terra”, sendo a solidão uma experiência de perda do mundo e de si próprio. Dotado de razão e capaz de elevar-se acima dos animais, o homem conhece sua própria estadia no *ser*, ou, *habita o ser*, tendo, portanto, uma relação privilegiada com os entes que o cercam. Como em Heidegger de *Ser e Tempo*, uma “ocupação” – o próprio “Ser no mundo”. Isto é, a maneira como o homem se insere no contexto mundano e se relaciona com os entes que vêm ao seu encontro.

Para Arendt, mesmo dotado de razão, o homem só se distingue efetivamente dos demais animais por meio da ação política, quando assume o papel de protagonista do seu próprio destino, participando ativamente da construção dos rumos da sua história, sem existir um fim da política, porquanto

Entregues a si mesmos, os negócios humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a única lei segura de uma vida limitada entre o nascimento e a morte. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana que, por sua vez, como vimos, interrompe e interfere com o ciclo do processo da vida biológica. Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana

de interrompê-las e começar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (ARENDR, 2005, p. 258)

Assim, ela faz uma genealogia do conceito de poder ao recuperar no grego arcaico a noção de *vita activa*⁹⁶ como fundamental para o entendimento da condição humana. Recusando-se a lançar mão de raciocínios metafísicos, Arendt desenvolveu uma filosofia antropológica da história como construção. Nessa perspectiva, *vita activa* denota um conjunto atividades que se distinguem pelos seguintes aspectos fundamentais: *labor*, *trabalho* e *ação*. Estas são atividades características das condições relativas aos elementos do natural, do artificial e do humano na vida vivida em atividade.

O labor está relacionado às necessidades cíclicas e repetitivas da vida humana, envolvendo o crescimento, o metabolismo e a decadência. São atividades que os seres vivos necessitam para simplesmente sobreviver. Com o trabalho, os homens criam seus meios, instrumentos ou ambientes artificiais para ampliar ou tornar mais cômodos os esforços de labor para a sua sobrevivência. Produzem, ainda, estruturas mais permanentes, tais como refúgios e móveis, que permitem às pessoas se distanciarem da natureza. A especificidade da condição humana reside em sua distinção às condições natural e artificial; transcende a sobrevivência e objetiva a convivência, algo que os antigos identificavam fundamentalmente com as atividades da ação, com as atividades políticas da vida, e compromete os seres humanos em sua capacidade mais livre.

O resultado das reflexões de Hannah Arendt a respeito da condição humana e de um modo de vida autêntico é a construção dos elementos da sua filosofia política positiva, introduzindo novos conceitos linguísticos ao glossário político e fazendo a revisão dos já existentes. Surgem, então, novas categorias

⁹⁶ “A expressão *vida activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais à *askholia* grega (“ocupação”, “desassossego”), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* dos gregos. Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e ocupação, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e de qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque pode vir a ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. É como a diferença entre a guerra e a paz: tal como a guerra ocorre em benefício da paz, também todo tipo de atividade, até mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação. (ARENDR, 2005, p. 23)

aptas a embasar e dar sentido a toda prática social. Renovou-se, assim, radicalmente a concepção do *ethos* e do *pathos* do político e, enfaticamente, contrapôs-se à política totalitária que impede a diversidade de opinião na esfera pública.

Como assinalado, para a autora a ação é a atividade política por excelência, que só pode acontecer na pluralidade do convívio humano, tendo na palavra o único instrumento válido para sua realização. Para ela “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”. (ARENDDT, 2005, p. 31) Daí porque a “ação” corresponde à “condição humana da pluralidade” a *conditio per quam* da realização política.

Em Arendt, a pluralidade humana é tida como algo próprio da natureza humana, ressaltando a capacidade de articulação dos seres humanos no seu meio, ao exercerem a liberdade como ação política. A realidade do homem “depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar”. (ARENDDT, 2005, p. 106) Ao enfatizar a necessidade do respeito à diferença de opiniões e contrapor-se às formas totalitárias de política, conclui que a ação só se faz possível em meio à pluralidade; o sentido da política é a liberdade de não dominar e não ser dominado.

Por esses fundamentos e por priorizar a vida do filosofar, ou a vida contemplativa do espírito como o estilo de vida favorito, a obra de Hannah Arendt, para quem o abismo entre filosofia e política abriu-se com o julgamento e a condenação de Sócrates, lhe confere o reconhecimento de muito ter contribuído para o fenômeno da chamada “reabilitação da filosofia prática”. (DUSO, 2005, p. 454) Diante do fenômeno da violência, que emergiu como um problema para os indivíduos e sociedades, a partir e em razão dos catastróficos adventos políticos de meados do séc. XX, em particular o Holocausto, com “imagens do inferno na Terra”, os escritos de Arendt passam a dar suporte às ações e reivindicações da sociedade em prol da não violência e dos movimentos pelos direitos civis. Não menos importantes para suas reflexões foram fenômenos como a Segunda Guerra Mundial, os ardilosos

confrontos da guerra fria, além dos conflitos raciais nos Estados Unidos, quando se viu crescer a ineficiência e a brutalidade das polícias. Certo é que o conflito e o consenso constituem a dialética dos assuntos humanos. Nesse caminho democrático, há um campo minado por ideologias e um constante combate travado pelos homens na tentativa de dominarem uns aos outros.

Nesse sentido, Hegel assinalara que o curso da história universal é a síntese da tensão entre várias “histórias”: a “história” de cada um, o desenrolar no tempo de nossas ações, determinadas por desejos, paixões e crenças; a história particular de um povo ou de uma nação onde os homens estão inseridos, e, por último, a história da humanidade, que vem a ser o sujeito próprio da história. Para ele são “as mudanças, as revoluções e as destruições de condições legítimas atribuídas, em parte, não só ao acaso e à imprudência, mas, sobretudo, à leviandade e às paixões perversas dos homens” que determinam a história. (HEGEL, 1995, p. 53) Dessa forma ocorre a tensão e a divergência de interesses e propósitos entre o indivíduo na sua singularidade e os interesses comuns de um povo, ou ainda, no confronto entre os desejos perseguidos por um povo e o que interessa para a humanidade, e até mesmo entre os interesses individuais contra os princípios universais.

O exemplo mais célebre da dialética hegeliana é o do “senhor e o escravo”, encontrada na *Fenomenologia do Espírito* e que foi tomado como ponto de partida para as reflexões de Karl Marx. Consiste na luta de dois homens entre si. O escravo, pleno de coragem, arrisca sua vida no combate, para afirmar sua liberdade, sendo esta superior à própria vida. O senhor, por sua vez, não arrisca a vida, mas é vencido. O vencido é feito prisioneiro e cuidadosamente preservado para testemunhar a vitória. Essa mudança de *status* torna a história o *dever* possível, porque, a ser preservada a situação anterior, nada teria de espiritual e transformador, mas apenas uma repetição *ad eternum* de fatos biológicos. Hegel atribuiu à história um caráter racional, livrando o homem do determinismo, afirmando que só o homem tem história, portanto, somente ele pode agir moralmente. Para Arendt, sem as mudanças na história, ação seria um mero luxo, uma “interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma

natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa”. (ARENDDT, 2005, p. 16)

Há na passagem do “senhor e o escravo” dois momentos importantes: “primeiro, a ideia sobre as condições intersubjetivas de constituição da história e, segundo, o fato de que o trabalho escravo, seguindo a ideia, transforma o mundo que se transforma cada vez mais no mundo espiritual”. (MILOVIC, 2002, p. 130) O vir-a-ser de muitas peripécias não é senão a história do Espírito universal que se desenvolve e se realiza por etapas sucessivas para atingir, no final, a plena posse, a plena consciência de si mesmo. O absoluto, como afirma Hegel, só no final será o que ele é na realidade.

Portanto, no desenrolar da história, o homem não teve uma ascensão tranquila e estável ao conquistar cada patamar da civilização. Não há dúvida de que o progresso histórico se mostrou tenso, sendo essa tensão o motor do próprio movimento da história. Em suma, a história se constituiu nas sínteses resultantes do choque das contradições que a sociedade humana enfrentou dialeticamente, na tensão que demarca a luta pela emancipação como um fenômeno social e político. “A história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade.” (HEGEL, 1995, p. 55)

A partir daí, cabe ao filósofo procurar identificar nesse espiral de fatos e acontecimentos, marcados por paixões e interesses particulares, qual é o sentido que deles se pode depreender. A propósito, Arendt cita a célebre frase de Hegel “A coruja de Minerva só levanta voo depois de começado o crepúsculo” (ARENDDT, 2009B, p. 113), como sendo a representação de Platão e Aristóteles ressurgindo das ruínas da guerra do Peloponeso⁹⁷ para dar resposta a um problema real, a reeducação de um povo que havia perdido seus valores morais e políticos em decorrência dos reveses da guerra. Nesse sentido, “Não a filosofia, mas a filosofia política de Platão e de Aristóteles

⁹⁷ A guerra entre Atenas e Esparta, ocorrida em 431 a.C.-404 a.C., iniciou-se durante o governo de Péricles, que veio a morrer durante o conflito. Atenas foi derrotada por Esparta, perdendo assim o domínio sobre as outras cidades gregas, encerrando o que teria sido um período de grande desenvolvimento cultural, político e econômico da Atenas governada por Péricles. A consequência imediata dessa guerra que, se arrastou por muito tempo, foi a decomposição moral da sociedade e a transmutação de todos os valores. (JAEGER, 2003, p. 458)

nasceu do declínio da *polis*, uma forma de vida que havia envelhecido”. (ARENDDT, 2005, p. 115) Contudo, para se chegar à verdade, desvelar a realidade, distinguindo-a das aparências enganosas, enfim, assegurando-se de não se satisfazer com meras opiniões (*doxa*), cabe ao filósofo romper com o senso comum e ir ao encontro da verdade no âmbito do pensamento e das ideias.

Karl Marx, no décimo primeiro enunciado das *Teses sobre Feuerbach* afirmou que “Até agora, os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo; trata-se de mudá-lo”. Segue nessa linha a antropologia filosófica contida em *A Condição Humana*, onde Arendt busca responder às perguntas que ficaram sem resposta em *Origens do Totalitarismo*. Toma por objeto a *vida activa*, em oposição ao que a filosofia tradicional chamava de vida contemplativa, mas agora não é a razão com seus atributos transcendentais a *priori*, como em Kant, e sim a esfera da *praxis*, da fala e comunicação entre homens livres e iguais, que constitui o espaço político que Arendt tanto enfatiza.

Nesse contexto de reflexão dialética sobre o mundo, os homens tomam consciência das necessidades de entendimento correlato para desenvolverem uma intersubjetividade, porquanto não se pode hodiernamente pensar uma sociedade e indivíduos que se fazem autonomamente a partir de uma racionalidade pura; tampouco pensar uma autonomia absoluta garantida pela racionalidade.

Como dito acima, para Arendt, a ação é *revelação do quem*, num espaço público de surgimento em que cada um é visto e ouvido por outros. Embora entenda que não é um privilégio apenas do ator político, a ação enseja a constituição de um espaço público – distinto do domínio privado – em que se estende a rede das relações humanas. A condição humana de *pluralidade*, correlata da ação e da palavra, é para Arendt um verdadeiro conceito fundador que se encontra em todas as etapas de sua análise.

Como se observa, o pensamento de Hannah Arendt envolve questões de maior valor, um absoluto significado da vida que se encontra no cerne das questões históricas e políticas e se coloca entre a liberdade do pensar e a

inserção do pensamento nos vínculos da filosofia ocidental. Nesse particular, Miroslav Milovic observa que:

Para os gregos, podemos nos lembrar, o projeto político não era sobreviver, mas viver bem, realizar o geral na nossa vida e, quem sabe, aproximarmo-nos do mundo eterno, do próprio divino. A modernidade, aproximando o privado e a natureza política, anuncia uma específica despolitização. O mundo moderno é o mundo sem a política, é o mundo da economia e das condições da sobrevivência. Nós somos testemunhas dessa herança. Hoje, para sobreviver, agora no contexto do terrorismo, temos que criar as novas formas da autoridade política. Sobreviver ainda é um projeto político. Ou melhor dizendo, em Arendt, é um projeto da negação da política. Estamos muitos distantes do projeto grego que tentou unir a política com a liberdade e não com a natureza. (MILOVIC, 2007, pp. 132-137)

A esse respeito, tem-se que, na Grécia antiga, não havia um termo para o que se designa hoje “vida”. A oposição entre *bíos* e *zoé* nada tem em si que possa levar a pensar em uma sacralidade da vida como tal. Para tornar a vida sagrada, os gregos a separavam do mundo dos viventes, a partir de rituais que eliminavam seu aspecto profano. É nesse sentido que Giorgio Agamben entende o *homo sacer*, ou seja, conceito que designa um ser cuja vida nada vale, uma vida matável, uma figura enigmática, obscura, porque contém em si sentidos contraditórios: o sagrado, o impuro e o não sacrificável. (AGAMBEN, 1995-2002, p. 88)

Muito embora Agamben proponha uma reflexão sobre o lugar reservado àqueles que cometem crimes, transgridem leis, ultrapassam limites, rompem, pelos atos, um suposto pacto social, não é difícil concluir pela similitude existente entre este homem e aquele submetido aos horrores praticados pelas formas de autoritarismo. Certamente, não se pode definir a essência do político como tal, ou a essência do poder, ou a essência da democracia, ou qualquer outro regime, como se fossem questões teóricas passíveis de serem avaliadas sem conectá-las a problemas práticos com os quais os homens são levados constantemente a confrontar no ambiente político por excelência, que é a vida social contemporânea, nas imprevisibilidades do poder, nas crises e dificuldades da democracia. Para Chantal Mouffe “[...] é no reconhecimento da impossibilidade de sua conquista total que a democracia moderna atesta que o seu projeto se encontra permanentemente vivo e que o pluralismo a habita”. (MOUFFE, 1994, p. 87)

Por outro lado, para saber o que se espera dos políticos, para saber qual a tarefa que devem desempenhar os homens políticos, não é suficiente pesquisar empiricamente. Isto é, não basta a avaliação dos fatos históricos e a sondagem de opiniões sobre os fatos, porquanto é da natureza da opinião que não contenha garantia alguma de validade, tendo em vista que é colhida da simples observação e do sentimento causado na subjetividade do observador.

Como salienta Miroslav Milovic, Kant foi o primeiro a afirmar, dentro da filosofia, a primazia do prático, da ética e da liberdade. Adverte, entretanto, que “[...] para fazer isso, ele [Kant] acreditava que primeiro teria que abordar o tema sobre a racionalidade, sobre a teoria, sobre a natureza. A base para pensar o prático teria que ser firme”. (MILOVIC, 2002, p. 9)

É de se observar que tanto para Aristóteles como para Arendt

os negócios humanos visam à felicidade e esse *telos* se realiza nos desejos e escolhas humanas mediadas pelo princípio racional. Da mesma forma, em Arendt, embora não haja uma assertiva ético-moral a determinar a ação dos homens, na ideia de condição humana apresentam-se os limites favoráveis à manifestação da humanidade dos homens, assim como a sua transgressão ou destruição pode acarretar a alienação ou a autodestruição do homem. (AGUIAR, 2009, p. 126)

A ética “possui uma tendência à generalização, não pelo fato de deter uma validade absoluta e coagir teórica e sistematicamente, mas porque os seus princípios possuem uma dimensão fundadora e tendem a obter o assentimento da maioria dos seres humanos”. (AGUIAR, 2009, p. 165) Vislumbra-se em Arendt uma profícua defesa da ética e dos fundamentos do direito como elementos essenciais na esfera dos assuntos humanos. Nessa perspectiva, torna-se relevante, é pressuposto mesmo, o seu conceito de ação, pautada na *praxis*, ou seja, as práticas dos homens consideradas na mundanidade e pluralidade tomadas como fundamentos da sua filosofia da liberdade. Daí porque é relevante a participação dos homens, localizando o núcleo da ética, que tem como princípio o Amor ao Mundo.

