V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI MONTEVIDÉU – URUGUAI

FILOSOFIA DO DIREITO

JOÃO MARTINS BERTASO

LEONEL SEVERO ROCHA

LUIS MELIANTE GARCÉ

Copyright © 2016 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos.
Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS
Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN
Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP
Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC
Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:
Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH
Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR
Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini Sanches – UNINOVE
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)
Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:
Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF
Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDi
Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC
Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG
Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA
Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488
Filosofia do direito [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UdelaR/Unisinos/URI/UFSM /Univali/ UPF/FURG;

Coordenadores: Daniela Menengoti Ribeiro, Pablo Augusto Guerra Aragone – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-5505-260-6
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: Instituciones y desarrollo en la hora actual de América Latina

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Interncionais. 2. Filosofia do direito. I . Encontro Internacional do CONPEDI (5. : 2016 : Montevidéu, URU).

CDU: 34

Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito
Florianópolis – Santa Catarina – Brasil
www.conpedi.org.br

Universidad de la República
Montevideo – Uruguay
www.fder.edu.uy

V ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI MONTEVIDÉU – URUGUAI

FILOSOFIA DO DIREITO

Apresentação

Estes textos reunem as apresentações dos textos em três GTs , 38. Cátedra Luís Alberto Warat, Hermenêutica jurídica e Filosofia do direito.

Os primeiros textos se referem ao pensamento de Luis Alberto Warat, que critica a dogmática jurídica, por somente recorrer a valores consagrados no passado, para tomar de decisões no presente. Deste modo, o Direito não permite facilmente o tratamento dos conflitos fora do Estado. A proposta de Warat surgiu como uma nova perspectiva para a abertura do sistema do Direito, desde meados dos anos 1970, investigando a partir da semiologia jurídica. Luis Alberto Warat, em sua trajetória intelectual, percorreu esse caminho da linguagem, chegando à conclusão de que a linguagem signo, desde autores como Roland Barthes, teria sentido graças ao denominado prazer do texto. Ou seja, o sentido estrutural dado por Saussure precisava abrir-se para o desejo. Aparece facilmente nessa etapa a contribuição de Lacan, mais tarde de Foucault para a interpretação da alma humana. Freud iniciou a psicanálise recolocando o desejo, e a sexualidade, em seu devido lugar. Mas, Lacan foi quem colocou a linguagem como condição de acesso ao inconsciente. Warat percebeu desde logo, o delírio como condição de sentido superior à linguística para a compreensão do não dito. Com o livro O anti-Édipo, Guattari, auxiliado por Deleuze, motivou Warat a colocar o corpo como complemento necessário, ou mesmo central para a construção de uma sociedade mais solidária . O texto da linguística adquire um novo olhar desde o simbólico: signo, significante, corpo.

A sociedade tem nesta observação como constituinte relações e enfrentamentos entre corpos desejantes de poder e afetos, fazendo com que hajam incompatibilidades comunicativas sem fim. No Direito, para Warat, o procedimento para o tratamento destas questões poderia seguir o caminho da mediação.

A Hermenêutica Jurídica e Filosofia do Direito foram com perspicácia abordados nos demais texto. A Hermenêutica é hoje uma derivação crítica da filosofia analítica, baseada nos trabalhos de Wittgenstein (1979) que redefiniu, em meados do século passado, a ênfase no rigor e na pureza lingüística por abordagens que privilegiam os contextos e funções das imprecisões dos discursos. A hermenêutica, diferentemente, da pragmática, centrada nos procedimentos e práticas sociais, preocupa-se com a interpretação dos textos.

No terreno jurídico a grande contribuição é portanto do positivismo de Hart (1986) e seus polemizadores como Raz (2012) e Dworkin (1986) . O positivismo jurídico inglês foi delimitado por Austin e alçado até a filosofia política através do utilitarismo de Bentham (1973). Na teoria de Hart, leitor de Bentham, a dinâmica das normas somente pode ser explicitada através da análise das chamadas regras secundárias (adjudicação, mudança e reconhecimento), que permitem a justificação e existência do sistema jurídico. Hart preocupa-se com a questão das definições. Porém, inserindo-se na concepção pragmática da linguagem, com objetivos hermenêuticos, entende que o modo tradicional de definição por gênero e diferença específica é inapropriado para a compreensão de noções tão gerais e abstratas. Pois, tais definições necessitam de termos tão ambíguos quanto os que se deseja definir. Para Hart, Direito é uma expressão familiar que empregamos na prática jurídica sem a necessidade de nenhuma definição filosófica. Assim, a preocupação da “jurisprudência” não é a explicitação da designação pura do signo direito, como tenta fazer Bobbio, mas "explorar as relações essenciais que existem entre o direito e a moralidade, a força e a sociedade (...). Na realidade, ela consiste em explorar a natureza de uma importante instituição social” (HART, 1986).

A tese do Direito como instituição social significa que o Direito é um fenômeno cultural constituído pela linguagem. Por isso, é que Hart (1986), desde a linguística, pretende privilegiar o uso da linguagem normativa como o segredo para que se compreenda a normatividade do Direito. Esta atitude epistemológica tem, para Raz (2012), duas consequências: “em primeiro lugar, os termos e expressões mais gerais empregadas no discurso jurídico (...), não são especificamente jurídicos. São, geralmente, o meio corrente mediante o qual se manifesta a maior parte do discurso normativo”. Em segundo lugar, com a análise da linguagem:

a normatividade do direito é explicada conforme a maneira como afeta aqueles que se consideram a si mesmos como sujeitos de direito. Um dos temas principais tratados por Hart é o fato de que quando uma pessoa diz ‘tenho o dever de...’ ou ‘você tem o dever de...’, ela expressa o seu reconhecimento e respalda um ‘standard’ de conduta que é adotado como um guia de comportamento (RAZ, 2012).

Isto expressa um reconhecimento de quem formula a regra, seu desejo de ser guiado por ela, e a exigência (social) de que outros também o sejam. A normatividade é social. A necessidade do reconhecimento é que colocou a teoria de Hart no centro da hermenêutica.

Nessa lógica, não é surpreendente o fato que, para Hart, o Direito possui uma zona de textura aberta que permite a livre manifestação do poder discricionário do juiz para a solução dos conflitos, nos chamados hard cases.

