

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS - UFPEL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO



A VIDA EM COMUM: O CONTRATO SOCIAL E O *SENSUS COMMUNIS*  
A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

PESQUISADOR:  
André Luís Fernandes Dutra

Linha de Pesquisa: **Direito, Sociedade e Estado**

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sônia Maria Schio

Pelotas, 2021

André Luís Fernandes Dutra

**A VIDA EM COMUM: O CONTRATO SOCIAL E O *SENSUS COMMUNIS*  
A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sonia Maria Schio

Pelotas/RS

2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

D978v Dutra, André Luís Fernandes

A vida em comum : o contrato social e o sensus communis a partir do pensamento de Hannah Arendt / André Luís Fernandes Dutra ; Sonia Maria Schio, orientadora. — Pelotas, 2021.

165 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Filosofia política. 2. Contratualismo. 3. Sensus communis. 4. Hannah Arendt. I. Schio, Sonia Maria, orient. II. Título.

CDD : 193

André Luís Fernandes Dutra

**A VIDA EM COMUM: O CONTRATO SOCIAL E O *SENSUS COMMUNIS*  
A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP), Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa:

Banca examinadora:

.....  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sonia Maria Schio (Orientadora)  
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

.....  
Prof. Dr. Nuno Pereira Castanheira (PUCRS)  
Doutor em Filosofia Política pela Universidade de Lisboa (2015). Revalidado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

.....  
Prof. Dr. Evandro da Fonseca Costa  
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco

*Este texto é dedicado aos seres humanos, homens e  
mulheres, que têm no pensamento o seu ofício  
cotidiano; e que, ao pensarem,  
pensam também a partir do ponto de vista do outro.*

## Agradecimentos

À Universidade Federal de Pelotas e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPEL pela oportunidade de cursar este Mestrado.

Ao corpo docente, discente e quadro funcional do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da UFPEL, pelo suporte ao longo da jornada.

A Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sonia Maria Schio, pela confiança depositada e por todo o apoio, incentivo e orientações, sem o que este trabalho não teria esta forma nem esta profundidade.

Ao Grupo de Estudos Hannah Arendt (GEHAr – UFPel) pelas leituras e discussões críticas da obra de Hannah Arendt.

A meus familiares, amigos e companheiros de jornada, pela compreensão, paciência e, sobretudo, pelo apoio em todos os momentos.

E, especialmente (*in memoriam*):

A Johannah Arendt, pensadora política que o mundo conhece como Hannah Arendt, pelos conceitos, categorias e esquema teórico de pensamento que elaborou em vida e que se tornaram guias imprescindíveis das minhas reflexões.

A Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau pela vida que dedicaram ao pensamento sobre a origem das comunidades políticas, cujos insights constituem a base deste texto.

A Sócrates, Platão, Aristóteles e Immanuel Kant pela relevância de seus pensamentos para toda a espécie humana.

Muito obrigado.

“Você pode observar que quase todos dizem “*Não farás*”. Se existisse alguma virtude nos homens, isso não seria necessário. Se os homens *não* fossem por natureza assassinos, ladrões, adúlteros, mentirosos, invejosos, blasfemos e traidores, os Mandamentos não teriam sido dados àquele Moisés. Se algum homem obedecê-los, será por um medo supersticioso e não por alguma boa tendência de seus corações. Se os piedosos algum dia forem privados da superstição e religião, então você verá realmente o caos. O tigre não é mais feroz do que o homem, nem o leão mais terrível, nem o rato mais sabido ou sanguinário, nem o leopardo mais selvagem. Abençoemos os deuses, embora eles não existam.”

Taylor Caldwell, in: *Um pilar de ferro*.

## RESUMO

DUTRA, André Luís Fernandes. *Vida em comum: contrato social e sensus communis*, a partir de Hannah Arendt. 2021, 155f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

A presente dissertação aborda o problema do emprego do contrato social como metáfora da constituição dos corpos políticos, mediante proposição de uma leitura crítica das teorias contratualistas, realizada a partir do pensamento de Hannah Arendt. Parte-se de descrição sumária da Modernidade e da Ciência Moderna, conforme acepção arendtiana, assim como, de uma análise do instituto jurídico do “contrato”, a partir da teoria do direito, da legislação positiva e de alguma doutrina jurídica. São apresentadas as formulações contratualistas de Thomas Hobbes (1588-1679), de John Locke (1632-1704) e de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em seus aspectos mais relevantes, para, a partir delas, destacar as dificuldades inerentes a tais formulações, no que concerne à obrigatoriedade de cumprimento do contrato original, e, desse modo, ao emprego do contrato como fundamento da autoridade do corpo político. Discorre-se brevemente sobre a questão do acaso, da contingência e da necessidade na leitura do passado (no intuito de ressaltar e refletir sobre as dificuldades que se apresentam ao “olhar retrospectivo”), assim como, acerca das esferas privada e público-política, segundo Arendt as concebe, a partir da antiguidade grega, mas também romana. Explicita-se então que, na Modernidade, o contrato é deslocado da esfera privada, para a esfera pública, com isso gerando a esfera social, o que, segundo Arendt, por um lado explicita a ruptura havida entre a vida ativa (*locus* dos assuntos humanos) e a vida contemplativa (*locus* da reflexão filosófica), no âmbito da Tradição do Pensamento Ocidental, e por outro, implica o esvaziamento da política, então reduzida a mera função do social. Destaca-se também a ruptura com a tradição, compreendida como o “legado do passado” e, com ela, a perda das referências nas quais as pessoas se apoiam em seus juízos e ações. Distingue-se a Sociedade (Civil), equivalente à esfera social, de Corpo Político, que corresponde à esfera público-política, com isso realçando as duas ordens de interações que as pessoas mantêm entre si, no curso de suas existências: vínculos afetivos, econômicos e sociais, de um lado; relações livres (sem vínculos) com pares (iguais) na esfera pública, por isso, políticas por definição, de outro. Examina-se então o juízo estético kantiano relacionando-o à concepção de política de Arendt, de modo a explicitar que o juízo prescinde das referências tradicionais ou ideológicas, quando mobilizados pelas máximas kantianas do pensar por si mesmo, do pensar alargado e sem contradição consigo mesmo. Por fim, são expostas as razões pelas quais sugere-se o *Sensus communis*, e não o contrato social, como fundamento da Política e dos corpos políticos.

**PALAVRAS-CHAVE:** filosofia política; contratualismo; *sensus communis*; Hannah Arendt



## ABSTRACT

DUTRA, André Luís Fernandes. Life in common: social contract and *sensus communis*, from Hannah Arendt. 2021, 155p. Dissertation (Master Degree in Philosophy) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

This present dissertation addresses the issue concerning the employment of the social contract as metaphor to the constitution of political bodies, through a critical reading of contractarianist theories and out of Hannah Arendt's thinking. It starts with a summary description of Modernity and Modern Science, according to Arendt's understanding, as well as an analysis of the legal institute of the "contract", out of law theory, positive legislation and of legal doctrine. The contractual formulations of Thomas Hobbes (1588-1679), Jonh Locke (1632-1704) and Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) are presented in its more relevant aspects, in order to emphasize the inherent difficulties in such formulations, with regard to the obligation to comply with the original contract and, thus, with the employment of the contract as the grounding of the authority of the political body. The question concerning chance, contingency and necessity in the reading of the past is briefly discussed (in order to highlight and reflect on the difficulties that arise to the "retrospective sight"), as well as the private and public-politic spheres, according to Arendt's understanding, from Greek antiquity, but also Roman. It is stressed then that, in Modernity, the contract is moved from the private sphere to the public sphere, thereby giving rise to the social sphere, which, according to Arendt, on the one hand, highlights the break between the active life (*locus* of human affairs) and contemplative life (*locus* of philosophical thinking), in the context of the Tradition of Western Thought, and on the other, it implies the emptying of politics, then reduced to a mere function of the social. The break in the tradition, understood as the "legacy of the past", and, with it, the loss of references on which people rely in their judgments and actions, is also stressed. The Society (Civil), equivalent to the social sphere, is distinguished from the Political Body, which corresponds to the public-political sphere, thereby highlighting the two orders of interactions that people maintain with each other, in the course of their existence: affective as well as economic and social bonds, on the one hand; free relationships (without ties) with peers (equals) in the public sphere, therefore, political by definition, on the other. The Kantian aesthetic judgment is then examined, relating it to Arendt's conception of politics, in order to clarify that the judgment prescind from traditional or ideological references, when mobilized by the Kantian maxims of thinking for oneself, of thinking extended and without contradiction with itself. Finally, the reasons why the *Sensus communis* is prescribed, and not the social contract, as the foundation of Politics and political bodies.

**KEY-WORDS:** political philosophy; contractualism; *sensuns communis*; Hannah Arendt

## SUMÁRIO

1 Introdução .....	11
2 A era moderna e o contrato .....	17
2.1 A modernidade de o contrato.....	25
2.2 Thomas Hobbes, contrato e o contratualismo moderno .....	32
2.3 John Locke e o governo civil.....	42
2.4 Jean-Jacques Rousseau e o homem natural.....	49
2.5 Algumas considerações sobre o Contratualismo .....	54
2.6 Acaso, contingência e necessidade na “leitura” do passado .....	60
2.7 O contrato e o deslocamento da esfera privada para a esfera pública .....	64
3 O advento da esfera do social .....	71
3.1 Arendt e a Tradição do Pensamento Ocidental .....	71
3.2 Da <i>πόλις</i> e da <i>οἶκος</i> à sociedade moderna .....	90
3.3 A prevalência do econômico e a supressão do político: o social.....	104
4 Contrato social e <i>sensus communis</i> .....	111
4.1 Estado moderno: entre o social e o político .....	111
4.2 Sociedade <i>versus</i> Corpo político .....	121
4.3 Juízo estético e política.....	131
4.4 O <i>Sensus communis</i> como fundamento da política .....	146
5 Considerações finais.....	154
6 Referências.....	159

## 1 Introdução

*ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει – Ηράκλειτος<sup>1</sup>  
ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρυομένη σώζει πάντα -  
Πλάτων<sup>2</sup>*

A Filosofia Política versa sobre temas da vida em comum. Em seu campo de incidência são realizadas as reflexões teóricas essenciais acerca dos fundamentos e da natureza da relação estabelecida entre as pessoas, no interior das suas comunidades, e entre as diversas comunidades, umas com as outras. Assim, em contextos como o atual, em que paixões excessivamente excitadas e dissonantes têm despertado mágoas e impulsionado ressentimentos, a Filosofia Política adquire centralidade.

Nesse contexto, esta dissertação tem origem na desconfiança em relação ao emprego do contrato social como metáfora da constituição dos corpos políticos. Desconfiança tanto em relação aos fundamentos desse contrato – que jazem ocultos à compreensão de muitos – quanto às implicações, decorrentes de tal emprego, para o modo como as pessoas estabelecem suas relações recíprocas. Desse modo, destaca-se que o objeto e o escopo específicos deste estudo são o contrato social e a reflexão sobre os limites e as possibilidades inerentes ao seu emprego como o fundamento dos corpos políticos; e o pensamento de Arendt, o meio pelo qual, e com base no qual, são articuladas as principais críticas e observações. Em outras palavras, não se trata de uma análise acerca da concepção política arendtiana, mas de uma interpretação das teorias do contrato social, a partir do seu pensamento.

Para se compreender a hipótese contratualista acerca da formação da *Commonwealth* (Sociedade Civil, Estado moderno, República etc.), faz-se necessário examinar a seguinte questão: O que obriga um contratante a cumprir o contratado? Atualmente, a resposta é simples: a lei positiva. E como a lei positiva pode possuir autoridade para tanto? A resposta previsível é: do poder coercitivo do Estado. Assim sendo, a lei positiva obriga porque estabelece as sanções (mora, juros, multas etc. – direito material) e os meios (direito processual) por meio dos quais a autoridade (investida dos poderes do Corpo Político constituído) força o adimplemento das obrigações contratadas. E de onde advém essa autoridade do Estado? De acordo

---

<sup>1</sup> “Se não esperas o inesperado, não o encontrarás”, Heráclito, fragmento 18.

<sup>2</sup> “O início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2016, p.44), excerto de *Leis*, 775.

com as elaborações contratualistas, a autoridade do Estado deriva da associação livre e autônoma de indivíduos autointeressados, mediante contrato ou pacto social. Mas se é a vontade livre e autônoma que funda o Estado, que deverá obrigar os contratantes a adimplirem as obrigações assumidas, por que deve ser suposto que estas mesmas individualidades não possam, imbuídas das mesmas liberdade e autonomia, “despactuar”, por assim dizer?

A resposta contratualista remete para a autoridade da mesma lei natural que busca suplantar, mediante constituição da *Commonwealth*. Essa explicação – segundo a qual a obrigação de cumprimento do contrato (pelos contratantes originais) decorre da lei natural (concedida aos humanos por uma divindade ou pela própria natureza) –, não se sustenta, pois se a lei natural conseguisse obrigar o cumprimento das promessas, sequer seria necessária a instituição seja de um Corpo político, seja da lei positiva. Assim, observa-se que a hipótese contratualista não prescinde do recurso a um absoluto, seja sob a forma de um “deus mortal” abaixo do “deus imortal” (Hobbes), da “Vontade divina” (Locke) ou de uma “religião civil” (Rousseau).

O recurso à obra e ao pensamento arendtiano, nesse aspecto, visam a, primeiro, identificar e destacar as fragilidades das teorias contratualistas, e então, apontar formas distintas – e, segundo a concepção aqui articulada, mais adequadas – de conceber o fundamento da autoridade do Corpo Político instituído, sem a necessidade de validação mediante um absoluto. Nesse contexto, explicita-se que o conceito de “fundação”, basilar para o pensamento de Arendt, não será examinado neste texto, embora seja referido algumas vezes a fim de marcar a diferença entre a noção republicana de Arendt para o corpo político, e aquela sustentada nas formulações contratualistas.

Nessa perspectiva, a investigação parte do tema referente à formação das comunidades políticas, desdobrado em: (I) na Modernidade, o contrato – esse instrumento de natureza eminentemente privada, porquanto é por meio dele que as relações sobretudo de troca entre particulares são estruturadas e levadas a efeito na prática – foi deslocado da esfera privada, para a esfera pública<sup>3</sup>, com isso (II), gerando

---

<sup>3</sup> A esfera privada é a esfera da intimidade e das relações de parentesco e envolve atividades voltadas à subsistência; na acepção arendtiana, é composta pelas relações que envolvem o *labor* (por exemplo, um contrato de locação para moradia), enquanto o *work* (por exemplo, a fabricação de bens úteis às pessoas) integra a esfera pré-política. Quanto à esfera público-pública, trata-se do espaço da interação humana e, por isso, política por definição, na medida em que, segundo Arendt, a política acontece precisamente no espaço entre (*in between*) as pessoas. Segundo Arendt (2010, p. 33), “A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que

a esfera social, que, segundo Arendt, explicita a ruptura havida na Tradição do Pensamento Ocidental. Essa ruptura ocorre porque a dimensão da vida privada passa a preponderar sobre a público-política, implicando o esvaziamento desta última. Por conseguinte, doravante, no âmbito da resultante “esfera social”, as interações humanas passam a ser marcadas por uma estrita observância de regras de comportamentos, que passam a ser impostas e então exigidas de cada individualidade, no desempenho de seu respectivo papel, no processo de produção econômica de bens e de riquezas. O comportamento (conforme a padrões) substitui a ação, mediante a qual, agentes livres eram os realizadores ativos (e, desse modo) os responsáveis pelo próprio devir, assim como pelo devir de suas comunidades. Quando a esfera privada estende-se sobre a esfera pública, assumindo a forma de esfera social, o fenômeno político desaparece e, em seu lugar, o que era antes Estado ou governo torna-se mera administração (aparato apenas burocrático, gerencial), e não mais existe para regular conflitos e divergências de opiniões expressas nos discursos de pessoas singulares, mas apenas para gerir os diferentes interesses de indivíduos particulares (basicamente, a salvaguarda da própria vida, propriedades e riquezas, tal como formulado pelos teóricos contratualistas – especialmente Hobbes e Locke). Todavia, dado o aspecto individualista e antipolítico da esfera social assim edificada, divergências mais graves podem causar conflitos entre os diversos grupos sociais. Essas tensões tendem a gerar a insegurança e a instabilidade características das associações, que são movidas pelo interesse individual e pela desconfiança (o que explica a necessidade de “formalização” da “obrigação” na forma do contrato). Diante disso, (III) a partir da interpretação de Arendt acerca da Filosofia Política de Kant, busca-se demonstrar que o contrato (enquanto metáfora da vida em comunidade) para ter vigência, precisa estar alicerçado também em um “sexto sentido”, ou seja, num senso comunitário (*sensus communis*), de modo a manter a dignidade dos signatários; dignidade que é concebida, desse modo, como fundamento de toda vida comunitária.

O texto está estruturado em três capítulos. O primeiro deles, “2 A Era Moderna e o Contrato”, inicia com uma breve digressão sobre as “correntes subterrâneas da

---

existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação.”

história”, ou seja, aquelas ideias, doutrinas, categorias etc. que constituem o “alicerce” sobre os quais são constituídas as comunidades humanas e suas instituições, seguindo-se com a apresentação da Modernidade, segundo acepção de Arendt, passando para o exame do conceito de contrato, sendo então apresentadas as teorias contratualistas de Hobbes, de Locke e de Rousseau, em suas características essenciais e respectivas leituras acerca da formação das sociedades civis (*commonwealths*). Seguem-se reflexões e ponderações sobre o contratualismo, assim como sobre a questão do acaso, da contingência e da necessidade na “leitura do passado”. O capítulo termina com uma aproximação do pensamento de Arendt, em especial a questão das esferas privada, pública e social, com as elaborações contratualistas.

O capítulo seguinte, “3 O advento da esfera do social”, analisa a formação da sociedade moderna como resultante do alargamento da esfera privada sobre a esfera público-política, implicando o surgimento do “social”. Parte-se da caracterização da Tradição do Pensamento Ocidental, em cujo âmbito foram cindidos os campos da *vita contemplativa* (ou o âmbito da reflexão filosófica), e da *vita activa* (ou a da condição humana: *labor*, *work* e *action*, no qual se encontra o âmbito dos negócios humanos). Segue-se um comentário analítico em que se ressalta a prevalência das questões econômicas sobre a política, no processo de surgimento da esfera social, assim como, o exame das esferas privada e público-política, enquanto os âmbitos, interligados, embora dissociados entre si, da casa (*οἶκος*) e da cidade (*πόλις*).

O terceiro, e último, “4 Contrato e *sensus communis*”, inicia com algumas observações acerca do fenômeno da “apropriação” privada e, então, discorre-se sobre a distinção entre Sociedade (equivalente da esfera social) e Corpo Político (correspondente à esfera público-política). A seguir é examinada a relação entre o juízo estético kantiano e a concepção de política de Arendt. Por fim, são expostas as razões pelas quais se defende o *Sensus communis* como fundamento da Política.

Embora Arendt utilize predominantemente o Método Fenomenológico, emprega-se aqui o Método de Abordagem Dialético, cuja origem remonta a Platão, e tem em Hegel e Marx dois de seus destacados teóricos. Neste, de acordo com Lakatos (2019, p. 76-77), “as coisas não são analisadas na qualidade de objetos fixos”, mas em movimento, nada está concluído, mas se encontra “sempre em vias de se transformar, desenvolver” e “o fim de um processo é sempre o começo de outro”. Em resumo, a um objeto (tese) é oposto um contrário (antítese) e da imbricação dialética

entre eles resulta algo novo, diferente, mas que é o amálgama de ambos (síntese). Essa síntese torna-se então a nova tese, à qual um novo objeto é oposto, formando nova síntese (1+2 → 3+4 → 5). Esse jogo de contrários garante o movimento dialético da realidade, a alteração dos conceitos, das acepções, permitindo assim acompanhar o curso, ou fluxo, da humanidade no tempo, no espaço, nas mentalidades. A este método, integra-se o método histórico (com destaque para a questão concernente à Tradição de Pensamento Ocidental, tal como definida e caracterizada por Arendt), assim como o método funcionalista, mediante o qual busca-se compreender melhor a ideia de Sociedade, especialmente a partir da Modernidade, “como um todo em funcionamento, um sistema em operação” (*idem*, 2019, p. 89-90). Como as elaborações contratualistas concebem o contrato como a forma própria da “fundação” das sociedades civis, é necessário investigar os fundamentos sobre os quais são estabelecidos os contratos, assim como, qual é a função que o contrato pode exercer na sociedade humana, isto é, se ele aproxima ou distancia as pessoas. Com isso, pode-se investigar se, e em que medida, o contrato atua na consecução da justiça.

A metodologia é bibliográfica, mediante revisão de literatura específica, sobretudo os textos do *Leviatã*, de Hobbes, dos *Dois tratados sobre o governo civil*, de Locke, do *Discurso sobre as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do contrato social*, ambos de Rousseau, nos quais serão buscadas, principalmente, as respectivas noções de Contrato e Pacto social, Estado de Natureza, Estado Civil e Sociedade Civil (*Commonwealth*). De Arendt, em especial *A condição humana*, *A vida do espírito* e as anotações reunidas no texto *Lições sobre a filosofia política de Kant*; além de complementação, com base no trabalho de comentadores que realizaram análises acadêmicas contemporâneas acerca do contratualismo e do pensamento político de Arendt, com destaque para Sônia Schio, Margareth Young-Bruhel, Jerohme Kohn, Rodrigo Alves Neto dentre outros.

Com essas reflexões, pretende-se inserir-se no debate Contemporâneo do Pensamento Político, ressaltando um equívoco, talvez uma imprecisão (sutil na origem, mas não em seus desdobramentos) no próprio modo como se tem concebido o fenômeno político; ou seja: a política não se reduz à atividade realizada por representantes eleitos democraticamente com vistas à gestão dos interesses comuns. Trata-se antes da interação mesma que as pessoas, recíproca e inevitavelmente, estabelecem no interior das comunidades, em sua convivência (vida em comum); evitando ou ocasionando conflitos que serão resolvidos ou contornados, sempre no

intuito de melhor organizar os distintos interesses, de modo a não se perder a liberdade, de iniciativa, de expressão, de agir ou não agir etc. Isso porque, as discussões que tematizam os "sintomas" de "desagregação social", catalisadores de descontentamentos, atos de hostilidade e de conflitos, são urgentes.



## 2 A era moderna e o contrato

*O ateniense:* A quem atribuis, estrangeiros, a autoria de vossas disposições legais? A um deus ou a algum homem?

*Clínias:* A um deus, estrangeiro, com toda a certeza a um deus. Nós cretenses chamamos de Zeus o nosso legislador, enquanto na Lacedemônia, onde nosso amigo aqui tem seu domicílio, afirmam – acredito – ser Apolo o deles. Não é assim, Megilo?

Megilo: Sim. (Platão, Leis)

Numa sociedade fraturada, como é o caso da sociedade Brasileira, a proposição de leituras, inclusive teóricas, voltadas a explicitar equívocos cometidos, assim como possibilidades que são descartadas ou disponibilizadas por essa ou aquela concepção de mundo, por esse ou aquele modelo de pensamento, é de fundamental importância, porque possibilitam a compreensão daqueles fatos, processos, ideias etc. que impactam, direta ou indiretamente, a vida das pessoas, mesmo que muitas vezes elas não consigam senti-lo nem adquiram consciência imediata disso.

Há transformações que são óbvias em si mesmas; impossíveis de não serem percebidas. Essas são as que se processam, por assim dizer, sobre as superfícies do mundo visível (físico, geográfico) e, por isso, estão diretamente disponíveis para os sentidos humanos. O paulatino redesenho da paisagem urbana, por exemplo, com a gradual substituição das residências baixas por prédios altos, ou a destruição de uma praça ou parque para a construção de um *Shopping Center* ou a remoção de comunidades inteiras para, em seus lugares, serem erguidos estádios de futebol etc., assim como aquelas provocadas pela intempérie – furacões, terremotos, inundações, deslizamentos de terra etc., são ilustrativos. Mas também as pandemias, como esta decorrente da Covid-19, podem ser contadas entre as mudanças visíveis, nos modos de vida das pessoas, em razão do medo e dos preconceitos que estimulam, assim como pelas adequações sanitárias que se tornam cruciais. Tais transformações, inclusive pelas dimensões da Terra, embora não sejam percebidas igualmente por todos os habitantes do planeta, são manifestas para todos aqueles que a elas são submetidos.

Diferentemente é o que acontece com as mudanças provocadas pelas ideias, doutrinas e ideologias. Imperceptíveis para a imensa maioria das pessoas – as quais muitas vezes se deixam seduzir pelas belas roupagens com que se apresentam – seus efeitos costumam demorar para ser percebidos. Mas isso não os torna menos ameaçadores do que um temporal que deixa mortos e desabrigados ou menos

impactantes do que a eventual vacina para o coronavírus, disponível para todos. As transformações que atuam primeiro na mente das pessoas e que pouco a pouco passam a constituir os fundamentos de suas “visões de mundo” (*Weltanschauung*) e de suas ações (*action*) no mundo visível das aparências são como o alicerce das edificações, grandes ou pequenas: enterradas no interior do solo, invisíveis aos olhos humanos, é quase como se não existissem. Tornam-se perceptíveis apenas quando o edifício tomba.

Tratam-se daquilo que, em *As origens do Totalitarismo*, Arendt denomina de “correntes subterrâneas da História”. Para ela:

Ambos os fenômenos – o anti-semitismo e o totalitarismo – mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história européia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada. (ARENDR, 1989, p. 21).

E,

Dessas transformações resultou o desnudamento dos componentes, antes ocultos, de nossa história. Isso não significa que o que desabou na crise (talvez a mais profunda na história do Ocidente desde a queda do Império Romano) foi mera fachada que encobria esses componentes, embora não passassem de fachada muitas coisas que, há apenas algumas décadas, eram consideradas essenciais. (*idem*, 1989, p. 29).

No ensaio *Franz Kafka: a revaluation* (1944), dedicado ao vigésimo aniversário da morte de Franz Kafka (1883-1924), Arendt (2005a, p. 74) observa que “Em uma sociedade em dissolução, que segue cegamente o curso natural da ruína, a catástrofe pode ser prevista<sup>4</sup>”. E, nesse contexto, pondera que:

As assim chamadas profecias de Kafka eram apenas uma sóbria análise das estruturas subjacentes [*underlying structures*] que hoje vieram à tona. Estas estruturas em ruínas eram suportadas, e o próprio processo de arruinamento era acelerado, pela crença, quase universal na época, em um processo automático e necessário ao qual o homem deve se submeter.<sup>5</sup>

Esse processo (automático e necessário) Arendt encontra numa fala do capelão da prisão, em *O processo* [*Der Prozess*, 1925], e que, segundo ela, “revela a fé dos burocratas como uma fé na necessidade, a qual eles mesmos são mostrados como

<sup>4</sup> No original: “In a dissolving society which blindly follows the natural course of ruin, catastrophe can be foreseen.”