Quanto ao direito, Arendt discute problemas jurídicos com o propósito de estabelecer conexões lógicas entre Direito e Política, a partir das perplexidades instauradas pelo fenômeno totalitário e seus desdobramentos, em particular a

crise dos direitos humanos, em face da condição a que foram relegados os refugiados e apátridas que resultaram das duas guerras mundiais. Critica, contudo, o formalismo jurídico como fonte de sustentação da legitimidade do Direito e das comunidades políticas, considerando o nivelamento entre justiça e legalidade, porquanto, segundo Arendt,

insuficiente para dar sustentação ao ordenamento jurídico, pois diante de uma lei flagrantemente injusta nada se poderia fazer. Nos regimes totalitários não há nenhum hiato entre lei e justiça e, por isso, a justiça passa a ser realizada de forma direta e coercitiva pelos detentores do poder, sem nenhuma mediação interpretativa ou persuasiva. Além disso, aponta-se hoje para o distanciamento entre as leis e sua aplicação como algo profundamente complicado e incapaz de viabilizar a simetria entre justiça e legalidade presente no positivismo jurídico contemporâneo. (AGUIAR, 2009, p. 162)

Na prática é fácil perceber essa referida insuficiência do Direito, pois ao nivelar o que venha a ser denominado de “justiça” à mera legalidade, nada mais se pratica que uma vingança institucionalizada. Nada diferente da ideia arcaica de justiça expressa na lei de talião: “Olho por olho, dente por dente”. Em outro caso a “justiça” é dada àqueles que de alguma forma detêm o poder, tanto do ponto de vista econômico como em razão de posições privilegiadas na hierarquia política. (AGUIAR, 2009, p. 162) A lei injusta somente passa a ser percebida quando afeta o indivíduo ou grupos de indivíduos identificados por um interesse específico. “Nessa perspectiva, a legitimidade do Direito não pode ser proveniente da própria lei tecnicamente pensada, mas resultado de um diálogo comum e incessante que garante e, ao mesmo tempo, é alimentado pela cidadania.” (AGUIAR, 2009, p. 165)

Os negócios humanos padecem de uma fragilidade em razão de duas características da ação política, a saber, inesperabilidade e irreversibilidade. É de se notar que a sociedade percebe mais imediatamente os defeitos de ações políticas injustas em razão de suas repercussões serem mais abrangentes. A ação carrega dificuldades que são inerentes ao próprio convívio entre os homens, de onde nasce um conceito essencial para descrição e compreensão de nossa sociedade, qual seja o risco decorrente da inesperabilidade dos efeitos de decisões tomadas. O risco, portanto, constitui uma constante

inafastável nessa mesma sociedade. (DE GIORGI, 1998, p. 220) Tudo isso ocorre mesmo dentro do espaço e na dinâmica que comportam o ouvir e o falar uns com os outros.

Paradoxalmente é esse grau de liberdade que impossibilita qualquer cálculo e controle, segundo Arendt, levando o homem a fugir desesperadamente da esfera dos negócios humanos, afirmando que

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser 'culpado' de consequência que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação. (ARENDR, 2005, p. 245)

Arendt ressalva, contudo, que a imprevisibilidade da ação pode vir a ser remediada pela capacidade humana de fazer promessas. Mediante a promessa, podem-se fazer indicações de estabilidade para o futuro. Quanto à irreversibilidade da ação política, também pode ser remediada, recorrendo-se à capacidade dos seres humanos de perdoar-se mutuamente e de desculpar os erros do passado. Outra forma de reparar ações passadas na tentativa de pôr fim às transgressões é a punição. Mas, tanto o perdão quanto o castigo diferem da retaliação ou da vingança que reagem contra o erro original e perpetuam-no. O perdão oferece um fim provisório a qualquer dor provocada pela ação e atenua sua irreversibilidade. (ARENDR, 2005, pp. 248-259)

Talvez seja essa uma das possibilidades de entendimento para o que Arendt quer dizer quando apresenta sua proposta de pensar sem o "corrimão dos critérios tradicionais".

CAPÍTULO III

VIRANDO A PÁGINA, MAS PARA ESCREVER A HISTÓRIA: SOBRE O SENTIDO FIEL DO PERDÃO E DA SUPERAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Perdão, verdade e reconciliação

Traçados os contextos, influências e grandes pilares conceituais que ajudam a compreender as premissas do problema trazido à discussão, chega-se ao ponto central destas reflexões: **perdão**, **verdade** e **reconciliação**, nas circunstâncias em que ocorreu a anistia concedida pelo Estado brasileiro para crimes com motivação política cometidos durante o *regime autoritário* no Brasil, entre 1964 e 1985.

Mais uma vez, os aportes da filosofia política de Hannah Arendt serão as referências para o elo que se pretende estabelecer entre as interpretações a respeito do que foi desenvolvido anteriormente – questões ligadas à liberdade, ao poder, à justiça, à violência e ao sofrimento. Não sem antes, contudo, seguindo a mesma linha adotada até aqui, tecer algumas considerações de ordem terminológica, com o fito de buscar o entendimento dos conceitos envolvidos em maior profundidade, uma vez que o método conceitual propicia obter um ponto de partida e ajuda a distinguir finalidades.

O perdão é termo que sugere uma relação com o tempo e a ação – atua no presente em relação a fatos do passado, tendo em vista o futuro. São muitas suas significações. No uso cotidiano existe como uma etiqueta – o pedido de desculpa por um pequeno incômodo que causamos a alguém. Essa é sua concepção fraca, quando é direcionada a alguém com quem se tem certa intimidade, quer no âmbito da família, quer nas relações afetivas e na convivência comunitária. A proximidade enseja, por assim dizer, uma fusão que anula a distância, permitindo a diluição da ofensa.

Já no seu sentido forte, o perdão alcança as discussões sobre questões de alta indagação ética, como no caso do perdão em nome de um Estado responsável por torturas, desaparecimentos e mortes de pessoas que discordam de governantes autoritários.

Fato é que a experiência do perdão sempre esteve presente nas manifestações culturais, religiosas e familiares, podendo-se afirmar, portanto, tratar-se de uma prática universal. Tanto no judaísmo quanto no cristianismo encontra-se tradicionalmente a valorização da misericórdia e do perdão.

Segundo a tradição judaica, o povo judeu, após ter saído do Egito, fez um bezerro de ouro e o adorou, comportamento proibido pelos mandamentos do judaísmo, que não permite a adoração de imagens. Moisés, que guiava o povo escolhido pelo deserto, havia subido no Monte Sinai e quando voltou, vendo o que os judeus haviam feito, rezou pedindo perdão a Deus. No dia dez do mês hebraico de Tishrei, os judeus alcançaram o perdão divino. Para os judeus, o Yom Kipur é o Dia do Perdão.

Para Hannah Arendt, o perdão, essa novidade moral, surge com o cristianismo. O descobridor dessa virtude seria, segundo a autora, Jesus de Nazaré. Adverte Arendt que, mesmo considerando o fato de que essa descoberta tenha ocorrido num contexto religioso e de ter sido anunciada em linguagem religiosa, não se constitui motivo para levar essa “invenção” menos a sério, haja vista suas importantes consequências trazidas para a política secular. (ARENDR, 2005, p. 250) Para Arendt,

certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas decorrem das experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, empenhada em desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se entre estas últimas, embora tenham sido esquecidas em virtude de sua natureza exclusivamente religiosa. (ARENDR, 2005, p. 250)

Mas, mesmo em culturas sem tradição dos princípios judaicos ou cristãos, ainda que em peculiar ênfase, certamente ele está presente. Tome-se como exemplo a África do Sul e seu processo de transição para a democracia, ocorrida recentemente (1994). Essa experiência inaugurou um modo novo e peculiar de transição de um regime autoritário para a democracia, com a instalação da Comissão de Verdade e Reconciliação.

Em Arendt, são nítidos os liames que podem ser estabelecidos entre o amor e o perdão e suas implicações na vida política. Isso é visível a partir do seu trabalho sobre o conceito de amor em Agostinho, ainda que o amor cristão

tenha se mostrado como *ágape* – um amor que se faz em direção ao outro como que um amor fraterno –, isto porque, o aludido trabalho

já apontava para um percurso entre a filosofia e a política: paralelamente à acurada análise conceitual – que nos faz lembrar um pouco da tarefa de *Destruktion* da tradição filosófica, empreendida pelo jovem Heidegger – percebe-se nítida preocupação com a *vita socialis* – que, por sua vez, poderia nos remeter a aspectos fundamentais da filosofia da comunicação em Jaspers. (BREA, 2010, p. 86)

Possivelmente, o vínculo entre amor e liberdade tenha ocorrido na modernidade sob a inspiração do romantismo, que recebeu os influxos da cultura cristã, o que provocou sérios mal-entendidos gerados pelo abuso da palavra amor. Por essa razão, Karl Jaspers sugere logo no início de sua obra *Psicologia das Visões do Mundo* a expressão “atitude entusiástica”. Fazendo diversas citações sobre a aludida obra, Gerson Brea enfatiza a cautela de Jaspers ao utilizar conceitos, por reconhecer “que o amor não está protegido da possibilidade de compreensão desvirtuada”. Cita,

por exemplo, “entusiasmo inautêntico”, que não passa de um “estado de embriaguez”[...] “uma fantasia sem matéria” [...] sem bases concretas, onde “o homem se engana sobre a realidade com um entusiasmo imaginário” [...]. Além disso, o amor pode ser facilmente confundido com algo que nada tem a ver com ele: a compaixão. [...] “Compaixão incita [...] naquele que se compadece um sentimento de superioridade, por se encontrar melhor e por sentir, na ajuda, seu poder” [...] A compaixão seria portanto uma suprema oposição ao amor, pois degrada, rebaixa, sujeita aquele de quem se compadece. (BREA, 2010, p. 87)

Hannah Arendt “já conhecia bem, na época do seu doutorado, o interesse e as incursões de seu orientador, Karl Jaspers, no terreno do amor, como um tema central no desenvolvimento de sua filosofia da existência” (BREA, 2010, p. 86), “deixando transparecer uma formação e, porque não dizer, uma ‘pegada’ existencial-filosófica que caracterizará suas reflexões posteriores”. (op. cit., p. 89)

As percepções de Arendt se adensam com as experiências que iriam marcar seu pensamento, tais como as barbáries de um regime totalitário, com a

cotidianidade do mal, com a extinção de “mundo”. (BREA, 2010, p. 88) Isso ocorre em *A condição Humana*, trazendo a questão do perdão para o centro do debate filosófico no campo da ética. Ao afirmar que a ação humana sofre dos riscos da irreversibilidade e da imprevisibilidade, esses dois grandes perigos e fragilidades da ação, o perdão perdeu a exclusividade como um tema restrito à teologia judaico-cristã, passando a ser tratado como algo do âmbito do humano.

Ao discorrer sobre o perdão, Arendt afirma que foram os romanos, e não os gregos, que lançaram a ideia de comutar penas, em especial a pena de morte:

O único e rudimentar vestígio da percepção de que o perdão é o corretivo necessário aos danos inevitáveis causados pela ação é encontrado no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subjectis*) ou no direito de comutar a pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quase todos os chefes de estado ocidentais. (ARENDR, 2005, p. 250)

Não obstante, esse vestígio encontrado entre os romanos como parte de sua política imperial de governar os povos conquistados – quando se viram obrigados a amenizar as penas por eles aplicadas –, foi só com o Evangelho de Jesus de Nazaré que surgiu definitivamente a ideia do perdão. Arendt lembra que Jesus sustenta

contra a opinião de ‘escribas e fariseus’, que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar; e, em segundo lugar, este poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos – mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus. (ARENDR, 2005, p. 251)

A noção de perdão, segundo Arendt, é radicalizada do Novo Testamento, pois “não diz que o homem deve perdoar porque Deus perdoa, e ele, portanto, deve fazer ‘o mesmo’, e sim que ‘se cada um de vós, no íntimo do coração, perdoar’, Deus fará ‘o mesmo’”. (ARENDR, 2005, p. 251) Ou seja, não é o homem que imita Deus ao perdoar; mas o homem que, ao perdoar, permite que Deus também perdoe. Isso fica claro na passagem que está em

Mateus (6:14-15): “Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celeste vos perdoará; se, porém, não perdoardes aos homens as suas ofensas, tampouco vosso Pai vos perdoará as vossas ofensas”. A mensagem sobre o perdão é repetida no pai-nosso, oração que sintetiza os principais pontos do cristianismo, atribuída a Jesus, quando ensinou aos discípulos como orar: “perdoa-nos as nossas dívidas, assim como nós temos perdoado aos nossos devedores” (Mateus, 6:12). Assim, cada pessoa que peca precisa suportar a culpa de sua própria transgressão (Ezequiel, 18:4,20) e o justo castigo do pecado resultante (Romanos, 6:23).

Essas diversas passagens da Bíblia dão ao ato de perdoar, segundo Arendt, um caráter humano. “O motivo da insistência sobre o dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’, e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal intencional, pois do contrário não teria sido necessário ensinar que, ‘se ele pecar sete vezes no dia contra ti, e sete vezes no dia te vier buscar, dizendo: Pesa-me, perdoa-lhe’”. (ARENDDT, 2005, p. 251) Perdoar é para Arendt uma ação única e culmina num gesto único, “uma das maiores capacidades humanas e talvez a ação humana mais ousada, na medida em que tenta o aparentemente impossível, a saber, desfazer o que foi feito, e consegue criar um novo começo quando tudo parecia ter chegado ao fim”. (ARENDDT, 2008, pp. 330-331) Para o crime e o mal intencional, Deus se encarregará deles no Juízo Final.

A justiça – desde a antiguidade –, e o perdão – mais recentemente –, têm sido alvo de ponderações e especulações filosóficas. De acordo com Aristóteles, na justiça encontra-se a convergência dos tratados da *Ética* e da *Política*, encontrando-se no Livro V da *Ética a Nicômacos* a parte doutrinária da justiça, onde afirma que todos estão em perfeito acordo em chamar de justiça a “disposição da alma graças à qual ela se dispõe a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo”. (ARISTÓTELES, 1985, p. 91) Assim como os seres humanos possuem uma capacidade inata de justiça, é também intuitivo que para a experiência do perdão exija-se um senso sincero de arrependimento, aliado à busca direta da reparação do mal causado a outra pessoa e à atitude de não cometer este erro novamente no futuro. Isso provavelmente decorre das práticas contidas nas tradições judaica e cristã,

cujas doutrinas influenciaram sobretudo a cultura do mundo ocidental. Cabe distinguir, contudo, a função da justiça com seu caráter intersubjetivo, com os aspectos relacionados à bondade nos assuntos afetos à esfera pública, explícita contribuição de Maquiavel para a construção do pensamento político moderno. Assim, pode-se afirmar que foi o cristianismo que introduziu a prática do perdão, mas no estado moderno tais doutrinas foram se incorporando ao Direito, tendo como ápice dessa perspectiva o positivismo jurídico vigente nas sociedades contemporâneas.