Esta última postura é criticada por Ronald Dworkin (1986) que entende que o Direito sempre proporciona uma "boa resposta", já que o juiz ao julgar escreve a continuidade de uma história. Neste sentido Dworkin coloca a célebre metáfora do romance escrito em continuidade, como "Narração". A "boa resposta" seria aquela que resolvesse melhor à dupla exigência que se impõe ao juiz, ou seja, fazer com que a decisão se harmonize o melhor possível com a jurisprudência anterior e ao mesmo tempo a atualize (justifique) conforme a moral política da comunidade.

Neste sentido, apesar das diferenças, Hart e Dworkin percebem que o Direito tem necessariamente contatos com as ideias de moral e a justiça. Daí o lado moralista do Direito anglo-saxão, sempre ligado ao liberalismo, embora na versão crítica destes autores: Hart influenciado pelo utilitarismo de Bentham, e Dworkin pelo neocontratualismo de Rawls (1980).

A concepção de Estado da Hermenêutica é portanto mais atual que a da filosofia analítica, voltando-se para as instituições sociais e abrindo-se já para o Estado interventor. Entretanto, num certo sentido, esta matriz, já bastante prescritiva, ainda é normativa (normativismo de 2º grau). Embora, possa-se dizer que Dworkin possui uma teoria da interpretação, capaz de avançar além do positivismo e do utilitarismo. Outro problema que permanece é o excessivo individualismo da hermenêutica do common law.

Por tudo isto, os nossos GTs permitiram um proficuo debate sobre as três temáticas.

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - UNISINOS

Prof. Dr. João Martins Bertaso - URI

Prof. Luis Meliante - UDELAR

RESPONSABILIDADE E ESPERANÇA: NOTAS ACERCA DA POLÍTICA E DO DIREITO A PARTIR DO PENSAMENTO DE ARENDT

RESPONSIBILITY AND HOPE: NOTES ABOUT POLITICS AND LAW IN ARENDT'S THOUGHT

Eduardo Jose Bordignon Benedetti [1]

Resumo

O trabalho retoma o pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) para, em alusão às palavras da própria pensadora, "compreender o que estamos fazendo" enquanto estudantes e profissionais do Direito; isto é, questionar a partir de quais fenômenos sociais o Direito é pensado e elaborado atualmente. Assim, retoma-se as categorias do pensamento político arendtiano, em especial suas considerações acerca da "responsabilidade" e da "esperança", para analisar as possíveis reconfigurações necessárias aos princípios do Estado de Direito e sua atuação efetiva enquanto garantidor dos Direitos Humanos, em um mundo vivificado pela criatividade do novo.

Palavras-chave: Hannah arendt, Política, Direito, Responsabilidade, Esperança

Abstract/Resumen/Résumé

The paper discuss Hannah Arendt's (1906-1975) thought for, in allusion to her own words, "understand what we are doing" as students and legal professionals; questioning from which social phenomena law has been though and practiced. So, the paper propose a return to the categories of Arendt political thought, especially her remarks about "responsibility" and "hope", to guarantee the effectiveness of Human Rights in a world enlivened by the creativity of the new.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Hannah arendt, Law, Politics, Responsibility, Hope

[1] Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), na linha de pesquisa "Direito, Sociedade, Estado". Bacharel em Direito pela UFPel (2015).

INTRODUÇÃO

O pensamento político de Hannah Arendt (1906-1975), entre os diversos temas abordados, trata do espaço público, isto é, da vida conjunta que ocorre a partir da condição humana da pluralidade, concebida a partir do discurso e da ação. Por acreditar que no centro da política, "jaz a preocupação com o mundo, não com o homem" (ARENDT, 2008, P.58), a ruptura provocada pela emergência dos regimes totalitários no século XIX marcou profundamente o pensamento arendtiano, sobretudo porque essa possibilidade permanece presente e "surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social e econômica de um modo indigno do homem" (ARENDT, 1989, p. 511).

Sendo assim, Arendt desenvolveu seus conceitos baseada em uma sua concepção de liberdade estritamente vinculada à experiência política, tratando de resguardar essa experiência em prejuízo das ações ligadas à administração, ao social e ao econômico. Essa tentativa é valiosa para pensar a política do século XXI, sabendo que - apesar desses conceitos apresentarem-se de maneira indiferenciada atualmente - somente a ação livre dignifica o homem. Conforme Arendt:

> Dessa perspectiva, continuamos inscientes do verdadeiro conteúdo da vida política – da recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo. (1992, p. 325)

Os atores políticos da atualidade - a despeito de teorias como a de Agamben acerca do Estado de Exceção[1], ou mesmo a crítica de Arendt á apatia do homem de massa que se exime de suas responsabilidades – devem centrar seus esforços na renovação do espaço político. A política não é uma utopia, posto que há sempre a possibilidade de novos inícios, tanto pela presença de novos atores quanto pelo desvelamento de múltiplos sentidos no transcorrer da ação. Conforme afirmou Arendt, ao tratar sobre o sistema de conselhos[2]:

> Mas o sistema de conselhos tem sido claramente, já desde um longo tempo, o resultado dos desejos do povo, e não o das massas, e é quase possível que ele contenha os próprios remédios contra a sociedade de massas e contra a formação do homem de massa, que vimos procurando em vão em outro lugar. (...) Não estou de modo algum segura ou certa em minha esperança, mas estou convencida de que tão importante quanto confrontar impiedosamente todos os desesperos intrínsecos do presente é apresentar todas as esperanças inerentes a ele[3].

[1] Cf. AGAMBEN, 2004.

[2] A partir da análise da Revolução Húngara (1956), Arendt concluiu que o sistema de conselhos (pensando nos conselhos de bairro ou conselhos revolucionários, e não nos conselhos operários) são uma alternativa para privilegiar a ação política em detrimento das disputas de poder, como acontece nos sistemas partidários. Para mais detalhes sobre o sistema de conselhos em Arendt, ver AVRITZER, 2006, p.147 e s.

[3] O extrato transcrito pertence a um artigo que Arendt publicou simultaneamente a segunda edição de Origens do Totalitarismo, em 1958. O texto é citado em DUARTE, 2000 p.314.