<sup>5</sup> No original: “Kafka's so-called prophecies were but a sober analysis of underlying structures which today have come into the open. These ruinous structures were supported, and the process of ruin itself accelerated, by the belief, almost universal in his time, in a necessary and automatic process to which man must submit.”

sendo funcionários”<sup>6</sup>, ponderando que, quando atua como um “funcionário da necessidade” o “homem se torna um agente da lei natural da ruína”, reduzindo-se assim à mera “ferramenta de destruição, que pode ser acelerada através do uso pervertido das faculdades humanas” (*idem*, 2005b, p. 74)<sup>7</sup>. De acordo com Arendt, as narrativas kafkianas são caracterizadas pela “construção desse mecanismo [*machinery*]”, pela “descrição de seu funcionamento”, assim como, pelas “tentativas de seus heróis de destruí-lo em nome de virtudes humanas simples” (*idem*, 2005a, p. 76), às quais, ela aproxima do “homem comum” enquanto “um ideal de humanidade”, assim como da boa vontade [*good will*]. Desse modo, a boa vontade do homem comum, da qual o herói da Kafka é um modelo, segundo Arendt (2005a, p. 76),

desmascara, quase inocentemente, as estruturas subjacentes da sociedade, que obviamente frustra as necessidades mais comuns e destrói as melhores intenções dos homens”. Isso expõe as interpretações equivocadas de um mundo onde o homem de boa vontade que não queira fazer uma carreira, está simplesmente perdido”.<sup>8</sup>

Observe-se a importância conferida por ela tanto a estas estruturas invisíveis quanto à necessidade de “desmascará-las”, ou seja, trazê-las à luz do pensamento e da reflexão, a fim de serem compreendidas.

Nesse sentido, ainda, Alves Neto (2008, p. 247. Grifos acrescentados), observa que:

A novidade do totalitarismo trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental”, e, com ela, a necessidade de “repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre as condições mundanas da existência humana, seus *impensados* e suas pressuposições mais *inaparentes* sobre os distintos engajamentos do homem com o mundo

Ou seja, se é das ruínas de uma construção que se pode observar a fragilidade de seus fundamentos (seu alicerce), os tempos sombrios trazem, além das sombras, a possibilidade de se investigar os aspectos invisíveis que fundamentam nossas

---

<sup>6</sup> No original: “reveal the faith of bureaucrats as a faith in necessity, of which they themselves are shown to be the functionaries. But as a functionary of necessity, man becomes an agent of the natural law of ruin, thereby degrading himself into the natural tool of destruction, which may be accelerated through the perverted use of human capacities.”

<sup>7</sup> É exemplar o caso de Eichmann, a partir do qual Arendt apresenta o mal banal como ausência de pensamento Cf. n. 207, p. 146, *infra*.

<sup>8</sup> No original: “This good will, of which the hero is only a model, has a function too; it unmasks almost innocently the hidden structures of society which obviously frustrate the most common needs and destroy the best intentions of man. It exposes the misconception of a world where the man of good will who does not want to make a career is simply lost.”

comunidades, incluídas as pressuposições mais inaparentes assim como os impensados.

A pertinência deste recurso à literatura consiste em permitir que se perceba o quanto, na vida em comum ou na política, ocorrem situações semelhantes. A experiência ensina que os relacionamentos interpessoais duradouros são aqueles estabelecidos e mantidos ou pela violência ou pela confiança recíproca, a qual favorece que as partes envolvidas possam sentir-se livres para desenvolver suas potencialidades, pois sabem, e conseguem, respeitar a liberdade dos demais e sabem que estes fazem o mesmo. A “quebra” da confiança é mortífera para as interações humanas. Ela tende a gerar descrença e suspeitas mútuas, que potencializam a sensação de insegurança, solidão e medo, colocando assim as pessoas em estado de vigilância constante, ávidas por ampliar o controle sobre todos os outros.

Uma dessas ideias sedutoras que atuam nos “alicerces” da mentalidade humana e cujos efeitos a longo prazo tendem a ser devastadores para as comunidades, é o individualismo. Este, no longo prazo favorece a perda da confiança recíproca, desse modo possibilitando o despertar de afetos repulsivos como ciúmes, inveja, ressentimento, ódio.

O espírito empreendedor, talvez o grande baluarte atual na retórica liberal, certamente possibilita o avanço tecnológico, que implica facilidades para o conjunto da comunidade. Dentre estas, maiores comodidades no dia a dia (pense-se no sistema informacional que, em meio ao caos gerado pelas medidas de isolamento social voltados a conter o avanço da pandemia do coronavírus, tem permitido a manutenção de uma quantidade considerável de atividades econômicas, profissionais e pessoais etc.), assim como, incremento nos níveis de conforto e bem-estar, também em termos de lazer e entretenimento (eletrodomésticos, computadores, *smartphones* etc.). Ou ainda, das descobertas nos campos da medicina e da farmacologia responsáveis pelo progressivo aumento da expectativa de vida, e mesmo, dos implementos agrícolas responsáveis pelo aumento da produção de alimentos, ainda que estes nem sempre cheguem a todas as pessoas. Nesse contexto, ainda que seja verdadeiro que o individualismo estimula o espírito empreendedor, não se deve desprezar o fato de que o mesmo caráter de competitividade que impulsiona um ou outros indivíduos a prosperarem, costuma levar muitos outros ao fracasso.

O sucesso e o fracasso, inerentes à ética individualista, têm sido os fiéis da balança das capacidades individuais e dos “ativos” sociais; balança esta que, num dos

pratos contém aquele menos de um por cento da população mundial detentora de praticamente toda a riqueza produzida no mundo<sup>9</sup>, e no outro, a imensa maioria de “fracassados”, os quais: ou somam-se dentre os que, nada possuindo de seu, apenas arrastam seus corpos sujos pelas ruas, para escândalo, escárnio ou piedade dos bem sucedidos; ou integram a classe desempregada, mas ainda empregável, que possuindo pouco mais do que nada, lutam desesperados em longas filas, em busca de colocação no sonhado mercado de trabalho; ou estão dentre aqueles que ou estão empregados e, por isso, têm certo acesso aos bens que eles próprios produzem, ou estão bem empregados e ocupam cargos, funções ou posições (estatais ou privadas), que os colocam em situação muito melhor e acima do conjunto da população. Superioridade suficiente para resistir aos clamores dos que estão embaixo, mas insuficiente para que possam ascender ao *status* daquele menos de um por cento dos grandes proprietários. Assim, se o individualismo favorece que se alcance esse nível de segregação social, a chamada “meritocracia”<sup>10</sup>, que lhe complementa necessariamente, é o que dá “estabilidade” a essa estrutura que, de tão desigual, obstaculiza, para muitos, o próprio exercício da liberdade. Liberdade que, no entanto, paradoxalmente – ainda que o paradoxo seja apenas em aparência – é o centro fundante do ideário liberal, que, a despeito de suas atuais versões radicalizadas (neoliberalismo, libertarianismo, anarcocapitalismo), tem sua origem, em larga medida, também nas teorias dos modernos autores contratualistas, especialmente Hobbes e Locke.

O conflito entre os apelos por liberdade, de um lado, e por segurança, de outro – liberdade e segurança que são tensionadas pelo binômio sucesso-fracasso, mas que também subjazem e conformam as teorias dos autores contratualistas analisados neste texto –, é o que se tem testemunhado atualmente, não apenas no Brasil, mas em boa parte do Ocidente<sup>11</sup>, suscitando a expansão e o fortalecimento de discursos e

---

<sup>9</sup> Sugere-se a leitura da seguinte matéria publicado pelo jornal El País: “1% da população mundial concentra metade de toda a riqueza do planeta”. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/13/economia/1444760736\\_267255.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/13/economia/1444760736_267255.html). Acesso em 15 mai. 2021.

<sup>10</sup> Nesse sentido, sugere-se o texto da entrevista concedida por Sidney Chalhoub (historiador da Unicamp e de Harvard) ao Jornal da Unicamp, e disponível em: <https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2017/06/07/meritocracia-e-um-mito-que-alimenta-desigualdades-diz-sidney-chalhoub>. Acesso em 15 mai. 2021.

<sup>11</sup> Esta questão é objeto, dentre outras, das reflexões de Zygmunt Bauman e Gustavo Dessal, publicadas no livro “O retorno do pêndulo: Sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido”, editada no Brasil pela editora Zahar, em 2017.

de práticas políticas e sociais que vêm ampliando a fratura entre a "Sociedade" e o "Estado"<sup>12</sup>.

Este é o caso da retórica crescente de apoio ao direito de o “cidadão de bem” circular portando arma de fogo, no intuito de melhor promover a proteção de si, de sua família e de sua propriedade. Retórica que, no Brasil, conta inclusive com medidas presidenciais, voltadas à flexibilização do acesso às armas<sup>13</sup>. Armarem-se os particulares é a confirmação da ruptura do pacto social, para se falar em termos contratualistas. Quando o particular deixa de confiar que o Soberano (seja ele o Leviatã, de Hobbes; o Governo Civil, de Locke; a Vontade geral, de Rousseau; enfim, seja qual for a forma da autoridade política constituída e investida de poder coercitivo) é capaz de garantir a própria proteção, da família e da propriedade, os laços de confiança com a comunidade encontram-se enfraquecidos, senão rompidos.<sup>14</sup>

Percebe-se no contexto atual a consolidação de um novo conservadorismo, que se apresenta como se estivesse “preocupado” em proteger valores como a família e a moralidade; e, neste intuito, elabora uma agenda excludente, de caráter nacionalista e segregacionista, de flagrante hostilidade às minorias, e que pode colocar em risco a própria possibilidade da vida em comum<sup>15</sup>. No Brasil, em especial, têm sido comuns os discursos violentos contra certo tipo de pessoas – geralmente

---

<sup>12</sup> No texto de *Origens do Totalitarismo*, ao tratar da questão relativa aos judeus, o estado-nação e o nascimento do anti-semitismo, Arendt (1989, p. 37) observa que o sistema do Estado-nação “resultou no aprofundamento da brecha [split] entre o Estado e a sociedade, na qual repousava a estrutura política da nação”.

<sup>13</sup> Veja-se, por exemplo: “Polícia Federal formaliza autorização para cidadão comprar até quatro armas”. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/08/21/pf-formaliza-autorizacao-para-cidadao-comprar-ate-4-armas.ghtml>. Acesso em: 21 ago. 2020.

<sup>14</sup> É isso o que observa, por exemplo, Zigmunt Bauman (1925-2017) quando refere a crescente desconfiança que “cada dia mais” incide sobre o “Leviatã”, “por não ter feito seu trabalho direito, ou simplesmente por não ter sido capaz de realizá-lo de modo adequado”, pois “a agressividade humana endêmica, que repetidas vezes resulta em propensão à violência, não parece ter sido absolutamente mitigada, e menos ainda extinta; ela está muito viva e sempre pronta a eclodir sem muito preâmbulo – ou sem nenhum aviso” (BAUMAN, 2017, p. 27). Para ele, “o Leviatã perdeu – e não num sentido puramente formal – o seu suposto (e quase admitido) monopólio de estabelecer a fronteira que separa a violência legítima da ilegítima” (*idem*, 2017, p. 27). O atual apelo crescente de indivíduos particulares pelo direito de andarem armados parece refletir essa sua intuição.

<sup>15</sup> Lembre-se do episódio recente da menina grávida de dez anos, estuprada desde os seis pelo tio, cuja gravidez, decorrente dos estupros, implicava riscos à sua vida. Ainda que aquela criança tivesse sido vítima de violência reiterada, e mesmo preenchidos todos os requisitos legais para a interrupção da gestação, o Estado Brasileiro, que deveria ter impedido as agressões e não o fez, tampouco mobilizou-se para responsabilizar o agressor pelos crimes cometidos, ainda demorou para autorizar a prática do aborto legal. Por fim, ainda, parte da sociedade conservadora brasileira mobilizou-se nas redes sociais e dirigiu-se ao hospital a fim de hostilizar a criança estuprada, acusando-a de “assassina”. Sobre essa questão: “Estuprada desde os 6, grávida aos 10 anos e num limbo inexplicável à espera por um aborto legal”. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-15/estuprada-desde-os-6-gravida-aos-10-anos-e-num-limbo-inexplicavel-a-espera-por-um-aborto-legal.html#?sma=newsletter\\_brasil20200815](https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-15/estuprada-desde-os-6-gravida-aos-10-anos-e-num-limbo-inexplicavel-a-espera-por-um-aborto-legal.html#?sma=newsletter_brasil20200815). Acesso em: 15 ago. 2020. “

minorias – assim como contra os três poderes do Estado; enunciados pelos mais diversos e antagônicos grupos em termos de origem social e de interesses econômicos e, por isso, também políticos.

As resistências às, e os descumprimentos das, medidas de restrição e isolamento social, por exemplo, são também indicativos dessa fratura entre a Sociedade (concebida como a resultante ou de um “pacto de associação” entre individualidades independentes entre si, ou do processo que Arendt identifica na Modernidade como “a esfera do social”) e o Estado (compreendido como o aparato jurídico-político constituído como o representante do conjunto da sociedade). A desconfiança que desse modo pesa sobre o “Leviatã” parece realçar – “desenterrando” desde o profundo solo em que foram enraizados – os fundamentos individualistas sobre os quais grande parte das sociedades ocidentais foi erguida. Metodologicamente, é possível pensar que o exame da história política do Ocidente, desde a Modernidade até os dias de agora, a partir do cotejo entre os opostos “individualidade” e “singularidade” – aquilo que Arendt (2010, p. 220) refere como “a paradoxal pluralidade de seres únicos” – permita uma compreensão adequada não apenas da História tal como narrada pelos espectadores, mas sobretudo das influências invisíveis das ideias que lhe serviram de fundamento<sup>16</sup>. Assim, enquanto o individualismo incita o Eu (*Self*) a pensar-se primeiro como parte dissociada de um todo qualquer, a pluralidade coloca em evidência que o Eu só pode existir enquanto parte de um “nós”.

Dessa maneira, a fim de se encontrar modos de promover experiências autênticas de pluralidade, evitando o simples acirramento das hostilidades, faz-se necessário compreender as origens dessa escalada conservadora e autoritária, sob o risco de, movidos apenas pela força dos afetos (de aversão a eles) e pela aposta em concepções (talvez) insuficientes (racionalismos, idealismos, cientificismos...), fazerem-se escolhas que acabem por aprofundar as diferenças (sociais, econômicas...), assim como, potencializar os conflitos. O pensamento político de Arendt, nesse contexto, contém os aportes teóricos e conceituais necessários para a compreensão da origem da atual perplexidade, assim como, para elencar possibilidades que favoreçam o suportar e o superar a atual fratura comunitária,

---

<sup>16</sup> Pluralidade que consiste “na” condição de toda vida política, porquanto sejam homens, no plural, os que vivem e habitam o mundo (cf. ARENDT, 2010, p. 8-9).

percebida, segundo se infere dos mais variados discursos, como “crise<sup>17</sup> da democracia”<sup>18</sup>. Todavia, consoante se infere dos esclarecimentos de Levistky e Ziblat no *best-seller* “*How democracies die*” (Como as democracias morrem), a “democracia” atualmente em crise (tensões, conflitos, desordens, decadência), não é aquela “forma de governo”, distinta da “aristocracia” e da ‘monarquia’, teorizada historicamente no âmbito da Filosofia Política, desde Aristóteles. A palavra “democracia” – que, para Aristóteles, consistia na forma imperfeita de governo popular, oposta à politéia<sup>19</sup>, a forma boa –, tem sido empregada para designar o próprio regime político das liberdades civis, em oposição à palavra “ditadura”, no âmbito da qual, a força coercitiva do Estado impediria ou limitaria esse livre exercício das liberdades civis. Todos esses fatores corroboram a intuição fundante deste texto, qual seja, a urgência de, por um lado, serem repensados os fundamentos ideativos das comunidades políticas atuais, e, por outro, serem questionadas as “verdades” afirmadas a partir da Modernidade,

---

<sup>17</sup> Segundo Castanheira (2020, p.625-626): “According to Hannah Arendt, a crisis takes place when the standards, laws and measures inherited from the past to guide us in the predicaments of the present are no longer reliable (Arendt 2006a). This seems to indicate that “crisis” is the occurrence of a rupture with a given, handed down past, a tradition, whose function was to judge that which is worthy or not of being preserved. “Crisis” is the experience of the interruption of a willed continuity in time, an experience where the distinction between past and future becomes blurred (Arendt 2006).” [“De acordo com Hannah Arendt, uma crise ocorre quando os modelos, leis e medidas herdadas do passado para nos guiar nos predicamentos do presente já não são confiáveis (Arendt 2006a). Isso parece indicar que “crise” é a ocorrência de uma ruptura com um passado dado e anunciado, uma tradição, cuja função era julgar aquilo que é ou não válido de ser preservado. “Crise” é a experiência da interrupção de uma desejada continuidade no tempo, uma experiência na qual a distinção entre o passado e o futuro se torna confuso [blurred] (Arendt 2006).”]

<sup>18</sup> A democracia é uma dessas palavras polissêmicas que costumam ser empregadas sem o devido cuidado, com isso ampliando a confusão e o desentendimento\*. Mas então o que é isso que se tem chamado de “crise de democracia”? Steven Levistky e Daniel Ziblat, professores de Ciência Política da Harvard University, publicaram recentemente o *best-seller* “*How democracies die*” (Como as democracias morrem), no qual destacam a preocupação com o futuro das “democracias”, com especial ênfase às práticas que visam a “enfraquecer as salvaguardas institucionais de nossas democracias, incluindo tribunais, serviços de inteligência, escritórios e comissões de ética” (LEVITSKY, 2018, p. 13). Pontuam ainda que “o retrocesso democrático hoje começa nas urnas” (*idem*, 2018, p. 13) e que “As instituições se tornam armas políticas, brandidas violentamente por aqueles que as controlam contra aqueles que não as controlam” (*idem*, 2018, p. 13). É desse modo que, segundo eles, a “democracia” é subvertida pelos autocratas, os quais aparelham “tribunais e outras agências neutras”, usando-as “como armas, comprando a mídia e o setor privado (ou intimidando-os para que se calem) e reescrevendo as regras da política para mudar o mando de campo e virar o jogo contra os oponentes” (*idem*, 2018, p. 19). [\* Jacques Rancière (1940-) denomina de “desentendimento”, um certo tipo de situação de fala em que os interlocutores ao mesmo tempo entendem e não entendem o que um e outro estão dizendo. Segundo ele, o “desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura.” (RANCIÈRE, 2018, p. 10)]

<sup>19</sup> Segundo Aristóteles (2013, p. 41): “The whole system of government tends to be neither democracy nor oligarchy, but something in a mean between them, which is usually called a polity”. [“O sistema de governo em seu conjunto tende a ser não uma democracia nem uma oligarquia, mas algo no meio entre elas, que é usualmente chamada de política [“polity”]”].



com o suporte da Ciência Moderna, acerca da origem e do modo, necessários, de funcionamento das comunidades políticas.

## 2.1 A modernidade de o contrato

A Modernidade é o período que, segundo os historiadores, inicia com a conquista de Constantinopla pelos Turcos Otomanos (1453) e se estende até a Revolução Francesa (1789). Para Hannah Arendt (1906-1975), contudo, a “Era moderna”, que não coincide com o “mundo moderno” (2010, p. 7): se estende do século XVII até o limiar do século XX; inicia “com a expropriação dos pobres” (*idem*, 2010, p. 75), a qual “trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade de trabalhadores” (*Idem*, 2010, p. 5); seu caráter é determinado por três grandes eventos:

a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo (*idem*, 2010, p. 309).<sup>20</sup>

Como “marca” da “Era moderna”, e como corolário das mudanças ocorridas nos modos de compreender e de viver o mundo a partir do surgimento da Ciência Moderna<sup>21</sup>, Arendt (2010, p. 284) ressalta a “convicção [...] de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz”, de que “suas capacidades supostamente

<sup>20</sup> Ao retomar a questão no texto de *A vida do espírito*, Arendt (2019, p. 416) observa que “a ascensão e o declínio da Era Moderna não são uma invenção da “história das ideias”, mas um evento factual que pode ser datado: a descoberta da Terra inteira e de parte do Universo, a ascensão da ciência moderna e de sua tecnologia, seguida do declínio da autoridade da Igreja, pela secularização e pelo Iluminismo.”

<sup>21</sup> Arendt (2006, p. 13), seguindo Whitehead (1861-1947), situa o começo da ciência moderna no século XVII. O pensador britânico pontua a morte de Giordano Bruno, no ano 1600, como ato inaugural do “primeiro século da ciência moderna, no sentido exato do termo”. Ela esclarece ainda que o “crescimento tranquilo da ciência praticamente deu nova cor à nossa mentalidade, de modo que algumas formas de pensamento que até então eram excepcionais são agora amplamente difundidas por todo o mundo instruído” (*idem*, 2006, p. 14). Essa nova mentalidade, explica, “mudou os pressupostos metafísicos e os conteúdos imaginativos de nossa mente; como resultado, agora o antigo estímulo provoca uma nova resposta” (*idem*, 2006, p. 15). Arendt ressalta ainda o fato de a nova ciência prescindir da experiência sensível, adotando modelamentos matemáticos tão complexos, que, pretendia-se (e de certo modo, pretende-se ainda hoje) fosse capaz de encontrar todas as respostas necessárias para as demandas humanas. A partir dos dispositivos da álgebra moderna, Arendt observa (citando Burt – 1892-1989) que a “matemática conseguiu libertar-se dos grilhões da espacialidade” (*idem*, 2010, p. 330). A ciência moderna, não obstante, é essencialmente experimental, ou seja, em vez de se ocupar com a observação dos fenômenos naturais, a fim de desvendá-los, com o experimento, os homens colocaram “a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições atingidas de um ponto de vista universal e astrofísico, uma perspectiva cósmica localizada fora da natureza” (*idem*, 2010, p. 331).

superiores dependem da fabricação” e de que ele é “basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*”<sup>22</sup>. Nesse contexto, refletindo, anos mais tarde, sobre as faculdades mentais humanas, em *A vida do espírito*, observa que, com o advento da Era Moderna, “o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado”, ponderando ter sido “a matemática”, ou seja, “a ciência não empírica por excelência”, na qual a mente parece lidar apenas consigo mesma, “que passou a ser a ciência das ciências, fornecendo a chave para as leis da natureza e do universo que se encontram ocultas pelas aparências” (*idem*, 2019, p. 21). Essa perspectiva – a do *homo faber* – levará à redução da “ação” – este aspecto essencial da condição humana da pluralidade e da natureza política da vida em comum – ao mero “processo” de “fabricação”. Nessa simplificação, pretende-se superado o caráter de imprevisibilidade (incerteza) da ação. Schio (2012, p. 13), analisando os impactos da transformação provocada pela “descoberta de leis universais, de novos instrumentos, de aperfeiçoamentos conceituais e metodológicos”, decorrentes dessa nova forma de conceber o científico, explicita o desaparecimento das diferenças, até então claras, “entre o pensar e o agir” e ressalta que “dessa forma, confundia-se o agir com o produzir, com o trabalhar [*work*], e não com o agir em sua acepção de ato engendrado por um ser humano distinto dos outros, participante da política, e com deveres éticos” (*idem*, 2012, p. 14).

A vitória do *homo faber* contribuiu não apenas para o apagamento da esfera público-política, como também, e sobretudo, para uma preponderância do “produto” resultante do “processo” de fabricação, além do “isolamento” do indivíduo. Nesse sentido, Arendt (2010, p. 200) afirma que o *homo faber*, o “construtor do mundo e produtor de coisas, só encontra sua relação apropriada com as outras pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz”.

---

<sup>22</sup> De acordo com Arendt (2010, p. 215), *animal rationale* – cuja acepção moderna denota “uma espécie animal que difere das outras pelo fato de ser dotada de uma força cerebral superior” – é a forma da tradução latina para a definição aristotélica do homem como ζῷον πολιτικόν «animal político», forma essa que resulta de uma incompreensão, não menos fundamental, do que aquela expressa pela locução “animal social” (*idem*, 2010, p. 32). A autora observa que, para a compreensão do ζῷον πολιτικόν, é necessário considerar também outra conhecida definição do estagirita, ou seja, de que o homem é ζῷον λόγον ἔχων «animal dotado de discurso». Desse modo, ressalta que Aristóteles não está definindo o “homem em geral”, tampouco apontando sua “mais alta capacidade” – que, para ele, era a νοῦς «intelecto, “capacidade de contemplação”», não o λόγος «discurso, “razão” –; mas apenas expressava “a opinião corrente da polis acerca do homem e do modo de vida político” (*idem*, 2010, p. 32). O *homo faber* é aquele que fabrica, com as próprias mãos, “a infinidade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano”, ou ainda, é aquele que produz e literalmente “opera em” (*idem*, 2010, p. 169). Por fim, o *animal laborans* é aquele que ao laborar, o faz com emprego de seu próprio corpo, ou seja, para laborar “se mistura com” (*idem*, 2010, p. 169).

Além disso, observa que o “domínio público do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exhibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece” (*idem*, 2010, p. 200). Desse modo, no longo prazo, tudo se torna mercadoria, inclusive a força de trabalho humana. Além disso, destaca Arendt (2010, p. 261): “O impulso que conduz o fabricante à praça pública não é o desejo de encontrar pessoas, mas produtos, e o poder que mantém a coesão e a existência desse mercado” é “um “poder de troca” (Adam Smith) combinado que cada participante adquiriu em seu isolamento”. A sociedade de produtores favorece o surgimento da sociedade de consumidores (Séc. XX).

Nesse contexto, compreende-se porque o “contrato” tornou-se tão presente na vida humana e, desse modo, tão relevante como “o instrumento” *par excellence* de mediação das relações, primeiro econômicas, em seguida, “sociais”. Numa época em que, por assim dizer, “tudo virou produto” [*work*], não deveria causar maior estranhamento que também a sociedade civil (*commonwealth*) tenha sido pensada como mero “produto” da “fabricação humana”, mediante a tecnologia do “contrato social”.