Como salientado por Arendt, o “problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas”, servindo para oferecer algumas possibilidades de segurança no futuro “sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens”. (ARENDR, 2005, p. 249) Quanto ao problema da irreversibilidade, a impossibilidade de desfazer o que se fez, a solução encontrada por Arendt está na “capacidade de perdoar”, pois “serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmacles sobre cada nova geração”. Se não houvesse o perdão como uma possibilidade de eximir as pessoas das consequências daquilo que fazem, completa: “[...] nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências [...]”. (op. cit., p. 249)

A luta entre a sabedoria que leva ao perdão e o desejo de vingança estão nos exemplos que se vê por toda parte. Mas, contrariamente ao perdão, a vingança é uma reação natural ou a forma de justiça segundo a qual o ofensor deve sofrer o mesmo mal que causou ao ofendido. Parece fazer parte do mecanismo instintivo de defesa dos seres humanos responder com igual intensidade a uma ofensa. Tal concepção está contida na denominada *lei de talião*, cujos primeiros indícios foram encontrados no Código de Hamurabi, em 1780 a.C., no reino da Babilônia. Segundo relato de Aristóteles, foram os pitagóricos que definiram a justiça como retaliação. Esse mesmo princípio inspira a lei mosaica do “olho por olho, dente por dente”. Dante Alighieri, na *Divina Comédia*, modelou a estrutura moral do inferno e do purgatório segundo a lei de talião. (ABBAGNANO, 2007, p. 1104) Seguindo o princípio dessa lei,

todos estariam comprometidos a se envolver eternamente com uma situação do passado, que sequer viveram.

Para Arendt, a vingança é da mesma forma “uma reação a uma ofensa inicial, e assim, longe de porem fim às consequências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente”. (ARENDR, 2005, p. 252) Esse vínculo ocorre, por exemplo, entre as vítimas e aqueles que tomaram parte na guerra suja contra os ativistas políticos. Para as vítimas, os culpados devem ser castigados; já os autores dos atos das violências perpetradas acreditam que nenhum deles devia ser castigado, haja vista que o que fizeram estava legalmente justificado.

Em certos aspectos, a vingança lembra o conceito de igualar as coisas. É dessa forma que opera o direito, buscando achar uma compensação, uma retribuição que restabeleça a condição dos opostos. Essas posições dos opostos não surpreendem, pois cada um busca um *standart* seguro. Os torturadores argumentam que, qualquer que seja o conteúdo atual do direito, seus atos estavam legalmente justificados e, portanto, não podem ser castigados; as vítimas, a seu turno, argumentam que, qualquer que seja o conteúdo do direito de então, aqueles atos eram moralmente malignos e, assim, merecem o castigo.

Outra intuição possível para argumentar a necessidade do castigo está no sentimento de que algo está muito mal quando aqueles que cometeram delitos terríveis se permitem seguir vivendo como cidadãos normais, como se nada houvera ocorrido. Muitos expressam sua indignação diante do fato de que aqueles que ordenaram ou executaram sequestros, torturas e assassinatos de centenas de cidadãos se permitem seguir vivendo como membros respeitáveis da sociedade brasileira.

O perdão é diferente, pois opera a partir do critério racional da ação, razão pela qual não pode ser considerado como uma reação prevista ou calculada. A vingança, como “reação natural e automática à transgressão” que é, “pode ser esperada e até calculada; o ato de perdoar jamais pode ser previsto: é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação”. (ARENDR, 2005, p. 252)

Na verdade, a vingança, em geral, tem um objetivo mais destrutivo do que construtivo. Arendt advoga que “a punição é a alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto; ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente”. Ademais, afirma, “é isto que caracteriza aquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de ‘mal radical’, cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que sofremos uma de suas raras irrupções na esfera pública”. (ARENDR, 2005, p. 253)

Como afirmado, o tema do perdão, na qualidade de objeto de especulação, fora do âmbito religioso, é recente. Mesmo a filosofia somente passou a considerá-lo como problema no período que sucedeu ao holocausto. Mesmo assim, a questão nesse debate estava circunscrita aos limites do perdoável e sobre a relação entre aquilo que poderia ser perdoável e o que seria passível de punição.

No campo da psicanálise, esse método de investigação a respeito dos lados mais sombrios das pessoas, apesar da extensa literatura sobre a culpabilidade, encontram-se pouquíssimas referências ao perdão. No texto *Repetição, lembrança, translaboração*, Freud propõe que o inconsciente, que aprisiona a pessoa no passado e não permite que ela conviva em harmonia com o presente, nem consiga ver esperança no futuro, seja examinado com coragem e grandeza suficiente para produzir o mais importante dos perdões: o perdão a si mesmo. Outras referências existem sobre a vingança como um imperativo natural, uma atividade de reparação. Freud, em uma nota de rodapé, se refere à pulsão de vingança, da seguinte forma:

A pulsão de vingança, que é tão poderosa no homem primitivo e que é mais disfarçada do que recalcada pela civilização, nada mais é do que a excitação de um reflexo não liberado. Defender-se de uma agressão numa luta e assim agredir o adversário é o reflexo psíquico adequado e pré-formado. Quando não é levado a efeito ou o é de maneira insuficiente, o reflexo é constantemente liberado pela lembrança, e a pulsão de vingança surge como um impulso volitivo irracional, do mesmo modo que todas as outras “pulsões”. A prova disso está precisamente na irracionalidade do impulso, em seu descompromisso com qualquer questão de utilidade ou conveniência e, a rigor, no seu desprezo por todas as considerações relativas à própria segurança do indivíduo. Tão logo o reflexo é

liberado, a natureza irracional do impulso pode tornar-se consciente. (FREUD, 1996, v. II, p. 212)

Paul Ricoeur afirma que

o perdão não pertence à ordem jurídica; ele nem sequer pertence ao plano do direito. Caberia falar dele como Pascal fala da caridade no famoso trecho das “três ordens”: ordem dos corpos, ordem dos espíritos, ordem da caridade. O perdão escapa ao direito tanto por sua lógica quanto por sua finalidade. De um ponto de vista que se pode dizer epistemológico, ele pertence a uma *economia da dádiva*, em virtude da lógica de superabundância que articula e que deve ser oposta à lógica de equivalência que rege a justiça; nesse aspecto, o perdão é um valor não só suprajurídico, mas supraético. Mas nem por isso escapa ao direito por sua finalidade. Para compreendê-lo é preciso antes dizer quem pode exercê-lo. Em termos absolutos, talvez somente a vítima. Nesse aspecto o perdão nunca é devido. Não só ele não pode ser pedido, como também o pedido pode ser legitimamente negado. (RICOEUR, 2008, p. 196)

Para Arendt, perdoar é se desobrigar de permanecer numa determinada posição, sem que isso signifique esquecimento. Perdoando, o que se faz é possibilitar começar de novo. Essa é uma grande dádiva proporcionada pela liberdade. Ao perdoar, o homem se assemelha a Deus nisso, abre as portas para a comunhão com Deus, que vai também perdoar. Da mesma forma que o homem exerce a liberdade de pecar, também tem a liberdade de exercitar o perdão, liberando-se para recomeçar. Para Arendt, as faculdades de prometer e perdoar “dependem da pluralidade; na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ser realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma”. (ARENDR, 2005, p. 249) Assim, “o perdão é a única reação que não reage apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”. (op. cit., p. 253)

Arendt mostra que o exercício da liberdade para fazer uma opção pelo perdão somente se realiza se existe o amor. Pois

o amor, embora seja uma das mais raras ocorrências da vida humana, possui, de fato, inigualável poder de auto-revelação e inigualável clareza de perceber o quem,

precisamente por não cuidar – de maneira quase alheia a este mundo – de o que a pessoa amada é, com suas qualidades e imperfeições, suas realizações, defeitos e transgressões. (ARENDDT, 2005, pp. 253-254)

Nessa reflexão política madura, incorporada que está à nova concepção de espaço público – o *locus* onde, em decorrência de uma esfera pública retraída e da esfera privada como espaço de intimidade, os assuntos públicos se privatizam e os assuntos privados são publicizados –, se afirma o conceito de *amor mundi*, como o signo de seu próprio pensamento político, a partir do qual formula sua ética fundada na amizade e na solidariedade.

Percebe-se, nessa nova formulação, o distanciamento do pensamento elaborado quando de sua obra sobre o amor em Santo Agostinho, sustentada que estava nas premissas de um supremo desinteresse pelas coisas do mundo comum e de que o próprio mundo, enquanto artefato humano, não poderia durar para sempre. Realiza, portanto, um esforço teórico de apropriação das sínteses dos diálogos estabelecidos a partir das experiências políticas grega e romana, em suma, com os grandes pensadores da tradição filosófica ocidental, aqui incluídos, por certo, conceitos oriundos de *Ser e Tempo*, de Heidegger.

Com efeito, as emoções e o coração já não podem constituir bons argumentos ou critérios válidos de julgamento do que se passa no espaço público, uma vez que geralmente ocultam a verdade factual em nome de pseudo-objetivos patrióticos. Esclareça-se que ao rejeitar o amor e a bondade como elementos do espaço público, Arendt não pretendeu estimular o retorno à barbárie. Ao contrário, pretendeu preservar a pluralidade, na medida em que reafirma o discurso dos Direitos Fundamentais, pois as noções fundamentais de igualdade e de liberdade assentam-se no âmbito da virtude.

Segundo Arendt,

se fosse verdade, como se supõe a cristandade, que só o amor pode perdoar, porque só o amor é plenamente receptivo a quem alguém é, a ponto de estar sempre disposto a perdô-lo, não importa o que tenha feito, o perdão teria que ser inteiramente excluído de nossas reflexões. (ARENDDT, 2005, p. 254)

Amor, nessa nova perspectiva, se localiza em uma “esfera própria e estritamente delimitada”. (ARENDDT, 2005, p. 254) Ou seja, no âmbito de um

mundo dentro dos limites das barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza. Incluem-se, ainda, os assuntos que vão interessar aos homens nas suas relações políticas. Dito de outra forma, para circunscrever mais especificamente no sentido político, o mundo seria a constelação de instituições e leis, todas as coisas fabricadas pelo homem, mas comuns a todos, estando passíveis de desaparecer em determinadas situações-limite. Isso porque, na qualidade de coisas perecíveis, estão sujeitos aos abalos inerentes à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que compõem o espaço-entre capaz de unir e separar os homens.

Nesse contexto anti-humanista de grandes dilemas, instabilidade e inospitabilidade de um mundo guiado pela lógica do trabalho e do consumo, Arendt desenvolveu a ideia do cuidado para com o mundo ou *amor mundi*. E o fez partindo de uma crítica centrada na mentalidade predominante na sociedade contemporânea, inclinada a privilegiar o seu ciclo vital e da espécie humana, a ponto de se definirem como trabalhadores, uma vida humana em um constante processo de reificação. Giorgio Agamben conclui que

Hannah Arendt havia analisado, em *The human condition*, o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna. (AGAMBEN, 2002, p. 11)

Em tais circunstâncias, pretendeu repensar a ação política e o espaço público, emergindo o *amor mundi* como um apelo ou uma tomada de consciência da responsabilidade dos homens pelo mundo público que lhes era comum. Considera como pressuposto de amor nessa esfera própria a *philia politike* aristotélica, por entender que “o respeito é uma espécie de ‘amizade’ sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possa ter em alta conta”. (ARENDR, 2005, pp. 254-155)

É que o advento das sociedades de massa trouxe consigo um ideal de igualdade que não permite distinguir a excelência e distinção quando se trata

dos assuntos públicos. Assim, “a perda do respeito nos tempos modernos, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social” (op. cit., p. 255). E assim conclui:

De qualquer modo, uma vez que se dirige exclusivamente à pessoa, o respeito é bastante para que se perdoe pelo que fez, por consideração a ela. Mas o fato de que o mesmo *quem* revelado na ação e no discurso é o sujeito do perdão constitui a razão mais profunda pela qual ninguém pode doar-se a si próprio; no perdão, como na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual pode perdoar. (ARENDDT, 2005, p, 255)

Em suma, Arendt tratou do perdão porque lhe interessava chegar ao seguinte detalhe: quem pode ser perdoado?

Filósofos como Nietzsche, Freud e mesmo Marx, chamados de grandes profetas da suspeita, pois investigaram os motivos ocultos e não admitidos de determinadas características humanas, certamente teriam explicações plausíveis e seguras. Mesmo em Shakespeare, com suas peças peculiares, complexas, misteriosas, e com um fundo psicológico espantoso, seria um terreno fértil para se promover tal exame. Conquanto exista essa possibilidade, a opção permanece com pensadores como Hannah Arendt e Jacques Derrida, mais contemporâneos à questão em análise.

Para esses pensadores, há uma dificuldade de considerar o perdão como esquecimento, pura e simplesmente. Para Arendt, mesmo não desculpando um ato, é possível perdoá-lo. É, portanto, “significativo – elemento estrutural na esfera dos negócios humanos – que os homens não possam perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável”. Pode-se nunca perdoar o que alguém fez, mas é possível perdoá-lo pelo que fez. “Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar’”(ARENDDT, 2005, p. 253)

Para Derrida, é inevitável colocar o perdão no âmbito do impossível. Para ambos, pensar o perdão como mero esquecimento seria filosoficamente impossível, porque, ao contrário, equivaleria negar uma verdade; seria como apagar a memória dos acontecimentos, enfim, negar a História. Também para Paul Ricoeur o perdão deve primeiro ter-se encontrado com o imperdoável,

ou seja, com a dívida infinita, o dano irreparável. Dito isto, apesar de não devido, ele não deixa de ter finalidade. E essa finalidade tem relação com a memória. Seu “projeto” não é apagar a memória; não é o esquecimento; ao contrário, seu projeto, que é de anular a dívida, é incompatível com o de anular o esquecimento. O perdão é uma espécie de cura da memória, o acabamento de seu luto; liberta do peso da dívida, a memória fica liberada para grandes projetos. O perdão dá futuro à memória. (RICOEUR, 2008, p. 196)

Isso porque esquecer eventos como o holocausto, por exemplo, seria o mesmo que fingir que ele não ocorreu. Portanto, se não é possível esquecer, como perdoar?

Para formular seu pensamento em torno do tema, Jacques Derrida toma como exemplo o caso da África do Sul. Refere-se ao processo realizado naquele país no pós-1994 como paradigmático do grau de exigência dos processos de reconstrução e transição. Da mesma forma que a escala monstruosa e inacreditável dos crimes nazistas tornaram inadequada e absurda qualquer punição prevista em lei, como dito por Arendt, também na África do Sul as penas existentes eram inadequadas para o julgamento, porquanto o ineditismo dos crimes cometidos e de sua imensa crueldade constituía obstáculo para a punição.

Nesse ponto parece oportuno observar o conteúdo do ensaio *Força de Lei*, onde Derrida trata das relações entre o direito e a justiça. Para Derrida, enquanto a justiça é *indesconstruível*, “o Direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis [...], ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado”. E conclui:

Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico. Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: É essa estrutura

desconstruível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade de desconstrução. A justiça nela mesma, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*. (DERRIDA, 2007, p. 27)

Esse espírito certamente inspirou aqueles que elaboraram a nova constituição da África do Sul⁹⁸ como uma carta “democrática de extrema modernidade, concebida e redigida por juristas de grande experiência, [...] incorpora todos os progressos do direito constitucional das democracias deste século”. (DERRIDA, 2005, p. 46)

Derrida chama a atenção para o fato de que o preâmbulo da nova constituição faz apelo a um gesto de “confissão, de arrependimento e de *reconciliação*”. (DERRIDA, 2005, p. 46) Outro fato também lhe desperta muito a atenção: Nelson Mandela, liberado após aproximadamente três décadas de encarceramento brutal reaparece à cena política sem ressentimento, sem aparente desejo de vingança e castigo. (DERRIDA, 2005, p. 45) Ele se refere a esses fatos da seguinte forma:

[...] Ora, uma iniciativa contínua aqui, ao que eu saiba, sem exemplo similar na história da humanidade: essa constituição democrática moderna começa por um ato de arrependimento e por um apelo a uma cura de reconciliação. Por uma “palavra de reconciliação”. Vem abri-la um “nós”, apresentando-se como o sujeito de um reconhecimento da injustiça passada e do pesar necessário. Mandela lembra, portanto, as primeiras palavras da constituição, o preâmbulo mesmo, que são “palavras de reconciliação”. Estas são, como em toda constituição, compromissos performáticos, juramentos, atos de fé jurada, que excluem o perjúrio. O preâmbulo “reconhece as injustiças do passado” e faz apelo à “cura das divisões do passado”. (DERRIDA, 2005, p. 45)

⁹⁸ A nova constituição daquele país foi elaborada após o período de cerca de quarenta anos de sistema racista institucionalizado, quando se deu a reconciliação política entre os dois principais opositores durante o *apartheid*: o Partido Nacional (NP), no governo desde a década de cinquenta, e o Congresso Nacional Africano (ANC). Formou-se um governo de coligação e elaborou-se uma Constituição interina, assente no princípio da igualdade de todos perante a lei.