O pensamento arendtiano expressa confiança em um mundo comum, guiado pela pluralidade, em que a vida ativa relaciona-se com a responsabilização pelo agir e pelo constante aprimoramento da humanidade. Por isso, Arendt pode ser considerada uma pensadora da esperança. Nesse sentido, "Arendt aposta, portanto, na liberdade e na consciência humanas. Ela não ignora a força da ordem estabelecida, da inércia e dos hábitos, mais insiste em nossa capacidade de sobrepujá-los" (DEUCKER, 2002, p. 210).

A ação política é baseada em relações de lealdade e, por isso, a esperança implica em uma perspectiva de responsabilidade com o mundo comum. Em relação ao Direito, Arendt ressalta a importância de que a Constituição seja fundada na liberdade que, por seu turno, é um conceito político. Nesse sentido, pode-se evocar Häberle[4], para quem todo o Estado Constitucional deve estar baseado em três princípios: irrenunciabilidade do passado, princípio da esperança e princípio da responsabilidade (1998, p.87). A "irrenunciabilidade" diz respeito à inviolabilidade dos Direitos Humanos e relaciona-se necessariamente com a responsabilidade **(1)** e a esperança **(2)**, a seguir analisadas a partir de um quadro de referência arendtiano. A partir desses preceitos, responsabilidade e esperança, o Direito, antes de se tratar de um simples formalismo frente ao domínio da "exceção"[5], pode assegurar "esse novo âmbito político que [os revolucionários do século XVIII] quiseram trazer à tona e chamaram de república" (ARENDT, 2011, p. 330).

[4] Häberle propõe o modelo teórico de um Estado Constitucional que tenha como fundamento a "lógica da cooperação". Essa teoria da Constituição enquanto ciência da cultura propõe um diálogo interdisciplinar que converta as aspirações constitucionais em efetividade e em garantia de segurança para os cidadãos. Em realidade, Häberle faz uma releitura da *Paideia* grega, acreditando serem as leis (assim como a arte, a pintura) uma das expressões da morfologia das relações entre o ser humano e a *polis*. Todavia, esse modelo de Estado é predominantemente ocidental e baseia-se na existência de uma democracia pluralista, na divisão das funções estatais, e em um judiciário independe e, no âmbito externo, em um Direito Internacional Comunitário – enfatizando as políticas de paz e uma perspectiva cooperativa do Direito Internacional para alcançar um direito comum de cooperação (Cf. HÄBERLE, 2003, p.33).

[5] Conforme Agamben, O Estado de Exceção é uma "zona de indiferença" da norma, que, todavia, não a revoga por inteiro, deixando-a em caráter suspenso. A exceção não substitui a regra, mas a distancia da realidade e impossibilita sua aplicação. Segundo ele: "o estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referencia real (AGAMBEN, 2004, p. 63). Assim, em um Estado de Exceção, o que foi excluído da norma, não foi excluído do Direito – a norma encontra-se em "estado de suspensão". Dessa forma, Agamben conclui que "a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão" (2004, p. 24).

1. A RESPONSABILIDADE

Apesar de ensaiada em obras anteriores, a questão da responsabilidade é abordada por Arendt principalmente nos textos integrantes da coletânea Responsabilidade e Julgamento (que reúne ensaios produzidos nas décadas de 60 e 70). Para ela, a responsabilidade pressupõe uma tarefa a ser realizada, visto que não é possível dirimir as consequências dos atos utilizando-se de desculpas ou da ideia de culpa coletiva.

Nesse sentido, tem-se a chamada "teoria da engrenagem", segundo a qual Eichmann somente obedeceu a "ordens superiores" e, portanto, não poderia responder pelos crimes que cometeu. Contrária a esse pensamento, Arendt acredita que é necessário atribuir-se a responsabilidade pessoal para, se devido, iniciar um julgamento legal. No caso de Eichmann, foi necessário desconstruir a ideia do "dente de engrenagem" para atribuir capacidade de ação moral e, consequentemente, atribuir capacidade jurídica ao funcionário nazista[6]. O julgamento de Eichmann foi fundamental para a "reconciliação com a realidade" (1992, p. 74), após a ruptura provocada pelos Totalitarismos, possibilitando que todas as pessoas possam voltar a sentir-se "em casa no mundo" (ARENDT, 1989, p. 52).

O mundo "está entre as pessoas" (assim com os objetos fabricados estão entre o homem e a natureza) e é composto pelo discurso e pela fala. Quando abandonado, não há interesse (algo que *inter-essa,* que pertence a intersubjetividade)[7] e, por consequência, não há pretensão que permita o julgamento legal. Percebe-se, então, que a efetividade do Direito depende, em particular, da responsabilidade e, de maneira geral, da política. Dessa forma, é preciso diferenciar a responsabilidade pessoal e a política, em seus aspectos morais e legais a fim de reafirmar a capacidade de participação na coisa pública.

1.2. A AÇÃO CONFORME A LEI

Em Arendt, o agir ético[8] depende da relação do "eu consigo mesmo". Assim, não é possível abrir uma exceção em favor próprio, porque, nesse caso, o homem estaria se colocando "numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para

[6] Cf ARENDT, 1999, P.152 e ss

[7] Conforme Arendt: "Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga" (2010, p. 195).

[8] Segundo SCHIO (2012, p.214), a diferença entre eticidade e moralidade em Arendt aproxima-se daquela proposta por Kant, para quem a moral é um conjunto de leis obrigatórias segundo as quais devemos agir. Em relação à eticidade, Duarte (1993, p.139) defende a existência de uma ética negativa em Arendt, que não se destina a prescrição de condutas, mas relaciona-se ao pensamento e ao julgamento. Dessa feita, conclui-se que "há uma nítida diferenciação entre a moralidade, guiada pelo costume, e, de certa forma, externa ao cidadão, e a eticidade, que transcende a normatividade imposta e mutável espaço-temporalmente, pois se fundamenta na interioridade do ser humano" (SCHIO, 2012., p.214).

fazer o certo e evitar o errado" (ARENDT, 2004, p. 131). A conduta moral auxilia o sujeito a fazer suas escolhas, independentemente de ter sido tentado ou forçado. Para Arendt, sempre há a alternativa de obedecer ou desobedecer a lei. Assim, mesmo frente a um regime em que a mentira e a morte se tornam o valor moral (como foi o caso do Nazismo) persiste a responsabilidade pessoal: "o critério do certo e do errado, a resposta à pergunta: o que devo fazer?, não depende, em última análise, nem dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem divina ou humana, mas do que decido a respeito de mim mesmo" (ARENDT, 2004, p. 94). Dessa forma, conclui ela que "a culpa e a inocência só fazem sentido quando aplicadas ao indivíduo" (2004, p. 91).