O contrato é, pois, um dos marcos da Modernidade; e seu conceito, no entanto, subentende – isto é, assume como pressuposto ou como “certo” – que os contratantes são iguais entre si e que há contrapartidas nas quais ambos se beneficiam. Percebe-se, entretanto, que não é isso o que ocorre, hodiernamente, na maioria dos contratos cotidianamente “assinados”. Fração nada desprezível deles são oferecidos “prontos” à outra parte, sem espaço de discussão ou de negociação. Pense-se, ilustrativamente, nos chamados “Contratos de Adesão” (televisão por assinatura, telefonia celular etc.), assim como, na maior parte dos casos de contratos de aluguéis, financiamentos e empréstimos bancários, dentre outros. O contrato é instrumento cuja consecução prática nem requer nem garante a isonomia dos contratantes. Assim sendo, o que leva as pessoas a contratarem?

Essa circunstância aponta para outro problema nos pressupostos do contrato, especialmente quando concebido como equivalente ao ato de “fundação” da comunidade política. Trata-se da questão relativa ao fundamento de sua autoridade, ou seja, a fonte da obrigação de os contratantes cumprirem aquilo que livre, espontânea e conscientemente contrataram. No interior das sociedades civis, ou *commonwealths*, a questão se resolve pela autoridade da Lei (no caso, a lei positiva). Mas antes da instituição, ou contratação, dessa Sociedade Civil, a lei positiva não

existe. Nesse caso, se a chamada lei natural – vigente no hipotético estado de natureza<sup>23</sup> – fosse suficiente para obrigar o cumprimento das promessas, sequer teria sido necessário instituir um corpo político dotado de autoridade para impô-lo mediante a lei positiva. Faz-se necessário então investigar o fundamento da autoridade do contrato social, de modo que, sem o recurso a essa mesma lei natural ou à violência, seja possível forçar os contratantes a cumprirem os termos contratados mediante o “pacto”. Nesse sentido, deve-se, primeiro, compreender melhor o que é um contrato, para então ponderar seja sobre a possibilidade do contrato social seja sobre os possíveis fundamentos de sua autoridade.

O contrato é definido pelo Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2009, p. 540) como “1 ato ou efeito de contratar, contratação; 2 pacto entre duas ou mais pessoas, que se obrigam a cumprir o que foi entre elas combinado sob determinadas condições; 3 JUR acordo de vontades entre as partes, com o fim de adquirir, resguardar, transferir, modificar, conservar ou extinguir direitos; 4 o documento que ratifica esse acordo”. De acordo com Santos (2001, P. 58) “é o acordo entre duas ou mais pessoas, com a finalidade de adquirir, resguardar ou extinguir direito”. Para Beviláqua (1986, *apud* SANTOS, 2001, p. 58) “é o acordo de vontades para o fim de adquirir, resguardar, modificar ou extinguir direitos. Esse acordo contratual entre duas ou mais pessoas produz efeitos jurídicos”. Segundo Jill Pool (*apud* WEBB, 2009, p. 120. Grifos do autor), o contrato é<sup>24</sup>:

---

<sup>23</sup> Em que pese seja usual grafar a locução com iniciais maiúsculas (Estado de Natureza), por se tratar não apenas de uso, mas de conceito já consagrado em filosofia e teoria política, principalmente, neste texto, optou-se por redigi-lo dessa forma apenas quando a locução for empregada em relação a Hobbes e a Locke. Todavia, fora destes dois contextos específicos, e respeitando a redação no caso das citações, será escrito em caracteres minúsculos, no intuito de afastá-lo o quanto seja possível de interpretações em que o vocábulo “estado” possa ser tomado como significando alguma espécie de “organização” observada pelos humanos antes da sua constituição, consciente, ainda que não formal, em comunidades. Desse modo, por “estado” – diferentemente do que ocorre no pensamento de Hobbes e de Locke – deve ser compreendido tão somente como as “condições” ou os “modos de vida” dos seres humanos antes de sua organização consciente em comunidades. Antecipa-se, assim, de certo modo, a concepção rousseauiana, segundo a qual, o estado de natureza coincide e designa o modo de vida do homem natural, ainda não produtor de cultura; e o estado civil, o qual coincide de certo modo com aquilo que Hobbes e Locke chamam de Estado de Natureza, consiste nas condições e modos de vida do homem, cuja natureza, já sofreu modificações da cultura.

<sup>24</sup> No original: “A legally binding agreement. In English law, a contract results where there is an OFFER and matching ACCEPTANCE (agreement), by parties having CAPACITY TO CONTRACT, as well as CONSIDERATION (unless the promises are contained in a DEED), compliance with any necessary formality requirements (e.g. writing is required for a contract for the sale of land) and an intention to be legally bound – so that domestic or social agreements are generally not contracts. The contract must not be VOID as a result of uncertainty of terms or fundamental MISTAKE and must not be affected by illegality” (WEBB, 2009, p. 120).

Um acordo juridicamente vinculante. No direito inglês, um contrato resulta onde há uma *oferta* e um correspondente *aceite* (acordo), por partes que tenham *capacidade para contratar*, assim como *importância*<sup>25</sup> (a menos que as promessas estejam contidas em um *instrumento escrito*), conformidade a quaisquer exigências de formalidade necessárias (isto é, ser escrito é exigência para contrato de venda de terra) e uma intenção de ser legalmente vinculado – assim, acordos domésticos ou sociais geralmente não são contratos. O contrato não pode ser inválido em decorrência de incerteza de termos ou *erro* de fundamento e deve não ser afetado por ilegalidade.

No Direito Brasileiro, a questão relativa aos contratos e às modalidades de obrigações, assim como os modos de transmissão, pagamento e extinção destas, encontra-se positivada, basicamente, na Lei 10.406 de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil Brasileiro)<sup>26</sup>. O código não traz uma definição de contrato, mas sua genealogia associa-se ao “negócio jurídico” (GOMES, 2008, p. 6), cuja validade, nos termos do seu art. 104, requer: (I) agente capaz; (II) objeto lícito, possível, determinado ou determinável; e (III) forma prescrita ou não defesa em lei. A Lei 8.078 de 11 de setembro de 1990 (Código de Defesa do Consumidor), por sua vez, embora também não conceitue o contrato – *latu sensu* –, contém diversos dispositivos voltados a limitar a validade de contratos, em especial, os contratos de adesão, que são aqueles cujas cláusulas não estão abertas à negociação, implicando a mera adesão do contratante às cláusulas estabelecidas unilateralmente pela parte contratada<sup>27</sup>.

Para fins de comparação, tome-se o Código Civil Francês (cf. versão consolidada em 14 de fevereiro de 2020), que regula a matéria no seu Livro III (*Des différentes manières dont on acquiert la propriété*)<sup>28</sup> e dispõe que: “o contrato é um acordo de vontades entre duas ou mais pessoas destinado a criar, modificar, transmitir ou cessar as obrigações (art. 1101)<sup>29</sup>”; sendo que “cada um é livre para contratar ou

<sup>25</sup> *Consideration*, traduzido como “importância” é definido normalmente como “1 pagamento ou dinheiro; 2 elemento vital no direito dos contratos, *consideration* é um benefício [vantagem] que deve ser negociado pelas partes, e é a razão essencial para uma parte aderir ao contrato” Cf. Law.com (em <https://dictionary.law.com/Default.aspx?selected=305>. Acesso em: 04 abr. 2020). Assim, o termo *consideration* designa tanto o bem (que pode ser uma coisa móvel, imóvel ou semovente; mas também uma ação ou omissão etc.) quanto a contrapartida (normalmente, mas não obrigatoriamente, dinheiro, mediante pagamento) ajustada para a efetivação da troca. “Consideration”, ainda, “refere basicamente a troca de itens ou serviços de valor” [“basically refers to the exchange of items or services of value”], segundo o site LegalMatch.com, disponível em <https://www.legalmatch.com/law-library/article/why-is-consideration-needed-in-a-contract.html>. Acesso em: 04 abr. 2020.

<sup>26</sup> Mais especificamente no Livro 1 de sua Parte Especial, compreendendo os artigos 233 a 954.

<sup>27</sup> Cf. Lei 8.078/90, artigo 54: “Contrato de adesão é aquele cujas cláusulas tenham sido aprovadas pela autoridade competente ou estabelecidas unilateralmente pelo fornecedor de produtos ou serviços, sem que o consumidor possa discutir ou modificar substancialmente seu conteúdo.” É o caso típico dos contratos de telefonia e serviços de TV por assinatura, por exemplo.

<sup>28</sup> Mais especificamente nos Títulos III (*Des sources d'obligations*) e seguintes, compreendendo os artigos 1100 a 2278.

<sup>29</sup> Code Civil français. « Art. 1101 : Le contrat est un accord de volontés entre deux ou plusieurs personnes destinées à créer, modifier, transmettre ou éteindre des obligations. » Disponível em:

não contratar, de escolher seu cocontratante e de determinar o conteúdo e a forma do contrato, nos limites fixados pela lei”<sup>30</sup>; e “os contratos devem ser negociados, formados e executados de boa fé”<sup>31</sup>.

O Código Civil Francês vigente, assim como boa parte dos códigos elaborados nos países cuja legislação adota o padrão chamado de *civil law* – dentre os quais está o Brasil –, consiste em derivação, mais ou menos direta, do *Code Civil des Français*, de 1804, e conhecido como Código Napoleônico. Neste código o contrato foi conceituado como “uma convenção pela qual uma ou muitas pessoas obrigam-se, para com uma ou muitas outras, a dar, a fazer ou a não fazer alguma coisa” (art. 1101)<sup>32</sup>. Um contrato é “*sinalagmático* ou *bilateral*, na medida em que os contraentes se obrigam reciprocamente uns com os outros” (art. 1102); e é “unilateral, na medida em que uma ou muitas pessoas estão obrigadas para com uma ou muitas pessoas, sem que da parte destas últimas exista compromisso” (art. 1103)<sup>33</sup>.

Embora não seja possível determinar o momento preciso em que o contrato surge na História, é certo que existem menções, até mesmo no texto Bíblico, à aliança entre o deus (da tradição judaico-cristã) e o seu povo (eleito)<sup>34</sup>. Todavia, para o moderno conceito de contrato contribuíram basicamente os canonistas e os pensadores da Escola do Direito Natural<sup>35</sup>. Os primeiros, com a noção de “consenso” – valorizando o consentimento e a percepção de que a fonte da obrigação é a vontade<sup>36</sup> –, e de “fé jurada”, da qual derivam o respeito à palavra empenhada e o

---

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721>. Acesso em: 07 mar. 2020.

<sup>30</sup> *Idem*. « Art. 1102 : Chacun est libre de contracter ou de ne pas contracter, de choisir son cocontractant et de déterminer le contenu et la forme du contrat dans les limites fixées par la loi. »

<sup>31</sup> *Idem*. « Art. 1104 : Les contrats doivent être négociés, formés et exécutés de bonne foi. »

<sup>32</sup> Cf. Code Civil des Français, édition originale et seule officielle, 1804 (disponível em [https://homemculto.files.wordpress.com/2013/03/civilcode\\_1565\\_bk.pdf](https://homemculto.files.wordpress.com/2013/03/civilcode_1565_bk.pdf)) p. 268. « Art. 1101 : Le contrat est une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s’obligent, envers une ou plusieurs autres, à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose ».

<sup>33</sup> *Idem*. « Art. 1103 : Il est *unilateral* lorsqu’une ou plusieurs personnes sont obligées envers une ou plusieurs autres, sans que de la part de ces derinières il y ait d’engagement. »

<sup>34</sup> Cf. Êxodo, 19, 5: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha” (BÍBLIA, 2013, p. 129).

<sup>35</sup> Segundo Gomes (2008, p. 7), a origem do contrato moderno remonta à ideologia individualista da época da Cristandade, na Europa, e do processo econômico de consolidação do capitalismo, e não ao Direito Romano, no qual a fonte da obrigação estava na observação de certos atos solenes.

<sup>36</sup> A “vontade” é uma faculdade de que os seres humanos são dotados e que, atuando juntamente com a faculdade do intelecto, constitui o móbil da ação. Desconhecido dos sistemas de pensamento antigos, a vontade, segundo Vetö (2005, P.11), aparecerá “no estoicismo” e “só poderia encontrar lugar numa filosofia que pensa o sujeito moral a partir de suas bases metafísicas”, conquanto que esta “não seja dominada pela ontologia, que ela distinga e reconheça a inteligibilidade *sui generis* da moral, por conseguinte a autonomia, uma certa originalidade do finito”. Seguindo direção análoga a Arendt (2019, P.267), para quem a vontade é “fonte da ação”, Vetö (2005, p. 11-12) destaca que o “tema da vontade

dever de cumprir os compromissos assumidos. À Escola do Direito Natural deve-se, sobretudo, a “concepção de que o fundamento racional do nascimento das obrigações se encontrava na vontade livre dos contratantes” (GOMES, 2008, p. 6) e, em especial, a contribuição de Samuel Pufendorf (1632-1694), para quem, segundo Gomes (2008, p. 6), “o contrato é um acordo de vontades, expresso ou tácito, que encerra compromisso a ser honrado sobre a base do dever de veracidade, que é de Direito Natural”. Pufendorf (2007, p.169-170. Grifos do autor) entendia ser claro que “*era absolutamente necessário para os Homens entrar em Contratos Mútuos*”, porquanto “embora os Deveres da *Humanidade* se difundam por toda parte, permeando todas as instâncias da vida do Homem”, entendia que “*isso somente não é Base Suficiente para sobre ela firmar todas as Obrigações que pode ser necessário tornar recíprocas entre um e outro*”. Isso porque, considerava que “nem todos os Homens são dotados de tanta Boa Natureza que os leve a prestar a todo Homem todos os bons Ofícios por *mera Gentileza*, a não ser que eles tenham uma certa Expectativa de receber de volta o *mesmo*” e, desse modo,

para que esses *bons Ofícios mútuos*, que são Produto da *Sociabilidade*, possam ser mais livre e habitualmente exercidos, era necessário que os Homens entrassem em acordo entre si com respeito ao que deveria ser feito por um lado e pelo outro, do que Homem nenhum poderia ter-se garantido pelo *Direito Natural* apenas. (*idem*, 2007, p. 170. Grifos do autor)

Destaca-se então que também os expoentes desta Escola incorriam no equívoco de, por um lado, perceber a insuficiência do Direito Natural sobre a “natureza” ou “vontade” humanas, com isso buscando suporte na metáfora do “contrato”, mas, por outro, não observar que a obrigação que incidia sobre os contratantes de manter sua palavra, cumprir suas promessas e honrar os contratos<sup>37</sup> estava igualmente prevista, também ela, no mesmo Direito Natural. Ora, se o Direito Natural por si não se mostrava suficiente para gerir as ações humanas, não se tem porque admitir que ele seria suficiente para obrigá-las a honrar os contratos. O próprio Pufendorf, entretanto, esclarece que o recurso ao contrato decorre da preocupação com a “*Certeza*” em

---

situa-se na reflexão sobre o agir do sujeito, de seu agir em geral, mesmo se desde a origem ele é abordado sobretudo no contexto do agir moral”. Arendt dedica o segundo volume de seu *A vida do espírito* à faculdade da vontade, a qual, no entanto, não será tematizada aqui.

<sup>37</sup> Segundo Pufendorf (2007, p. 170. Grifos do autor) “é uma Obrigação do *Direito Natural* que *todo Homem mantenha sua Palavra*, ou cumpra suas Promessas e honre seus Contratos”.

relação a planos futuros, em especial naquilo que dependesse da participação de outros, assim como com a questão da paz e da guerra<sup>38</sup>.

## 2.2 Thomas Hobbes, contrato e o contratualismo moderno

Thomas Hobbes (1588-1679), no *Leviatã* (1651), define o contrato como “a transferência mútua de direitos” (HOBBS, 2014, p. 115). Distingue, todavia, a “transferência do direito a uma coisa” da “transferência ou transmissão, ou seja, a entrega da própria coisa”, explicando que “uma coisa pode ser entregue juntamente com a translação do direito” (*idem*, 2014, p. 115), como é o caso de uma compra e venda direta, na qual, o comprador recebe a coisa no mesmo instante em que efetua o pagamento em dinheiro. Nesse caso, tanto o direito sobre o bem, quanto o próprio bem (coisa negociada; dinheiro pago) são transferidos mútua e simultaneamente, perfectibilizando o negócio no próprio ato. Mas há ainda transações cujo efeito translático (isto é, a entrega do bem, da contrapartida, ou de ambos) é adiado para um momento futuro, neste caso, confiando-se que o outro irá cumprir a sua promessa. A esse tipo de transação, Hobbes atribui o nome “pacto” ou “convenção”. São ilustrativas, tanto as ocorrências em que um dos contratantes recebe imediatamente o bem transacionado, e em contrapartida entrega apenas a “promessa” de cumprimento de sua parte no contrato (normalmente, embora não apenas nem necessariamente, o pagamento do valor do bem; pense-se na transação a prazo no varejo, mediante pagamento mensal por meio de “carnê”); quanto aquelas em que, ao pagamento imediato, segue-se a promessa de entrega do bem em certo prazo (como ocorre na contratação da fabricação de um móvel pré-moldado, como uma estante de livros, cujo pagamento ou sinal de negócio é entregue, no caso, pago, no ato da contratação, enquanto a entrega do bem fica adiada); ou ainda, àquelas em que tanto

---

<sup>38</sup> “Pois”, sem a obrigação de honrar contratos, “perder-se-ia uma grande Parte da Vantagem que resulta para a Humanidade de uma *mútua Comunicação* de bons Ofícios e Coisas úteis. E, se não fosse *absolutamente necessária* uma Observação infalível das próprias Promessas, Homem nenhum poderia pretender ter alguma *Certeza* no que quer que planejasse e para o qual devesse depender da Participação de *outros*. Além disso, esse Abuso de Confiança tende a dar os mais justos Motivos para Disputas e Guerras. Pois se, conforme o meu acerto, eu cumpro minha Parte e o outro falta com a sua Palavra, qualquer Coisa que eu tenha *feito* ou *confiado*, na Expectativa do Cumprimento da Parte dele, se *perdeu*” (PUFENDORF, 2007, p. 170).

Pode ser observado que a esta necessidade de “certeza” – que induz à busca por uma forma de vinculação das vontades individuais, mediante contrato –, subjaz (corrente subterrânea) – enquanto um “impensado” –, precisamente o fato de que a Sociedade – especialmente, embora não apenas, a partir da Modernidade – decorre da desconfiança recíproca e, por sua vez, implica um paulatino crescimento desta mesma mútua desconfiança.



a entrega do bem, quanto à contrapartida ajustada (por exemplo, o pagamento) ficam postergadas, ambas as partes confiando uma na outra, seja quanto à entrega do bem, seja quanto ao cumprimento da contraprestação ajustada (hipótese em que, por exemplo, tanto a entrega da estante de livros, quanto o pagamento respectivo sejam postergados, ou seja, nenhum sinal de negócio foi exigido no ato de contratação). Ao cumprimento da contrapartida ajustada, Hobbes (2014, p. 116) chama de “*observância da promessa*, ou fé”, e à “falta de cumprimento (se for voluntária)”, de “*violação de fé*”<sup>39</sup>, o que evidencia a mencionada influência dos canonistas. Em resumo, para ele:

Quando ambas as partes cumprem imediatamente aquilo a que se comprometeram, o contrato chega a seu termo tão logo se dá o cumprimento. Mas, quando se dá crédito a uma ou a ambas, então aquele que recebeu a confiança promete cumprir depois a sua parte; e esse tipo de promessa chama-se *convenção* (*idem*, 2002, p. 43. Grifo do autor).

Para os propósitos desta reflexão, contudo, faz-se necessário observar, com Dalgarno (1975, 210), que, “para Hobbes, contrato e [pacto ou] convenção não são sinônimos”, porquanto “[pacto ou] convenção não é o nome para um tipo particular de contrato, envolvendo confiança”, mas “é o nome para uma transação que pode ser parte de um contrato”, de modo que, “enquanto é pleonástico falar em contrato mútuo entre duas partes, falar em pacto mútuo não o é”<sup>40</sup>. Nesse sentido, de acordo com o próprio Hobbes (2010, p. 75. Grifo do autor) “Em todos os contratos em que existe confiança, a promessa daquele em quem se confia é chamada de *pacto*”. Assim, pacto ou convenção, para esse autor, é apenas a “promessa” contida num contrato, em que uma, ambas ou mais partes contratantes, posterga a entrega de sua respectiva “obrigação” (entrega do bem: coisa ou dinheiro) para um momento futuro. Ou, expresso em outros termos, enquanto um contrato prescinde de pacto ou convenção para existir, não há pacto ou convenção sem um contrato. Esse aspecto é muito importante, pois o contrato social hobbesiano é um contrato em que as partes pactuam ou convencionam entre si, ou seja, prometem-se reciprocamente a limitar suas

<sup>39</sup> Hobbes (2014, p. 116) diferencia ainda o pacto ou convenção da “doação”, na medida em que, nesse caso, a entrega do bem não pressupõe qualquer contrapartida da parte que recebe a coisa, a não ser aspectos não materiais como satisfação, alívio ou esperança de conquista de apreço ou amizade.

Observe-se ainda o que foi referido *supra* (p. 30-31) acerca da “fé jurada”, entre os canonistas.

<sup>40</sup> No original: “It is important to emphasize that for Hobbes contract and covenant are not synonyms, and that while talk of a mutual contract between two parties is pleonastic, talk of mutual covenant is not. Covenant is not the name for a particular sort of contract, one involving trust; it is the name for a transaction which may be part of a contract.”

liberdades (direitos naturais) individuais, a fim de evitar os perigos e os riscos inerentes ao natural estado de guerra de todos contra todos<sup>41</sup>; e o fazem mediante pacto de renúncia recíproca de suas liberdades naturais, com o qual instituem um corpo artificial dotado de soberania. Segundo Runciman (2020) o pacto ou convenção é “um acordo para o futuro: se eu fizer, tu fazes; se tu fizeres, eu faço”<sup>42</sup>.

Soberania, segundo Bobbio & Matteucci (2004, p. 1179), em sentido lato, é “conceito político-jurídico” muito ligado ao conceito de poder político, e

indica o poder de mando de última instância, numa sociedade política e, conseqüentemente, a diferença entre esta e as demais associações humanas em cuja organização não se encontra este poder supremo, exclusivo e não derivado.

Para Hobbes, (2014, p. 148. Grifo do autor) soberania é a condição inerente àquele (ou àqueles) que detém o poder da pessoa (artificial) instituída mediante pactos recíprocos de uma multidão, uns com os outros, de modo a poder “usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns”. De acordo com Runciman (2020, 32’50-32’57”), “soberania é um termo neutro para Hobbes, que significa apenas aquele eu que decide, o tomador de decisão”<sup>43</sup>.

Destaca-se, então, que a ideia de Soberania (resultante do pacto) corresponde a uma transferência de poder que as individualidades detêm, originariamente, em si mesmas (por isso, são ditas soberanas). Nesse contexto, segundo Castanheira (2020, p. 628) “A pressuposição de uma Guerra civil como a condição original das relações humanas [...] exige uma transferência de poder dos súditos a um poder soberano que os transcende e os representa e governa em nome da paz e da sobrevivência”. Assim, define-se a soberania pela “transcendência” e pela “representação”, ainda que se tratem de dois conceitos tradicionalmente apresentados como contraditórios (*idem*,

<sup>41</sup> Acerca destas noções, em Hobbes, cf. p. 36-41, *infra*.

<sup>42</sup> No original: “Covenant is an agreement about the future: if I do it, you do I do it, If you do it, I do it.”

<sup>43</sup> No original: “Sovereignty for Hobbes is a neutral term, it just means the decider, the decision maker.” Para Scmitt (*apud* CASTANHEIRA, 2020, p. 630) “Soberano é quem decide sobre a exceção” [“Sovereign is he who decides on the exception”].

Arendt, em *Sobre a revolução*, no contexto em que aborda a dimensão de poder inerente aos estados federados (que nada cedem de seu poder para a constituição da União) diante do poder próprio da União, concebida como “uma nova fonte de poder” (ARENDR, 2011, p. 203), observa que “a grande – e a longo prazo talvez a maior – inovação americana na política como tal foi a abolição sistemática da soberania dentro do corpo político da república, a percepção de que, na esfera dos assuntos humanos, soberania e tirania se equivalem”; e, mais adiante, no contexto da formação dos Estados Unidos da América, afirma que “Esses novos corpos políticos realmente eram ‘sociedades políticas’, e sua grande importância para o futuro consistia na formação de uma esfera política que gozava de poder e estava habilitada a reivindicar direitos sem possuir ou reivindicar soberania” (*idem*, 2011, p. 220)

2020, p 628). A figura do Soberano, o “representante” das vontades expressas no Pacto, encontra sua transcendência no pressuposto “conflito lógico das relações humanas, que é representada e preservada [...] privando os súditos de seu poder constituinte, mediante um contrato implícito de associação que é inseparável do contrato de subjugação” (CASTANHEIRA, 2020, p. 628)<sup>44</sup>.

Hobbes é considerado o primeiro contratualista moderno<sup>45</sup>. É ele quem, aproximando a reflexão política dos pressupostos e dos procedimentos da Ciência Moderna, estabelecerá os primeiros e basilares modelos pelos quais os contratualistas, principalmente, mas não apenas, têm buscado compreender e apontar soluções para o problema do fenômeno associativo e colaborativo. Nesse contexto, Ribeiro (2002, p. XXIII. Grifo do autor), destaca que:

O importante em sua obra [...] foi trazer o método dito galilaico – que consistia em *resolver* o objeto dado em seus elementos constituintes, para depois compô-lo novamente em sua complexidade – para a consideração da política. Pretendeu, com isso, tornar a política uma ciência (dirá mais tarde que a ciência política não é mais antiga que seu livro *Do Cidadão*), e sobretudo irrefutável.

E, em seguida, observa que, embora Hobbes perceba

uma grande diferença entre as verdades da ciência física, que não contradizem nossos apetites, e as da política ou de nossa psicologia, que se chocam diretamente com nossas paixões; por isso é quase vão pregar aos homens; mas, ainda assim, ele geometriza a política, melhor dizendo, procura submetê-la a uma demonstração dedutiva, na qual o elemento simples a que chega é o contrato (RIBEIRO, in: HOBBS, 2002, p. XXIII).

Cumprе ressaltar que a vida de Hobbes foi marcada por pelo menos dois grandes traumas: a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) e a Guerra Civil Inglesa (1642-1660). Nascido em 1588 (ano em que a Armada Espanhola atacou a frota inglesa no Canal da Mancha), Hobbes estava com 30 anos quando a Guerra dos Trinta Anos eclodiu. Segundo Runciman (2020, 16’45”-17’13”), esta foi:

<sup>44</sup> Essa questão relativa ao problema do contrato duplo será retomada no item “2.4 Jean-Jacques Rousseau e o homem natural”, mais especificamente na p. 51, *infra*.