Fato é que a reconciliação havida na África do Sul se processou mediante o estabelecimento de uma Comissão de Verdade e Reconciliação, quando se promoveu ampla discussão acerca da impunidade, da atitude social em face do crime e dos crimes contra a humanidade, sendo a questão do perdão a preocupação no momento. As pessoas que cometeram crimes raciais eram anistiadas, contanto que reconhecessem suas ações. Assim, privilegiou-se tanto o apuramento e a difusão da verdade, o reconhecimento da dignidade das vítimas, como o perdão aos perpetradores como fórmula de reconstrução do tecido social. Digno de realçar que esses processos foram conseguidos à custa de um esforço notório de concertação política entre os dois principais partidos e de contributos da sociedade civil, tendo um caráter eminentemente endógeno e existindo uma coordenação óbvia entre as várias dimensões de reconstrução postas em prática.

Como foi defendido por Hannah Arendt, a irreversibilidade da ação é combatida com o perdão, porquanto liberta o agente das consequências prejudiciais de seu ato, que poderiam prorrogar indefinidamente o processo com a reação do ofendido. A faculdade de fazer promessas para combater a imprevisibilidade pode criar um espaço de certeza entre os homens por meio do acordo firmado com fundamento na *pacta sunt servanda*. Em última análise, as normas representam acordos que fundam a paz na comunidade dos agentes. Isso porque o ato de perdão exige confiança, podendo então ser enquadrado no que Derrida chama de *experiência do fiduciário e fiável*, remetendo a uma experiência assemelhada à do que ocorre no âmbito religioso, porque o poder de perdoar é sempre divino na sua essência, ainda que exercido pelo homem.

Fica evidente que o motivo central da filosofia de Hannah Arendt, assim como de Jacques Derrida, é a busca da reconciliação. Diante da impossibilidade de reverter uma situação, se não é possível e não se deve mesmo anular a experiência do choque, pode-se, ao menos tentar compreender. E, como afirma Arendt,

A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação

com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa. A conciliação é intrínseca à compreensão, o que deu origem ao popular engano *tout comprendre c'est tout pardonner* [compreender é perdoar]. (ARENDR, 2008, p. 330)

Estado de exceção no Brasil a partir da crítica de Giorgio Agamben

Diante de tudo o que foi exposto sobre o real sentido do perdão e do citado exemplo recente da África do Sul, ao que tudo indica, a anistia, como praticada no Brasil, não ocorreu de modo a operar o verdadeiro perdão. Diante disso é oportuno lembrar que “há um o risco de aniquilamento da vida política nos regimes democráticos contemporâneos.” Essa afirmação foi feita por Giorgio Agamben, em sua obra intitulada *Homo Sacer*⁹⁹, a partir da observação de que práticas de controle e medidas excepcionais impostas pelos estados vêm se tornando fatos normais. Sua constatação se torna mais relevante quando se verifica que as constituições políticas das sociedades contemporâneas estão dotadas de dispositivos que respaldam tais ações.

Para Agamben, embora a previsão de dispositivos constitucionais dessa natureza não seja exatamente uma novidade, o espanto provocado consiste no fato das reiteradas ocorrências de suspensão da ordem jurídica nas estruturas públicas ameaçadas ou em dissolução, tornando-se regra e passando a ser encarada com naturalidade. Reafirma-se, assim, a profecia de George Orwell, na obra *1984*, no sentido de que está cada vez mais próximo o momento em que todos os cidadãos serão controlados pelo Estado.¹⁰⁰ Até bem pouco tempo tais práticas eram usadas somente para criminosos recolhidos às prisões.

Em outro estudo intitulado *Estado de exceção*, Giorgio Agamben – em certos aspectos, como ele próprio se declara, um continuador da obra de Michel Foucault – faz uma genealogia do conceito homônimo do título do livro.

⁹⁹ O propósito de Agamben ao escrever este livro foi criticar os *USA Patriot Acts I e II* e a *Military Order*, editados pelo governo de J. W. Bush em resposta aos atentados terroristas de 11 de setembro. Para ele, os referidos atos se assemelham às práticas de um típico regime de estado de exceção, que antes eram medidas ligadas a acontecimentos excepcionais, reservadas a situações limitadas no tempo e no espaço, e que hoje vêm se tornando regra.

¹⁰⁰ *1984* é uma metáfora sobre o poder e as sociedades modernas. George Orwell queria avisar os seus contemporâneos e as gerações futuras do perigo que corriam. Stalin, Hitler e Churchill foram algumas das figuras que o inspiraram a escrever o romance.

Seu propósito é mostrar que os tempos atuais não são de normalidade, mas de consolidação do estado de exceção como paradigma de governo. Esses são os pontos centrais do argumento de Agamben.

Segundo Agamben “a contiguidade essencial entre estado de exceção e soberania foi estabelecido por Carl Schmitt em seu livro *Politische Theologie*” (AGAMBEN, 2004, p. 11), sendo seu aporte específico “tornar possível tal articulação entre o estado de exceção e a ordem jurídica”. (AGAMBEN, 2004, p. 54) A obra de Schmitt – sobre o conceito do político, sobre o problema da soberania, da decisão e do estado de exceção – surge nas três primeiras décadas do séc. XX, anos marcados pelos extremismos políticos que permeariam e levariam ao fim da República de Weimar.

Diversos autores citados por Agamben se posicionaram contra a legitimidade da teoria de Schmitt. Fica evidente a inclinação da maioria das citações colacionadas por Agamben no sentido de que “realmente o estado de exceção constitui um ‘ponto de desequilíbrio entre direito público e o fato político’”. Ressalta Agamben que “entre os elementos que tornam difícil uma definição de estado de exceção, encontra-se, certamente, sua estreita relação com a guerra civil, insurreição e a resistência”. (AGAMBEN, 2004, p. 12)

Essa aproximação conceitual poderia conduzir à solução da questão da legitimidade do estado de exceção, pela via do estado de necessidade. Todavia, argumenta Agamben, “o estado de exceção, enquanto figura da necessidade, apresenta-se [...] – ao lado da revolução e da instauração de fato de um ordenamento constitucional – como uma medida ‘ilegal’, mas perfeitamente ‘jurídica e constitucional’, que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica)”. (AGAMBEN, 2004, p. 44)

Portanto, “a tentativa de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se [...] com tantas e mais graves aporias quanto ao fenômeno que deveria explicar”. (op. cit., p. 44) Constitui-se, portanto, de “uma articulação paradoxal, pois o que deve ser inscrito no direito é algo essencialmente exterior a ele, isto é, nada menos que a suspensão da própria ordem jurídica (donde a formulação aporética: ‘Em sentido jurídico [...], ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica’). (op. cit., p. 54)

Agamben destaca que a tentativa mais rigorosa de construir uma teoria do estado de exceção é a obra de Carl Schmitt, principalmente nos livros sobre a ditadura e sobre a teologia política, cujas profecias, por assim dizer, permanecem atuais, tendo atingido nos tempos atuais seu pleno desenvolvimento. (op. cit., p. 53) O *telos* da teoria desenvolvida nos dois livros é inscrever o estado de exceção num contexto jurídico. (op. cit., p. 54), reconhecendo Agamben que “Embora juridicamente ‘disforme’ [...], ele representa ‘um mínimo de constituição’ [...] inscrito em toda ação politicamente decisiva e está, portanto, em condições de garantir também para a ditadura soberana a relação entre estado de exceção e ordem jurídica”. (op. cit., p. 55) Daí porque, a distinção feita por Schmitt entre “ditadura comissária” e “ditadura soberana” apresenta-se como oposição entre ditadura constitucional, que se propõe a salvaguardar a ordem constitucional, e ditadura inconstitucional, que leva à derrubada da ordem constitucional. Na primeira, o ditador na realidade permanece comissário, mas que, em consequência da peculiaridade não do poder constituído, mas do poder constituinte do povo, é um comissário imediato do povo.

Levando-se em consideração a relação entre estado de exceção e soberania proposta por Carl Schmitt e a análise de Giorgio Agamben, demonstrando que o estado de exceção implantado como regra no Estado nazista perdura nos mais variados estados democráticos do mundo, não resta dúvida em se afirmar a ocorrência da “exceção” também no Estado brasileiro. Pelo conceito de “ditadura comissária” formulado por Schmitt, pode-se dizer que, pelo menos, na sua primeira fase, a ditadura brasileira poderia se enquadrar como tal. Isso porque, quando ocorreu o golpe de 64, havia uma sensação geral na sociedade de que ele não seria algo duradouro. Havia, de fato, uma posição da sociedade favorável aos militares, o apoio da Igreja Católica mais conservadora, da UDN de Carlos Lacerda e de outros partidos conservadores que tinham medo da chamada “ameaça comunista”.

O grupo de Castello Branco declarava seu propósito inicial de fazer algumas mudanças na economia do país, afastar o perigo do comunismo – cuja ameaça, segundo entendiam, estava no governo de João Goulart –, bem como dissolver o radicalismo e o poder dos sindicatos. Na sequência do que

chamavam de “reorganização”, o grupo queria abrir espaço aos civis. O projeto de Castello Branco era fazer seu sucessor civil para devolver o país à inteira legalidade democrática. Tanto isso é verdade que estava preparada uma eleição, que deveria ter acontecido em 1965. Contudo, outros militares, que notadamente compunham uma ala denominada de “linha dura”, não queriam devolver o poder aos civis, sendo uma parte vista como “corruptos” e outra como “comunistas”.

Voltando à análise empreendida sobre a teoria do estado de exceção contida na *Teologia Política* de Carl Schmitt, segundo Agamben, “a teoria do estado de exceção pode ser apresentada como doutrina da soberania. O soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica”. (AGANBEM, 2004, p. 56)

Esse é mais um ponto de convergência do projeto inicial dos militares, com a teoria do estado de exceção de Schmitt. Como mencionado anteriormente, os atos institucionais foram acompanhados de preâmbulo explicativo do seu motivo e as razões do governo para editá-los. Tais atos evocavam princípios jurídicos específicos e especialmente selecionados para servir aos propósitos do autoritarismo, com referências ao pensamento de Carl Schmitt e Hans Kelsen. Logo após o golpe, procurou-se dar um verniz de democracia a um processo totalmente antidemocrático, justificado pela alternância de presidentes. Assim, foram mantidas eleições e, mesmo que pelo processo indireto, apontavam um presidente eleito pelo Congresso Nacional. O propósito era dar uma máscara democrática ao regime militar. Não obstante, tanto o Poder Legislativo quanto o Poder Judiciário sofriam sérias restrições para o exercício de suas atividades, como o banimento de partidos, cassação de parlamentares e magistrados. Os governos militares brasileiros, em comparação com os estados autoritários da América Latina, talvez fossem mais burocratizados e previsíveis, exatamente pela grande preocupação em editar legislação que lhes desse sustentação. (O'DONNELL, 1985, p. 104)

Parece ter ficado claro que Schmitt defendia a submissão do Direito à Política. Esta era entendida não como a relação de poder entre diferentes grupos e interesses sociais divergentes, mas como o conjunto da ação do Estado soberano que avalia tudo e todos como amigos ou inimigos. Advogava

o poder soberano do chefe do Estado, colocado inclusive acima das leis constitucionais, cabendo-lhe o dever de proteger a nação, mesmo tendo que suspender a própria Constituição.

Sobre esse ponto, Agamben considera que

Embora sua [de Carl Schmitt] 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 em direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *questio facti* do que como um genuíno problema jurídico. (AGAMBEN, 2004, p 11)

Agamben faz alusão especial a um intenso debate ocorrido entre Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o estado de exceção, aduzindo que

A discussão se dá numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente libertada dessa relação. O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação ente violência e direito – em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana. Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito. (AGAMBEN, 2004, p. 92)

Suficientemente conhecida a clara posição de Schmitt quanto ao estado de exceção, vale observar agora o estado de exceção sob o viés da crítica de Walter Benjamin, que tende ao anarquismo, vislumbrando a possibilidade de recuperar, na relação entre poder e violência da instituição jurídica, a decisão soberana, como se pode notar nas seguintes palavras de Walter Benjamin, contidas no item 8 das *Teses sobre o Conceito de História*:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios

que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (BENJAMIN, 1987, p. 222-232)

Se para Carl Schmitt política corresponde a soberania, decisão e exceção, as reflexões sobre política de Hannah Arendt conduzem necessariamente à afirmação de que “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 2007A, p. 40), uma das questões fundantes do pensamento de Arendt, para quem

A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade. No âmbito da política não se está a tratar 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. [...] Ela é antes [...] a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com o objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia portanto estritamente falando, ser conhecido. (ARENDR, 2007B, p. 197)

Diversos autores estudiosos de problemas sociais, tais como Milton Santos, José Murilo de Carvalho, Pedro Demo, Liszt Vieira, dentre outros, diagnosticaram com precisão a precariedade do que se tem de fato por cidadania no mundo moderno subdesenvolvido e, obviamente, também no Brasil. As conclusões de Agamben sobre o estado de exceção apontam o prolongamento de situações e novas ocorrências no contexto da pós-modernidade, em várias modalidades – notadamente pela negação dos direitos sociais –, passando a existir como regra. Como disse Agamben, passa a ser encarada como normalidade eternizando-se a exceção.

Agamben se liga às grandes preocupações de Hannah Arendt relacionadas à perda do espaço público ou da dignidade política, o que vale para o sujeito político contemporâneo de qualquer nacionalidade. Arendt percebeu esse escapismo e outras formas de cegueira voluntária quando analisou o Holocausto. Este é um dos problemas que surgem com a sociedade de massas apresentada por Arendt, na qual as pessoas perdem a privacidade e o gosto pela vida pública, tendo como consequência a sensação de perda de

valor. Trabalhando até o ponto de exaustão para garantir a sobrevivência, consomem ou dormem em seu tempo livre. Impossível, em tais circunstâncias, cogitar sobre introspecção ou qualquer forma de comprometimento ativo ou engajamento político. Caracterizado pela ausência de laços políticos e coletivos mais expressivos, se metamorfoseia no homem ágil, autocentrado e nihilista dos tempos pós-modernos.

Fica confirmada, assim, a tese formulada por Arendt quanto à questão da alienação do mundo, levada a efeito pela inversão dentro da *vita activa*, com a vitória do *animal laborans* e do *homem econômico*, em detrimento do *homem político*. Essas são razões suficientes para Arendt acreditar que a ação política, considerada uma simples felicidade de agir em público, é rara, frágil e até mesmo subestimada.