Sendo assim, a prática de uma conduta legal implica necessariamente no apoio à lei. Para a autora, "obedecer à lei é apoiar o governo. É gerar poder para que ele dê andamento às suas iniciativas através da cooperação dos governados" (LAFER, 1988, p. 219). Nessa concepção de cidadania ativa, não basta obedecer às leis. Deve-se obedecer aos fins a que elas perseguem. Essa obediência, entretanto, não é acrítica. Assim, a possibilidade de desobediência civil é fundamental para os indivíduos que se sentem oprimidos ou injustiçados poderem "fazer valer sua voz".

A desobediência pode ocorrer quando as formas legais de mudança não se mostram eficientes, ou quando o governo não age em benefício da coletividade. A desobediência civil não possui o sentido pejorativo que normalmente lhe é atribuído, sendo uma forma de revigorar a capacidade da ação, e implicando tanto em um fazer ilícito como em uma omissão ilícita[9].

Embora a responsabilidade seja pessoal, não permitindo "a transferência de responsabilidade do homem para o sistema, esse sistema não pode ser deixado fora de cogitação" (ARENDT, 2004, p.94). Assim, todos os envolvidos nos Totalitarismos, por exemplo, devem responder em relação ao seu grau de comando no sistema. Nesse sentido, em seu julgamento, Eichmann foi considerado "mais culpado" do que aqueles que simplesmente executavam as vítimas (ARENDT, 1999, p. 13). Por outro lado, aqueles que não participaram dos atos dos Regimes Totalitários eximiram-se de qualquer responsabilidade pessoal.

[9] Segundo LAFER (1988, p. 200): "A desobediência civil tal como formulada por Thoreau pode ser encarada como direito humano de primeira geração. Ela é individual quanto ao modo de exercício, quanto ao sujeito passivo do direito e quanto à titularidade. Aproxima-se da objeção de consciência, mas dela se diferencia, pois a objeção de consciência obedece a um imperativo moral, que leva o indivíduo que a afirma, *qua* indivíduo, à recusa de um imperativo supremo de sua ética e, por via de consequência, ao não cumprimento da lei positiva. Já a desobediência civil visa a demonstrar a injustiça da lei através de uma ação que almeja a inovação e a mudança da norma através da publicidade do ato de transgressão. Essa transgressão à norma, na desobediência civil, é vista como cumprimento de um dever ético do cidadão — dever que não pretende ter validez universal e absoluta, mas que se coloca como imperativo pessoal numa dada situação concreta e histórica".

Percebe-se, então, uma relação de implicação entre responsabilidade pessoal e política: “ao se renegar participação política, a responsabilidade pessoal torna-se derradeira forma de responsabilidade política” (ARENDT, 2004, p. 51).

O pensamento e o julgamento são imprescindíveis para que haja a “não concordância” com preceitos da lei e, nesse sentido, relacionam-se com a responsabilidade. A capacidade de pensar não é um privilégio dos filósofos; pelo contrário, a todos os seres humanos cabe a tarefa de “parar para pensar”; isto é, internalizar as experiências e procurar o significado a partir de um distanciamento com a realidade. Dessa forma, conjuga-se pluralidade e singularidade: “através de sua singularidade o homem retém a sua individualidade e, através de sua participação no gênero humano, ele pode comunicar aos demais esta singularidade” (LAFER, 1979, p. 28). Da mesma maneira, o querer também necessita de um desligamento com o mundo. Enquanto o querer dirige a sua vontade a uma ação futura, o julgamento refere-se ao processo pelo qual, frente a um geral dado, é possível subsumir o particular (LAFER, 1988, p. 101).

1.3. RESPONSABILIDADE E DIREITO

O julgamento permite que aquilo que antes foi pensado repercuta na ação, sendo, por isso, “realmente verdade que a minha conduta com os outros vai depender da minha conduta comigo mesma” (ARENDT, 2004, p. 161). Apesar da relação com o “eu” ser anterior às demais, não se pode esquecer que a ação visa a assuntos da comunidade humana. Não é possível viver isolado e, por isso, há a responsabilidade política, posto que é possível ser responsabilizado por “coisas de que não [se] participou, mas foram feitas em seu nome” (ARENDT, 2004, p. 221), porque de alguma forma houve uma concordância, ainda que de maneira prévia. A responsabilidade coletiva não trata de uma “culpabilização de todos”, como se aventou, sendo antes uma decorrência de se viver no mundo entre homens.

Em sendo um procedimento de subsunção, questiona-se como é possível julgar e agir diante de uma situação em que não há parâmetros ou precedentes, como no Totalitarismo. O Direito Penal utiliza a fórmula latina *nullum crimem, nulla pena sine legem* para tratar do princípio da reserva legal[10]. Diante disso, surge o problema prático de como

[10] Conforme disposto na Constituição Federal: "Não a crime sem lei anterior que o defina, nem pena sem prévia cominação legal" (Art 5º, XXXIX). O princípio da legalidade, apesar de ser atualmente um dos princípios fundamentais do Direito Penal, estabeleceu-se em “um longo processo, com avanços e recuos, não passando, muitas vezes, de simples "fachada formal" de determinados Estados. Feuerbach, no início do século XIX, consagrou o princípio da reserva legal através da fórmula latina *nullum crimen, nulla poena sine lege*. O princípio da reserva legal é um imperativo que não admite desvios nem exceções e representa uma conquista da

elaborar a denúncia para o julgamento de Eichmann, posto que os fatos narrados não correspondiam a qualquer tipo penal. Apesar da realização de julgamentos anteriores (como os de Nuremberg, realizados entre 1945 e 1946) para os crimes cometidos durante o Regime Nazista, não havia uma lei geral com base na qual o caso específico pudesse ser tipificado (PAMPLONA, 2011, p. 160). Instaura-se, então, uma situação paradoxal em que a realização da justiça material questiona os princípios do próprio sistema jurídico.