<sup>45</sup> Chiappin & Leister (2010, p. 9) referem este momento como o de edificação teórica do programa contratualista, concebido como um subprograma do programa racionalista que visa a transformar o direito e a política em ciências “capazes de estabelecer as condições de surgimento e estabilidade da cooperação” (CHIAPPIN & LEISTER, 2010, p. 9). David Runciman (2020, 40’-45’19”), todavia, diverge. Para ele, os fatos de que Hobbes (i) rejeita a hipótese do “contrato duplo” e (ii) considera que não há contrato com o Soberano, mas apenas o pacto entre os integrantes da comunidade, o afastariam dessa tradição. Tal posicionamento, no entanto, não parece suficiente para retirá-lo dessa tradição de pensamento, pois a constituição da *Commonwealth* é realizada por meio do contrato social, mediante pacto entre os súditos.

uma das piores guerras, um tipo de guerra de todos contra todos, profundamente violenta e genocida, espalhada através do continente europeu; dividindo as pessoas em termos de religião, etnicidade – como diríamos hoje -, dinastia, divisões econômicas, sociais, familiares; terrível, violenta, brutal, interminável; o pior que a política pode ser.<sup>46</sup>

A Guerra Civil Inglesa, por sua vez, dividiu o país em facções e incluiu a “execução de um Rei, a criação de um novo tipo de política, a tentativa de criar uma nova forma de república, e o seu fracasso”<sup>47</sup>. O *Leviatã*, sua *Magnum Opus*, foi publicado em 1651, em meio à guerra civil, em razão da qual, Hobbes precisou refugiar-se em Paris. Assim, o pensador inglês, cujo interesse teórico era eminentemente científico<sup>48</sup>, sentiu-se “convocado”, pela grave instabilidade política proveniente da crise, das disputas e das revoltas que convulsionavam a ilha britânica no século XVI, a escrever sobre a política e o direito. Por esse motivo, sua concepção acerca do homem e das condições de vida em Estado de Natureza, interpretada muitas vezes como “pessimista”, precisa ser analisada a partir do contexto em que foi elaborada: “um dos mais turbulentos períodos políticos de toda a história”, segundo Runciman (2020: 16’02”-16’28”). Trata-se de um pensador cuja vida foi marcada, em seu cerne, “por um tipo de falência da política”, a qual o inspirou a escrever alguns, mas não todos, de seus pensamentos (*idem*, 2020: 16’02”-16’28”)<sup>49</sup>. Segundo Gaskin (2010, p. XVII),

<sup>46</sup> No original “one of the worst wars of all, and a kind of war of all against all, a deeply violent at times of a genocidal war across the European continent; dividing people on grounds of religion, ethnicity as we would now say, dynasty, economic divisions, social divisions, family divisions, hideous, violent, brutal, interminable; the worst politics can be”.

<sup>47</sup> No original: “and it contains the execution of a King, the creation of a new kind of politics, the attempt to create of a new kind of republic, and its failure” (*idem*, 2020, 17’37”-17’46”).

<sup>48</sup> Gaskin (1996, p. 478), ao comentar sobre o conceito de “esforço” [*endeavour*] na edição da Oxford University Press de *Leviathan*, observou que: “On the one hand Hobbes concept is among the first stirrings of the idea that led Leibniz and Newton to differential calculus. On the other hand, and in the context of the physiology and mechanistic psychology of *Leviathan*, it refers to motion too minute or too quick to be perceived: in modern terms something, for example, like the impulses along nerves fibres”. [“De um lado, o conceito de Hobbes está entre as primeiras agitações da ideia que levou Leibniz e Newton ao cálculo diferencial. De outro, no contexto da fisiologia e psicologia mecânica de *Leviatã*, ele refere o movimento muito pequeno ou muito rápido para ser percebido: em termos modernos, algo, por exemplo, como os impulsos ao longo das fibras nervosas]. O mesmo Gaskin (2010, p. XXXI), na introdução ao texto de *Os elementos da lei natural e política*, em sentido análogo, destacou que a concepção hobbesiana de esforço, importante não apenas no seu sistema mas em sentido mais geral, pois, “usada logo em seguida por Leibniz, foi uma das primeiras pistas que conduziram ao desenvolvimento do cálculo diferencial: o “esforço” é a distância que tende a zero dividida pelo tempo que tende a zero”. Ribeiro (2002, p. XXIII) observa ser “certamente, um paradoxo que um filósofo que pretendia ser conhecido como físico tenha ficado para a história do pensamento como um dos mais originais estudiosos da política, enquanto se esquecia a ciência que fez”. Destaca que, inclusive, ele não foi convidado para integrar a Royal Society – a grande associação científica inglesa – fundada em 1673.

<sup>49</sup> No original: “And Hobbes lived during in one of the most turbulent political periods in all of history. And at the heart of that long life, right in the middle of it, was profound political turmoil. And so his life was defined, right at this heart, by a kind of breakdown of politics. And it was the breakdown of politics than inspired him to write some, but not all, of his thoughts. (RUNCIMAN, 2020: 16’02”-16’28”).

Hobbes “Empregou todo o seu poder intelectual para resistir à desintegração da sociedade civil que lhe parecia resultar da busca individual da salvação religiosa ou da procura desenfreada dos interesses naturais dos indivíduos”. Naquele tempo, preponderava ainda a ideia de natural sujeição absoluta a um rei-*Deus* vivo, à qual opôs outra, de natural liberdade plena (o hipotético Estado de Natureza). A solução que propõe para o problema (teórico, da emergência e estabilidade da cooperação social) é a da constituição da *commonwealth*, por meio do estabelecimento de leis escritas, livremente pactuadas entre os indivíduos, mediante consenso coletivo expresso no contrato social<sup>50</sup> (LEISTER & CHIAPPIN, 2012, p. 57).

O contratualismo clássico é elaborado mediante a articulação de respostas a problemas de duas ordens: uma parte descritiva, na qual são investigadas as condições da natureza e ação humanas; outra, normativa, na qual são desenvolvidas tecnologias voltadas à solução dos problemas da cooperação (CHIAPPIN & LEISTER, 2010. P. 19). Por isso, o texto do *Leviatã* – nesse aspecto, antecipado pelos escritos sobre a “natureza humana” e hoje reunidos em *Os elementos da lei natural e política* – inicia com uma análise acerca do Homem (sensação, linguagem, razão etc.), antes de serem apresentadas as condições de surgimento das *commonwealths*, assim como os mecanismos de suas instituições.

As teorias contratualistas estão fundadas na concepção de que os seres humanos são capazes de agir racionalmente e que, em suas ações, são movidos primeiramente pelo autointeresse<sup>51</sup>. A constituição da “sociedade civil” seria a escolha inevitável de pessoas vivendo em Estado de Natureza – no qual, segundo a versão hobbesiana, se encontram em situação de constante insegurança e medo –, por ser essa a opção racional a ser adotada por indivíduos preocupados com a preservação de suas vidas e com a proteção de suas propriedades.

Hobbes (2014, p. 109) concebe a condição dos homens em um hipotético Estado de Natureza, ou seja, durante o tempo em que “vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso” como sendo a “de guerra de todos

---

<sup>50</sup> Expondo de forma distinta: Hobbes, diante da visível desintegração da sociedade civil que estruturava e organizava a vida em comum na Inglaterra do século XVI (ou seja, de sua comunidade), colocou em destaque (des-cobriu, trouxe à superfície) o problema da autoridade e da obrigação recíproca, apresentando-as nas formas do contrato social (esta última), e da soberania do representante das vontades expressas mediante pacto, no caso, o *Leviatã*. Cf. p. 41-42, *infra*.

<sup>51</sup> “A economia clássica pressupunha que o homem, na medida em que é um ser ativo, age exclusivamente por interesse próprio e é movido por um único desejo, o desejo de aquisição” (ARENDDT, 2010, p. 51, n. 35).

contra todos”; cada qual governado exclusivamente pelos preceitos de sua própria razão, *lex naturalis*, e dispondo de todos os meios necessários para a preservação de sua vida, *jus naturale* (*idem*, 2014, p. 112). A lei natural ou lei de natureza é um dos conceitos fundamentais para a compreensão tanto da então nascente “ciência” do Direito, quanto da “fundação” contratualista das *commonwealths*. No *Leviatã*, ela é definida como “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar” (*idem*, 2014, p. 112). No texto de *Do cidadão*, refere-a como “o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (*idem*, 2002, p. 38), ao que, em nota de fim de texto, acrescenta:

Por reta razão no estado de natureza, não entendo (como querem muitos) uma faculdade infalível, porém o ato de raciocinar – isto é, o raciocínio peculiar e verdadeiro de cada homem acerca daquelas suas ações que possam resultar em detrimento ou benefício de seus próximos”. Falo em “peculiar” porque, embora num governo político (*civil government*) a razão do soberano (*supreme*), ou seja, a lei civil, deva ser acolhida por todo súdito individual como constituindo o direito, contudo, fora de tal governo (condição em que nenhum homem poderá distinguir a razão reta da falsa, exceto, comparando-a à sua própria), a razão própria (*own*) de cada homem deve ser considerada não apenas como sendo a regra de suas próprias ações, que ele comete por sua conta e risco, mas ainda como fornecendo a medida da razão alheia, em todas as coisas que a ele disserem respeito (*idem*, 2002, p. 361).

Note-se a relação estabelecida entre razão e lei. Enquanto a lei natural coincide com a lei da razão, a lei civil corresponde à razão do soberano. Nesse contexto, ressalta-se que, para Hobbes, o que se entende usualmente como Direito (ou a Ciência do Direito) seria o somatório do *jus* (o direito propriamente dito e que “consiste na liberdade de fazer ou de omitir”) e de *lex* (a lei, que “determina ou obriga a uma dessas duas coisas”), de modo que “a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão” (HOBBS, 2014, p. 112). Essa dificuldade semântica entre direito, liberdade, lei, obrigação persiste até os dias de hoje, fazendo com que muitos não compreendam o modo como uma mesma lei tanto restringe quanto assegura os direitos. Quando se estuda ou se pratica o Direito, lida-se, sob este nome singular, com as noções de “direitos” e de “obrigações”, as quais guardam estreita ligação tanto com o *jus* quanto com a *lex*. O Direito engloba a ambos, pois a legislação, ou seja, o “direito positivo” (legislado), ao mesmo tempo em que impõe às pessoas restrições quanto ao fazer

(agir) e não fazer (omitir) algumas coisas, ao fazê-lo, preserva as liberdades ou os direitos de fazerem ou não fazerem, senão estas, outras tantas coisas<sup>52</sup>. No Direito Brasileiro, essa noção é expressa pelo princípio da legalidade, previsto no art. 5º, inciso II, da Constituição Federal: “ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei”. Nesse sentido, Runciman (2020, 28’28”-29’11”) explica que, para Hobbes, “a lei natural” – que é “natural porque se aplica a nós enquanto criaturas viventes, criaturas racionais viventes” – “é também um direito. Um direito de natureza a fazer tudo que consideramos ser necessário para preservar nossa paz, porque a nossa paz é a continuidade de nossa existência”<sup>53</sup> – afinal, quando os homens, no Estado de Natureza falham em garantir a paz, eles entram no estado de guerra generalizada. Assim, a lei natural, ao impor restrições, assegura também os direitos. E é isto o que gera problemas, pois a mesma lei natural, que é o guia da conduta humana, ordena e autoriza a todos indistintamente a buscarem a paz, assim como, ordena e autoriza a cada um, em momentos de conflitos, mesmo os mais sérios, a interpretá-la livremente<sup>54</sup>.

No Estado de Natureza, então, porque não existe ainda um Direito posto (legislado), tem-se apenas a “lei natural” que, de um lado, assegura a todos o direito natural (liberdades de adotar todos os meios para encontrar a paz, ou a proteger-se), e de outro, os “preceitos da razão reta”, na forma de “restrições” ou “limitações” ao agir individual, obtidas mediante “ato de raciocinar”. Mas como não existem leis

---

<sup>52</sup> A dificuldade revela-se pela possível confusão entre o campo específico, o Direito, e aquilo que é por ele (no caso, mediante a Lei) protegido, ou seja, o direito particular ou coletivo. Nesse caso, a associação entre Direito e Lei não é imediata e, por conseguinte, nem sempre clara. Todavia, observa-se que em inglês, a dificuldade se apresenta de modo inverso. Como ao campo específico é atribuído o nome Law, o qual regula os *rights* (direitos) e os *duties* (deveres, obrigações) dos indivíduos, a associação do Direito à Lei é imediata. Por outro lado, contudo, a tradição jurídica inglesa e estadunidense articulou-se em torno do chamado common law, no qual, as decisões judiciais se fundamentam antes nos precedentes (ou seja, na jurisprudência, no modo como costumeiramente cada situação tem sido resolvida). Desse modo, a lei não é apenas o texto positivado num código, mas o comando expresso no curso da tradição jurídica. No Brasil, entretanto, em que a associação semântica entre Direito e Lei não é imediata, adotou-se o sistema da *civil law*, no qual o Direito é constituído pelo texto legal positivado.

<sup>53</sup> No original: “He calls them the laws of nature; they are natural because they are laws applied to us as living creatures, living rational creatures. [...] The law of nature is also a right. A right of nature to do whatever we think is necessary to preserve our peace, because our peace is our continuity of existence” (RUNCIMAN, 2010, 28’28”-29’11”).

<sup>54</sup> Isso parece ser confirmado pelo momento atual vivido também no Brasil, no qual, a crescente falta de confiança no Soberano (no caso, os poderes reunidos da República: Executivo, Legislativo e também o Judiciário) tem despertado o espírito do facciosismo, de modo que cada grupo rival, amparado apenas nas inferências obtidas pelo seu próprio raciocínio, encontra-se convencido de ter encontrado a “verdade” e então entra em choque com quem pensa ou percebe o momento de forma diversa.

positivas (obrigações e impedimentos externos limitadores das liberdades dos indivíduos), e porque os homens foram feitos naturalmente iguais quanto às suas faculdades mentais e corporais – porquanto não obstante a diferença de força encontrada nos homens, “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (HOBBS, 2014, p. 106) – ninguém pode estar seguro (nem mesmo o mais forte) de que conseguirá sobreviver por muito tempo. A preservação da própria vida é direito inerente e irrenunciável (pois contraria a racionalidade) de todo indivíduo e, por conseguinte, apenas ela autoriza qualquer renúncia de direitos (liberdades). Além disso, o homem, segundo Hobbes (2014, p. 85), embora naturalmente dotado da capacidade de razão (senso de justiça, gratidão, modéstia, equidade, misericórdia etc.), é, ao mesmo tempo, movido pelas suas paixões naturais (egoísmo, vaidade, ciúme, inveja, ódio etc.), e sua incansável busca por poder finda apenas com a morte. Este é, resumidamente, o quadro teórico a partir do qual Hobbes justifica sua tese de que a vida em Estado de Natureza é de guerra generalizada, a qual precisa ser evitada<sup>55</sup>.

A hipótese de Hobbes (2008, p. 111) acerca do que conduz o homem ao estabelecimento da sociedade civil é o desejo de “sair daquela situação miserável de guerra”<sup>56</sup>. Para o autor:

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos, sob a qual os vemos viver em repúblicas<sup>57</sup>, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e à observância das leis de natureza (*idem*, 2014, p. 143)

---

<sup>55</sup> Hannah Arendt, ao discorrer sobre o autor do *Leviatã* em *As origens do Totalitarismo*, afirma: “Hobbes mostra que, na luta pelo poder, como na capacidade inata de desejá-lo, todos os homens são iguais, pois a igualdade do homem reside no fato de que cada um, por natureza tem suficiente potencialidade para matar outro, já que a fraqueza pode ser compensada pela astúcia. A igualdade coloca todos os homens na mesma insegurança; daí a necessidade do Estado. A *raison d'être* do Estado é a necessidade de dar alguma segurança ao indivíduo, que se sente ameaçado por todos os seus semelhantes” (ARENDR, 2007, p. 169).

<sup>56</sup> No original: “*of getting out themselves out of from that miserable condition of war*”.

<sup>57</sup> Cotejando-se as edições brasileira e inglesa utilizadas, observa-se que Hobbes emprega aqui o vocábulo “Commonwealth” (Hobbes, 2008, p. 111), o qual, neste texto, optou-se por conservar em sua forma em inglês, ainda que o termo possa ser compreendido como “sociedade civil” ou “comunidade jurídico-política”. Assim, esta é a aceção em que a palavra escolhida pelo tradutor “república” deve ser compreendida.



O único meio de instituir esse poder visível, comum e capaz tanto de assegurar a defesa contra invasões externas quanto de evitar os danos inevitáveis da convivência, “é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos a uma só vontade”, por meio de um ato que, mais do que consentimento ou concórdia, consiste numa “verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens”. A multidão assim reunida, como uma só pessoa, é, segundo Hobbes (2014, p. 11. Grifos do autor), “aquele grande *Leviatã* a que se chama *República*, ou *Estado* (em latim *Civitas*)”<sup>58</sup>. Este Estado civil, a *Commonwealth*, Hobbes (2014, p. 11) enuncia na introdução ao *Leviatã*, o qual é criado pela “arte” humana mediante imitação da natureza (“a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo”), e consiste num “animal artificial”, um “homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetada”; trata-se deste “grande Leviatã, ou antes (para falar em termos menos reverentes) aquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, a nossa paz e defesa” (*idem*, 2014, p. 147. Grifo do autor).

Observe-se que o contrato social hobbesiano é firmado mediante “pacto” ou “convenção”, ou seja, mediante a entrega atual apenas da promessa mútua de renúncia às liberdades (direitos) naturais, em nome da defesa da própria vida e corpo, assim como da propriedade individual de que cada parte é possuidora, no Estado de Natureza. Por se tratar de um pacto (*covenant*) é possível que apenas os súditos, e não o soberano, sofram os efeitos dessa renúncia de liberdades. A não vinculação do soberano ao pacto é expresso na fórmula do consentimento expresso por todos os “contratantes”: “*Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações*” (HOBBS, 2014, p. 147. Grifo do autor). De acordo com Dalgarno (1975, p. 219-220),

A autorização inclui os sujeitos renunciando suas liberdades de desobedecer ao soberano, de desafiar seu julgamento acerca do que é necessário para a paz e segurança comuns, de impedi-lo de empregar sua força e faculdades, de defender alguém contra o soberano ou recusar a auxiliar o soberano ao punir alguém se solicitado a tanto.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> No original: “that great *Leviathan* called a *Commonwealth*, or *State*, (in latin *Civitas*)” (de Hobbes, 2008, p. 7). Comparar com a nota anterior.

<sup>59</sup> No original: “The authorisation includes subjects giving up their freedom to disobey the sovereign, to challenge his judgment of what is necessary for the common peace and safety, to refuse him the use of

## A instituição da *Commonwealth* é considerada pronta

quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu *representante*, todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens (HOBBS, 2014, p. 148-149. Grifo do autor).

Dessa “instituição” da *Commonwealth* “mediante o consentimento do povo reunido”, é que, de acordo com Hobbes (2014, p. 149), “derivam todos os *direitos e faculdades*” do soberano, seja este um homem, ou uma assembleia de homens, porquanto o soberano represente, em si, a totalidade do corpo político. Assim, conforme observa Arendt (2007, p. 170), “A segurança é proporcionada pela lei, que emana diretamente do monopólio do uso da força do Estado (e não é estabelecida pelo homem segundo padrões humanos de “certo” e “errado”)”. Do que se infere que é na força do Soberano, legitimada pelo “Direito positivo”, e não na moralidade da lei natural, que reside o fundamento da autoridade da *Commonwealth*.<sup>60</sup>

### 2.3 John Locke e o governo civil

John Locke (1632-1704), embora compartilhando com Hobbes alguns pressupostos – por exemplo, a identificação da lei natural com a lei da razão; a compreensão de um direito como uma liberdade e uma lei como uma obrigação, isto é uma restrição – confere ao contrato social um estatuto distinto. Isso porque ele concebe as relações no Estado de Natureza como sendo pacíficas, e o consentimento (do indivíduo), que *pactua* o estabelecimento do Governo civil, não implicando renúncia de direitos. Tendo dedicado todo o Primeiro Tratado (sobre o governo civil, de 1688) à desconstituição dos fundamentos sobre os quais Robert Filmer (1588-1653) assentou sua defesa do poder divino dos reis, Locke inicia o Segundo Tratado (1688) destacando que a “fonte da autoridade” dos então “atuais governantes” não podia ser derivada da alegada jurisdição paternal de Adão; e, desse modo, quem não quisesse admitir que “todo governo do mundo é o produto da força e da violência” ou

---

their strength and faculties, to defend another against the sovereign or to forbear to assist the sovereign in punishing another if required to do so.”

<sup>60</sup> Cf. n. 50, p. 37, *supra*.

que é a regra das bestas o que regula e mantém juntos os homens, “o que equivale a lançar as bases da desordem e discórdia perpétuas, do tumulto, da sedição, e da rebelião”, precisam necessariamente procurar “outra fundação do governo, uma outra origem do poder político” (LOCKE, 2018, p. 232). Poder político que ele define como

o direito de fazer leis com pena de morte, e por conseguinte com todas as penas menores, para a regulação e preservação da propriedade, e o direito de empregar a força da comunidade na execução dessas leis e na defesa da comunidade política contra as injúrias externas; e tudo isso para servir o bem público (*idem*, 2018, p. 232).

Dessa primeira aproximação com o seu pensamento, é possível inferir a “suspeita” de que uma das principais preocupações de Locke consiste em encontrar certos fundamentos, os quais seriam precisamente aqueles necessários para, e capazes de, justificar a “verdade” ou “correção” de sua premissa de que a vida no Estado de Natureza era pacífica e não um estado constante de guerra. Desse modo, bastaria a ele demonstrar a validade e correção dos raciocínios, para então considerar demonstrada a sua tese.

Locke, todavia, assim como foi mencionado a respeito de Hobbes, também discorre extensamente sobre a “natureza humana”, sobretudo no texto *An essay concerning human understanding* (1689) – que não será objeto de análise neste texto –, no qual reflete sobre os princípios inatos e não inatos, sobre a possibilidade do conhecimento intelectual e sensível, sobre as faculdades humanas, a linguagem, o intelecto, a razão, dentre outros temas. Assim, seus escritos políticos não somente partem de, mas também expressam uma certa concepção de ser humano.

Segundo Locke (2018, p. 165), ao criar o homem, a divindade: (i) “plantou nele um forte desejo de preservação de si”; (ii) “dotou o mundo das coisas indispensáveis para obter o alimento, o vestuário e outras necessidades da vida”; e (iii) o orientou “por intermédio dos seus sentidos e da sua razão” quanto aos meios disponíveis para sua subsistência e preservação. De modo que o desejo de preservar a sua vida e o seu ser é atributo inato que atua “como um princípio de ação”, do qual o homem foi dotado pela própria divindade criadora.

Quanto ao Estado de Natureza, Locke (2018, p. 233) o concebe como um estado de perfeita liberdade, no qual todos podem dispor das posses e das pessoas como melhor lhes aprouver, sem necessidade da licença ou da vontade de qualquer outro, contanto que sejam observados os limites impostos pela lei natural. Com isso, sustenta que não se trata de um estado de licenciosidade, pois embora o homem

detenha “uma liberdade incontável para dispor de sua pessoa e do que possui, não goza da liberdade para destruir a si mesmo, nem nenhuma criatura que esteja na sua posse, a menos que um fim mais nobre do que a sua simples conservação o exija” (*idem*, 2018 p. 235). Trata-se também de um estado de igualdade, no qual ninguém tem mais poder e jurisdição do que outro – e, desse modo, sem subordinação nem sujeição<sup>61</sup> –, embora seja governado por uma lei, no caso, a lei natural que ele relaciona com a razão, que a todos sujeita, e ensina que são todos iguais e independentes, e, assim, ninguém deve lesar outro em sua vida, saúde, liberdade e posses (*idem*, 2018, p. 235). Locke ampara-se na tese de que o homem é propriedade de Deus: “sendo todos os homens obra de um Criador onipotente e infinitamente sábio [...] servos de um único Senhor soberano [...] são propriedade de quem os criou e foram destinados a durar enquanto lhe aprouver, e não enquanto aprouver a outro homem” (*idem*, 2018, p. 235).

Todavia, junto com o direito de autoconservação, Locke (2018, p. 236) afirma um dever de “preservar o resto da humanidade”, sendo vedado, “salvo se for para punir um transgressor”, qualquer ato que retire ou debilite seja a vida de alguém, seja aquilo que contribua para a preservação desta, assim como de sua liberdade, sua saúde, seus membros (pernas e braços) e bens<sup>62</sup>. Desse dever decorre a circunstância de “que «no estado de natureza cada homem detém o poder executivo» da lei natural” (*idem*, 2018, p. 240), ou seja, todo indivíduo “tem o direito de punir os transgressores da lei natural, tanto quanto for necessário para prevenir sua violação” (*idem*, 2018, p. 236). Esta é a dimensão do poder que, de acordo com Locke, um indivíduo detém sobre qualquer outro, no estado natural; poder que não é absoluto nem arbitrário, mas consiste antes na prerrogativa de “retribuir, de acordo com os ditames da razão serena e da consciência, o que for proporcional à sua transgressão, isto é, o que for suficiente para garantir a reparação e a prevenção” (*idem*, 2018, p. 236). Aquele que em seu agir viola a lei natural, vive de acordo com lei outra que não aquela ditada pela própria razão e que consiste na regra da “equidade comum” estabelecida pela própria divindade, visando à segurança recíproca e, por essa razão,

---

<sup>61</sup> Nesse contexto, em sentido oposto ao de Hobbes, Locke (2018, p. 235) observa: “Por sermos dotados de faculdades iguais, e por partilharmos todos de uma natureza comum, não se pode supor que exista entre nós uma subordinação que nos autorize a destruir outro homem, como se fôssemos feitos para servir de instrumento dos desejos alheios, à semelhança de criaturas inferiores que servem de instrumento dos nossos desejos.”

<sup>62</sup> Com isso, Locke rejeita a hipótese de um estado de guerra durante o tempo que os homens viveram em estado natural.

“torna-se perigoso para o género humano, pois enfraquece e rompe o vínculo que protege da injúria e da violência” (*idem*, 2018, p. 236-7). Por meio dessa retribuição proporcional à transgressão, Locke justificará todo um sistema de punições (públicas) e indenizações (particulares), que incluirão a possibilidade tanto de aplicação da pena de morte<sup>63</sup> quanto, pela simples autoridade do magistrado, de concessão do perdão do castigo, embora não do dever de indenizar o particular pelos danos causados.