No caso brasileiro, o que se observa é uma secular história de pobreza, exclusão social e violência. Nessa perspectiva, a exceção não mais provém do poder soberano de decisão, como na concepção schmittiana. O subdesenvolvimento e suas características seriam a forma de exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia, como argumenta Francisco de Oliveira em *Crítica da razão dualista*, desenvolvendo argumentos para demonstrar que o subdesenvolvimento é a exceção sobre os oprimidos. (OLIVEIRA, 2003)

Corroborando as constatações de Arendt a respeito da privatização do público, no Brasil, pensadores como Sérgio Buarque de Hollanda, no seu clássico *Raízes do Brasil* (1936), e Raymundo Faoro, com o seu também clássico *Os donos do poder* (1959) explicaram a formação do Brasil desde o início da colonização, concluindo que as instituições políticas têm no *patrimonialismo* uma das características mais marcantes do desenvolvimento do Estado brasileiro, no qual a dicotomia de público e privado não apresenta uma separação muito distinta.

Contudo, esse modelo institucional patriarcal tem como marca a prática do uso privado do Estado. Para os citados autores, o patrimonialismo é essa forma de viver em sociedade, enfatizando os vínculos pessoais em detrimento de inclinações impessoais.

Certamente, não é possível discutir as dificuldades de se instituir um Estado democrático de direito no Brasil sem considerar também esse aspecto levantado pelos autores. De alguma forma, esse estado de coisas que vem de gerações foi reforçado no período ditatorial, quando era quase nula a participação política do povo. Tais práticas ainda permanecem fortemente arraigadas na forma de domínio político, prevalecendo os interesses privados sobre os interesses públicos. Pessoas e grupos que ocupam posições de mando e de decisão subjagam aqueles que não possuem real capacidade de intervenção no processo político. Nesse ambiente, dissemina-se a ideia equivocada de que todo político é corrupto, portanto não podendo vir boa coisa da política.

Daí porque se percebe a necessidade da política para garantir os projetos emancipatórios. O espaço público constitui o lugar que estava aqui antes do nascimento e permanecerá existindo após a morte. Necessário, portanto, reavivar o interesse pelo exercício de pensar os projetos de futuro, assegurando-se a imortalidade dessas ações pela memória.

A propósito de uma leitura do perdão dos crimes de uma ditadura

Desde a Grécia, a anistia vem sendo praticada como medida geral de clemência e de esquecimento do passado, após acontecimentos que envolvem choques, rebeldias, lutas, convulsões intestinas ou conflitos, provocados por motivos e circunstâncias de caráter político. A natureza da infração, praticada sob o impulso de razões de ordem pública e não por interesses pessoais ou egoísticos, é o adjetivo do crime que autoriza a conveniência da impunibilidade ou do perdão dos seus autores para o apaziguamento das correntes desavindas e assim restabelecer a tranquilidade do Estado. Essa é uma constatação de Rui Barbosa, na defesa rumorosa perante o Supremo Tribunal Federal (STF). Cita ainda que a anistia vem sendo aplicada desde Sólon, 594 anos antes da era cristã. Até hoje, o trabalho de Rui Barbosa é consultado e citado ora pelos tribunais, ora nas razões das partes, para interpretar as diversas leis de anistia decretadas no país. Assim ele se manifestou:

São bem conhecidas as características da anistia. O “véu de eterno esquecimento”, em que os publicistas e

criminalistas dizem por ela envolvidas as desordens sociais, objeto desse ato de alta sabedoria política, não é uma vulgar metáfora, mas a fórmula de uma instituição soberana. Por ela, não só se destroem todos os efeitos da sentença, e até a sentença desaparece, senão que, remontando-se ao delito, se lhe elimina o caráter criminoso, suprimindo-se a própria infração. Por ela, ainda mais, além de se extinguir o próprio delito, se repõem as coisas no mesmo estado em que estariam, se a infração nunca se tivesse cometido. Esta é a anistia verdadeira, a que cicatriza as feridas abertas pelas revoluções, aquela cujas virtudes o historiador grego celebrava nestas palavras de eloquente concisão: “Eles perdoaram, e daí avante conviveram em democracia”. (BARBOSA, 1933, pp. 442-443)

Pontes de Miranda também menciona os legisladores gregos como a tendo utilizado ao fim da Guerra do Peloponeso, destacando o nome de Trasíbulo, que ao expulsar os Trinta Tiranos pediu ao povo que não maculasse a vitória com a vingança e decretasse a anistia. (MAXIMILIANO, 1922, p. 471) Foi proclamada, assim, uma “lei de anistia” geral e, segundo ela, era absolutamente proibido mencionar qualquer lembrança relacionada à Guerra do Peloponeso.

Sócrates fora sentenciado à morte não por corromper jovens ao falar de novos deuses ou da ideia de que o mais importante é os seres humanos se aperfeiçoarem, mas sim porque era amigo próximo dos aristocratas Crítias e Alcebíades, os quais, de acordo com essa lei, não deviam ser mencionados. (WELSH-JOUVE, 2008, p. 173)

Segundo o historiador Hélio Silva “a anistia é um tema que não envelhece, porque o ódio dos homens tem levado a humanidade às lutas, às guerras, às perseguições, aos extermínios. Ao mesmo tempo em que o perdão e o esquecimento apagam as injúrias, tornando possível continuar a viver”. Em matéria de anistia, afirma ainda: “cresceram e agigantaram-se paralelamente a maldade e a ignorância”. Por isso, conclui: “os pronunciamentos ressoam maldosamente, confundindo e deformando; mistificando e tumultuando, no empenho de forjar premissas para gerarem conclusões monstruosas”. (SILVA, 2010, p. 13)

Foram inumeráveis as anistias aplicadas em todos os países ao longo da história. Em Roma, Cícero conseguiu do Senado, sob a invocação do

conteúdo político da conduta dos réus, a anistia dos assassinos de Júlio César. Contemporâneo de Cristo, o romano Sêneca introduziu o perdão na esfera do estado. Na obra *Tratado sobre a Clemência*, Sêneca, que foi tutor de Nero, sugeriu a arte de perdoar como a arma para o governante lidar com a justiça e firmar-se como estadista. Segundo Sêneca, praticar atos clementes seria exercitar a temperança do gênio, a tranquilidade do espírito e a virtude do erudito. O perdão real possibilitaria a coesão do estado na sociedade, atendendo às diferentes vontades das classes, ao mesmo tempo em que serviria como excelente instrumento jurídico, permitindo a aplicação da pretensa justiça com moderação. Ironicamente, Sêneca foi vítima da falta de perdão. Nero o condenou à morte por desconfiar de liderar articulações para derrubá-lo.

Sob o reino de Henrique IV, na França do século XVI, foi promulgada uma lei para manter em esquecimento compulsório os trinta anos de guerra entre protestantes e católicos. Os dois grupos haviam lutado e, ambos os lados, cometidos atrocidades. Mas, a fim de impor a paz, Henrique IV tornou o esquecimento compulsório, querendo realçar a reconciliação entre os dois ardorosos grupos religiosos. (WELSH-JOUVE, 2008, p. 173)

Seria muito longa a menção às anistias concedidas na França, na Alemanha, na Itália em épocas históricas importantes, como necessidade de se impor o silêncio e o esquecimento. Também nos Estados Unidos, desde Washington, muitas anistias foram concedidas. Lincoln e Johnson anistiarão os revoltosos da Guerra de Secessão. Curioso que, ao contrário do critério adotado de modo geral pelos regimes democráticos, a competência para decretar a anistia tem sido deferida ao presidente da República, e não ao Poder Legislativo. A Constituição Americana é omissa a respeito do tema. (MAXIMILIANO, 1922, p. 467)

Vem de longe, também, a tradição brasileira no campo da anistia, que sempre beneficiou os presos políticos pela prática de atos violentos nas revoltas e movimentos populares, ou em razão da mera discordância e contestação a governos autoritários. As anistias mais frequentemente citadas são as concedidas no séc. XIX por dom Pedro II, graças aos argumentos de Caxias, aos participantes de rebeliões sangrentas, como a *Balaiada*, no

Maranhão, ou a *Praieira*, em Pernambuco. Os revolucionários de 1932, mesmo os que pegaram em armas, foram isentados de qualquer ação penal já em 1934. E, em 1961, o Congresso anistiu até quem havia tomado parte no levante comunista de 1935, entre numerosos outros casos definidos como “crimes políticos”, que por alguma razão não foram cobertos pelas catorze diferentes anistias decretadas no país desde 1934 – incluindo a de 1945, no ocaso do Estado Novo, que pôs em liberdade 563 presos políticos. (MARTINS, 2010, pp. 132-140)

Com o regime autoritário instalado em 1964, seguiram-se milhares de prisões, banimentos, mortes, suspensões de direitos políticos. Toda uma geração de pensadores, políticos e jovens envolvidos na política tiveram seus projetos de vida e possibilidade de atuação política interrompidos. Nesse contexto, a oposição cresceu e a sociedade civil se reorganizou em movimentos dos mais diversos setores, denunciando as arbitriedades da ditadura. Surgiram os Comitês Brasileiros de Anistia, congregando opositores da ditadura (estudantes, artistas, intelectuais, etc.) e familiares de presos políticos, com apoio decisivo de setores da igreja católica e de diversos parlamentares no Congresso Nacional. (MARTINS, 2010, pp. 132-140)

Passado o período agudo do estado de exceção no Brasil, veio a distensão “lenta e gradual”. Depois, por ato de Estado veio uma anistia que pretendia “ser ampla, geral e irrestrita”, talvez como uma tentativa de legitimar o estado de exceção¹⁰¹, uma espécie de *Pax Romana*, posto que construída sobre a supremacia do poder. A anistia, nestes termos, surge como resultado de uma dádiva e não como resultado das lutas engendradas pelas forças de oposição. Nessas condições, a questão que se coloca aqui é a de saber em

¹⁰¹ No final de 1978, é realizado em São Paulo o 1º Congresso Nacional da Anistia, com a presença e participação de milhares de pessoas, chamado de movimento pela “Anistia, ampla, geral e irrestrita”. Ampla, porque deveria alcançar todos os punidos com base nos Atos Institucionais; geral e irrestrita, porque não deveria impor qualquer condição aos seus beneficiários sem o exame de mérito dos atos praticados. Naquele momento ainda havia no Brasil cerca de 200 presos políticos, 128 banidos, 4.877 punidos por Atos de Exceção, 263 estudantes atingidos pela o artigo 477 e cerca de 10 mil exilados. Em face das pressões, o governo encaminha ao Congresso Nacional uma Lei da Anistia. Esse projeto, parcial, com exclusões e restrições, não foi aceito nem pelos parlamentares, nem tampouco pelos Comitês de Anistia. O presidente João Baptista Figueiredo se compromete a revisar os inquéritos e processos de cessações e as condenações dos presos políticos. E no dia 18 de agosto de 1979 encaminha o projeto ao Congresso Nacional, que é aprovado e promulgado no dia 28 de agosto de 1979. (MARTINS, 2010, p. 132-140)

que medida essa anistia, “concedida” em pleno regime ditatorial, operou um legítimo *exercício de esquecimento*. Ora, essa anistia excluiu grande parte dos perseguidos políticos, como foi o caso daqueles que se envolveram na resistência armada; incluía, ademais, como beneficiários aqueles que praticaram torturas, assassinatos e desaparecimentos forçados em nome do governo ditatorial. Assim, nada foi mais que um mero apelo ao esquecimento.

Em 1985, depois de 21 anos de regime discricionário, e de um longo processo de negociação com lideranças civis, tem início o ciclo de governos civis. Em novembro de 1985, através de uma Emenda Constitucional (nº 26), foi concedida anistia a “todos os servidores públicos da Administração Direta e Indireta e a militares, punidos por atos de exceção, institucionais ou complementares (art.4º)”. No 1º parágrafo diz:

É concedida, igualmente, anistia aos autores de crimes políticos ou conexos, e aos dirigentes e representantes de organizações sindicais e estudantis, bem como aos servidores civis ou empregados que hajam sido demitidos ou dispensados por motivação exclusivamente política, com base em outros diplomas legais.

A Constituição de 1988, nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, determina, no seu artigo 8º

É concedida anistia aos que, no período de 18 de setembro de 1946 até a data da promulgação da Constituição, foram atingidos em decorrência de motivação exclusivamente política, por atos de exceção, institucionais ou complementares, aos que foram abrangidos pelo Decreto Legislativo nº 18 de 15/12/1961, e aos atingidos pelo Decreto-Lei nº 864 de 12/09/1969, asseguradas as promoções, na inatividade, ao cargo, emprego, posto ou graduação a que teriam direito se estivessem em serviço ativo, obedecidos os prazos de permanência em atividades previstas nas leis, regulamentos vigentes, respeitadas as características e peculiaridades das carreiras dos servidores públicos civis e militares e observados os respectivos regimes jurídicos.

Esses dois dispositivos ampliaram a anistia concedida em 1979, ensejando diversas ações indenizatórias.¹⁰² O ato é importante porque, pela primeira vez, é definido o regime jurídico do anistiado, constituído do direito à declaração de anistiado político, e, além disso, inclui a reparação econômica de caráter indenizatório.¹⁰³ Em que pese a Lei da Anistia pretender um perdão de mão dupla – ou seja, uma vez anistiados os que haviam sido punidos por crimes políticos, também estavam perdoados os representantes do Estado que haviam cometido qualquer espécie de violência política –, ainda se discutem as questões sobre a punição dos torturadores e o esclarecimento do paradeiro daqueles considerados “desaparecidos” pelo regime. O entendimento desse momento é premissa para o verdadeiro perdão, considerando a inadequação do termo para o caso.

Retomando especificamente o problema levantado no início desta pesquisa, busca-se agora responder às seguintes perguntas: afinal, seria possível perdoar aqueles que causaram todo o sofrimento, provocando rupturas insuperáveis no seio das famílias e das comunidades? As doutrinas citadas ou mesmo o Direito seriam aplicáveis a essas situações? Perdoar é simplesmente esquecer? Como se posiciona a Filosofia?

Para a primeira questão, há de se considerar que a proposta de perdão contida subliminarmente na lei editada no Brasil apenas aparentemente vem cumprindo o seu papel. Não obstante a vigência da Lei da Anistia e a normalidade política vivenciada hoje no Brasil, vez por outra emerge a discussão acerca das feridas abertas no seio das famílias que tiveram seus membros vitimados pelo regime de exceção. Ou seja, não houve

¹⁰² Os atingidos pediam a concessão da anistia, tendo em conta a relação que se estabeleceu entre o clima de perseguições políticas e as demissões. No entanto, não eram beneficiados, entre outras exclusões da lei, por exemplo, os familiares de desaparecidos políticos. Somente em 1996 foi aprovada uma lei concedendo indenizações às famílias dos desaparecidos políticos, conhecida como Lei dos Mortos e Desaparecidos Políticos (Lei 9.140/1996). Depois de 1996, a mais ampla anistia concedida veio quase 13 anos depois da promulgação da Constituição (1988), através da Medida Provisória nº 2.151, de 31 de maio de 2001, que regulamenta o art. 8º das Disposições Constitucionais Transitórias. É constituída de 5 capítulos (Do regime do anistiado político; Da declaração da condição de anistiado político; Da reparação econômica de caráter indenizatório; Das competências administrativas e Das disposições gerais e finais) e 22 artigos. O período abrangido pelos efeitos da anistia é mais amplo, ou seja, de 18 de setembro de 1946 a 5 de outubro de 1988.

¹⁰³ O ministro da Justiça formará uma Comissão Especial para analisar os pedidos, contagem de tempo de afastamento das atividades profissionais e funcionais para todos os efeitos, possibilitando ainda a conclusão do curso aos estudantes por atos discricionários.

verdadeiramente um pedido de perdão por parte do estado brasileiro, tampouco o necessário reconhecimento do papel pernicioso e antidemocrático do estado de exceção implantado. Em suma, constata-se ausência de contribuições definitivas para identificar os crimes cometidos durante o regime ditatorial e restaurar por inteiro a verdade.