Em seu relato do julgamento de Eichmann, Arendt demonstrou as insuficiências do Sistema de Justiça, e do Sistema Criminal em particular, em "lidar com [aquele] tipo especial de crime e criminoso" (1999, p. 309). De maneira mais geral, a pensadora problematiza, no âmbito da política, os limites do julgamento legal. Por se tratar de uma situação limite, segundo Arendt, não pode se "recorrer a coisa alguma senão a própria evidencia do julgado" (2002, p.31). É, portanto, preciso aprender a pensar e a julgar de maneira autônoma. Conforme Schio (2008, p. 118):

> No julgar, a imaginação, junto ao pensar, torna possível a compreensão e, com isso, a reconciliação (provisória) do homem com o mundo, pela confiança em uma "comunidade judicante ideal", e, portanto, com valor político. Em busca da fundamentação disso, Arendt se volta a Kant, com relação ao pensamento autônomo e a faculdade de julgar reflexionante estética, pela qual qualquer ser humano pode "produzir espontaneamente suas regras em seu próprio exercício". Para tanto é preciso reaprender a tratar com os problemas éticos e políticos, sem padrões morais prévios, pois, sem isso, o mal se torna possível. É preciso pensar e julgar por si mesmo, sem automatismos, sem critérios heterônomos. A resistência silenciosa ou a recusa em cooperar não inaugura nenhuma nova moralidade ou regra de ação, apenas oportuniza que não haja comprometimento com o mal, causando implicações ético-políticas.

A responsabilidade implica em pensar sem critérios heterônomos[11]. Essa afirmativa, entretanto, não repercute na soberania da vontade individual, incompatível com a concepção de liberdade enquanto participação política. Segundo Duarte (2010, p. 48): "por um lado, os homens jamais podem ser soberanos na medida em que vivem necessariamente uns com os outros; por outro, a ideia da liberdade absoluta de uns implica a ausência de

consciência jurídica que obedece a exigências de justiça, que somente os regimes totalitários o têm negador". (BITENCOURT, 2008, p. 11)

[11] Para Kant, o mandamento moral é dado pelo Imperativo Categórico, que sinaliza a sujeição dos seres racionais a sua própria legislação, a qual, por outro lado, é também universal. Assim, Kant estabelece uma das formulações do imperativo categórico: "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio" (2003, p.190). Pensar sem critérios heterônomos é seguir a lei moral enquanto móbil do pensamento. Portanto, a ação moral, pode partir apenas do interesse do próprio indivíduo. Por outro lado, ao se sujeitar ao direito segue-se uma vontade heterônoma; ou seja, a "vontade busca a lei que deve determiná-la em qualquer outro ponto que não seja a aptidão de suas máximas para a sua própria legislação universal". (KANT, 2003, p.86)

liberdade de todos os demais"[12]. A afirmativa primeira também remete a uma permanente tensão entre o poder constituído (Direito) e o poder constituinte (Política). Nesse esquema conceitual, cabe ao Direito apenas "regrar e delimitar o campo da inovação, sem jamais poder circunscrevê-lo de maneira absoluta" (DUARTE, 2010, p.48). Logo, o Direito possui um campo restrito de atuação e, quando ultrapassa essa barreira, acaba por subverter a ação política e imprimir uma vontade estranha (heterônoma) à política. Nesse sentido, a função dos tribunais é restrita à ampliação do espaço de proteção do Direito para que novos sujeitos sejam incluídos na esfera pública. Para tanto, termos como "ativismo", "inovação" e "criatividade" (usados para se referir às atividades do Judiciário) pertencem não ao Direito, mas à política.

Assim, a responsabilidade enquanto princípio constitucional, a partir de Arendt, diz respeito à garantia de estabilidade objetivando que seja possível pensar e julgar – consequentemente, também responder pelos atos (responsabilidade pessoal) e estabelecer relações de confiança (responsabilidade política) frente à imprevisibilidade da ação. Cabe à Constituição estabelecer , às atividades jurídicas, zelar pela durabilidade da política. Nesse sentido, a Constituição é entendida como "promessa" por Arendt, porque visa à ação futura[13].

A discussão pública é essencial para tratar das questões que dizem respeito à vida humana e a vida no planeta, de modo geral. Por conseguinte, "as instituições jurídicas são criações da política e passam a embasá-la" (SCHIO, 2012, p.212). O Direito é uma consequência da política e, portanto, é alvo de contínuas mudanças (sobretudo em momentos de ruptura, como é o caso das Revoluções). Por seu turno, a ética permite pensar além das

[12] Segundo Arendt: "a famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não-políticos. Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual, com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar". (1992, p. 215)

[13] No pensamento arendtiano, o perdão e a promessa atuam frente a irreversibilidade (e*vanescência*) e a imprevisibilidade que caracterizam a ação política. O perdão volta-se ao passado e visa a desculpar o agente pelos fatos ocorridos. A promessa, por sua vez, representa a superação das incertezas do futuro para que a ação continue a ocorrer (Cf. SCHIO, 2012, p. 168). A promessa não objetiva prever o futuro, apenas busca ordená-lo "tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível" (2011, p. 82). Nesse sentido, a lei é a publicização da promessa. Conforme Arendt: "todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças – derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e de manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro". (1992, p.212) Por seu turno, a Constituição é o "elemento simbólico das promessas da república". Para maiores detalhes acerca da Constituição como promessa, ver LEMOS, 2012. p.135 e s.

normas instituídas e, nesse sentido, é um pressuposto da política. A ética relaciona-se, por fim, à responsabilidade com o mundo e também com a sua permanência. Dessa forma, afirma-se que Arendt defende uma "ética da responsabilidade", segundo a qual, para além dos critérios morais, é necessária a contínua reflexão individual sobre o que se está fazendo.