Locke, entretanto, concede que o amor próprio leva à parcialidade dos juízos de um homem em relação a si mesmo e a amigos e/ou parentes, assim como o fato de que uma “natureza doente” [*ill nature*], dominada pela paixão e pela vingança, pode levar a excessos e, com isso, resultarem a confusão e a desordem. A essa possibilidade, inerente às condições vividas em estado natural, em que cada um é juiz de si e dos outros, apresenta o governo civil como “o remédio apropriado” (LOCKE, 2018, p. 240). Todavia, enquanto a lei natural provém da divindade, concebida então como fonte da autoridade da regra que, uma vez “comunicada” aos homens pela via da razão, os rege no Estado de Natureza, o governo civil precisa ser instituído, isto é, pactuado entre todos. Locke (2018, p. 241), no entanto, pondera que “não é qualquer pacto que põe fim ao estado de natureza, mas apenas aquele que resultar do acordo conjunto e mútuo entre os homens com o propósito singular”, porquanto os homens possam firmar entre si outras promessas e pactos e permanecerem ainda no estado de natureza.

Entretanto, faz-se necessário destacar que, nesse sistema de pensamento, não apenas o homem é uma propriedade de Deus, mas foi criado com aparelho mental e sensorial – que é “a base de nosso conhecimento da lei de natureza” (LOCKE, 2007, p. 116) –, que o habilita a conhecer e, com isso, deixar-se conduzir pela lei natural, que é a “voz de Deus no homem” e o vincula aos demais seres humanos de forma absoluta, “mesmo na ausência de uma sociedade organizada (HOOKER *apud* LOCKE, 2018, p. 241). Esse é um argumento importante para a compreensão de que, para Locke, o fundamento da autoridade do contrato, firmado mediante “pacto” entre os indivíduos e que institui a *commonwealth*, segue sendo a lei natural; no caso, a

---

<sup>63</sup> Segundo Locke (2018, p. 238), “no estado de natureza todo homem tem o poder para matar um homicida, tanto para dissuadir outros de cometer a mesma injúria, que não pode ser compensada por nenhuma indemnização, através do exemplo do castigo que sucede ao ato, como também para proteger os homens das investidas de um criminoso, o qual, ao renunciar à razão, a regra comum e a medida que Deus deu à humanidade, declarou guerra à humanidade com a sua violência injusta e a morte provocada a um seu semelhante.”

mesma lei natural que se mostrara insuficiente para impedir que o amor próprio, a parcialidade dos juízos ou uma natureza doente levasse à degeneração da convivência pacífica em um estado de guerra.

Assim como Hobbes, Locke (2007, P. 102) distingue a lei da natureza [*lex naturalis*] do direito natural [*jus naturalis*], explicando que “o direito, na verdade, funda-se no fato de termos o livre uso de algo, enquanto a lei é o que ordena ou proíbe fazer certa coisa”, disso inferindo o porquê de a lei natural poder ser descrita como “decreto da vontade divina discernível pela luz da natureza e indicativo do que está e do que não está em conformidade com a natureza racional, sendo precisamente por essa razão ordenado ou proibido”. A razão, segundo ele, por ser uma faculdade mental humana e, nesse sentido, uma parte da criatura humana, não pode dar nenhuma lei, pois atua somente como instrumento pelo qual o homem pode alcançar a lei natural (ou divina); esta sim, porque proveniente do Criador é então “o decreto de uma vontade superior” e, desse modo, tanto “estabelece o que se deve e o que não se deve fazer, o que constitui função própria da lei”, como “obriga os homens, pois contém em si tudo o que é necessário para criar uma obrigação” (*idem*, 2007 p. 102). Assim, porque a lei natural – porquanto seja um decreto, uma regra emanada da vontade divina – comanda a ação humana, é que “as promessas, contratos de compra e venda, etc., entre dois homens numa ilha deserta [...] são vinculativos, apesar de, na sua relação mútua, estarem perfeitamente num estado de natureza”, e que, em sentido análogo, “A verdade e a boa-fé dizem respeito aos homens enquanto homens, e não enquanto membros da sociedade civil” (*idem*, 2018, p. 241).

O problema que se apresenta então – e a questão será retomada mais adiante – consiste em saber, primeiro, por que a boa-fé e a verdade, na medida em que têm amparo na lei natural divina, precisaram buscar o suporte da sociedade civil, e, segundo, de que modo a lei natural, que não garantiu, por si mesma, o cumprimento das promessas (com base nas mesmas verdade e boa-fé) pode servir então de fundamento para que as pessoas cumpram o pacto mediante o qual instituíram a sociedade e a autoridade civil. Locke, na tentativa de justificar a existência da lei natural, elabora um argumento que extrai da “sociedade humana”. Refere que “na ausência de tal lei os homens não podem manter entre si nenhum convívio social ou união”, e em seguida observa que “Na verdade, há dois fatores sobre os quais parece repousar a sociedade humana: primeiro, determinada constituição de Estado e forma de governo e, segundo, o cumprimento dos pactos” (LOCKE, 2007, p. 108). Assim, se

a faculdade da razão, por ser capaz de conhecer a verdade da lei natural (sem discutir-se aqui se ela é ou não capaz de fazê-lo), “lei” essa que é a expressão da vontade de Deus (supondo ainda que seja possível conhecer a Sua vontade) puder de fato obter tal conhecimento, e, além disso, necessariamente tiver que obtê-lo, então as teses de Locke acerca de um Estado de Natureza pacífico e da lei natural como fundamento da autoridade civil estarão demonstradas. Isso porque, nesse caso, o requisito “contanto que sejam observados os limites impostos pela lei natural” estaria atendido.

Em que pese a dificuldade apontada, Locke (2018, p. 297) sustenta que o único modo pelo qual uma pessoa priva-se “de sua liberdade natural e assume os vínculos da sociedade civil consiste no acordo com os outros homens para se juntarem numa só comunidade”, visando ao convívio confortável, seguro e pacífico, a fim de “obter uma maior protecção contra os que não são membros da sua comunidade”. De forma semelhante a Hobbes, que entendia a *commonwealth* como um “homem artificial”, Locke (2018, 297) refere que a formação de uma comunidade ou governo implica a transformação do grupo de homens, que assim consente, numa “pessoa jurídica”, formando “um único corpo político, no qual a maioria tem o direito de agir e decidir em nome de todos”. De modo que, em Locke, o consentimento, necessário também no esquema de Hobbes, adquire centralidade, porquanto é ele que faz com que uma comunidade se mova em uma mesma direção, uma vez que “todos estão vinculados ao consentimento da maioria” (*idem*, 2018, p. 297). Nesse sentido, ainda:

Assim, aquilo que inicia e realmente constitui todas as sociedades políticas não é outra coisa senão o consentimento de um qualquer número de homens livres capazes de formar uma maioria de se unir e se integrar numa sociedade. Isto, e somente isto, principiou ou poderia principiar todos os governos legítimos do mundo (*idem*, 2018, p. 299).

O consentimento pode ser “expresso”, como é o caso daqueles que enunciam, de forma explícita, sua vontade de ingressar ou de permanecer numa certa comunidade. É possível pensar, ilustrativamente, no caso daquelas pessoas que, abandonado a comunidade de seu nascimento, buscam abrigo em outra, prestando juramento à sua Constituição, Bandeira ou outros símbolos cívicos desta. Mas o consentimento também pode ser tácito, ou seja, quando a pessoa, embora não tenha manifestado expressamente sua vontade de ser parte da comunidade – por exemplo, na qual nasceu – permanece vivendo nela e praticando os atos conforme os costumes e regras nela observados. Nas palavras do próprio Locke (2018, p. 313), “o seu consentimento pode consistir simplesmente no facto de se encontrar dentro do

território do dito governo”. Nesse sentido, para deixar de ser membro de uma comunidade, com isso deixando de usufruir dos direitos e das obrigações decorrentes dessa condição, segundo Locke, basta que a pessoa se desfaça de todos os bens (no caso, sobretudo imóveis) e se retire em definitivo da comunidade<sup>64</sup>.

A autoridade civil, instituída mediante o pacto social, visa tanto a preservar a propriedade, que “é o fim principal e capital em vista do qual os homens se unem em comunidades políticas e se submetem ao governo” (LOCKE, 2018, p. 316) quanto a evitar o estado de guerra, porquanto “onde existe uma autoridade ou um poder na terra, ao qual se pode apelar para obter socorro, está excluída a continuação do estado de guerra e as controvérsias são decididas por esse poder” (*idem*, 2018, p. 246). Assim, segundo o autor:

A vontade de evitar este estado de guerra (em que não há outro apelo senão ao Céu, e ao qual a mais pequena disputa pode conduzir quando não há autoridade para decidir entre as partes em conflito) constitui uma grande razão pela qual os homens abandonam o estado de natureza e unem-se em sociedade (*idem*, 2018, p. 246).

Assim, ao governante compete assegurar a defesa dos direitos (naturais) dos indivíduos; e estes podem impor resistências às tentativas, inclusive governamentais, de violação de seus direitos (ADAMS *et al.*, 2014, p. 60b). A lei, de acordo com Locke, não existe para “regular as opiniões das pessoas”, mas para “manter a comunidade e garantir sua segurança” (*idem*, 2014, p. 61b). O governo é constituído para fins de proteção (basicamente, embora não apenas) da propriedade, sendo vedado removê-la ou redistribuí-la “sem a aprovação dos proprietários” (*idem*, 2014, p. 59b). Adams *et al.* pondera que, embora a descrição lockiana não seja inteiramente clara, “o ‘contrato social’ deverá ter três estágios: (1) “o estabelecimento de uma comunidade pelas partes contratantes”; (2) “a criação de instituições governamentais”; e (3) “autorização para cobrança de impostos” (2014, p. 61b-62a). Em resumo, para Adams *et al.*, o primeiro intuito do contrato social, em Locke (mas também nas demais formulações teóricas contratualistas) é explicar, e justificar, a “constituição da comunidade”.

Arendt, contudo, no texto de *Sobre a revolução*, e na direção oposta à de Clinton Rossiter (1917-1970), para quem “a dívida dos Estados Unidos para com a

---

<sup>64</sup> Atualmente, não é assim. Mesmo quando um nacional se desfaz (vende ou doa) de todos os seus bens e instala-se em outro país, a menos que renuncie expressa e formalmente à sua nacionalidade de origem, ele segue sendo parte integrante desta, mantendo inclusive todos os direitos de cidadania previstos na Constituição.



ideia do contrato social é incalculável” (ROSSITER, *apud* ARENDT, 2011, p. 220), argumenta que a concepção de “consentimento” expressa por Locke demonstra que os “fatos e acontecimentos” da Revolução Americana (1776) – da qual seguiu-se a Declaração de Independência dos Estados Unidos – exerceram maior influência sobre o seu pensamento do que os seus *Tratados sobre o Governo Civil* puderam influenciar os colonos fundadores. Como prova, ressalta a

maneira curiosa e como que inocente com que Locke interpretou esse “pacto original”, em consonância com a teoria do contrato social, entendendo-o como uma cessão dos direitos e poderes para o governo ou para a comunidade, ou seja, não como um contrato “mútuo”, e sim como um *acordo* em que uma *pessoa individual renuncia a seu poder em favor de alguma autoridade mais alta e consente em ser governada em troca de uma proteção razoável de sua vida e de seus bens* (*idem*, 2011, p. 221. Grifos acrescentados).

Essa referência de Arendt à influência dos eventos ocorridos no novo continente sobre Locke é bastante relevante, pois auxilia na compreensão de uma sutil “contradição” no pensamento deste autor. Ele diverge de Hobbes, rejeitando a condição de guerra geral no Estado de Natureza, para justificar uma condição de convivência pacífica entre as pessoas, em tal estado. Para isso, precisou supor que elas de fato agiriam de acordo com as leis da natureza. Assim, porque as pessoas de fato cumpriam os mandamentos da lei natural, ele pôde sustentar que a Sociedade civil é instituída sem renúncia de direitos ou poderes. Todavia, a tentativa de Locke de fazer com que a lei de natureza (esse comando emanado da vontade divina que guia a conduta humana), a despeito de não conseguir evitar o estado de guerra (“em que não há outro apelo senão ao Céu”), possa servir como o fundamento (no caso, divino) da autoridade civil (instituída para impedir o estado de guerra), não funciona. Isso porque também essa lei de natureza (divina) não pode prescindir do recurso ao emprego da força (no caso, da violência) por parte da autoridade constituída. Assim, tanto em Hobbes, quanto em Locke, é a concentração da legitimidade do uso da força nas mãos de um sujeito artificial – o Soberano ou o Governo Civil – o que garante a paz entre as pessoas, evitando o estado de guerra.

## **2.4 Jean-Jacques Rousseau e o homem natural**

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por sua vez, em sua investigação acerca da origem e dos fundamentos das desigualdades entre os homens (1755), assim como do contrato social (1762), apresenta uma leitura muito particular sobre o estado de natureza e o pacto que inaugura a Sociedade Civil. No primeiro desses trabalhos,

trata da passagem para o estado civil; no segundo, da legitimidade das instituições políticas. Nesse percurso, metodologicamente, destaca ser necessário conhecer o homem natural, para então distingui-lo do homem policiado<sup>65</sup> [*poliché*], ou civilizado – sem o que não é possível “determinar a lei que recebeu ou a que melhor convém à sua constituição” –, assim como, evitar o equívoco comum de transferir “ao estado de natureza ideias que nasceram na sociedade”, a fim de não referir o homem selvagem a partir do modo como se descreve o homem civil<sup>66</sup> (*idem*, 2020a, p. 164). Assim, noções como justo e injusto ou de conservação de seus pertences e de autoridade e governo, não raro atribuídas aos homens naturais ou selvagens, pouco ou nenhum sentido encontram entre eles (*idem*, 2020a, p. 170).

Nesse contexto, ressalta-se o cuidado com que Rousseau distingue o “homem natural ou selvagem” do “homem civil”, assim como, o “estado de natureza” do “estado civil”. Nisso, não encontra par seja em Hobbes seja em Locke, porquanto identifique o homem natural à criatura em seu estado propriamente animal, “tal como deve ter saído das mãos da natureza”, despojado de “todas as faculdades artificiais que só pode adquirir por meio de um lento progresso” (ROUSSEAU, 2020a, p. 173); e, dessa forma, desprovido de interesse outro que não a mera conservação, biológica. Segundo Rousseau (2020a, p. 175) o “corpo é o único instrumento que o homem selvagem conhece, e ele o utilizará em diferentes práticas, para as quais, por falta de exercício, o nosso corpo” – isto é, o corpo do homem civilizado – “é inapto, pois nossa indústria nos priva da força e da agilidade que a necessidade obriga a adquirir”.

O estado de natureza, nesse contexto, é o *locus* ou o *habitat* desse homem natural e, nesse sentido, antecede a toda produção cultural ou moral; e a passagem do estado natural para o estado civil apenas coincide com o processo natural de desenvolvimento das capacidades ou faculdades naturais do homem. Para Rousseau (2020a, p. 181) enquanto o animal é “apenas uma máquina engenhosa que a natureza dotou de sentidos para recompor-se a si mesma, e para defender-se, até certo ponto,

---

<sup>65</sup> Segundo Houaiss (2009, p. 1516), policiado denota “2. Que tem boa educação; civilizado; 3. que não comete excessos, comedido, controlado”.

<sup>66</sup> “Evitemos, pois, confundir o homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos. A natureza trata todos os animais entregues a seus cuidados com uma predileção tal que parece querer mostrar como é zelosa desse direito. O cavalo, o gato, o touro, o próprio asno, têm, em sua maioria, uma estatura maior, uma constituição mais robusta, mais vigor, mais força e coragem nas florestas do que em nossas casas. Perdem a metade dessas vantagens tornando-se domésticos, e poder-se-ia dizer que todos os nossos cuidados em tratar bem e alimentar esses animais resultam na degeneração deles. O mesmo vale para o próprio homem: fazendo-se sociável e escravo, torna-se fraco, medroso, servil, e seu modo de vida, frouxo e efeminado, termina por minar a um só tempo sua força e sua coragem.” (ROUSSEAU, 2020a, p. 179).

de tudo o que tende a destruí-la ou danificá-la”, escolhendo ou rejeitando “por instinto” (isto é, “por natureza”), a máquina humana, embora dotada das mesmas características, escolhe ou rejeita mediante “um ato de liberdade”. Essa é a razão por que os animais não podem se desviar da regra que lhes foi prescrita, mas o homem, não apenas pode, como frequentemente o faz, mesmo quando isso lhe seja prejudicial. Eis como “os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam a febre e a morte, pois o espírito corrompe os sentidos, e a vontade ainda fala quando a natureza se cala” (ROUSSEAU, 2020a, p. 182).

Desse modo, aquilo que Hobbes e Locke referem como Estado de Natureza, para Rousseau já é estado civil<sup>67</sup> e, assim, o pacto que encerra o estado natural não institui nem a autoridade nem o governo. Nesse sentido, segundo Rousseau (2020a, p. 227):

De início, a sociedade consistiu apenas em algumas convenções gerais que todos os particulares se comprometiam a observar, e pelas quais a comunidade se responsabilizava perante cada um deles. Foi necessário que a experiência demonstrasse o quanto tal constituição era frágil, e o quanto era fácil aos infratores evitar a acusação ou o castigo pelas faltas, das quais somente o público devia ser testemunha e juiz; foi necessário que a lei fosse burlada de mil maneiras, e que os inconvenientes e as desordens se multiplicassem continuamente para que por fim se pensasse em confiar a particulares a perigosa custódia da autoridade pública, e se delegasse a magistrados o encargo da observância das deliberações do povo.

Essa circunstância coloca em pauta o problema do “contrato duplo”, pelo qual o Estado é constituído pela sucessão de dois pactos distintos<sup>68</sup>. O primeiro, um “pacto de associação” – que origina as sociedades civis –, por meio do qual os cidadãos se unem, impondo-se obrigações mútuas. A este, segue-se um “pacto de submissão” ou “de governo” – que estabelece a regra de funcionamento dessas sociedades – por meio do qual os cidadãos se subordinam à autoridade de chefes, que eles mesmos escolheram. A esse respeito, Arendt (2011, p. 221) esclarece que “o século XVII fazia uma clara distinção entre dois tipos de “contrato social”. Um era firmado entre indivíduos e supostamente dava origem à sociedade; o outro, estabelecido entre um povo e seu governante e supostamente resultava num governo legítimo”. Entretanto, como “os teóricos estavam mais preocupados em encontrar uma teoria universal que recobrisse todas as formas de relações públicas, tanto sociais quanto políticas, e todos os tipos de obrigações”, as principais diferenças entre eles foram deixadas de

<sup>67</sup> Conferir *n.* 23, p. 28 *supra*, especialmente a parte final.

<sup>68</sup> Cf. p. 34-35, *supra*, o que é referido acerca da soberania, a partir da ideia dupla de contrato.

lado, e essas duas alternativas, em verdade excludentes, “foram entendidas, com maior ou menor clareza conceitual, como aspectos de um mesmo duplo contrato” (*idem*, 2011, p. 221-222). Arendt explica que o contrato mútuo mediante o qual forma-se uma comunidade supõe a igualdade, baseia-se na reciprocidade e funda-se em uma promessa. O “resultado é de fato uma “sociedade” ou “coassociação” na antiga acepção romana de *societas*, que significa aliança” (*idem*, 2011, p. 222). Quanto ao outro contrato, ou seja, aquele que a comunidade firma com seu o governante, trata-se “de um ato fictício, primordial, por parte de cada membro, em virtude do qual ele renuncia à sua força e a seu poder isolado para constituir um governo” (*idem*, 2011, p. 222).

Essa teoria, contudo, será logo refutada por Rousseau – especialmente a ideia de “pacto de submissão” –, no texto de “Do contrato social”, porquanto concebia a soberania<sup>69</sup> residindo apenas na vontade do povo. Hobbes e Locke também rejeitam a hipótese do “contrato duplo”. Na verdade, porque seus respectivos Estados de Natureza já consideram os homens vivendo em comum, de forma organizada, mediante observância das “leis de natureza”, esses dois autores não precisam de um pacto de associação, ou de aliança. Desse modo, quando Locke (2018, p. 299) afirma que o indivíduo “abandona o Estado de Natureza e se une a uma comunidade”, por “comunidade” menciona a comunidade política, instituída juridicamente mediante o contrato social, não uma simples comunidade de seres humanos vivendo juntos. Nesse ato de abandonar a comunidade natural em que vivia e adentrar na comunidade jurídico-política é que ele “cede todo o poder que é necessário para a prossecução dos fins que o levaram à sua adesão à maioria da comunidade”; e, apenas em razão disso, então, não é “necessário outro pacto para além deste realizado entre os indivíduos que compõem ou formam uma comunidade” (*idem*, 2018, p. 299).

No que concerne especificamente ao pacto e ao contrato social, Rousseau, primeiro distingue “agregação” de “associação”: a primeira, compatível com a ideia de submissão de uma quantidade de homens ao domínio de um único, sem que ocorra a formação de um bem público tampouco de um corpo político (relação do senhor com seus escravos); a segunda, expressando a ideia de reunião livre e voluntária de

---

<sup>69</sup> Cf. p. 34-35, inclusive n. 43, *supra*.

homens ao constituir um corpo político, para reger o bem comum (ROUSSEAU, 2020b, p. 516)<sup>70</sup>.

O Pacto Social, segundo Rousseau, acontece quando as faculdades humanas, mediante interações recíprocas cada vez mais inevitáveis, atingem um estágio tal de desenvolvimento que “os obstáculos que prejudicam sua conservação no estado de natureza”, por sua própria resistência, excedem “as forças que cada indivíduo pode empregar para manter-se nesse estado”; e então, “esse estado primitivo não pode mais subsistir, e o gênero humano pereceria, se não mudasse sua maneira de ser”. Isso porque cada individualidade, mesmo sendo incapaz de produzir novas forças, em si e por si mesmas, pode “unir e direcionar as existentes”, de modo a “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja, com toda a força comum, a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece, no entanto, apenas a si mesmo, e permanece tão livre quanto antes”. Inclusive, de acordo com Rousseau (2020b, p. 518) esse é “o problema fundamental para o qual o contrato social oferece a solução”.

Nesse sentido, destaca-se que o “acaso” desempenha relevante papel no seu argumento quanto ao modo como o processo de “civilização” do homem natural se realiza. Rousseau (2020a, p. 205) observa que depois de ter provado “que a desigualdade mal é perceptível no estado de natureza”, explicitou “que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera em potencial não poderiam jamais desenvolver-se por si mesmas”, porquanto “precisaram do concurso fortuito de várias causas que lhe eram alheias”. Noutra ocasião, pondera que ainda lhe falta “considerar e aproximar os diferentes casos que puderam aperfeiçoar a razão humana deteriorando a espécie [...]”<sup>71</sup>.

O contrato social, mediante o qual os homens deixam o estado de natureza e ingressam no estado civil, de acordo com Rousseau (2020b, p. 523), implica a perda da liberdade natural (que é limitada apenas pela força do indivíduo) e do direito a tudo o que apetece e está ao alcance; mas, por outro lado, acarreta o ganho da liberdade

---

<sup>70</sup> Pedro Paulo Pimenta, tradutor e organizador desta edição brasileira dos escritos de Rousseau sobre política e as artes, observa que essa diferença entre agregação e associação constitui uma das “pedras angulares” do pensamento político de Rousseau, esclarecendo que no Manuscrito de Genebra, o pensador genebrino “refutava a existência de uma sociedade geral do gênero humano” e contrapunha “um modelo químico para pensar a associação, no qual as partes envolvidas se transformam”, a um “modelo mecânico da agregação, por simples soma ou justaposição”. Cf. ROUSSEAU, 2020b, p. 516, nota 32.

<sup>71</sup> A questão do “acaso” em Rousseau, por relacionar-se com as noções de contingência e de necessidade, será retomada no próximo tópico.

civil (que é limitada apenas pela vontade geral), assim como o direito de propriedade (fundada sobre um título positivo) sobre tudo aquilo de que tem a posse (efeito da força ou do direito do primeiro ocupante). A vontade geral é a vontade resultante da associação, ou seja, “do corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos forem os votos na assembleia”, essa “pessoa pública, que se forma assim pela união de todas as outras” (*idem*, 2020b, p. 519). De acordo com Arendt (2011, p. 113) “Rousseau tomou sua metáfora de uma vontade geral suficientemente a sério e ao pé da letra para conceber a nação como um corpo movido por uma só vontade, tal como um indivíduo, que também pode mudar de direção a qualquer momento sem perder sua identidade”. Desse modo, observe-se que, enquanto Hobbes concebe um “homem artificial”, e Locke, “uma pessoa jurídica”, Rousseau refere uma “pessoa pública”; todos os três, no entanto, associam imagetivamente o governo político ao próprio homem. Contudo, embora corresponda ao somatório das vontades particulares constituintes desse corpo coletivo, e nesse sentido seja também expressão destas, a vontade geral nem sempre coincide com a vontade particular, porquanto cada individualidade pode eventualmente querer ou passar a querer algo distinto do que é o interesse comum. Nesse caso, Rousseau (2020b, p. 522) ressalta que “a fim de que o pacto social não seja apenas uma folha de papel, ele contém tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral será estrangido a isso por todo o corpo, quer dizer, será forçado a ser livre.” Essa, prossegue, “é a condição que, oferecendo cada Cidadão à sua Pátria, preserva-o de toda dependência pessoal, condição que faz o artifício e o jogo da máquina política, e a única a tornar legítimos os compromissos civis, os quais, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos a enormes abusos”.

Há, ainda, o ganho da liberdade moral, a única que é capaz de “tornar o homem verdadeiramente senhor de si”, porquanto, segundo Rousseau (2020b, p. 523), “o impulso de mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade”.

## **2.5 Algumas considerações sobre o Contratualismo**

A hipótese contratualista contém em si uma indeterminação, ou seja, ela não resolve o problema do fundamento do contrato social, da sua autoridade sobre os

contratantes.<sup>72</sup> Diante das formulações contratualistas clássicas, indaga-se: o que obriga os contratantes a “manterem suas palavras”, respeitando e cumprindo os termos ajustados, mesmo quando considerem que tal cumprimento se tornou desvantajoso para si<sup>73</sup>? A resposta a essa pergunta – não obstante as peculiaridades dos três autores abordados (em Hobbes: violência do Soberano; segundo Locke: Lei de Natureza; para Rousseau: compromisso tácito contratado de ser coagido pela força dos outros) – requer uma certa articulação entre os fenômenos inerentes à Política e ao Direito, com aqueles próprios – ou, pelo menos, mais próximos – do fundamento da autoridade nas religiões: é no apelo à autoridade de uma Força superior (Deus ou um legislador soberano), anterior ou superior, e supremo em relação aos seres humanos, que o contratualismo moderno funda a legitimidade da obrigação de cumprimento do acordo original.