Sobre o primeiro aspecto, é recorrente entre os defensores do regime ou dos que não se dispõem a retomar o debate o argumento do cumprimento do dever. A tônica desse discurso está presente em muitos militares e torturadores envolvidos na repressão durante o regime autoritário no Brasil. Veja-se o caso do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra.¹⁰⁴ Em nota divulgada pela internet, ele se diz “[...] apenas o bode expiatório que carregará todo o peso dos ‘pecados’ que os órgãos de segurança possam ter cometido”. E faz “[...] um desabafo de quem imagina um subordinado, que cumpriu as ordens recebidas de seus superiores, ser acusado apenas com testemunhos de pessoas envolvidas com a mesma ideologia”. Ao final faz um espantoso alerta às esquerdas: “Podem estar certas de que jamais conseguirão destruir as Forças Armadas. Não pensem em repetir 64, pois, com certeza, serão novamente derrotados. Há verdadeiros patriotas atentos!”.¹⁰⁵ Muitos líderes da repressão no Brasil foram considerados patriotas, ao argumento de que estavam atuando para livrar o Brasil do perigo dos comunistas – dos “inimigos do poder”, para usar uma expressão de Carl Schmitt – e, portanto, tudo era permitido, inclusive a prática de atos desumanos. Como se vê, setores das Forças Armadas brasileiras ainda ostentam o entendimento de que o golpe não só foi necessário como foi fruto de ações de heroísmo e patriotismo.

Quanto ao segundo aspecto, o Brasil continua entre os países que ainda não se desincumbiu plenamente do dever de resgatar a verdade sobre o seu passado, como uma forma de promoção e respeito aos direitos humanos, como se houvesse uma espécie de pacto conservador. Fala-se aqui, mais

¹⁰⁴ Responsabilizado pela Justiça do Estado de São Paulo, por torturas sofridas em 1972 pelos militantes do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), Maria Amélia de Almeida Teles, seu marido César Augusto Teles e sua irmã Crimeia Schmidt de Almeida, presos no Destacamento de Operações de Informações–Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) paulista, na ocasião comandado pelo citado militar e considerado reduto da repressão durante a ditadura.

¹⁰⁵ Artigo disponível no sítio <http://www.amazoniaenossaselva.com.br>, sob o título: Um patriota chamado Brilhante Ustra, por Hiram Reis e Silva.

especificamente, da busca por informações a respeito dos mortos e desaparecidos. A esse respeito, mais uma vez se recorre às palavras de Hannah Arendt, quando afirma:

[...] percebemos, pois, não sem certa surpresa, que o sacrifício da verdade para a sobrevivência do mundo seria mais fútil do que o sacrifício de qualquer outro princípio ou virtude. Enquanto podemos nos recusar a indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de noções tais como justiça e liberdade, o mesmo, curiosamente, não é possível com respeito à ideia de verdade, aparentemente tão menos política. (ARENDR, 2007B, p. 284-285)

Resgatar a memória e evitar o esquecimento que a Lei da Anistia pretende impor não é simplesmente recontar a história para ser mantida em museus. Trata-se de uma exigência para entender o passado de disputas sociais como um grande projeto da comunidade internacional, no sentido de promover-se a paz e a justiça no futuro.

A história, para Hannah Arendt, tem como objetivo salvar os feitos humanos, conferindo-lhes um caráter de imortalidade em oposição ao mero ciclo vital. Os rompimentos do cotidiano da vida são os temas da história e nada valerá se os homens não puderem contar com a imortalidade dos seus feitos e narrativas, assegurando-se de que a posteridade restaria encontrada no seu lugar no cosmo. Para realizar essa inversão – da vida biológica à imortalidade – a capacidade humana tem um valioso recurso, qual seja, a recordação. Pois “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é que lhes aparece porque é”. (ARENDR, 2007B, p. 285)

Isso remete ao debate filosófico sobre a anistia, em que tentar-se-á responder como a Filosofia pode contribuir. *Anistia* ou *amnistia* (do grego *amnestía*, “esquecimento”; pelo latim tardio *amnestia*), o ato pelo qual o poder público [poder legislativo, mais especificamente] declara impuníveis, por motivo de utilidade social, todos quantos, até certo dia, perpetraram determinados

delitos, em geral políticos, seja fazendo cessar as diligências persecutórias, seja tornando nulas e de nenhum efeito as condenações.¹⁰⁶

Eventos como as guerras, os totalitarismos, os genocídios, as ditaduras, os crimes contra a humanidade e os campos de concentração tornam indispensável uma reflexão sobre a importância da memória. Estabelece-se, dessa forma, um diálogo entre o esquecer, para afastar a dor, e lembrar, para instaurar a verdade, e assim fazer justiça como forma de superação do trauma vivido. É nesse sentido que Reinhart Koselleck afirma que toda a humanidade inclui-se em um único processo temporal, onde memória é inseparavelmente lembrança e esquecimento, um local de cruzamento, uma tensão estabelecida entre um *espaço de experiências* e um *horizonte de expectativas*, abrindo-se o caminho para a criação da filosofia da história, que pretende apreender o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido. (KOSELLECK, 2006)

É razoável perceber o esquecimento como uma tentativa de afastamento da dor, mas também de querer uma resposta do ponto de vista jurídico, uma satisfação para afastar o fantasma da impunidade que seria feito mediante as compensações, na forma de indenizações e de um registro jurídico e histórico.

Lembrar para não repetir jamais. Esse é o novo imperativo categórico proposto por Adorno. O aparente paradoxo contido no adágio citado abre uma discussão necessária para esclarecer *O que significa elaborar o passado*, aliás, este é o sugestivo título de uma conferência que remete de imediato a uma questão de cunho psicanalítico, qual seja, a compreensão do passado como registro histórico dos conteúdos da psique. Como afirma:

Nesta formulação, a elaboração do passado não significa elaborá-lo a sério, rompendo seu encanto por meio de uma consciência clara. Mas o que se pretende, ao contrário, é encerrar a questão do passado, se possível inclusive riscando-o da memória. O gesto de tudo esquecer e perdoar, privativo de quem sofreu a injustiça, acaba advindo dos partidários daqueles que praticaram a injustiça. (ADORNO, 1995, p. 24 a 32)

¹⁰⁶ HOLANDA, Aurélio Buarque. *Novo dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. Verbetes “anistia”.

Nesse sentido, elaborar significa o mesmo que pensar, promover uma reflexão sobre o que aconteceu. Explicitar as causas sócio-históricas e as condições objetivas e subjetivas para ensejar certos eventos é uma necessidade premente. Mais ainda: é tornar perceptível certos comportamentos minimizadores; é conclamar à conscientização histórica e pessoal, como uma possibilidade eficaz de conter repetições do mesmo. Assim, a elaboração do passado se torna um exercício de esclarecimento em direção ao sujeito, despertando sua autoconsciência.

A segunda questão colocada envolve sérias polêmicas, principalmente no que diz respeito ao cumprimento de regras de direitos humanos pelo Estado Brasileiro, tanto no âmbito interno, como na instância internacional, mais precisamente a Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos.

Internamente, são duas as frentes que as vítimas do regime autoritário enfrentam — na esfera judicial, onde estão sendo encontrados obstáculos para obter a condenação dos torturadores brasileiros que serviam às forças armadas no período de exceção democrática, que propiciou indiscutíveis infrações aos direitos humanos; e na esfera legislativa, onde pretende-se aprovar a criação das comissões de verdade. Ambas as frentes compõem o que se vem denominando de *justiça de transição*, conceito que diz respeito às atividades voltadas para a maneira como as sociedades lidam com o legado de violação de direitos humanos, atrocidades em massa ou outras formas de trauma social severo, o que inclui genocídio e guerra civil, com vistas à construção de um futuro mais democrático e pacífico. (MEZARROBA, 2009, p. 37)

A sociedade brasileira recebeu negativa da Justiça, mediante julgamento na suprema corte do país, onde se pretendia a revisão da Lei 6.683/1979. Pelo texto dessa lei, extinguiu-se a punibilidade de todos os crimes políticos e dos conexos a eles, desde que cometidos entre 1961 e 1979.

A revisão dessa lei, que anistiou crimes de caráter absolutamente hediondo, portanto, incompatível com o ordenamento jurídico vigente, abriria possibilidade para processar e condenar os torturadores. Essa possibilidade,

contudo, foi afastada pela suprema corte do país, pois o resultado final foi no sentido de manter incólume o referido dispositivo da lei. Isso, não obstante a lei que foi submetida ao exame de inconstitucionalidade não ter trazido, deliberadamente, a previsão de anistia aos agentes do Estado que praticaram crimes comuns contra os opositores do regime de exceção.

Segundo os tratados internacionais dos quais o Brasil é signatário desde o início do século passado, pelo menos, ainda que o país estivesse enfrentando uma guerra, obviamente os agentes estatais estariam obrigados a respeitar os compromissos internacionais assumidos concernentes ao direito humanitário.

Ora, se o ordenamento jurídico brasileiro considera a tortura crime, mesmo que houvesse a previsão de anistia, sendo o Brasil signatário de convenções internacionais ratificadas, cuja tônica são os direitos humanos – que concebe o crime de tortura imprescritível –, a suprema corte brasileira teria o poder de rever a legislação anterior e seus efeitos passados. Mesmo que tais crimes tenham uma finalidade política ou que seus motivos possam ser considerados políticos, delitos dessa natureza, especialmente os delitos de sangue, vêm sendo sistematicamente tratados por cortes de países que passaram por problemas semelhantes, como crimes comuns, porquanto exacerbem os limites éticos das lutas pela liberdade e pela democracia.

Ademais, nesses processos dever-se-ia levar em conta critérios da preponderância e da atrocidade dos meios para caracterizar o eventual cometimento de crimes comuns, com a consequente exclusão da prática de delitos políticos ou ilícitos considerados conexos. Mais razoável seria, então, que, pelo menos, a Justiça decidisse caso a caso para determinar se os crimes cometidos foram, como se alega, políticos ou comuns. Certamente, na sua grande maioria, as circunstâncias e os meios empregados pelos agentes do Estado não autorizariam interpretação tão favorável, a ponto de automaticamente se conceder a anistia.

Levando em conta o compromisso assumido pelo Estado brasileiro diante da comunidade internacional, não haveria outro caminho senão o de corrigir o grande equívoco na redação dada ao parágrafo 1º do artigo 1º da Lei

6.683/79, ao fazer referência à conexão entre crimes comuns e políticos para efeito de estender a anistia aos agentes estatais.

Sem adentrar nos pormenores técnicos de âmbito estritamente jurídico, porquanto não haveria espaço nos limites aqui propostos, é fácil observar que o caso aplicado aos anistiados brasileiros não encontra consonância com qualquer das hipóteses de conexão de crimes aceitas pelo sistema penal e processual brasileiro, com uma simples menção no texto legal. Definitivamente, não há como se estabelecer um vínculo de caráter material entre os delitos comuns atribuídos aos agentes do Estado torturadores, estupradores, assassinos frios de prisioneiros já rendidos, com os crimes políticos verdadeiramente políticos cometidos pelos opositores do regime que se lançaram de corpo e alma na luta pela liberdade democrática e, ao final, lhes conferir o mesmo tratamento jurídico.

Os crimes de tortura perpetrados pelos agentes do Estado são, pela sua própria natureza, absolutamente incompatíveis com qualquer ideia de criminalidade política pura ou por conexão. A ser mantido o entendimento do julgamento, corre-se o risco de qualquer indivíduo, mesmo que assumindo o poder democraticamente, tomar a lei como instrumento para punir seu inimigo de acordo com a sua conveniência, revestindo seu ato de nobreza política. Lamentavelmente, a expressão “crimes conexos” transformou-se em um eufemismo para legalizar abusos de toda ordem, inclusive a tortura.

Como afirmou o ministro Ayres Brito ao pronunciar seu voto no referido julgamento: “a humanidade não é o homem para se dar as virtudes do perdão. Em certas circunstâncias, o perdão coletivo pode significar falta de memória e falta de vergonha. Convite masoquista à reincidência”. Para deixar claro que a Lei da Anistia não foi produzida com o sentido manifesto de beneficiar agentes do Estado que cometeram crimes hediondos, ressaltou ainda que o perdão coletivo a certos infratores deve ser feito “de modo claro, assumido, autêntico, não incidindo jamais em tergiversação redacional, em prestidigitação normativa, para não dizer em hipocrisia normativa”. Disse mais:

[...] um torturador não comete crime político, crime de opinião. O torturador é um monstro, é um desnaturado, é um tarado. O torturador é aquele que experimenta o mais intenso dos prazeres diante do mais intenso dos sofrimentos alheios perpetrados por eles. É uma espécie

de cascavel de ferocidade tal que morde ao som dos próprios chocalhos. Não se pode ter condescendência com torturador.

Encerrado esse processo, a decisão do Supremo Tribunal Federal foi pela opção de se filiar a uma corrente que vislumbra a política sustentada num falso positivismo jurídico, em detrimento dos legítimos conceitos jurídicos, concepções culturais e filosóficas da melhor tradição ética. Manteve-se a incolumidade da Lei da Anistia, sendo vencedor o argumento de ter sido a reconciliação política o seu objetivo essencial. A anistia, por extensão desse argumento, seria resultado de um pacto entre o governo e as oposições, entre Congresso e a sociedade, pela pacificação do país, inaugurando o processo de transição que desembocaria, cinco anos depois, no restabelecimento da democracia, pretensamente sem novos ciclos de violência.

Esse procedimento tem nome: Razão de Estado. Eis aqui a leitura equivocada de Maquiavel, pelo menos ao pé da letra, como o foi neste caso. Ou seja, é certo que em determinados momentos da vida de um Estado, as circunstâncias exigem que normas jurídicas, regras morais e preceitos importantes para a convivência social sejam deixados de lado a bem da segurança política. Essa é a ideia de Razão de Estado em seu estado puro. Por ela, de fato, as razões teóricas e a própria história levam ao entendimento de que, às vezes, pode ser justificada.

Contudo, não foi esse o caso da Lei de Anistia em comento. Ela resultou de um movimento de milhões de brasileiros que foram às ruas exigir que a democracia fosse restabelecida. Portanto, nada mais foi que fruto de uma estratégia política de um regime autoritário decadente. Nesse sentido, não há se falar em transição para a democracia, ela era inexorável. Essa solução foi o último golpe do regime autoritário com o apoio de um congresso ilegítimo, impotente e subserviente, que se viu diante da necessidade de oferecer segurança política e jurídica aos agentes criminosos e à sua própria manutenção no poder. A alternativa foi o afrouxamento diante da resistência e clamor social contra o Estado arbitrário. Denominar isto de pacto de transição é violentar a História.

Uma das grandes contribuições trazidas pelo Iluminismo foi de impor limites à Razão de Estado. Também foi, como visto, uma das críticas de Hannah Arendt ao Estado moderno que, combinado com o surgimento da ideia de Razão de Estado e de domínio da nação soberana, tomou para si o monopólio do poder político e da força física, impedindo o agir político entre os homens, submetendo-os ao isolamento pela supressão da política como ação compartilhada pelos homens e, por consequência, a impotência política. Na verdade, esse mecanismo de monopólio de poder político somente pode funcionar se o direito for aceito e reconhecido pela maioria como legítimo, ou seja, quando o direito se torna verdadeiramente social. Caso contrário, há mais facticidade (para o sistema) e menos validade para o mundo da vida — este é o retrato ofertado pelo chamado Estado de Exceção, pintado pelo Iluminismo e sofisticadamente retocado por Carl Schmitt.