2. A ESPERANÇA

A esperança deve ser entendida como "esperança política". Sabe-se que Arendt usa o termo "esperança" em vários contextos. Por exemplo, em *A condição humana* (1958), ao se referir ao pensamento cristão, ela cita a esperança da salvação pela vida eterna como uma virtude estritamente antipolítica (2010, p. 83). A esperança, em outro momento, é referida como o desejo de uma experiência política genuína:

> Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se tornar palco para ação e discurso, a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos o sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria. (1992, p.194-195)

Em uma acepção política, a esperança relaciona-se intimamente com a liberdade que, por sua vez, funda o corpo político. Nesse sentido, "porque é um começo, o homem pode começar" (ARENDT, 2010, p. 216) e a liberdade é esse milagre de um novo começo (ARENDT, 2002, p. 43) que, pensado a partir da ação, significa mais do que a livre determinação da vontade, relacionando-se à capacidade humana agir e de criar novas realidades.

2.1. A FUNDAÇÃO

A liberdade, entretanto, não trata das ações cotidianas; ser livre é fundar, estabelecer novos espaços humanos, é inventar a condição da liberdade. Seguindo BIGNOTTO (2001, p. 118), o ato de fundar requer o entrelaçamento de ordens temporais distintas. A ação política é portadora da esperança quando pensa "o impensável" para determinada época:

> De fato, Arendt parece dizer que não é a ação em geral que poderá servir de pano de fundo para a esperança, mas sim a possibilidade que temos de agir de uma determinada maneira, fundando mundos que não existiam ainda, senão como possibilidade de nova natureza (2001, p. 119).

Portanto, a esperança requer a "espontaneidade" da ação política, completamente inviabilizada frente ao "comportamento" do homem de massa[14], regido por uma apatia conformista em que o homem encontra-se inteiramente submerso na rotina do cotidiano (ARENDT, 2010 p. 53).

Em *Sobre a Revolução* (1963), Arendt analisa o tema da fundação de um governo baseado na liberdade. Nesse sentido, ela afirma haver uma ambiguidade na palavra Constituição, por significar tanto o ato de "constituir" quanto "a lei ou as regras de governo que são constituídas" (2011, p. 192). Detendo-se sobre o primeiro aspecto, Arendt cita Thomas Paine, um dos advogados da Independência Estadunidense, em sua afirmação de que "uma constituição não é um ato de governo, e sim de um povo constituindo um governo" (2011, p. 193). Nesse sentido, as Constituições do pós-guerra, antes de se preocuparem com a fundação do corpo político, basearam-se na "desconfiança frente ao poder em geral e [no] medo frente ao poder revolucionário do povo em particular" (2011, p. 203). Apesar das possíveis críticas à análise de Arendt acerca das experiências revolucionárias americana e francesa[15], a pensadora afirma que somente um governo constitucional limitado possibilita a fundação do corpo político:

> O que [os revolucionários americanos] estão realmente dizendo e proclamando era que aqueles direitos até então gozados apenas por ingleses deveriam no futuro ser gozados por todos os homens – em outras palavras, todos os homens deveriam viver sob um governo constitucional limitado. A proclamação dos direitos humanos durante a Revolução Francesa, pelo contrário, significava muito literalmente que todos os homens, em virtude do nascimento, se tornavam detentores de determinados direitos. As consequências dessa mudança na ênfase são enormes, tanto na teoria quanto na prática. A versão americana, de fato, proclama apenas a necessidade do governo civilizado para toda a humanidade; a versão francesa, porém, proclama a existência de direitos fora e independentemente do corpo político, e então passa a igualar esses chamados direitos, a saber, os direitos do homem *qua* homem, aos direitos do cidadãos (2011, p. 197)

Após a ruptura provocada pelos Totalitarismos, os direitos do homem como estabelecidos na Revolução de 1789, por se basearem no nascimento, tornaram-se tanto um "idealismo fútil" quanto uma "tonta e leviana hipocrisia" (1989, p. 350). Trata-se, então, de

[14] Arendt (1992, p. 126) explica o conceito de sociedade de massas da seguinte maneira: "A dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si 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 uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles".

[15] Segundo Bignotto (2011, p. 46), "presa à oposição entre as duas revoluções, baseada na ideia de que uma foi conduzida pela política e a outra pela questão social, ela [Arendt] deixou de lado não apenas o papel da chamada questão social na Revolução Americana". Ademais, a "igualdade de condições", reivindicada na Revolução Francesa pelo Terceiro Estado, não necessariamente opõe-se à igualdade política entre os cidadãos. Inclusive a alegação de Arendt de que a igualdade social esteve na base da Revolução Americana também foi contestada por muitos autores, entre eles Seyla Benhabib, em sua obra *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (2006).

estabelecê-los e garanti-los a partir de uma base radicalmente nova, sendo positivados e relacionados à experiência política. Assim, o referencial arendtiano aborda a efetividade dos Direitos Humanos a partir da complementaridade entre Direito e Política.

2.2. ESPERANÇA E ALTERIDADE

Apesar da esperança apontar para o futuro, Arendt enfatiza que o ator político situa-se no presente, necessitando também do passado para a "exemplaridade", a partir do qual o julgamento será possível. A reflexão, partindo do passado, estabelece um distanciamento crítico, que se interioriza pela atividade do pensamento. Conforme Schio:

> O ser humano pode manter-se no presente tendo esperança no futuro quando reflete sobre o caráter (extraordinário) da liberdade, ilustrada por momentos do passado. [...] O estudo da História mostra que novos começos são possíveis, e que a esperança resta latente na própria natureza da ação humana, pois a reflexão histórica é sempre instrutiva: há fatos importantes e exemplares, o que porta perspectivas ao devir. (2008, p.150)

A importância tanto da "retrospecção" quanto da reflexão insere a experiência histórica na esperança de um futuro.

Para tanto, é fundamental que o julgamento, além da não contradição (o sujeito deve estar em conformidade consigo próprio) também leve em consideração o que os outros pensam; isto é, a existência na pluralidade. Dessa forma, Arendt recorre ao conceito kantiano de "mentalidade alargada", a fim de que o juízo transcenda as suas limitações individuais pela presença do "outro"[16].