Assim, em Hobbes, o Soberano (o “homem artificial” que “representa” o todo da comunidade) não toma parte no pacto, isto é, não faz qualquer promessa a não ser cumprir o propósito de impor a paz entre os súditos, garantindo-lhes a segurança e a proteção: interna, de uns em relação aos outros; e externa, de todos os membros da *commonwealth* contra ameaças estrangeiras. Desse modo, malgrado a suspeita de ateísmo que incide sobre si, Hobbes concebe seu Soberano, o Leviatã como um “*Deus mortal*”, situado logo abaixo do “*Deus imortal*”. Nesse aspecto, embora seu sistema político conserve, até certo ponto, um caráter, pelo menos, “agnóstico”, ele confere ao soberano civil o poder inclusive sobre a vontade divina: “é ao soberano civil que compete nomear os juízes e intérpretes das Escrituras canônicas, pois é ele que as

---

<sup>72</sup> Essa questão, conforme explicitado por Adams *et al* (2014, p. 68a), é suscitada por David Hume (1711-1776), no ensaio “Sobre o contrato Original”: “Se todas as nossas obrigações dependem de um contrato original, o que cria a obrigação de manter o contrato original?”.

<sup>73</sup> Cabem aqui dois comentários breves: 1.º Trata-se de questão cuja complexidade parece transcender os limites das reflexões colocadas sobre o problema da normatividade, no âmbito das teorias éticas e metaéticas. Não se trata de investigação atinente ao fundamento da obrigação moral de cumprir promessas, mas do que efetivamente pode obrigar, coagir, o sujeito a cumprir o prometido; 2.º um dos problemas fundamentais, historicamente posto no âmbito do pensamento político, consiste na oposição entre a “primazia do interesse coletivo sobre o individual” e a “primazia do interesse individual sobre o coletivo”. Essa é a questão a partir da qual partem as elaborações teóricas de autores liberais contemporâneos como L. V. Mises (1881-1973), M. Friedman (1912-2006), F. Hayek (1899-1992), os quais constituem a base teórica dos atuais *ultra*, *neo* e *ordo* liberalismos, na medida em que se tratam de leituras produzidas essencialmente em resposta, ou em oposição, às ideias econômicas levadas a efeito no regime de planejamento econômico soviético. A “Ação humana”, a *opus magnum* de Mises, é uma das principais e mais importantes fontes de estudo sobre o seu pensamento. A título de introdução rápida a seu pensamento, sugere-se a leitura de MISES, L.V. A mentalidade anticapitalista. Tradução de Carlos dos Santos Abreu. São Paulo: LVM, 2018. Quanto a Hayek, recomenda-se a leitura de HAYEK, F.A. O caminho da servidão. Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010., e HAYEK, F.A. Os erros fatais do socialismo. São Paulo. Faro Editorial, 2017.

transforma em leis” (HOBBS, 2014, p. 460). Ainda, no texto *Do cidadão* (1642), sustenta que a segunda lei da natureza (preceito ou ditame da razão reta) manda “cumprir os contratos que firmamos ou” a “respeitar a confiança que foi depositada em nós” (*idem*, 2002, p. 53). Desse modo, a autoridade do pacto reside ou na violência do soberano (que elimina a violência recíproca) ou na imposição moral, também decorrente da autoridade (se necessário violenta) do Soberano, a qual estabelece o sentido divino da lei de natureza que ordena que os pactos sejam cumpridos. Locke, em sentido diverso, embora no fundo análogo, expressamente remete o fundamento da autoridade do contrato social à lei de natureza, pois ela seria o comando emanado diretamente da vontade divina. Para ele, o governo civil é instituído “como o remédio apropriado para as inconveniências do estado de natureza”, mediante pacto firmado pelos indivíduos, cujas vontades particulares fundamentam-se na lei natural, gerada pela vontade divina e gravada por Deus no coração dos homens (LOCKE, 2018, p. 240). Ao que acrescenta, citando Hooker (1554-1600), que “as leis naturais vinculam os homens de modo absoluto por serem homens, mesmo na ausência de uma sociedade estabelecida ou de um acordo solene entre eles” (*idem*, 2018, p. 241). Todavia, compete à autoridade do poder constituído na Terra resolver (pode-se ler, mediante emprego da força) as controvérsias que podem conduzir ao estado de guerra. Eis aqui o fundamento do Estado policial das teorias liberais, não raro, assentado em textos constitucionais, cujo preâmbulo remete diretamente a Deus<sup>74</sup>. Rousseau (2020a, p. 234), por sua vez, afirma: “Mas as atrozes divergências, as infinitas desordens que esse perigoso poder necessariamente acarretaria, mostram, mais do que qualquer outra coisa, o quanto os governos humanos tinham necessidade de uma base mais sólida do que a simples razão, e o quanto era necessário à tranquilidade pública que a vontade divina interviesse, para dar à autoridade soberana um caráter sagrado e inviolável que privasse os súditos do funesto direito de dispor dela”. Rousseau (2020, p. 647), no entanto, avança e conduz seu argumento na direção de uma efetiva “religião civil”, destacando que, para o Estado, o importante é

---

<sup>74</sup> Este é o caso, por exemplo, da Constituição Federal brasileira, em cujo preâmbulo, consta: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, *sob a proteção de Deus*, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL (BRASIL, 2016. Grifo dos autores).”



“que cada Cidadão tenha uma religião que lhe faça amar seus deveres”, sejam quais forem seus dogmas, os quais não interessam ao Estado nem aos concidadãos, “a não ser na medida em que refiram à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a cumprir perante outrem”.

A necessidade de recorrer a um tal legislador soberano decorre da dupla perplexidade colocada pelo problema da fundação do corpo político: a primeira, consistindo na própria “tarefa da fundação, no estabelecimento de um novo início que, enquanto tal, parecia exigir violência e violação” (ARENDDT, 2011, p. 68); e a segunda, que acompanha a fundação, consiste na “tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que pudesse ocupar o lugar do velho absoluto, derivado de uma autoridade conferida por Deus”<sup>75</sup> (ARENDDT, 1988, p. 31). Arendt (2011, p. 68-69) então pondera que “encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino” – o que considera a “segunda tarefa da revolução” – “é insolúvel porque o poder sob a condição da pluralidade humana nunca pode chegar à onipotência, e as leis baseadas no poder humano nunca podem ser absolutas”.

Assim, porque o contrato, por se tratar de instituto jurídico de natureza privada, por definição – e, por isso, fundado na, e dependente da, vontade privada das partes contratantes<sup>76</sup> – pode apenas servir como o “instrumento” por meio do qual as partes ajustam entre si a entrega recíproca de bens (objeto e contrapartida), no caso de contratação de obrigação a ser satisfeita no futuro, é preciso questionar: o que garante (além da violência, no caso, coação) que a obrigação contratada será cumprida? Todavia, a questão principal, especialmente para Hobbes e Locke, é estabelecer os fundamentos da paz duradora, para sair ou evitar o violento estado de guerra. Nesse

---

<sup>75</sup> No original: “the task of lawgiving, of devising and imposing upon men a new authority, which, however, had to be designed in such a way that it would fit and step into the shoes of the old absolute that derived from a God-given authority”.

<sup>76</sup> De acordo com Gomes (2018, p. 12. Grifo do autor): “O mecanismo de formação do contrato compõe-se de declarações convergentes de vontades emitidas pelas *partes*. Para a perfeição do contrato, requerem-se: em primeiro lugar, a existência de duas declarações, cada uma das quais, individualmente considerada, há de ser válida e eficaz; em segundo lugar, uma *coincidência de fundo* entre as duas declarações. Por conseguinte, acordo de vontades para a constituição e disciplina de uma relação jurídica de natureza patrimonial.”

Ressalta-se, no aspecto, que não se deve confundir a natureza jurídica privada do contrato com aquilo que Arendt distingue como esferas privada, social, pré-política e público-política. Assim, quando, neste texto, fala-se da natureza privada do contrato, o que se está explicitando é que ele se trata de instrumento jurídico – criado e regulado por normas – regulador de obrigações assumidas voluntariamente pelos contratantes, com base na liberdade individual, no autointeresse e na autonomia de suas vontades. Desse modo, o fato de que atualmente o contrato “apareça” fora do âmbito das relações apenas privadas, ou seja, tenha se tornado “público”, não o torna político, mas “social”.

sentido, cabe indagar, no esquema de pensamento contratualista, qual seria a vantagem efetiva de um súdito ao trocar a possibilidade de vir a ser morto ou de ter a propriedade violada por um membro da comunidade (risco efetivo no Estado de Natureza), pela violência do Soberano ou pela imposição de força pela polícia comunitária (risco efetivo na *commonwealth*)? Para escapar da violência, é preciso confiar na força da lei de natureza, segundo a qual, nos dois pensadores, as promessas e os pactos devem ser cumpridos, pois assim assegura-se a paz<sup>77</sup>. Mas, se a promessa feita, ou seja, se a palavra empenhada bastasse como garantia, ou ainda, se a lei da natureza, por si mesma, obrigasse os contratantes a não deixarem de adimplir seus deveres, não seria necessário fixar essa obrigação na forma de cláusulas de um contrato, assim como, tampouco teria sido necessária a constituição de um corpo político revestido da autoridade de forçar o cumprimento dos contratos. De modo análogo, se a palavra empenhada não é suficiente, sendo necessária sua redução a termo num documento escrito oponível, o que torna então “esse mesmo documento” de fato oponível, senão a existência de uma autoridade constituída previamente ao ato da contratação? E ainda, se é por meio de um instrumento de natureza apenas privada que os indivíduos se comprometem a cumprir as manifestações de vontades (promessas) reciprocamente ajustadas, sabe-se que o fazem na forma e nos termos fixados na lei, esse comando jurídico positivo que – diferentemente do que ocorre no caso da lei natural (que é concedida aos homens por um deus ou pela própria natureza) –, é instituída pelo consenso entre as pessoas, atuando politicamente como cidadãos. Também nesse caso permanece o problema: o que (senão a violência) obriga alguém a seguir obedecendo regras emanadas de um consenso do qual sua vontade privada se desprende? Nesse ponto, a questão se torna mais explícita: se, no fim, o que garante o cumprimento do pacto é alguma de forma de violência, para que serve a ideia de contrato ou pacto social? Parece razoável supor que a adoção do contrato como fundamento dos liames que unem as pessoas em sociedade, além do fato de tratar-se de metáfora de compreensão intuitiva, trata-se de instrumento que, pela sua própria definição, expressa a ideia de consentimento, de acordo, com isso ocultando sem maiores dificuldades a violência que necessariamente subjaz também às relações contratuais. Afinal, uma ou mais das partes contratantes sempre pode deixar de cumprir a obrigação assumida. Então, todo

---

<sup>77</sup> Comparar com o que foi explicitado, a partir de Pufendorf, acima: p. 31-32, especialmente *n.* 37 e 38.

contrato precisa de um fundamento, de uma autoridade que torne compulsório o seu cumprimento. O problema pode então ser enunciado assim: do mesmo modo que um contrato precisa da existência de uma autoridade anterior que lhe confira força vinculante, essa autoridade precisa ser constituída de um modo tal que a torne legítima e soberana para todos os membros da comunidade. É essa dificuldade que levou muitos teóricos, dentre eles, os contratualistas, a justificarem a obrigação primeira de cumprimento dos termos do Pacto original, na vontade de um Legislador divino, fonte do direito natural e da lei natural.

Há, no entanto, outro aspecto a ser analisado em relação à afirmação atinente à natureza privada do contrato. Hodiernamente, com o aprofundamento da atuação do Estado no domínio econômico, não é incomum o emprego de expressões como “contratos públicos” ou “contratações públicas”. Tais locuções, no entanto, servem ao propósito de dissociar as relações jurídicas contratuais celebradas apenas entre particulares, daquelas em que Entes Públicos (União, Estados, Municípios etc.) atuam como partes. Todavia, o fato de uma entidade governamental ser parte de uma contratação não afasta a natureza privada da relação jurídica estabelecida, tampouco a natureza patrimonial do objeto contratado. É o que se depreende da Lei 8.666/93, a qual dispõe sobre o regime de licitações e contratos celebrados pela Administração Pública, em termos de obras e de serviços, tais como publicidade, compras, alienações e locações (art. 1º), e que, no parágrafo único do seu artigo 2º define contrato, como “*todo e qualquer ajuste entre órgãos ou entidades da Administração Pública e particulares, em que haja um acordo de vontades para a formação de vínculo e a estipulação de obrigações recíprocas, seja qual for a denominação utilizada*” (Grifo acrescido)<sup>78</sup>. Nesse contexto, ainda, quanto à necessidade de observação da “função

---

<sup>78</sup> Art. 1º. Esta Lei estabelece normas gerais sobre licitações e contratos administrativos pertinentes a obras, serviços, inclusive de publicidade, compras, alienações e locações no âmbito dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

Parágrafo único. Subordinam-se ao regime desta Lei, além dos órgãos da administração direta, os fundos especiais, as autarquias, as fundações públicas, as empresas públicas, as sociedades de economia mista e demais entidades controladas direta ou indiretamente pela União, Estados, Distrito Federal e Municípios. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8666compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8666compilado.htm). Acesso: 12 out. 2020.

Art. 2º. As obras, serviços, inclusive de publicidade, compras, alienações, concessões, permissões e locações da Administração Pública, quando contratadas com terceiros, serão necessariamente precedidas de licitação, ressalvadas as hipóteses previstas nesta Lei.

Parágrafo único. Para os fins desta Lei, *considera-se contrato todo e qualquer ajuste entre órgãos ou entidades da Administração Pública e particulares, em que haja um acordo de vontades para a formação de vínculo e a estipulação de obrigações recíprocas, seja qual for a denominação utilizada*” (Grifo acrescido.). Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8666compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8666compilado.htm). Acesso: 12 out. 2020.

social do contrato” – expressa no artigo 5º, inciso XXIII da Constituição Federal (“a propriedade atenderá a sua função social”), e disposto no art. 421 do Código Civil Brasileiro (“A liberdade contratual será exercida nos limites da função social do contrato”) – trata-se de estipulação atinente às limitações quanto aos efeitos das contratações, nada referindo quanto à natureza dos contratos, que segue sendo essencialmente privada.

O contrato é, pois, o “meio”, instituído por “lei”, para regulação das trocas entre particulares. Assim, apenas a lei positiva, porque imposta pela comunidade política (equivalente, embora não idêntica à “sociedade civil”/*commonwealth* instituída pelo contrato social) detém a força coercitiva necessária para obrigar o cumprimento dos contratos. Isso ocorre, de forma necessária, porque a lei natural, enquanto a “voz de Deus no homem” (LOCKE, 2018, p. 165), depende totalmente da capacidade humana de agir conforme à lei da razão<sup>79</sup>. No âmbito de sua incidência, portanto, o único instrumento disponível para forçar o cumprimento de promessas, acordos ou pactos, é a violência; exatamente o que as teorias contratualistas visam a eliminar. Desse modo, porquanto não disponha de força coercitiva em si mesmo, o contrato não pode ser o fundamento das comunidades políticas, consistindo, no máximo, no instrumento de sua instituição.

## 2.6 Acaso, contingência e necessidade na “leitura” do passado

Sem propriamente alterar o enfoque – mas no intuito de ampliar a perspectiva a partir da qual se está propondo pensar o problema da origem ou da fundação das comunidades políticas, ou mesmo, do fundamento da autoridade jurídica que, a partir de certo momento na História, passou a ser exercida legitimamente sobre os membros das diversas comunidades –, entende-se relevante destacar a crítica de Rousseau ao modo como os filósofos têm procedido ao pensar os fundamentos da sociedade civil, mais especificamente, no caso, à própria noção de “lei natural”. Segundo ele, todas as definições de lei natural

que encontramos nos livros, além do defeito de não serem nada uniformes, são inspiradas em diferentes conhecimentos que o homem, por natureza, absolutamente não possui, e em vantagens das quais só tem conhecimento

<sup>79</sup> Isso é válido também na elaboração teórica hobbesiana. No *Leviatã*, cap. 4, Hobbes (2014, p. 112) escreveu: “Uma Lei de Natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar”.

após ter deixado o estado de natureza. Começa-se por buscar regras sobre as quais, em proveito de todos, seria oportuno que os homens se pusessem de acordo; depois, dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que se crê resultar de sua prática universal. (ROUSSEAU, 2020a, p. 163-164).

Ele prossegue o argumento salientando que conhecer o homem natural – isto é, o homem tal como criado pela própria natureza – é condição prévia essencial para ser determinada “a lei que recebeu ou a que melhor convém à sua constituição” (*idem*, 2020a, p. 164). Disso pode-se inferir, por analogia, que é preciso conhecer o tipo de homem que, por natureza, pode ser definido como “essencialmente contratante”, para então “des-cobrir” os conteúdos ocultos sob as concepções contratualistas. Dito de outro modo – sem com isso sugerir quaisquer falsas polêmicas quanto a eventuais intencionalidades perversas desses teóricos, ao escolherem um instrumento privado por natureza como metáfora do fundamento das comunidades – o que se está buscando compreender é que tipos de implicações, em termos de modos de vida em comum (isto é, de sociabilidade) podem ser esperados quando se adota o contrato como o fundamento das *commonwealths* (ou seja, das repúblicas ou sociedades políticas ou dos Estados políticos). O raciocínio parece ser o seguinte: se a sociedade política é objeto de um contrato (ainda que mediante pacto) entre as pessoas, então a sociedade resultante desse contrato é uma criação dos indivíduos; sua criatura, portanto. Assim, quando estes teóricos sustentam que os criadores, livres e independentes antes de tal criação, uma vez constituída a criatura, tornam-se subordinados a ela, não argumentam com correção. Se for pensado nos termos empregados na elaboração teórica de Locke, por exemplo, seria como dizer que, uma vez criada, a criatura humana subordinaria o seu criador, o que, por óbvio, não faz sentido, em especial no quadro teórico de seu pensamento.

O contrato é hipótese que permite explicar o funcionamento da vida em comunidade, mas se trata de artifício formulado posteriormente aos fatos. Quando se percebem organizados em sociedade e buscam as explicações para isso, os homens encontram no contrato (instrumento por meio do qual se acostumaram a vincular suas vontades e promessas) a metáfora “perfeita” para explicar o porquê de serem obrigados a cumprir as leis e os mandamentos emitidos pela autoridade constituída. Entretanto, na medida em que a reflexão prossegue, torna-se manifesta a dificuldade de delimitar e de distinguir o que é próprio da natureza primitiva do homem (tal como buscada e descrita por Rousseau, por exemplo) daquilo que, sem deixar de constituir

“essa sua tal natureza”, é a resultante das “transformações sucessivas” de sua constituição, pelo paulatino emprego de artifícios (paus, pedras, fogo etc.), cujos benefícios vão sendo internalizados por esses indivíduos naturais em processo de civilização.

Quando do exame do pensamento de Rousseau, referiu-se a importância que ele atribui ao acaso, no processo de aperfeiçoamento da razão humana. Arendt, ao escrever a história da faculdade da vontade humana (no segundo volume da obra *A vida do espírito*), a partir da filosofia de John Duns Scotus (1266-1306) ressalta, em sentido análogo, “que toda mudança se dá porque uma pluralidade de causas coincide”, sublinhando que “a coincidência engendra a textura da realidade nos assuntos humanos”. Com isso, busca: (a) “mostrar que a mudança e o movimento como tais [...] são governados pela Contingência”, ou, expresso de outro modo, ainda no âmbito do texto Dunscootiano, não se trata de afirmar “que uma coisa é contingente, mas sim que é causada contingentemente” (ARENDDT, 2019, p. 402-403); e (b) destacar que “é precisamente o elemento causativo nos assuntos humanos que os condena à contingência e à imprevisibilidade” (*idem*, 2019, p. 403).

Partindo-se disso que é suscitado por Rousseau, assim como do que Arendt argumenta, a partir de Scotus, tem-se que, no curso dos acontecimentos tais como regularmente vivenciados nos sucessivos períodos das vidas humanas, os eventos que se sucedem, o fazem, muitas vezes, ao acaso ou de modo contingente (ou seja, são causados contingentemente). Entretanto, segundo Arendt (2019, p. 403) “Uma vez que o contingente aconteceu, não podemos mais desembaraçar os fios que o enredaram até que se tornasse um *evento* – como se pudesse ainda ser ou não ser”, na medida em que “*tudo o que é passado é absolutamente necessário*” (SCOTUS, *apud* ARENDT, 2019, p. 403. Grifos da autora), ou ainda, “para o olhar retrospectivo, tudo o que é *parece* ser necessário” (ARENDDT, 2019, p. 435. Grifos da autora).

Desse modo, o que a crítica de Rousseau demonstra de relevante é o alerta endereçado a quem quer que resolva se dedicar ao estudo do passado, quanto ao caráter necessariamente limitado do “olhar retrospectivo”. Olhar esse que tende a perceber apenas as cadeias causais já causadas; desse modo, podendo ficar despercebido o fato de que, grande parte dos eventos que ocorreram na História, embora tenham ocorrido da maneira como ocorreram, poderiam ou não ter ocorrido, ou poderiam ter ocorrido de modo distinto. Como corolário, a constatação de que a

“certeza” – referida por Pufendorf (nota 28, supra) e buscada na, e por intermédio da ciência – não passa de quimera.

Em sentido análogo, o estudioso que interpreta o passado precisa escolher uma perspectiva a partir da qual abordará os eventos estudados. Tal escolha, no instante em que é feita, também sofre os efeitos da contingência. Porém, uma vez que escolhe a perspectiva e, a partir do conjunto de fatos elencados, ele elabora a sua interpretação, redigindo-a, por exemplo, num texto impresso, ele não tem mais como prever que cadeias de leituras, compreensões e interpretações diversas, esta sua escrita irá causar. Entretanto, quando no futuro alguém resolver estudar este seu escrito, porque este leitor do futuro terá diante de si também a narrativa acerca dos desdobramentos desse escrito, este estudioso do futuro tenderá a compreendê-lo e a julgá-lo (interpretá-lo) a partir das leis da causalidade, das quais parece ter surgido as noções kantianas de “intenção da natureza” e “fio condutor da história” (ARENDT, 2019, p. 421). “Um fato”, esclarece Schio (2012, p. 126), “quando é observado retrospectivamente pela memória, torna-se inseparável da realidade vivida. Nesse momento, o acontecimento toma a aparência de necessário”.

Tal parece ser o caso do contrato, do contrato social e das teorias contratualistas deles decorrentes. Utilizado desde há muito para regular as transações entre as pessoas (escambo, trocas, compra e venda etc.), não é difícil imaginar que, em algum momento da História tenha sido empregado como forma de explicar e, talvez, explicitar as razões por que as pessoas devem cumprir as promessas feitas ou adimplir as obrigações assumidas entre si ou com o conjunto de sua comunidade. De modo semelhante, é possível conjecturar que em dado momento, de mera explicação acerca de promessas e obrigações, o contrato passou a ser empregado também para explicar porque as pessoas passaram a viver em uma comunidade organizada, jurídica e politicamente, tendo deveres para com ela. E, desse modo, uma vez aceito como fundamento das comunidades políticas, o “olhar retrospectivo”, em especial do homem burguês ou liberal moderno, ou neoliberal contemporâneo, tende a percebê-lo como sendo o fundamento necessário da sociedade<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> O emprego da palavra “Sociedade” foi intencional, e visa a sinalizar que se está referido o tipo de comunidade surgida, na Modernidade, a partir da visão de mundo e dos interesses próprios do homem burguês, e que irá conduzir ao deslocamento da esfera privada para o interior da esfera pública, na constituição daquilo que Arendt identifica como “esfera social”.

O contrato, esse instrumento por natureza privado, uma vez adotado como “o fundamento” da “vida em comum” implica o reconhecimento de que esta – a vida em comum – resulta da associação livre e voluntária de indivíduos; os quais, em sendo assim, precisavam existir previamente na condição de individualidades separadas, antes mesmo do estabelecimento de relações comunitárias. Por mais que essa interpretação possa ser apropriada aos defensores das éticas individualistas, ela não encontra respaldo em nenhuma narrativa da História humana. Onde quer que os seres humanos tenham se desenvolvido, eles o fizeram primeiro enquanto partes de alguma comunidade humana, no interior da qual passaram a se reconhecer como singularidades, e somente então individualizando-se. Assim, o fundamento da autoridade do contrato social precisa ser encontrado nesse pertencimento originário à comunidade, não em qualquer espécie de ficção teórica como as “leis de natureza”. Pode-se perceber que a escolha da perspectiva contratualista não é, de modo algum, livre de importantes e sérias implicações.

## **2.7 O contrato e o deslocamento da esfera privada para a esfera pública**

Rousseau (2020a, p. 161-162), em sua crítica aos filósofos, salienta, com efeito, a necessidade de “distinguir o que há de originário do que há de artificial na presente natureza do homem”, com vistas a “conhecer a fundo um estado que não existe mais, talvez nunca tenha existido e provavelmente jamais existirá”, mas “a partir do qual se deve julgar nosso estado atual”; todavia adverte que esse não é, de modo algum “um empreendimento qualquer”. Entende que essa “natureza humana” seria transformada no processo mesmo em que o homem, mediante sua ação, transforma a natureza que o rodeia, adaptando-a, primeiro, às suas necessidades; depois, “subordinando-a” à sua vontade e caprichos.

Arendt, embora em contexto diverso, refere algo semelhante, ainda que de modo algum igual, quanto às imbricações do artificial (aquilo que é fabricado pelo homem) e do natural sobre o ser humano. No prólogo de *A condição humana*, quando analisa os impactos dos avanços científicos – no contexto do envio de satélites artificiais ao espaço (na década de 1950), fato que, segundo ela, permite ao homem “sonhar” com sua libertação da prisão terrena – ela afirma que o “artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial”, de modo que, “por meio da vida o



homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos” (ARENDDT, 2010, p. 2). Disso se poderia inferir, com Rousseau, o quanto o artifício humano “desnaturaliza” o homem, mas que, mesmo nesse processo, há a preservação de uma “natureza humana”, para além de toda influência dos artifícios criados pelo ser humano. Arendt, entretanto, na página seguinte menciona a criação da vida “em uma proveta” como outro modo de expressão do “desejo de escapar do aprisionamento à Terra” (*idem*, 2010, p. 3); desejo que, em verdade, é desejo “de escapar à condição humana”. Nota-se, assim, não apenas a influência do artefato sobre aquilo que Rousseau (mas também Hobbes e Locke) chama de “natureza humana”, como sua importância no processo de saída do homem do estado de natureza e seu ingresso no estado civil, assim como, também, nos desenvolvimentos posteriores em termos de organização cultural, moral, econômica, política etc.