Daí porque Arendt iria discordar da doutrina liberal no ponto em que coloca o poder político inteiramente no Estado, que passa a deter o monopólio da força, autorizado a fazer uso da violência, em nome da chamada “Razão de Estado”. A noção liberal de participação política está aprisionada à concepção de autonomia privada, definindo o elenco dos direitos políticos como expressão dos direitos individuais clássicos. (SAMPAIO, 2009, p. 251) Essa tensão entre Direito e ações políticas coletivas é discutida por Arendt ao propor a retirada dessa questão das amarras do princípio da estabilidade política. Democracia, não custa insistir, somente pode ser entendida como uma forma de governar mediante a proteção dos direitos e garantias políticas e sociais e direitos humanos, para o legítimo exercício do Poder, determinando o que o Estado deva ou não deva fazer. Ou seja, não pode funcionar adequadamente sem que os cidadãos participem do processo político.

Para Arendt, portanto, o “acordo genuíno” que constituiu o poder social não pode se convertido em coerção pelo sistema, uma vez que esta mutação simplesmente converteria poder em violência. O poder do consenso legítimo repousa na persuasão: “imposição singularmente não impositiva”. Porque é um “poder proposto”, não imposto.

Habermas menciona Arendt e seu conceito de poder, para quem este se origina na *vita activa*, na sua práxis social — em outros termos, na “capacidade

de se alcançar um acordo visando à ação conjunta”. Ele entende que o Estado Democrático de Direito constitui-se por meio de uma tensão interna entre direito e política, uma vez que tem funções próprias. O direito deve regular os conflitos interpessoais ou coletivos de ação. A política, por sua vez, deve elaborar os programas coletivos de ação. Assim, cada um deve desempenhar funções recíprocas para o outro, já que a política, como polo instrumental, deve dotar as normas jurídicas de capacidade de coação, enquanto o direito, como polo normativo, deve emprestar sua própria legitimidade para as decisões políticas.

A fundamentação dos princípios do estado de direito se daria, portanto, na reconstrução intersubjetiva da soberania popular com base na teoria do discurso, segundo a qual a soberania não se encontra localizada em nenhum sujeito concreto, mas dispersa na ampla rede de comunicação que perpassa a esfera pública. É nesse âmbito que se forma o poder comunicativo, capaz de neutralizar o poder social dos grupos de pressão e formar uma opinião pública que orienta a tomada de decisões e o poder administrativo das instituições do estado de direito. Nesse sentido, pondera Habermas:

O princípio da soberania popular fixa um procedimento que fundamenta a expectativa de resultados legítimos com base nas suas qualidades democráticas. Esse princípio expressa-se nos direitos à comunicação e à participação que asseguram a autonomia pública do cidadão. Em contrapartida, aqueles direitos humanos clássicos – que garantem aos cidadãos da sociedade a vida e a liberdade privada, a saber, âmbitos de ação para seguirem os seus planos de vida pessoais – fundamentam uma soberania das leis legítimas a partir de si mesma [...] Sem dúvida a teoria política não pôde equacionar de modo sério a tensão entre a soberania popular e os direitos humanos, entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos”. O republicanismo, que remonta a Aristóteles e ao Humanismo político do Renascimento, sempre concedeu precedência à autonomia pública dos cidadãos em detrimento das liberdades não políticas dos indivíduos privados. (HABERMAS, 2001, p. 146-147)

Percebe-se, tal como em Arendt, o esforço de Habermas de construir uma esfera pública: comunicativa, dialogada, legítima e validada pelo “reconhecimento intersubjetivo”. Corroborando Arendt, Habermas entende que

o “poder comunicativo” exige uma legitimação democrática, consensual e constante, quando ocorre um encontro real e legítimo entre a “normatização discursiva do direito” e a própria “formação comunicativa do poder”. Quando isso ocorre, está presente a síntese do princípio democrático, pois “o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito”.

Para os juristas democráticos, libertários, lúcidos, não seria diferente, como em Canotilho, quando descreve o princípio democrático como “impulso social dirigente e transformador do *status quo*”, porque permite que os cidadãos se desenvolvam na sua integralidade. (CANOTILHO, p. 286-287)

Em Arendt, toda essa discussão decorre do fato de a humanidade se deparar, vez por outra, com crimes que estão para além do que está previsto na lei, como foi o caso dos nazistas e, no caso brasileiro, os crimes perpetrados em nome do regime autoritário. Em tais condições, o crime cometido não poderá jamais ser perdoado, devendo as ações que busquem punir os autores ser suficientemente rigorosas.

Para Arendt, o perdão liberta o agente político das consequências prejudiciais de seu ato, adiando indefinidamente o processo com a reação do ofendido. Como afirmou, “não estamos equipados para lidar, no nível humano e político, com uma culpa que está além do crime e uma inocência que está para além da bondade da virtude”. Portanto, o conceito de anistia deve ser afastado do exercício do esquecimento. Na verdade, a anistia deve ser o pressuposto do exercício de memória, do qual deve-se ter por resultado o reconhecimento da responsabilidade pelos atos atroz e da dignidade, e o papel dos que foram perseguidos políticos na construção das liberdades e das instituições democráticas que hoje existem no país.

Certo é que não é possível um regime que se pretende democrático tolerar qualquer impunidade ditatorial. Ao menos a fragilidade de alguma promessa deveria ser lançada para que a redemocratização fosse de fato um acontecimento. Neil Kritz, diretor do Programa pelo Estado de Direito do Instituto para a Paz, ao analisar como a prática comum do perdão quando tomado no sentido de anistia gera nos países passaram por um processo de transição no passado, assevera que: “uma anistia não significa deixar os abusos do passado no passado. Pelo contrário, pode impedir a distinção entre

o passado e o futuro, trazendo a cultura da impunidade e a continuação da violência presente”. (SAMPAIO, 2009, p. 253)

Não obstante todo esse arsenal de argumentos, o fato concreto é que o malsinado julgamento impediu a revisão pleiteada para permitir a abertura de processos contra acusados de torturar presos políticos durante o regime autoritário.

Espera-se agora que o resultado desse julgamento não venha obliterar a busca da memória, última esperança das famílias dos mortos e desaparecidos, no seu inquestionável direito de conhecer as circunstâncias de seu padecimento e de dar sepultura digna aos seus restos.

A verdade sobre esse sombrio período precisa ser documentada, não obstante os rancores que certamente despertarão, uma vez que representará o mínimo de satisfação moral às famílias das vítimas da ditadura. A revelação dos fatos preencherá as lacunas da história nacional. A verdade revelada funcionaria como uma promessa de entendimento da ação política entre as vítimas e os seus algozes como expressão do equilíbrio provisório.

[...] o pensar não fundamenta o querer e o julgar, próprios para a apreciação de situações particulares e específicas. Destarte, tanto a vontade como o juízo são autônomos ao pensamento porque se referem especificamente a particulares. O querer visa ao futuro, porque a vontade torna-se intenção para a decisão do que verá a ser. Já o julgar é uma atividade ligada à construção mental da subsunção entre um geral dado e um particular já ocorrido, referindo-se a situações passadas. (Arendt, in LAFER, 1979, p. 101)

Nenhuma garantia haverá de que as promessas serão cumpridas. Mas países que passaram pelos traumas da violência política e que de alguma forma se propuseram a debater livremente as causas e seus processos de desencadeamento, a partir de fontes e testemunhas existentes, conseguiram de maneira mais proveitosa superar as feridas sociais e políticas manifestas ou, simplesmente, latentes. (SAMPAIO, 2009, p. 253) Esses eventos, cujo exemplo mais notório é o holocausto, marcam definitivamente a ruptura do presente e do passado. Segundo Arendt,

[...] dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo nossa herança, deixar de lado

o mau e simplesmente considerá-lo como um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade da nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblívio de um futuro melhor, são vãos. (ARENDDT, 2007B, p. 13)

A busca da verdade sobre eventos políticos que marcaram a vida de pessoas e de comunidades vem se constituindo um elemento essencial. Na verdade, um direito da própria humanidade. Ressalvados todos os cuidados que devem ser tomados ao se fazer afirmações sobre pretensas verdades universais – mormente quando se leva em conta o denominado giro linguístico-pragmático, ocorrido no campo da filosofia da linguagem no século passado –, esse direito é reconhecido internacionalmente, figurando no rol dos direitos humanos. A constituição brasileira também o reconhece como direito básico que deve gozar de um quadro de proteção normativa.

Isso não significa dizer que mais uma vez o Estado poderá dizer a verdade sobre determinados fatos históricos. O que se espera é que o Estado propicie a completa e imparcial análise dos fatos e promova a mais completa disseminação da informação que se encontra sob o seu poder. Em suma, garanta que a verdade sobre os fatos seja finalmente desvelada, tornando-a pública, independentemente de se o resultado obtido possa agradar esse ou aquele grupo interessado.

Esse papel está reservado às comissões de verdade que possuem a missão de apurar os fatos ocorridos durante o regime anterior, para garantir que as gerações presentes e futuras possam conhecer a verdade acerca dos acertos e desacertos que foram cometidos no passado. O foco é o direito à verdade, doa a quem doer, e não os extremos do perdão pela anistia ou da fúria em punir os responsáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A anistia promovida no Brasil não logrou extinguir da memória coletiva da sociedade brasileira a amarga experiência legada pelo regime autoritário no Brasil, no período compreendido entre 1964 a 1985.

Tampouco vem contribuindo para transformar, de fato, a realidade política, pois sem o resgate da história, o esquecimento não é possível para aqueles que sofreram repressões de toda sorte; para aqueles que ainda sofrem com o desaparecimento dos seus entes queridos.

Ao contrário, a anistia como colocada em prática nada foi além de uma frustrada tentativa de encobrir um passado e anestesiar a dor que marca a memória de uma geração. Insistir nessa fórmula representa grave ameaça aos Direitos Humanos, ao direito à verdade e à memória, à realização da justiça. Tais fatos têm, indiscutivelmente, dimensões ética e política que precisam ser superadas.

Além do mais, as mortes e os desaparecimentos de pessoas remetem automaticamente às noções de perda, ausência e supressão, sentimentos que somente se dissiparão com o luto. Este, uma vez interditado, resta inacabado, gerando uma tensão que se perpetua.

Nesse caso, apagar da memória tais fatos seria muito mais um resultado da consciência vigilante do que resultado da fraqueza da consciência perante a superioridade de processos inconscientes. Junto ao esquecimento de que mal acabou de acontecer ressoa a raiva pelo fato de que, como se sabe, antes de convencer os outros é preciso convencer a si próprio.

Na sociedade amnésica, a memória adquire importância quando tida como *memorização*, ou seja, quando associada à capacidade de armazenar informações e reivindicá-las sempre que isso for conveniente. Como afirma Ricoeur, a *memorização* representa a imaginação liberta do passado. (RICOEUR, 2007, p. 77)

Para o indivíduo é importante que supere o desamparo mediante o luto pelas perdas. Somente assim poderá retomar o controle de sua vida. Para o grupo é imperioso neutralizar a fragmentação e o isolamento dos membros afetados, restabelecendo-se a coesão.

Se por um lado não se consegue eliminar completamente as amargas lembranças do passado, porque se faz impossível anular a pluralidade de sujeitos, por outro lado, mediante o discurso homogêneo das instituições políticas do Estado, tenta-se implantar o paradigma de normalidade e de legitimidade política, com o intuito de controlar a pluralidade heterogênea do social, disciplinar os antagonismos e os confrontos.

É um equívoco tentar interditar e marginalizar o sofrimento, como se pudesse reciclar, pela fala mecanizada do consenso, a lembrança das vítimas, tornando-a insignificante. O sofrimento permanecerá latente e pronto para a qualquer momento, inesperadamente, ressurgir em movimentos bruscos exacerbados, porque as cenas públicas resistem ao apagamento do tempo, reacendendo lembranças. Nada disso é por acaso, é antes resultado de uma memória insatisfeita, que não se dá por vencida, perturbando a vontade de sepultamento oficial da lembrança. Uma sociedade que não faz o luto e o reconhecimento das suas perdas e violências em períodos autoritários tendem a repetir essa mesma violência mediante o recurso da vingança.

A relação do passado com o trauma implica tratamento de uma forma complexa e diferente do tradicional, porque é difícil lançar luzes ao passado em todos os seus pormenores. Observa Edson Luís de A. Teles que

Para que a democracia brasileira desvendasse os seus segredos, seria preciso criar uma dimensão pública onde a sociedade considerasse a legitimidade dos sentimentosos de melancolia, ressentimentos e vingança que cresceram sob o silêncio de nossa transição política. (TELES, 2007, p. 70)

Adverta-se que esse confronto requer que se abram feridas. Não há dúvida de que a questão é delicada, porém o homem sempre se agiganta diante de situações-limite, não raro superando-as. É da situação presente, existencial, concreta, refletindo o conjunto de aspirações, que se podem construir, pelo diálogo como prática da liberdade, as soluções almejadas.

Com todos os percalços, a civilização vem se construindo baseada em pensamentos e reflexões. Não há neutralidade na história, há um curso a seguir resultante das tensões e conflitos políticos. Quando ausentes as elaborações mentais bem construídas pela persuasão, predomina a violência.

Isso se revela tanto no nível individual quanto no nível cultural, com efeitos destrutivos no futuro. Isto porque a violência humilhante causa ódio tanto no indivíduo como no grupo. É factível evitar o permanente círculo vicioso da vingança restaurando-se a dignidade das pessoas. É possível evitar que a raiva induzida pela vergonha ganhe força e se transmita por gerações em um incessante círculo de vingança. Impossível perdoar um passado que continua presente.

A observação da constelação de fatos dessa natureza colocaram suficientemente à prova as teses de Hannah Arendt, que atribuem grande importância à narrativa e à experiência como meios de alcançar a compreensão das coisas, para ela uma exigência vital, concluindo que os acontecimentos ganham sentido na retrospectiva.

Não por acaso, como foi visto, Arendt apreciava Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville, inspiradores da Revolução Americana, porquanto interpretavam a política a partir da perspectiva das suas próprias experiências. Isso se encontra realçado na importância que dá ao significado dos eventos na mente dos que contam a história por meio da articulação alcançada pela lembrança, hipóteses lançadas e discutidas reiteradamente na sua extensa obra.

Essa é sua conclusão mais explícita e a maior contribuição que se pode ter para compreender o momento político brasileiro aqui abordado, qual seja, essa percepção de que na vida humana a ação política é revelada na linguagem da narrativa, seja pela história seja pela História.

Os acontecimentos não assumem significados por si, tampouco produzem sabedorias definitivas, mas ganham significado quando são pensados, com novas possibilidades de começar novas reflexões propiciadas pela renovação da vida, pela natalidade.

Paul Ricoeur observa que todos os delitos do esquecimento estão contidos na pretensão de apagar os vestígios das discórdias públicas. É nesse sentido

que a anistia é o contrário do perdão, pois este [...] exige memória. Cabe então ao historiador (cuja tarefa é singularmente dificultada por essa instauração do esquecimento institucional) contrabalançar discursivamente a tentativa pseudojurídica de apagar

fatos. Sua tarefa assume então um tom subversivo, uma vez que com ela vem a exprimir-se a *Nemesis de la trace*. (RICOEUR, 2008, p. 195)

Não é razoável que a solução para o caso brasileiro seja a institucionalização da memória, monopolizando-a. A memória não é singular, é plural, portanto pública. Separar a memória individual da memória coletiva é o mesmo que querer separar indivíduo de sociedade, ou então o privado do público, quando se sabe ser impossível essa operação. O mundo e a humanidade só têm sentido a partir desse pertencimento coletivo, do qual as marcas, os ritos e os lugares de memória provocam a lembrança e fortalecem a própria identidade. (CATROGA, 2001, p. 24) Memória e verdade passam a ser essenciais no processo e na cultura, único meio de registrar a resistência às tentativas de apagar o passado, como tentativa de livrar os responsáveis pelos atos criminosos.