A mentalidade alargada permite uma postura de "cidadão do mundo", sendo possível, pelo pensamento, ter acesso a distintas opiniões e transitar pelo mundo (SCHIO, 2008, p. 203). O julgamento é uma maneira de reconciliação do homem consigo mesmo, assim como permite a reconstrução da política no mundo e demonstra a importância do outro para existência da esperança. Em Arendt, o "outro" não é uma construção formal, mas antes se relaciona às representações estabelecidas no pensamento. Dessa feita, na "representação que faço de mim ao escolher exemplos públicos está implicada a qualidade da minha relação com o mundo, o que Arendt denominava como *amor mundi*[17]" (DUARTE, 2007, p. 45).

[16] Arendt explica sua concepção de mentalidade alargada da seguinte forma: "Esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão. Ele necessita da presença de outros em cujo lugar cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar". (1992, p. 275)

[17] O conceito de *amor mundi* significa que o ser humano deve "sentir-se em casa no mundo", enfatizando o cuidado com a sua perpetuação. Conforme Arendt: "Em última análise, o mundo humano é sempre o produto do

A esperança relaciona-se com a capacidade, pensada na individualidade e realizada coletivamente, de novos começos e (tal qual em Bloch[18]), possibilita a mudança. A natalidade é a tradução política da liberdade, porque da liberdade decorre a "infinita possibilidade" de novos começos que, por sua vez, engendram ações imprevisíveis. Conforme Arendt:

> O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, em cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é único pode-se dizer verdadeiramente que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (2010, p.222)

Assim, Arendt se insere entre "os autores que integram a Nova Hermenêutica [para os quais] a diferenciação social e o pluralismo político são as principais características da sociedade contemporânea" (CITADDINO, 2000, p. 30). Para tanto, a esperança, em sua acepção política, relaciona-se com uma concepção "aberta" de Constituição; isto é, uma lei que propicie a durabilidade do espaço público – para não se tratar de uma mera efemeridade – mas que esteja apta a lidar com a pluralidade. A Constituição, mais do que um texto normativo fechado e caracterizado pela coerência e unidade, "caracteriza-se por sua 'estrutura aberta', incompatível com qualquer interpretação metodologicamente formalista" (Idem).

Dessa forma, do diagnóstico de Arendt acerca da não efetividade das Declarações de Direitos Humano não se infere uma contrariedade da autora a esses Direitos, sendo antes um chamamento para a importância de reconstruí-los. Nesse sentido, sustenta-se que a ideia de "direitos a ter direitos" é a expressão fundacional de uma forma de reconhecimento, que pressupõe a intersubjetividade dos atores políticos. A esperança, nesse viés, é possível a partir

---

amor mundi do ser humano, um artifício humano cuja imortalidade potencial está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o ergueram e à natalidade daqueles que chegam para viver nele." (2008, p.204)

[18] Ernest Bloch foi um filósofo marxista, conhecido por sua obra intitulada "O princípio da esperança". Em seu pensamento, a esperança "tem suas raízes antropológicas nas insuficiências humanas, por exemplo, na fome e no sonho. A fome, como pulsão básica mais confiável que vida à autopreservação, pode levar à construção (ideal) de uma sociedade onde a abundância e o bem-estar sejam constantes para todos os homens" (VIEIRA, 2007, p. 60). Em sentido similar, Peter Häberle se vale das teorizações de Bloch para estabelecer a esperança enquanto um dos princípios de um Estado Constitucional. Para mais detalhes, ver SILVA, 2005, p. 05-39.

da experiência política que ocorrerá de maneira plena, quando for universalizado um direito, que antecede aos demais: o de nunca ser excluído da participação na comunidade[19].

2.3. A ATUALIDADE DA POLÍTICA

No projeto arendtiano, o Direito possui uma função estabilizadora, capaz de garantir a emergência dos atos políticos autênticos. Nesse sentido, Arendt pensou mais o Direito em sua relação com a política do que tratou de analisá-lo enquanto ciência. Da mesma maneira, ela também não aponta para "fórmulas" ou "receitas" acerca da política. Pelo contrário, ela procurou estabelecer uma concepção política em que o ser humano possa ser autêntico e pleno[20]. Por analogia às ideias de Häberle, contextualizadas em um sentido arendtiano, a responsabilidade (que enfatiza a confiança nas relações) e a esperança (que insere a ação política em uma perspectiva de futuro), enquanto fundamentos políticos de um Estado Constitucional possibilitam o *amor mundi*, o zelo pelo mundo comum.

A reflexão arendtiana acerca dos Direitos Humanos baseia-se nas experiências totalitárias. O conceito de "personalidade jurídica" funciona como um "abrigo", o qual garante a igualdade na esfera pública, para que o poder possa ser constituído. O poder, resultado da ação conjunta dos humanos, pode ser aprimorado com os resultados da imaginação e da criatividade, as quais podem introduzir novas ideias na política. Por isso, Arendt acredita que todos e todas podem, a partir do pensamento e do julgamento, tornar-se parte dos processos de "persuasão, negociação e de acordo, que são os processos da lei e da política" (2011, p.125) e, por consequência, tracejar a novidade que preserva o mundo comum.

A apropriação, em sua etimologia remete a tornar algo próprio e, na política, à temporalidade do pensamento. O pensamento relaciona-se com a atualidade porque traz para o presente aquilo que está aparentemente "encerrado", as experiências passadas, e as insere em uma projeção abstrata do futuro. A política, nesse sentido, é um permanente "porvir" em razão de seu "devir". A atualidade é uma consequência política do pensamento, que torna próprio aquilo que até então era alheio. É pela ação política que essa lacuna de temporalidades é suprida pelo encontro entre passado e futuro:

[19] Conforme Arendt: "excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes". (ARENDT, 1989, p. 170).