Arendt, no entanto, contrariamente aos três filósofos contratualistas abordados, distingue a natureza humana, para ela algo disponível apenas para a divindade criadora<sup>81</sup>, de “condição humana”, ou a condição inerente às pessoas humanas de “seres condicionados”<sup>82</sup>. Observe-se então que, mesmo nesse contexto, assim como Rousseau, ela compreende que os objetos produzidos pelo homem se tornam, também eles, condições humanas.

A condição humana compreende mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam, no entanto, os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, em certa parte, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, apesar de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana (ARENDDT, 2010, p. 10-11).<sup>83</sup>

<sup>81</sup> “Segundo Arendt (2010, p. 12), “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um ‘que’”.

<sup>82</sup> De acordo com Costa (2019, p. 8), a condição humana da pluralidade, “numa clara crítica à ontologia moderna”, é “alçada a estatuto ontológico dos sujeitos”, na obra de Arendt, pensadora cuja “arquitetônica” “justapõe gênese fenomenológica da aparência e gênese ontológica do ser”.

<sup>83</sup> Segundo Arendt, são condições humanas a vida, a mundaneidade, a natalidade, a singularidade, a pluralidade, a liberdade e a igualdade, que serão melhor delineadas e explicitadas no texto da

O contrato é, também ele, um desses artifícios (ou artefatos) humanos, elaborados no curso de seu desenvolvimento enquanto ser natural, ser civil e ser moral, político e social. E desse modo, é preciso ter clareza de que empregar o contrato como instrumento de explicação do modo de funcionamento das instituições vigentes nas comunidades, assim como para fornecer motivos pelos quais as regras estabelecidas devem ser cumpridas não é o mesmo que elevá-lo à condição de “fundamento” dessas mesmas comunidades, ou, empregando a linguagem própria das teorias contratualistas, como o fundamento da *Commonwealth*. Concebê-lo como aquilo que, não somente explica, mas que também justifica a força coercitiva da lei, que a todos obriga numa comunidade política, implica incorrer-se no mesmo tipo de erro referido por Rousseau, compreendendo eventos ocorridos num passado longínquo a partir de categorias que apenas muito tempo depois poderiam ter sido elaboradas. Pois, ainda que se possa reconhecer um caráter “contratual” em diversas das relações havidas entre os humanos dos primórdios, diante de semelhanças encontradas com práticas modernas, essa associação somente pode ser realizada de modo explicativo, visando à melhor compreensão dos modos de vida desaparecidos; de modo algum, porém, autorizam a inferência de que essas comunidades humanas, conscientemente contratassem ou pactuassem obrigações recíprocas, em termos modernos ou contemporâneos.

Assim, porque essa distinção nem sempre é observada ou enunciada de maneira clara, é que, na Modernidade, o emprego do contrato social como metáfora da instituição da Sociedade Civil (e/ou Política) leva, em termos arendtianos, ao deslocamento da esfera privada – ou seja, das relações privadas que são intermediadas por contratos – para a esfera pública, que é desse modo esvaziada de sua dimensão política, e, com esse deslocamento, inaugura-se a dimensão do “social”. Dimensão essa – social – que, por esvaziar a esfera política, torna possível a

---

Dissertação, em especial no capítulo “3.3 A prevalência do econômico e a supressão do político: o social”, a partir da p. 98.

Costa (2019, p. 10. Grifo do autor) observa que Arendt “busca logo deixar claro que ‘a condição humana não é o mesmo que a natureza humana’, e explicita que, para ela “nenhuma das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana ou mesmo a soma de todas elas “constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana”, pois a “humanidade de todo aquele que se faz pessoa, na teia das relações do espaço-entre os homens, dá-se como acontecimento a se traduzir em suas palavras e ações, obras e pensamentos. *Quem* uma pessoa é ou se torna trata-se de um empreendimento que se constitui na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade intrínsecos à pluralidade desse espaço-entre os homens.”

constituição dos totalitarismos do século XX (como demonstrado por Arendt no conjunto de sua obra), mas que, nesse sentido, inviabiliza qualquer forma de organização política dos grupos humanos. Por ser produto de relações contratuais, portanto privadas, a esfera social é incompatível com o *sensus communis*, ou seja, o senso de pertencimento a uma comunidade, uma espécie de sexto sentido que orienta o estar junto e o agir no mundo, e que consiste no fundamento da comunidade e, desse modo, é sobre ele que o contrato social deve repousar, a fim de legitimamente<sup>84</sup> poder regular a vida em comum.

Arendt (2010, p. 20) identifica, no âmbito daquilo que nomeia Tradição do Pensamento Político Ocidental (iniciada com Platão, após a morte de Sócrates, até Marx), o equívoco de se adotar como premissa a convicção de que uma única e mesma “preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens”. Tal premissa, além de não ser evidente, leva primeiro a um distanciamento e, em seguida, à hierarquização entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*<sup>85</sup>. Entretanto, essas dimensões não mantêm, entre si, relação de superioridade e inferioridade, porquanto tratem de aspectos essenciais e complementares da experiência humana: a primeira, sendo a dimensão dos negócios humanos, está associada ao fato de que a linearidade do tempo de vida do indivíduo humano “trespassa o movimento circular da vida biológica” (*idem*, 2010, p. 22-23) e, desse modo, a mortalidade torna-se “o emblema da existência humana” (*idem*, 2010, p. 22); a segunda, enquanto dimensão da quietude da contemplação, está associada à “experiência do eterno”, o qual constitui “o verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico” (*idem*, 2010, p. 23-24).

---

<sup>84</sup> Bobbio & Matteucci (2004, p. 674) explicam que a Legalidade é “um atributo e um requisito do poder, daí dizer-se que um poder é legal ou age legalmente ou tem o timbre da Legalidade quando é exercido no âmbito ou de conformidade com leis estabelecidas ou pelo menos aceitas”. No tocante à legitimidade, primeiro esclarecem que ela exprime “o sentido de justiça ou de racionalidade” e que é ao Estado que este conceito mais se refere, e então a definem como “um atributo do Estado, que consiste na presença, em uma parcela significativa da população, de um grau de consenso capaz de assegurar a obediência sem a necessidade de recorrer ao uso da força, a não ser em casos esporádicos” (*idem*, 2004, p. 674).

<sup>85</sup> As noções de *vita ativa* e de *vita contemplativa* geralmente são melhor compreendidas quando pensadas em conjunto, porquanto a primeira seja definida a partir da segunda (ARENDR, 2010, p. 17). Assim, “o modo ativo de vida é “laborioso”, o modo contemplativo é pura quietude; o modo de vida ativo dá-se em público, o contemplativo, no “deserto” (*idem*, 2019, p. 20-21). Ou, ainda, enquanto a segunda compreende a “absoluta quietude da contemplação” (*idem*, 2010, p. 17), a primeira expressa “a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ele jamais abandona ou chega a transcender completamente.” (*idem*, 2010, p. 26).

Assim, demonstrando a ruptura promovida no curso desta Tradição, entre essas dimensões (*vita activa* e *vita contemplativa*), mas, ao mesmo tempo, sendo formada nela, a autora oferece importante arcabouço teórico para a reflexão política da atualidade, especialmente, mediante sua peculiar leitura do “esvaziamento” da “esfera política”, na Modernidade, devido à elevação da esfera privada – em particular, da economia – à condição de aspecto mais importante da vida humana. Com isso, a dimensão econômica passa a ocupar o lugar próprio das questões políticas, as quais demandam discussão e elaboração de consensos, ainda que mínimos<sup>86</sup>. Por isso, o Estado pôde se tornar administração técnica, porquanto tenha sido esvaziado das questões realmente políticas. Em seu lugar, foram colocadas as questões privadas ou técnicas (soluções), características da “esfera social”. De acordo com Arendt (2010, p. 39-40) com a elevação da “sociedade, isto é, do “lar” (*oikḗn*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva”. Na modernidade, esses domínios, antes dissociados<sup>87</sup>, recobrem-se constantemente, como “ondas no perene fluir do processo da vida” (*idem*, 2010, p. 40). Em outras palavras, o “social” designa o espaço, marcadamente moderno, no qual a esfera privada (a *oikos*, grega) transcende seus limites e imiscui-se no espaço público, esvaziando-o do seu caráter político. Na obra *A condição humana*, ela explica:

O que chamamos anteriormente de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade em uma preocupação pública. Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários, que, ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza (*idem*, 2010, p. 83).

Arendt então não é uma pensadora contratualista. Em sua elaboração teórica não trata de qualquer estado primordial anterior à instituição “formal” de uma associação humana, na forma de uma sociedade civil ou política. Tampouco recorre ao contrato ou qualquer outro instrumento (pacto, consentimento etc.) para justificar a existência de corpos políticos e a obrigatoriedade de cumprimento das leis, regras

<sup>86</sup> Ou seja, de acordo com Arendt (2010, p. 34) o pensamento científico se desloca da “ciência política” para algo como uma “economia nacional” ou “economia social”, porquanto implicada a ideia de uma “administração doméstica coletiva”. A “sociedade”, esclarece a autora, “é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada “nação” (*idem*, 2010, p. 34).

<sup>87</sup> Arendt (2010, p. 40) refere o desaparecimento de um “abismo” (entre essas esferas), próprio dos antigos, mas que ainda subsistia, embora sem a mesma importância, na Idade Média.

e/ou preceitos observados pelas comunidades humanas. Arendt (2010, p. 35) afirma que do ponto de vista da História (*history*), “é muito provável que o surgimento da cidade-Estado e do domínio público tenha ocorrido à custa do domínio privado da família e do lar”<sup>88</sup>. Em *A vida do espírito*, referindo a comunidade como “o nós”, afirma:

Esse nós surge onde quer que haja homens vivendo juntos; sua forma primordial é a família, e pode constituir-se de diferentes modos, todos eles baseados, em última instância, em alguma forma de assentimento, do qual a modalidade mais natural é a obediência, assim como a modalidade natural e menos nociva de dissentimento é a desobediência (ARENDR, 2019, p. 469).

Arendt, desse modo, refere um contexto pré-político, no qual a autoridade era exercida pelo Chefe do lar que governava sobre a família e escravos, porquanto o “traço distintivo da esfera do lar” fosse o “fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida [...] que, para sua manutenção e sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia dos outros” (ARENDR, 2010, p.36).

Desse modo, a esfera privada, embora não coincida com o hipotético estado de natureza dos contratualistas, a ele corresponde<sup>89</sup>, pelo menos no aspecto em que se constitui como o *locus* no qual e a partir do qual as relações interpessoais irão se desenvolver; primeiro, ainda na Antiguidade, na direção da constituição da esfera pública – o espaço da *polis* grega, ocupada por proprietários, iguais entre si pelo fato de se encontrarem livres das obrigações do trabalho (*labor* e *work*)<sup>90</sup> e, por isso, um

---

<sup>88</sup> Circunstância que é defendida, ainda que com peculiaridades próprias, por Locke (2018, p. 284) “A primeira sociedade foi a que se estabeleceu entre o homem e a mulher, que, por sua vez, serviu de ponto de partida para a sociedade entre pais e filhos, à qual, no decurso do tempo, foi acrescentada a sociedade entre o senhor e o servente”, e Rousseau (2020b, p. 506) “A mais antiga de todas as sociedades e a única natural é da família”. Ideia que pode ser encontrada também em Aristóteles (2013, p. 12): “And the most natural form of the village appears to be that of a colony from the family, composed of the children and grandchildren, who are said to be “suckled with the same milk”. [“E a mais natural forma de comunidade parece ser aquela dos membros da família, composta por filhos e netos, os quais são ditos “nutridos com o mesmo leite.”]

<sup>89</sup> Observe-se que Arendt (2010, p. 55-56) ao distinguir o traço antigo da esfera privada (privação), do moderno (intimidade), afirma que “Uma das características da privacidade, antes da descoberta do íntimo, era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana”. Essa ideia parece ser muito próxima da descrição de Rousseau acerca do homem natural.

<sup>90</sup> Adota-se, no presente texto, a tradução de *labor* por “labor”, e de *work* por “trabalho”, a despeito das pertinentes (e corretas) considerações de Correia (in: ARENDR, 2010, p. V-VII), em sua “Nota à nova edição brasileira”, de *The human condition*. Justifica-se esta opção por considerá-la mais apropriada à compreensão do leitor brasileiro, acerca do tipo específico de atividade a que a autora refere, com uma e outra destas palavras. Na nota “3” ao capítulo terceiro de *The human condition*, após referir as palavras com que gregos (*ponein* e *ergazestai*), latinos (*laborare* e *facere* ou *fabricare*), franceses (*travailler* e *ouvrer*) e alemães (*arbeiten* e *werken*) marcam a distinção entre estas atividades, Arendt (2018, p. 80) observa que “In all these cases, only the equivalentes for “labor” have un unequivocal connotation of pain and trouble”. Assim, o que é determinante para a compreensão de Arendt é que

espaço político por definição –; e, mais tarde, na Modernidade, na direção da consolidação da esfera social, apolítica ou mesmo antipolítica, por definição<sup>91</sup>.

Nesse contexto, destaca-se que não é o mesmo “olhar”, por exemplo, para a propriedade antiga no intuito de compreender e explicar a sociedade mercantil moderna, e “olhar” para aquela propriedade visando a compreender os modos de vidas daquele próprio tempo. Desse modo, o método empregado pela autora alemã, por seu caráter histórico, tem a vantagem de possibilitar a compreensão dos eventos e dos fenômenos em seu próprio tempo, ou seja, no quadro mental em que ocorreram, para então serem interpretados a partir das questões daquele próprio tempo. Com isso, evita-se incorrer no equívoco descrito por Rousseau, de avaliar o passado, a partir dos elementos do presente.

---

uma das palavras denote o tipo de atividade penosa, sofrida, executada com o próprio corpo e voltada à satisfação das necessidades de subsistência biológica; enquanto a outra designe a atividade de produção (fabricação) do mundo dos artefatos humanos. Desse modo, a despeito da substituição francesa do *labourer* por *travailler*, numa derivação feita a partir de *tripalium* – sistema de punição que “consiste num gancho de três pontas, cuja função é a evisceração ou a retirada e exposição das tripas, região de intensa dor e de lenta agonia [...] criado e utilizado durante a aquisição (BONZATTO, 2011, p. 1), a qual, segundo Correia (2010, p. VI), “também se ajusta ao nosso idioma” – é preciso observar que Arendt emprega *labor* e *work* tanto como substantivo (no caso, “labor” e “trabalho”, respectivamente), quanto como verbo (no caso, “laborar” e “trabalhar”, respectivamente). Adotando-se a tradução de Correia, *labor* denotará “trabalho” e “trabalhar”, e *work*, “obra” e “obrar” (palavra que não é usual no português brasileiro). Destaca-se que, com a palavra *work* (substantivo), Arendt denota também o produto do *work* (verbo). Desse modo, o *work*-produto resulta do *work*-‘ato de fabricar’ o qual consiste numa atividade que pode ou não ser penosa. Assim, se é verdade que se pode referir-se ao produto do “obrar” como “a obra do obrador”, encontra-se com mais frequência a referência a esta “obra” como o “trabalho (*work*) do trabalhador (*worker*)”. Dessarte, enquanto o emprego de “labor” implica associação direta com a ideia de penosidade da atividade de produção da subsistência do corpo, o mesmo não se verifica em relação ao trabalho (malgrado sua relação com o medieval *tripalium*). Do exposto, embora ambas as traduções estejam corretas, julga-se mais apropriada a adoção de “labor” e “trabalho”, ao invés de “trabalho” e “obra”.

<sup>91</sup> Esses conceitos serão melhor apresentados e desenvolvidos no segundo capítulo desta Dissertação.

### 3 O advento da esfera do social

[...] economic and social issues loom large when we think about access to deliberation. Who speaks and who is listened to is as much a matter of economic status as it is a matter of political will<sup>92</sup> - Paul Voice

Private faces in public spaces  
Are wiser and nicer  
Than public faces in private places<sup>93</sup>  
W. H. Auden

#### 3.1 Arendt e a Tradição do Pensamento Ocidental

A presente reflexão funda-se na percepção de que o pensamento político de Arendt é fundamental para a compreensão do mundo contemporâneo (séc. XXI). Pressuposição que se pretende justificada, a despeito das polêmicas que ainda atualmente, decorridos mais de quarenta anos de seu falecimento, acompanham a autora e sua obra. A controversa tese da “banalidade do mal”, elaborada no relato e na análise acerca do julgamento do oficial nazista Otto Adolf Eichmann (1906-1962) e publicada em 1963 sob o título de *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, talvez seja a mais significativa destas polêmicas<sup>94</sup>. O caráter controvertido do seu pensamento é observado por Young-Bruhel (2004, P. XVII), na biografia filosófica que escreveu sobre Arendt, ao destacar que “Hannah Arendt sempre provocou fortes reações e intensas críticas”, as quais credits, em larga medida, “ao modo como Arendt pensava e julgava”, assim como “ao que ela de fato afirmava, e que amiúde era obscurecido por polêmicas” (YOUNG-BRUHEL, 2004, p. xvii). A biógrafa de Arendt salienta, por outro lado, a preferência da autora por manter-se distante da academia, dos partidos políticos e das linhas ideológicas (YOUNG-BRUHEL, 2004, p. xxxviii). Nesse aspecto, convém destacar que Arendt, indagada por Hans Morgentau – um acadêmico e amigo – acerca de seu posicionamento político, respondeu:

<sup>92</sup> “[...] as questões econômicas e sociais ganham enorme vulto quando se pensa no acesso à deliberação, pois quem fala e quem escuta é tanto uma questão de *status* econômico quanto de vontade política.” (VOICE, 2020, p. 73).

<sup>93</sup> “Rostos privados em espaços públicos / São mais sábios e mais agradáveis / Do que rostos públicos em espaços privados.”

<sup>94</sup> Comentando sobre a polêmica lançada por Elzbieta Ettinger no seu livro *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Young-Bruhel (2004, p. xiv) explicita o deleite gerado entre os inimigos de Arendt, “specially in the years after her *Eichmann in Jerusalem* unleashed one of the most extensive and complicated controversies of the twentieth century”. [especialmente nos anos que se seguiram a uma das mais extensas e complicadas controvérsias do Séc. XX, desencadeadas pelo seu *Eichmann in Jerusalem*.]

Eu não sei. Realmente não sei, nem nunca soube. E acredito que jamais tenha tido um tal posicionamento. Sabe, a Esquerda pensa que sou uma conservadora, e os Conservadores às vezes pensam que eu sou uma esquerdista, ou uma dissidente, ou sabe-se lá deus o quê. E eu preciso dizer: eu não poderia me importar menos. Não acredito que as verdadeiras questões desse século receberão qualquer tipo de iluminação a partir de coisas desse tipo. Eu não pertencço a grupo nenhum... Portanto, não posso responder a essa pergunta. (ARENDDT *apud* HAYDEN, 2020, p. 19)

É nesta perspectiva, aliás, que deve ser lida a sua afirmação, bastante significativa para o tempo presente e, neste aspecto, também para esta reflexão, de que “mesmo em tempos sombrios temos o direito de esperar alguma iluminação” (ARENDDT, 1968, p. ix). Os eventos que se têm testemunhado, neste primeiro quartel do século XXI, podem ser descritos também como “tempos sombrios”. Sombras à espera de uma iluminação que, segundo Arendt (1968, p. ix) virá “menos de teorias e conceitos do que da incerta e frágil luz que alguns homens e mulheres, em suas vidas e trabalho, sob quase todas as circunstâncias, acenderão e espalharão sobre o período de tempo que lhes foi dado na terra<sup>95</sup>”.

Arendt, crítica daquilo que identificou como Tradição do Pensamento Ocidental – no interior do qual os filósofos deslocaram o próprio campo de interesse para o âmbito da vida contemplativa, afastando-se da esfera dos assuntos humanos<sup>96</sup> – decidiu não escrever Filosofia, concebendo-se e apresentando-se antes como uma teórica, uma pensadora, da política. Nesse aspecto, é emblemática a resposta de Arendt (2005a, p.1) a Günter Gaus, na célebre entrevista realizada a 28 de outubro de 1964, quando indagada acerca do seu “papel no círculo dos filósofos”: “Receio ter que protestar. Eu não pertencço ao círculo dos filósofos. Minha profissão, se é possível falar dela de algum modo, é teoria política. Eu nem me sinto uma filósofa nem acredito ter sido aceita no círculo dos filósofos, como você gentilmente supôs<sup>97</sup>. Sua recusa à Filosofia decorre da percepção de que os filósofos estavam “envolvidos em pensamentos metafísicos e especulativos em busca de leis”, com isso, “sacrificando o pensamento dialógico e comunicativo que ela gostaria de praticar e que esperava

---

<sup>95</sup> No original: “That even in the darkest of times we have the right to expect some illumination, and that such illumination may well come less from theories and concepts than from the uncertain, flickering, and often weak light that some men and women, in their lives and their works, will kindle under almost all circumstances and shed over the time span that was given them on earth—this conviction is the inarticulate background against which these profiles were drawn.”

<sup>96</sup> Cf. p. 67-68, *supra*.

<sup>97</sup> No original: “I am afraid I have to protest. I do not belong to the circle of philosophers. My profession, if one can even speak of it at all, is political theory. I neither feel like a philosopher, nor do I believe that I have been accepted in the circle of philosophers, as you so kindly suppose.”



poderia ser amplamente praticado em tempos de crise”<sup>98</sup>, conforme esclarecimento de Young-Bruehl (2004, p. xxxi-xxxii). De acordo com sua biógrafa, por “política”, Arendt entende “cidadãos falando e agindo em um ‘mundo’, um espaço público favorecido por diferentes formas de governo e assegurado por leis”. A política, assim, é fenômeno que “aparece apenas sob certas condições históricas” e, nesse sentido, “pode desaparecer”<sup>99</sup> (YOUNG-BRUEHL, 2004, p. xvii). ALVES NETO (2008, p.248, Grifo do autor), nesse sentido, observa que “esse âmbito público nasce e se mantém entre os homens apenas *potencialmente*, nunca necessariamente”<sup>100</sup>. É o que se verifica no caso do Totalitarismo, “uma novidade entre as formas de governo”, o qual, diferentemente do que ocorre com a tirania, não é mera “atrofia da política”, mas “sua radical eliminação” mediante “metódica eliminação da própria humanidade, primeiro

---

<sup>98</sup> No original: “For most of her career Arendt had chosen not to write philosophy, for its devotees seemed to her caught up in rule-seeking speculative and metaphysical thinking at the expense of the dialogic, communicative thinking she wished to practice and hoped would be widely practiced in times of crisis”.

Nesse aspecto, Kohn (2005, p. ix-x. Grifo do autor) observa que Arendt “is known throughout much of the world as a political philosopher, in spite the fact that, for the most part, she repudiated that title, along with the claims and foundations of political philosophy. It is difficult to say *what* she was. Whereas some commentators have emphasized the sociological and historical aspects of her work, and others its literary and indeed poetic quality, still more have written of her as a political scientist, a label she accepted for many years.” [é conhecida ao redor do mundo como uma filósofa da política, a despeito do fato de que, em geral, ela repudiasse esse título, junto com as reivindicações e fundações da filosofia política. É difícil dizer *o que* ela era. Enquanto alguns comentadores enfatizaram os aspectos sociológicos e históricos de sua obra, e outros, a qualidade literária e sobretudo poética, outros tantos a têm descrito como uma cientista política, um rótulo que ela aceitou por muitos anos.]

A isso, pode-se acrescentar a percepção de que a Filosofia (grafada obrigatoriamente com inicial maiúscula), tal como praticada inclusive nos bancos universitários, está preocupada antes com a “adequação” do pensamento, geralmente uma simples reificação de teorias consagradas – embora bastante repisadas – a um formalismo dito científico, do que ao processo crítico de leitura e interpretação (inclusive dialógica) destes mesmos textos clássicos, mas num processo de reflexão pessoal, autônoma, experimental, porém hábil a conduzi-la (desse modo, um efetivo *re-pensar*) para aspectos não observados ou não considerados pelos chamados “grandes filósofos”. Arendt (2017a, p. 64), por sua vez, em sentido semelhante, afirma que “No mercado, o destino da consciência não é muito diferente do destino da verdade do filósofo: torna-se uma opinião não diferenciável de outras opiniões. E a força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada – “concordância unânime de que ‘X’ é um demônio... dá crédito à crença de que ‘X’ é um demônio””.

<sup>99</sup> Young-Bruehl destaca que, em “As origens do totalitarismo”, Arendt “claimed that politics – in the sense of citizens speaking and acting in a “world”, a public space allowed by different forms of governments and secured by laws – appears only under certain historical conditions; politics, she claimed, can disappear”. [afirmou que a política – no sentido de cidadãos falando e agindo em um “mundo”, um espaço público permitido por diferentes formas de governo e assegurado por leis – aparece apenas sob certas condições históricas; a política, ela afirmou, pode desaparecer.]

<sup>100</sup> Segundo o mesmo ALVES NETO (2008, p. 248): “O mundo como âmbito inter-humano de relacionamento desaparece não apenas com a dispersão e com o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar.”

de um grupo selecionado e, por fim, de qualquer grupo”, o que é realizado “tornando as pessoas supérfluas enquanto seres humanos” (*idem*, 2004, p. xvii)<sup>101</sup>.

A primeira de suas obras políticas, *The origins of totalitarianism*, publicada em 1951 e dedicada à compreensão e ao pensamento deste fenômeno, foi recebida com entusiasmo pela crítica, tendo lhe garantido um lugar entre os teóricos de seu tempo (*idem*, 2004, p. xxxvii). No prefácio, Arendt destaca a perplexidade que se seguiu às duas guerras mundiais do século XX (1914-1918 e 1939-1945) e a herança de incertezas, delas decorrentes: de um lado, em razão da iminência da deflagração de uma terceira guerra entre as duas potências remanescentes; e de outro, em razão da perda da esperança quanto “a uma possível restauração da velha ordem mundial, com todas as suas tradições<sup>102</sup>” (ARENDT, 2017b, p. ix). Em seguida, afirma que o livro foi escrito (*i*) “contra o pano de fundo dos imprudentes otimismo ou desespero” – os quais associa respectivamente à expectativa de “Progresso e [de] Ruína”, que então descreve como as “duas faces da mesma moeda”, ambos artigos de superstição, mas não de fé –, assim como (*ii*)

“a partir da convicção de que deve ser possível descobrir o mecanismo oculto por meio do qual todos os elementos tradicionais do nosso mundo político e espiritual foi dissolvido em um conglomerado, onde tudo parece ter perdido seu valor específico e se tornado irreconhecível para a compreensão humana, inútil para os propósitos humanos”<sup>103</sup> (*idem*, 2017b, p. x).