O direito à verdade já está consagrado pela Organização das Nações Unidas como um dos direitos que devem ser especialmente respeitados, a fim de promover os direitos humanos e pôr fim à impunidade. O fato de a Justiça internacional estar disponível dá esperança a todos os que precisam falar, reclamar e obter justiça, ainda que muitos processos pareçam impossíveis em cenário internacional.

Mas, o que se pretende finalmente com a instalação da comissão de verdade? Justamente desconstruir a historiografia tradicional, cujos esforços se voltam para o apagamento das feridas catastróficas alojadas na mente das pessoas. Como diria Arendt a respeito de Walter Benjamin, um mergulho do pescador de pérolas que busca extrair das profundezas e trazer para a superfície o contorno das cristalizações que instigam o pensamento. Nesse sentido afirmou a juíza Solange Salgado ao proferir sua sentença em uma ação promovida por 22 familiares de desaparecidos da Guerrilha do Araguaia:

[...] não revelar as circunstâncias em que se deram os desaparecimentos, detalhando os fatos e suas motivações a fim de que possam ser descobertos os paradeiros das vítimas ou encontrados seus restos mortais, é fazer durar a ausência que tortura os familiares; corresponde a auxiliar aqueles que cometeram os delitos, fazendo perfeitos os seus crimes [...] O direito a resgatar a verdade dos fatos ultrapassa as pessoas dos familiares e alcança toda a sociedade, a qual não interessa que tais barbáries sejam reproduzidas.

O propósito é construir soluções políticas baseadas em reflexões, portanto mais eficientes e mais humanas. É necessário, como afirmou Hannah Arendt em *A vida do espírito*, à maneira de Heródoto, “inquirir para poder dizer como foi”. Porque para ela a experiência é tanto o ensaiar, o pôr à prova, o testar, quanto a provação, que permitem uma melhor compreensão das coisas.

Se não é possível lembrar um evento sem que ele seja pensado, contar uma história é a forma mais apropriada de pensá-la. Para Paul Ricoeur: “Imaginar não é apenas representar uma coisa ausente, mas também pôr-se no lugar do outro ser humano, próximo ou distante.” (RICOEUR, 2008, p. 147)

Nessa forma de agir surge a teoria, feita no presente que se coloca entre o passado e o futuro. Como afirmara Arendt, entre lembrança e antecipação. Essas duas forças opostas operam sobre o homem, levando-o a pensar e agir. A lembrança do passado permitirá perguntar sobre o sentido dos acontecimentos e pensar o futuro para evitar os erros do passado.

Uma proposta semelhante ao que propôs Adorno para a educação política ajudaria a formar um povo capaz de organizar forças positivas de propaganda, ações pedagógicas e psicológicas aliadas à educação, como forma de se evitar os malefícios da racionalidade instrumental. Talvez assim, quem sabe, numa reflexão heideggeriana, haveria o despertar do sono na caverna da inautenticidade, das hipnóticas ocupações e do falatório superficial da cotidianidade.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel: política e retórica*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. o Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 1995-2002.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.

ALTHUSSER, Louis. Contradição e sobredeterminação. In: *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

ANDRADE, Everaldo de. A liberdade nasce da luta: o surgimento da OSI na crise da ditadura. In *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, v. I. Cecília MacDowell Santos, Edson Teles, Janaína de Almeida Teles (Orgs.). São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2009.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: Uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Eichmann em Jerusalém! Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Organização e ensaio de Ronaldo Beineir. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. Filosofia e política. In: *A dignidade da política*. Organização e tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993A.

_____. Filosofia e política. In: *Compreensão e política*. Organização e tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993B.

_____. *Sobre a Revolução*. Col. «Anthropos». Relógio D' Água, Lisboa 2001.199207

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007 A.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007 B.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009A.

_____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009B.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Mário Gama Kury (Trad.). 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Poética*. In: *Aristóteles (II)*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Brasil nunca mais*. 14a. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

ATAÍDE JÚNIOR, Wilson Rodrigues. *Os direitos humanos e a questão agrária no Brasil: a situação do sudeste do Pará*. Wilson Rodrigues Ataíde Júnior. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

BARBOSA, Ruy. *Comentários à Constituição Federal Brasileira*, v. II. São Paulo: Saraiva & Cia. 1933.

BERTEN, André. *Filosofia Política*. São Paulo: Paulos, 2004 (Coleção Filosofia).

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. In: *Obras escolhidas*. V. 1. *Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BIGNOTO, N. (org.). *Hannah Arendt, diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Carlos Nelson Coutinho (Trad.). Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *Direita e esquerda: razões e significado de uma distinção política*. São Paulo: Unesp, 1995.

_____. *Dicionário de Política*. 7. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1995A.

_____. *A teoria das formas de governo*. Sergio Bath (Trad.). 9. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

_____. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BONAVIDES, Paulo. *Do Estado liberal ao Estado social*. 5.ed. São Paulo: Malheiros, 1994.

BRASIL. Secretaria Especial de Direitos Humanos. Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos. *Direito à Memória e à Verdade*. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, 2007.

BREA, Gerson. *Amor e perdão: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. In: *Filosofia e Política? Diálogos com Hannah Arendt*. Paulo Nascimento, Gerson Brea e Miroslav Milovic (Orgs.). São Paulo: Annablume, 2010.

CAMUS, Albert. *O Homem Revoltado*. Valerie Rumjanek (Trad.). 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CARONE, Edgard. *O P.C.B. (1964-1982)*. São Paulo: Difel, 1982.

CASTORIADES, C. *Os Destinos do Totalitarismo & Outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *A instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

_____. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Nietzsche - Vida e obra. In: *Nietzsche*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os pensadores).

CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; ROLIM, Marcos. *Tortura no Brasil como herança cultural dos períodos autoritários*. Revista CEJ. Brasília, n. 4, ago. 2001.

CONTREIRAS, Hélio. *AI-5: a opressão no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CORREIA, Adriano (coord.). Introdução. In: *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CUNHA, Paulo Ribeiro. Militares e Anistia no Brasil: um dueto desarmônico. In: *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. Edson Teles e Vladimir Safatle (Orgs.). São Paulo: Boitempo, 2010 (Estado de Sítio).

DAHL, Robert A. *Sobre a democracia*. Brasília: Universidade de Brasília, 2009 (reimpressão).

DERRIDA, Jacques. O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero? In: NASCIMENTO, Evandro. (Org.). *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. *Força de Lei*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DE GIORGI, Raffaele. *Direito, Democracia e Risco: vínculos com o futuro*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1998.

DUSO, Giuseppe. *O Poder. História da Filosofia Moderna*. Petrópolis: Vozes, 2005.

EAGLETON, Terry. *Marx e a liberdade*. São Paulo: Unesp, 1999. (Coleção Grandes Filósofos).

FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2000.

FON, Antonio Carlos. *Tortura: a história da repressão política no Brasil*. 6. ed. São Paulo: Global, 1981.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, ano?

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro, Cadernos da PUC/RJ, 1979.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. V. II. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. O Mal-Estar na Civilização. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. V. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRY, Karin A. *Compreender Arendt*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: 34, 2006.

GASPARI, Hélio. *DITADURA (ENVERGONHADA – v1, ESCANCARADA - v2, DERROTADA – v3 e ENCURREALADA – v4)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GHIRELLI, Antonio. *Tiranos, de Hitler a Pol Pot*: Os homens que ensanguentaram o Século XX. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

GIANNETTI, Eduardo. *Autoengano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GIANNOTTI, José Arthur. Karl Marx - Vida e obra. In: *Manuscritos econômicos-filosóficos e outros textos escolhidos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*: estudos de teoria política. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. V. II, 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003A.

_____. HAMILTON, Edith. *O eco grego*. São Paulo. Landy, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

HOBSBAWM, Eric. *Globalização, Democracia e Terrorismo*. José Viegas (Trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

IHERING, Rudolf Von. *A luta pelo Direito*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

JASPERS, Karl. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1993.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. São Paulo: Contraponto, 2006.

KOMPARATO, Fábio Konder. Prefácio à nova edição do *Dossiê Ditadura: Mortos e Desaparecidos Políticos no Brasil (1964-1985)*. Elaborado pela Comissão de Familiares de Mortos e Desaparecidos Políticos e IEVE – Instituto de Estudos sobre a Violência do Estado. 2. ed. rev., ampl. e atual. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: São Paulo, 2009.

LABICA, Georges. *As “Teses sobre Fauerbach” de Karl Marx*. Arnaldo Marques (Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Prefácio. In: *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. In: *Locke*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. São Paulo: Max Limonad, 2001.

MARTINS, Carlos Estavam. Maquiavel - Vida e obra. In: *O Príncipe: Escritos Políticos*. Nicolau Maquiavel. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

MARTINS, Roberto Ribeiro. *Anistia ontem e hoje*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Brasiliense, 2010.

MARX, Karl e ENGELS. Victor Hugo Klagsbrunn (Trad.). In: *O Manifesto Comunista 150 anos depois*.

MARTINS FILHO, João Roberto. Tortura e Ideologia: os militares brasileiros e a doutrina da *guerre révolutionnaire* (1959-1974). In: *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, v. I. Cecília MacDowell Santos, Edson Teles, Janaína de Almeida Teles (Orgs.). São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2009.

MARTINS, Roberto Ribeiro. *Anistia ontem e hoje*. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Brasiliense, 2010.

MAXIMILIANO, Carlos. In: *Comentários à Constituição Brasileira*, 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1922.

MEZAROBBA, Glenda. O que é justiça de transição? Uma análise do conceito a partir do caso brasileiro. In: *Memória e Verdade: a justiça de transição no Estado Democrático brasileiro*. Inês Virginia Prado Soares e Sandra Akemi Shimada Kishi (Coords.). Belo Horizonte: Fórum, 2009.

MORAES, Mário Sérgio de. Memória e Cidadania: as mortes de V. Herzog, Manoel F. Filho e José F. de Almeida. In: *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*, v. I. Cecília MacDowell Santos, Edson Teles, Janaína de Almeida Teles (Orgs.). São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2009.

MORAES FILHO, Evaristo de. A Proto-História do Marxismo no Brasil. In: *História do marxismo no Brasil*. João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis (Orgs.). 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2007, v. 1. O impacto das revoluções.

MORE, Thomas. *Utopia ou Tratado da melhor forma de governo*. Porto Alegre: L&PM, 1997.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de. *O espírito das leis*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

MILOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: Para uma crítica da Modernidade*. Brasília: Plano, 2002.

_____. Política, pluralismo e o paradoxo da democracia. In: *Humanidades*, n. 53, jun. 2007. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

_____. Democracia e Identidade. In: *Sociedade e Diferença*. Miroslav Milovic, Maia Sprandel, Alexandre Costa e Wanderson Flor do Nascimento (Orgs.). Brasília: Casa das Musas, 2. ed. 2006.

MIGUEL, Luís Felipe. *O nascimento da política moderna: Maquiavel, Utopia e Reforma*. Brasília: Universidade de Brasília, Finatec, 2007.

MENDES, Gilmar Ferreira; COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. 2. ed. São Paulo-Brasília: Saraiva-Instituto Brasiliense de Direito Público, 2008.

MORIN, Edgard. *O homem e a morte*. Portugal: Europa-America, 1988.

MOUFFE, Chantal. *Pensando a democracia moderna com, e contra, Carl Schmitt*. In: *Cadernos da Escola do Legislativo*. Belo Horizonte, n. 1(2), p. 87-108, jul./dez., 1994.

MACHATO NETO, A. L. Machado. *Sociologia jurídica*. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 1987.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

NUNES, Lucília. *Do prisma de Arendt: variações em torno do poder*. In: Ethic@. Florianópolis, v. 7, n. 2, dez. 2008.

_____. Poética. In: *Aristóteles (II)*; 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

O'DONNELL, G. *Autoritarismo e democratização*. São Paulo: Vértice, 1985.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista / O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL. *A linha política revolucionária do Partido Comunista do Brasil. Dois caminhos opostos – PCdoB e PCB*. São Paulo: Anita Garibaldi, (s/d).

PAZ, Carlos Eugênio. *Viagem da luta armada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

POMAR, Valter Ventura da Rocha. *Comunistas no Brasil: Interpretações sobre a cisão*. Dissertação de mestrado. USP, São Paulo, 2000.

POPPER, Karl. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. São Paulo: Unesp, 1974.

RABINOVITCH, Gérard. *Schoá: Sepultos na Nuvens*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 98.

RAGO FRANCISCO, Antonio. O ardil do politicismo: do bonapartismo à institucionalização da autocracia burguesa. In: *Projeto História*, n. 29: 1. São Paulo: Educ, dez. 2004.

REIS FILHO, Aarão, D.A (Org.). *Intelectuais, história e política: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

REINHARDT, Karl. *Sófocles*. Oliver Tolle (Trad.). Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

RIBEIRO, Renato Janine. *Hobbes: o medo e a esperança*. In: Francisco C. Weffort. (Org.). *Os clássicos da política*. 12. ed. São Paulo: Ática, 1999.

_____. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RICOEUR, Paul. Filosofia e Profetismo. In: *Nas Fronteiras da Filosofia*. Loyola: São Paulo, 1996.

RIDENTI, Marcelo. *O fantasma da Revolução Brasileira*. São Paulo: Unesp, 1993.

SOARES, Inês Virginia Prado Soares; KISHI, Sandra Akemi Shimada (coordenadoras). *Memória e verdade: a justiça de transição no Estado Democrático brasileiro*. Belo Horizonte: Fórum, 2009.

ROSENFELD, Kathrin Holzemayer. A incompatibilidade do cordial e do trágico: A propósito de Machado e Rosa, Musil e Clarice Lispector. In: NASCIMENTO, Evandro. (org.) *Pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

RUDGE, Ana Maria. *Trauma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

SALES, José Rodrigues. *Partido Comunista do Brasil: Definições Ideológicas e Trajetória Política* in: História do Marxismo no Brasil. João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis (Orgs.). 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2007, v. 6. O impacto das revoluções.

SEGATTO, José Antonio. A Valorização da Política na Trajetória Pecebista dos Anos 1950 a 1991. In: *História do marxismo no Brasil*. João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis (Orgs.). 2. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2007, v. 6. O impacto das revoluções.

SEMERARO, Giovanni. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v26n70/a06v2670.pdf>

SILVA, Hélio. Apresentação. In: *Anistia ontem e hoje*, de Roberto Ribeiro Martins. 3. ed. rev. e atual. São Paulo: Brasiliense, 2010, p.13

TELES, Janaína. *Mortos e Desaparecidos Políticos: Reparação ou Impunidade?* São Paulo: Humanitas, 2000.

TELLES, Vera da Silva. *Espaço Público e o Espaço Privado na construção do Social*. São Paulo, Revista Tempo Social, v. 2, USP, 1990.

TOLEDO, Edilene. A trajetória anarquista no Brasil na Primeira República. In: *A formação das tradições (1889-1945)*. Jorge Ferreira, Daniel Aarão Reis (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. (As esquerdas no Brasil, v. 1).

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*. Cotia, São Paulo: Ateliê, 2002. p.53

WALZER, Michel. *La revolucion des Saints: Ethique protestante et radicalismo politique*. Paris: Belin, p.15. Apud BERTEN, André. *Filosofia Política*. São Paulo: Paulos, 2004 (Coleção Filosofia).

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.

VALLÉE, Catherine. *Sócrates e a questão do totalitarismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VERRI, Pietro. *Observações sobre a tortura*. Tradução de Frederico Carotti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. Tratado de metafísica. In: *Voltaire*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

VON IHERING, Rudolf. *A luta pelo direito*. Martin Claret.

LAFER, apud ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Direitos humanos e não violência*. São Paulo: Atlas, 2001.