> esse pequeno espaço não temporal no âmago do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado nem transmitido pela tradição. (...) Cada nova geração, cada novo ser humano, quando se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito, tem que descobrir e traçar diligentemente, desde o começo, a trilha do pensamento. E é afinal e, na minha opinião, provável que a estranha sobrevivência das grandes obras, sua permanência relativa através dos milênios, deva-se ao fato de terem nascido na pequena e inconspícua trilha de não tempo que o pensamento de seus autores percorreu por entre um passado e um futuro infinitos. Por terem aceito passado e futuro como dirigidos e apontados, por assim dizer, para eles mesmos – como aquilo que os antecede e os sucede, como seu passado e seu futuro –, eles conquistaram para si mesmos um presente, uma espécie de tempo sem tempo no qual os homens podem criar obras atemporais com que transcendam sua própria finitude. (ARENDT, 2002, p. 158)

A cada novo nascimento, a cada geração que adentra na esfera política, o poder (resultado da associação) renova-se porque o novo é permanente imanência. O poder emerge autenticamente quando não existe "massa", mas uma comunidade plural, quando não há "exceção", mas uma ordem jurídica que garanta a segurança, quando a "austeridade" cede lugar à esperança e ao *amor mundi*. Por isso, o Direito não pode substituir a política, visto que somente o poder - enquanto resultado das ações coletivas - obsta a ocorrência da violência e permite a manutenção tanto da comunidade humana como da dignidade individual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Não estou de modo algum segura ou certa em minha esperança, mas estou convencida de que, tão importante quanto confrontar impiedosamente todos os desesperos intrínsecos do presente, é apresentar todas as esperanças inerentes a ele.[21]

O objetivo do pensamento arendtiano de "compreender o que estamos fazendo", quando aplicado ao Direito, demanda uma necessária reflexão acerca de quais são os "elementos subterrâneos" que estão consolidados na prática, no ensino e na aprendizagem do "jurídico". Assim, no tempo presente, a tarefa da compreensão, tal qual elaborada por Arendt, é desafiadora, mas também esperançosa em relação às possibilidades desencadeadas pela ação política. A partir dos preceitos da "responsabilidade" e "esperança", o Direito pode cumprir a sua função de preservar o espaço político. Dessa forma, o poder deverá emergir da ação conjunta, substituindo o domínio da "exceção" por uma ordem jurídica que garanta a segurança e preserve o *amor mundi*.

[21] Esse trecho é destacado por DUARTE (P.78) e corresponde a um trecho de um artigo que Arendt publicou por ocasião do lançamento de As Origens do Totalitarismo, em 1958.

Em relação à política, Arendt nem a compreende como um "fardo" (isto é, como uma forma de dominação ou como um mal necessário), nem busca "reatar o fio" que liga presente e passado, adotando um "ar saudosista" frente à ruptura provocada pelo “tudo é possível” institucionalizado nos campos de concentração. Pelo contrário, ela buscar "sacudir o fardo", estabelecendo sua própria maneira de pensar o político, e "(re)inventar o fio"[22] - recusando-se a apenas lamentar os acontecimentos políticos da contemporaneidade. Assim, Arendt, a sua maneira, sustenta uma “ética de responsabilidade” e de esperança.

Enfim, o pensamento de Arendt permanece atual, independente e original. Se, por um lado, ela compreende a realidade tal como se apresenta, de maneira complexa e fragmentada, também enfatiza a necessidade de mudança a fim de estabelecer uma comunidade plural. Assim, não pode se olvidar o essencial: o sentido da política é a liberdade e, portanto, o Direito deve preservar a ação política, e não tratar de inviabilizá-la.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004

ARENDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Nova Perspectiva, 1992.
_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.
_____. **A Vida do Espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
_____.. **O que é política?.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
_____. **Responsabilidade e julgamento**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2004.
_____. **A promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
_____.**A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
_____**.Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. **Lua Nova**, São Paulo, n. 68, p. 147-167, 2006.

BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism**. Nova York: Oxford University Press, 2006.

BITENCOURT, Cezar Roberto: **Tratado de direito penal**. Parte Geral. São Paulo: Saraiva, 2008.

[22] O neologismo “fardo e fio” é inspirado nas considerações de André Duarte (2002) acerca da crítica da Tradição e da recuperação da origem da política. Da mesma maneira, o neologismo foi utilizado por Pires (2010) para refletir acerca da tradição que liga antigos e modernos, em uma perspectiva eminentemente histórica.

CITADDINO, Giselle. **Pluralismo, direito e justiça distributiva** – elementos da filosofia constitucional contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004

DRUCKER, Claudia Pellegrini. O destino da tradição revolucionária: auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica? In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt:** diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2003. P.196-214

DUARTE, Andre de Macedo . Dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume Dumára, 1993. P.132-150.
_____. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. **Revista Estudos Políticos**, v. 1, p. 4-15, 2010.
_____. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 09, p. 27-47, 2007.
_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo:** Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

HÄBERLE, Peter. **El Estado Constitucional**. México: Instituto de Investigações Jurídicas: UNAM, 2003. Disponível em: <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=14>. Acesso em: 20. Mai.2016.
_____. Libertad, igualdad, fraternidad: 1789 como historia, actualidad y futuro Del Estado constitucional. Madrid: Minima Trotta, 1998.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Bauru: Edipro, 2003

LAFER, Celso. **Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
_____. A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEMOS, Tayara Talita. **Direito como fundação e constituição como promessa**: um diálogo com Hannah Arendt. 2012. 179 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012

PAMPLONA, Gustavo. **Crimes Políticos, Terrorismo e Extradição: nos passos de Hannah Arendt**. Poro Alegre: Editora Simplissimo, 2011

PIRES, Álvaro; PAIXÃO, Cristiano. Mesa 4: a face bélica das formações sociais do capitalismo pós-industrial e globalizado: do sistema penal regular à eliminação das garantias dos direitos fundamentais: as sombrias perspectivas a partir de Guantánamo. In: KARAM, Maria Lúcia (Org.). **Globalização, sistema penal e ameaças ao estado democrático de direito.** Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2005. P.226-227.

SCHIO, Sônia Maria**. Hannah Arendt**: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese de doutorado, Porto Alegre: UFRGS, 2008

SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: história e liberdade: da ação a reflexão. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SILVA, Christine Oliveira. Interpretação constitucional no século XXI: o caminhar metodológico para o concretismo constitucional sob a influência de Peter Häberle. **Direito Público**. Porto Alegre: Síntese; Brasília: Instituto Brasiliense de Direito Público, a. 02., n. 08, p. 05-39, 2005

VIEIRA, Antonio Ruffino . Principio Esperança e a ética material de vida. **Reflexão**, Campinas, v.02, ano 32, p. 59-72, 2007