Deve ser observada a singular posição da autora acerca da política e do modo como ela deve ser pensada. Nesse aspecto, aquilo que nesse prefácio parece exsurgir como mais relevante é a importância que ela confere ao ato de compreender, que “não significa negar o chocante, deduzindo o inaudito [*unprecedented*] de precedentes, ou explicar os fenômenos por analogias e generalizações tais que o impacto da realidade

---

<sup>101</sup> No original: “Totalitarianism, a novelty among forms of government, is not, like tyranny, the atrophy of politics; it is the radical elimination of politics brought about by the methodical elimination of the very humanity of first a selected group and eventually any group, by making humans superfluous as human beings.”

<sup>102</sup> No original: “We no longer hope for an eventual restoration of the old world order with all its traditions”.

Não devem ser confundidas entre si a Tradição de Pensamento Ocidental, doravante grafada com inicial maiúscula, e que designa a separação entre os âmbitos da *vita activa* (esfera dos assuntos humanos) e da *vita contemplativa* (o habitat do filósofo), e a tradição ou o “legado do passado”, grafada então com inicial minúscula

<sup>103</sup> No original: “This book has been written against a background of both reckless optimism and reckless despair. It holds that Progress and Doom are the two sides of the same medal; that both are articles of superstition, not of faith. It was written out of the conviction that it should be possible to discover the hidden mechanics by which all traditional elements of our political and spiritual world were dissolved into a conglomeration where everything seems to have lost specific value, and has become unrecognizable for human comprehension, unusable for human purpose.”

e o choque da experiência não possam mais ser sentidos” (*idem*, 2017b, p. x). Observe-se o cuidado e mesmo a sutileza com que ela dissocia, a ‘compreensão daquilo que acontece’ – eventos, fenômenos – dos processos lógico-dedutivos a partir dos quais são inferidas as verdades necessárias, silogísticas. Compreender, explicita Arendt, significa “examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós”, sem, para tanto “negar sua existência nem se submeter passivamente a seu peso”. Significa, ainda, “o atento e não premeditado ato de encarar e resistir à realidade – qualquer que seja ela”<sup>104</sup> (*idem*, 2017b, p. x). Young-Bruhel (2004, p. xxxviii), observa nesse sentido que “A história da sua geração europeia e de nossos tempos sombrios é muito mais do que um pano de fundo para sua história [*story*] individual; sua vida reflete esse contexto tanto quanto a sua obra procurou compreendê-lo”.

A importância do pensamento e da obra de Arendt, assim como as bases a partir das quais ela formulou conceitos e categorias bem como elaborou sua compreensão singular sobre a política podem ser explicitados também em outros dois aspectos destacados por Young-Bruhel (2004, p. xl): o primeiro, de que Arendt “era fluente na linguagem da amizade”<sup>105</sup>; o segundo, de que “Com a urgência tensa daqueles que têm a História do mundo em suas mentes, ela ignorou aqueles que pensavam apenas em si mesmos”<sup>106</sup>. Tais observações demonstram o quanto sua concepção da política era congruente com suas vivências, com seu próprio modo de agir e interagir no mundo.<sup>107</sup> Amizade – “*φιλία*” que, “de acordo com Aristóteles, é o fundamento mais sólido da política (Arendt, 2005a, p. 399) – pressupõe e implica

<sup>104</sup> No original: “Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt. It means, rather, examining and bearing consciously the burden which our century has placed on us – neither denying its existence nor submitting meekly to its weight. Comprehension, in short, means the unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality – whatever it may be.”

<sup>105</sup> No original: “She was fluent in the language of friendship”.

Segundo Kohn (2005, p. XXXI), “Although Hannah Arendt was decidedly impatient with any suggestion that she was a “genius,” maintaining that her road to accomplishment was one of sheer hard work, no one who knew her could doubt her genius for friendship”. [Embora Hannah Arendt fosse claramente impaciente com qualquer sugestão de que ela era um “gênio”, sustentando que seu caminho para a realização era de puro trabalho duro, ninguém que a conhecesse poderia duvidar de sua aptidão para a amizade.]

<sup>106</sup> No original: “With the tense urgency of those who have world history on their minds, she brushed away those who thought only of themselves.”

<sup>107</sup> Segundo Kohn (2005, p. x), “Arendt was not primarily concerned with solving problems; her ceaseless ventures in understanding were for her no more “instrumental” than life itself.” [Arendt não estava primariamente preocupada em resolver problemas; seus incessantes esforços para compreender não era mais “instrumental” para ela que a própria vida.]

comunidade, pelo menos, no sentido de uma comunidade de interesses. Young-Bruhel (2004, p. xii), comentando sobre a amizade de Arendt e Mary McCarthy, destaca a importância conferida por Arendt à “compreensão de como as amizades fazem um lar para aqueles que estão sem as tradicionais família, comunidade, ou casas religiosas”<sup>108</sup>. De acordo com Costa (2019, p. 21-22), “longe de se restringir a um fenômeno da intimidade como, comodamente, habituou-se a conceber o homem moderno em sua alienação do mundo”, o “dom da amizade [...] traduz-se como abertura ao mundo e como amor à humanidade”, consistindo, “em grande parte [...] nesse falar sobre algo que os amigos têm em comum, [...] [o mundo] que é compartilhado na amizade” (ARENDR *apud* COSTA, 2019, p. 22). Isso ocorre, segundo Arendt (1993a, p. 99), porque

o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo [...] do ponto de vista do outro – é o tipo de insight político por excelência.

Desse modo, ter a amizade como fundamento possibilita que ela perceba as dinâmicas próprias da esfera dos assuntos humanos (*locus* do labor, do trabalho e da ação) a partir de ângulo diverso daquele de onde partem as concepções individualistas (cujo pressuposto é antes a competição entre interesses diversos), das quais promanam, e nas quais se fundamentam, as teorias contratualistas, utilitaristas e/ou liberais. Nesse contexto, esta reflexão compartilha com Arendt (2017b, p. xi. Grifo acrescido) a constatação de que

O antissemitismo (não meramente o ódio aos judeus), o imperialismo (não meramente a conquista), o totalitarismo (não meramente a ditadura) – um depois do outro, um mais brutalmente do que o outro, tem demonstrado que a dignidade humana precisa de uma nova garantia, a qual somente pode ser encontrada em um *novo princípio político*, em uma nova lei na terra, cuja validade precisa então compreender o conjunto da humanidade, enquanto seu poder deve permanecer estritamente limitado, enraizado em, e controlado por, entidades territoriais recém-definidas.<sup>109</sup>

<sup>108</sup> No original: “understanding of how friendship make a home for those without traditional family, community, or religious homes.”

<sup>109</sup> No original: “Antisemitism (not merely the hatred of Jews), imperialism (not merely conquest), totalitarianism (not merely dictatorship)—one after the other, one more brutally than the other, have demonstrated that human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity while its power must remain strictly limited, rooted in and controlled by newly defined territorial entities.”

Nesse desiderato, é necessário observar que a relevância do pensamento de Arendt para a compreensão da política hodierna decorre tanto de sua obra – ou seja, do *corpus* teórico escrito, cujas marcas são, além da contundência de seu ponto de vista, a acuidade de seu arcabouço conceitual e a profundidade da reflexão que conforma o seu “esquema” de pensamento, e que materializa o esforço que realizou para primeiro “compreender”<sup>110</sup> e então julgar as condições em que a vida humana acontece e se desenvolve –, quanto do modo intelectualmente livre com que compreendeu, interpretou, refletiu – primeiro consigo mesma e em seguida com seus pares –, e somente então trouxe à luz do debate público as suas concepções.

Assim, enquanto *The origins of totalitarianism* contém o resultado de seu empenho em compreender como foi possível à humanidade chegar, por assim dizer, ao completo apagamento da dimensão política, os escritos teóricos seguintes – *The human condition* (1958), *Between past and future* (1961), *On revolution* (1965), *On violence* (1970) e os ensaios reunidos em *Responsibility and judgment* (2003) –, elaborados quando Arendt “dá um passo atrás para colocar as questões reflexivas implícitas em sua *magnum opus* [...] apontam para os mais profundos fios revelados pela sua análise do totalitarismo”<sup>111</sup> (YOUNG-BRUHEL, 2004, p. xxiii). Em outras palavras, a atenção da autora deslocou-se para “as mais profundas forças e ideias que, em seu entendimento, constituíram as pré-condições para os elementos que podiam e de fato se cristalizaram em formas totalitárias”<sup>112</sup> (*idem*, 2004, p. xxiii). Young-Bruhel, nesse contexto, observa que a experiência de Arendt

---

Alves Neto (2008, p. 247) observa que “as grandes inquietações políticas e espirituais do nosso tempo, decorrentes do colapso do mundo, reivindicam-nos hoje a elaboração de novos instrumentos de análise que se reapropriem criticamente da filosofia política tradicional em sua reflexão sobre os cuidados humanos com o mundo, elucidando diferentes alienações conceituais e históricas da cultura ocidental, repensando, assim, o real significado da confiança dos homens no mundo enquanto um abrigo estável interposto entre o homem e a natureza bem como um âmbito inter-humano adequado ao aparecimento de homens plurais na modalidade da ação e do discurso”. E Kohn (2005, p. xxviii. Grifo do autor) destaca que “It was not *another* political philosophy that was needed to account for this, but a new understanding of politics as such.” [“Não era necessária *outra* filosofia política, mas uma nova compreensão da política, como tal.”]

<sup>110</sup> KOHN (2005, p. x) destaca que “What is beyond doubt [...] is that from the first to last” Arendt “was irresistibly drawn to the activity of understanding, an endless and circular mental activity whose principal significance for her lay in itself rather than in its results.” [“O que está fora de questão [...] é que do início ao fim”, Arendt “estava fortemente inclinada para a atividade de compreender, uma atividade mental infundável e circular, cuja significado principal, para ela, estava no ato (de compreender) em si mesmo, e não nos seus resultados.”]

<sup>111</sup> No original: “when she stepped back to pose the reflective questions implicit in her magnum opus [...] pointed to the deeper trends revealed by her analysis of totalitarianism.”

<sup>112</sup> No original: “to the deeper forces and ideas that constituted, in her understanding, the preconditions for the elements that could and had crystallized into totalitarian forms.”

na América no início dos anos 1950, durante a guerra da Coréia e da era de McCarthy, lhe revelou a especificidade histórica dos totalitarismos europeus e o fato – crucial para seu trabalho posterior – de que os elementos totalitários não conduzem necessariamente ao totalitarismo. (*idem*, 2004, p. xxiii)

O excerto ilustra parte das razões por que se entende que o pensamento de Arendt é fundamental para se compreender o mundo atual. No caso, refere-se ao fato de que seu pensar não se limitou a meramente buscar *des-cobrir* – e reconstruir – a longa cadeia causal através da qual tudo o que aconteceu veio a acontecer; mas, antes, procurou compreender cada momento, reconhecendo neles a potencialidade de vir ou não a acontecer. Segundo ALVES RIBEIRO (2008, p. 247) “Considerar a história por meio da aplicação de categorias “causais” retira a singularidade, a imprevisibilidade e a contingência próprias de todo evento histórico, produzindo a falácia das “profecias do mal inevitável””. Afinal, diferentemente da percepção que se tem quando se olha a história a partir do presente – isto é, quando estes eventos são “presentificados” –, em que tudo parece necessariamente articulado, sabe-se que eles poderiam ter acontecido de outro modo. Desse modo, “Recuperar as origens do totalitarismo” – assim como de qualquer evento ou fenômeno – “significa [...] contar uma história do mundo moderno, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, recuperando, a partir da novidade do presente, o futuro do passado (*idem*, 2008, p. 247). Nisso reside a força da abertura ao contingente, como a marca ou a expressão da condição humana da natalidade, ou seja, do fato de que cada ser humano, ao nascer, nasce como novo, e, desse modo, cada ação traz em si a possibilidade de novos começos.

Nessa perspectiva, Young-Bruhel (2004, p. xx), destaca que

após a publicação de *The origins of totalitarianism*, a maneira pela qual o delineamento de Arendt, acerca do totalitarismo, ficou preso na polêmica da Guerra Fria, tornou difícil aos leitores usarem o livro para perguntar se houve variantes totalitárias além da Alemanha de Hitler e da União Soviética de Stalin.<sup>113</sup>

Nesse contexto, a própria Arendt, ao analisar a China de Mao, embora tenha identificado a presença de muitos elementos totalitários, não reconheceu a presença de “uma ideologia explicando toda a história ou a organização política global e a

---

<sup>113</sup> No original: “After the publication of *The Origins of Totalitarianism*, the manner in which Arendt’s delineation of totalitarianism became caught up in Cold War polemic made it difficult for readers to use the book to ask whether there were totalitarian variants other than Hitler’s Germany and Stalin’s Soviet Union.”

ambição, que distingue um regime totalitário de uma ditadura de partido único ou uma tirania” (*idem*, 2004, p. xx-xxi). Desse modo, se aquilo que Arendt identifica como os elementos chave do totalitarismo – a) uma ideologia que explica toda a história e justifica o regime e suas políticas; b) o terror total; c) a destruição dos vínculos e das relações naturais dos seres humanos<sup>114</sup>; d) governo burocrático (YOUNG-BRHEL, 2004, p. xxi-xxii) – não conduzem necessariamente ao totalitarismo (governo totalitário), o fato de que se esteja vivendo outra vez em época marcada pela presença deles não significa que o “destino” da humanidade atual esteja traçado, ou seja, previamente determinado. Não se trata tampouco da possibilidade de se reverter o chamado “curso da história” – no âmbito do qual residem as noções de progresso e de ruína – mas, ao invés disso, o que se infere do pensamento, e da vida de Arendt, é que um tal curso é uma “ilusão”, corroborada pelas imprecisões do olhar retrospectivo, que tende a enxergar o passado como a sucessão necessária dos eventos dados, das causas encontradas.

A obra arendtiana pode ser descrita, grosso modo, como dividida em dois momentos distintos, embora intimamente conectados: um primeiro, dedicado à compreensão e análise do “eu” (no caso, o indivíduo); e outro, dedicado ao “nós” (no caso, a comunidade). Com a publicação de *The human condition* (1958) – texto no qual deixou-se guiar pela indagação “O que estamos fazendo?” (ARENDR, 2012, p. 6) – a pensadora alemã apresentou sua análise da vida ativa (“a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo” (ARENDR, 2010, p. 26), ou “vida externa” desse “eu”, colocando em relevo as três atividades próprias desta: o labor (a produção da subsistência), o trabalho (a produção de um mundo humano, ou de artefatos humanos) e a ação (a atuação eminentemente política do indivíduo). A “vida interna” desse “eu” foi analisada na obra *The life of the mind* (*A vida da mente*, traduzida como “A vida do espírito”), na qual Arendt trata do Pensar e do Querer – e trataria também do Julgar, não fosse seu falecimento repentino<sup>115</sup>. Na introdução ao primeiro volume desta obra, dedicado ao pensar, é possível observar como a influência do julgamento de Eichmann, de um lado, e das questões morais – cuja

<sup>114</sup> A tradução de “*natural human bonds*” por “naturais vínculos e relações humanos” visa a marcar a distinção, que se reputa fundamental, entre o tipo de interação estabelecida mediante vínculo (social, por definição) e mediante relação (política, por definição).

<sup>115</sup> Da faculdade de julgar ficou, além da página inicial, na qual constava o título e duas epígrafes, suas anotações de aulas sobre a filosofia política de Kant (BEINER, 1992, p. 90-91). Segundo Beiner (1992, p. 91) “there are persuasive reasons for thinking that the Kant lectures presented in this volume are a tolerably reliable indication of the work that was planned”.

origem está na “experiência real e que se choca com a sabedoria de todas as épocas” (ARENDR, 2020, p. 20) –, de outro, contribuíram para o seu “despertar” para a vida interior, da mente humana, ou da vida contemplativa – a *βίος θεωρητικός* (ou o modo de vida do filósofo) tal como descrita por Platão, na alegoria da caverna.

Com isso, Arendt observa que todo indivíduo humano deve ser pensado e compreendido tanto como um “ser” dotado de faculdades mentais (eu interno), quanto realizador de atividades (eu externo). Em outras palavras, o que está implicado aqui é o fato de que todo indivíduo tem sua existência externa no espaço das aparências<sup>116</sup>, que é o lugar onde *ele* “labora”, “trabalha” e “age” movido, sempre, por faculdades internas de sua mente: o pensar, o querer e o julgar; ou seja, o corpo apenas deixa o mundo das aparências com a morte, mas a mente pode voltar-se ao interno ou ao externo, fazendo um trânsito que humaniza o ser humano.

Desse modo, seja qual for o aspecto específico tratado por Arendt, ao longo dessas duas obras (*The human condition* e *The life of mind*), ao abordá-lo, ela o faz com base no “indivíduo” (o “eu”) em sua completude, isto é, o somatório de seu eu interno com o seu eu externo<sup>117</sup>. Afinal, como ela mesma explicita na introdução ao segundo volume de *The life of mind* (dedicado ao querer), “é sempre a mesma mente que pensa e quer” (ARENDR, 2020, p. 265) e é o mesmo “eu” que une corpo (*σώμα, σώματος*), alma (*ψυχή*) e mente (*νοῦς*). Assim, todo aquele que pensa, arendtianamente falando, ao pensar, pensa consigo mesmo (o dois em um socrático), com o seu próprio corpo, alma e mente (*mind*), e a partir de seu lugar no mundo, mobilizando as faculdades do intelecto (*Verstand*) e do pensamento (*Vernunft*).

Arendt não acreditava que “existisse qualquer processo de pensamento fora da experiência pessoal. Todo pensar é um repensar, ou seja, o reexame de alguma matéria ou evento” (ARENDR *apud* HAYDEN, 2020, p. 19). Repensar este que é “formado pela atenção ao mundo humano no qual nos situamos e nas diversas formas

---

<sup>116</sup> Arendt explica que o termo “público” denota dois fenômenos. O primeiro, tudo aquilo que “aparece em público” e “pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”. Para nós, prossegue: “a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – é a realidade” (ARENDR, 2010, p. 61). Segundo, designa “o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (*idem*, 2010, p. 64).

<sup>117</sup> Observe-se que Arendt também emprega o vocábulo “indivíduo” para referir o sujeito humano. Entretanto, o próprio “dois em um socrático”, verificado no volume de *The life of mind* dedicado ao pensar, assim como a compreensão de que a pessoa é a junção de sua aparência no mundo (por meio do labor, do trabalho e da ação) com suas faculdades internas (pensar, querer e julgar) corroboram a percepção de que se deve falar antes em sujeito ou pessoa, do que em indivíduo. Além disso, ainda que Arendt conceba esse “indivíduo” como um sujeito “independente”, não há qualquer defesa do individualismo em seu pensamento.



nas quais nos apresentamos significativamente nele junto aos outros” (HAYDEN, 2020, p. 22). Nesse contexto, é preciso observar, com atenção<sup>118</sup>, o fato de que é o mesmo “eu” que pensa, quer e julga, “quem” labora, trabalha e age, e, ainda, compõe as comunidades humanas (o “nós”) com outros tantos “eus” (que igualmente pensam, querem e julgam, e laboram, trabalham e agem).

Assim, o que Arendt primeiro observa e então destaca é que: (a) os seres humanos, cada “eu” existente, é um compósito de faculdades mentais internas (o pensar, o querer e o julgar) e das atividades externas que realiza (o labor, o trabalho e ação); (b) aquele que é visto (no mundo comum, no espaço público das aparências) laborando, trabalhando e agindo é, na verdade, algo maior e mais complexo do que a impressão causada pela contemplação da sua simples imagem no desempenho da atividade que então realiza; (c) a comunidade (ou seja, cada “nós” existente) é formada e constituída por uma certa quantidade desses sujeitos complexos que são cada um dos indivíduos humanos, que, na pluralidade, se singulariza. Desse modo, para que se possa compreender as comunidades humanas é preciso considerar que se tratam de arranjos complexos de seres igualmente complexos, os quais operam tanto naquilo que Arendt chama de *vita activa*, ou seja, a esfera dos assuntos humanos (labor, trabalho e ação), como na *vita contemplativa*, que, segundo a Tradição, corresponderia ao “habitat” exclusivo dos filósofos.

No âmbito desta, Arendt ressalta a cisão entre a “vida da mente”<sup>119</sup> (interior) e a “vida ativa” (exterior): fato que é (a) observado ainda em Platão, ao desacreditar da política de Atenas após o julgamento de Sócrates; é (b) amplificado no medievo cristão (especialmente, a partir do Séc. VI), no qual a contemplação exerce seu primado sobre a atividade, com base “na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmo* físico, que revolve em torno de si mesmo [...]”

---

<sup>118</sup> Segundo Arendt (2019, p. 364. Grifo da autora), “a Vontade, por meio da *atenção*, primeiro une os nossos órgãos dos sentidos ao mundo real de uma forma significativa; e então arrasta esse mundo exterior para dentro de nós, preparando-o para as operações posteriores do espírito [mente]: para ser lembrado, para ser entendido, para ser afirmado ou negado”. Nas palavras de SCHIO (2012, p. 132), “a atenção, nesse sentido, recebe a importante função de direcionar o indivíduo, em sua vida interna, para o objeto em questão. Sem ela haveria o espaço físico, o cosmos, e não o mundo, pois este depende do sujeito, que se volta a ele, com o seu entendimento ou com ou seu pensamento, para conhece-lo ou para refletir sobre ele. Sem a vontade então, o espírito [a mente] ficaria encarcerado em seu âmbito interno, e sua atividade jamais se tornaria visível no mundo das aparências”.

<sup>119</sup> Arendt emprega, no inglês, a expressão “the life of the mind”, a qual tem sido usualmente traduzida, no Brasil, por “vida do espírito”. Veja-se, neste sentido, a “Nota de tradução” inserta na edição brasileira (ARENDR, 2019, p.11). Nesta dissertação, todavia, optou-se por verter *mind* por “mente”, por entender tratar-se da melhor versão.

sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina” (ARENDR, 2010, p. 18); e (c), na Modernidade, porque torna turva a fronteira entre o privado e o público, lhes altera o significado e a importância (ARENDR, 2010, p. 46), tornando assim possível o advento do “social”, ou seja, da sociedade moderna (descrita pelos contratualistas como a *Commonwealth*).

De acordo com Arendt, a Tradição – e, com ela, a separação entre a vida ativa e a vida da mente, ou contemplativa – tem seu início com Platão quando, após a condenação e execução de Sócrates (399 a.C.), na alegoria da caverna (em *Πολιτεία*, a *República*), o filósofo da *Ακαδημία*

descreveu a esfera dos assuntos humanos – tudo aquilo que pertence ao convívio dos homens em um mundo comum – em termos de trevas, confusão e ilusão; da qual aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam se afastar e abandonar, caso quisessem descobrir o claro céu das ideias eternas (ARENDR, 1961, p. 17)<sup>120</sup>.

Essa dissociação das duas esferas foi o que implicou o início da então chamada Tradição de Pensamento Ocidental. Ela pode ser caracterizada pela cisão entre o campo dos assuntos humanos (que abrange tudo o que se vivencia tanto no espaço da casa – *οἶκος* – e das relações familiares, quanto ao que é experienciado na *ἀγορά* [ágora] e nas relações políticas entre os cidadãos livres) e aquele do céu claro [*clear sky*] das ideias eternas, que se torna então o objeto próprio da contemplação (*θεωρία*) dos filósofos. Trata-se da radical separação entre o que é próprio das “várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo” e o “pensamento puro, que culmina na contemplação” (ARENDR, 2010, p. 21), ou ainda, corresponde ao afastamento, ou deslocamento, da preocupação ou do campo de interesse dos filósofos, do âmbito dos assuntos humanos para o campo da mera contemplação de ideias e abstrações. Em outra de suas obras – *Between past and future* – Arendt afirma que “Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos” (ARENDR, 2016, p. 52).

<sup>120</sup> No original: “The beginning was made when, in The Republic's allegory of the cave, Plato described the sphere of human affairs all that belongs to the living together of men in a common world in terms of darkness, confusion, and deception which those aspiring to true being must turn away from and abandon if they want to discover the clear sky of eternal ideas.” Optou-se aqui por uma versão alternativa (tradução livre) à tradução brasileira do texto de Arendt (“descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio dos 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”), por entendê-la mais adequada ao texto “original”, assim como mais acessível à compreensão de leitores.

O “repelir o mundo ordinário dos negócios humanos” é o que torna possível – além da ideia de verdade como revelação (tão cara a cristandade) – a pretensão de universalidade e certeza, marcas também do pensamento moderno, em especial o científico, no âmbito do qual são elaboradas as teorias do contrato social. Essa pretensão científica pode ser encontrada em Hobbes que, para a fundação da política e do direito como ciências<sup>121</sup>, adotou como modelos, dentre outros, a geometria euclidiana (Euclides de Alexandria, c. 300 a.C.) e o modelamento teórico da física de Galileu Galilei (1564-1642), em especial o procedimento dos experimentos mentais. Embora Hobbes não tenha sido o inventor desta teoria (isto é, o primeiro a cogitar a hipótese do contrato social como o fundamento do Corpo Político – antes dele o fizeram também Marsílio de Pádua, Grotius e Puffendorf), ele foi o primeiro a conferir-lhe os modernos contornos científicistas. É importante ressaltar, quanto às teorias do contrato social, que se tratam de elaborações próprias de filósofos da Tradição, porquanto realizadas no âmbito meramente especulativo da *vita contemplativa*, sem qualquer base em dados historiográficos ou arqueológicos, por exemplo (isto é, são hipotéticos). Nesse sentido, o esforço argumentativo de Rousseau é o que mais se aproxima de uma ruptura com essa maneira tradicional de pensar o problema da constituição dos corpos políticos.

O pensamento de Arendt, em sentido oposto ao da Tradição – caracterizada também por estabelecer “uma tensão entre a filosofia e a política” (ARENDR *apud* HAYDEN, 2020, p. 19) –, não contém qualquer pretensão de universalidade e certeza, voltando-se antes para a contingência e a imprevisibilidade, assim como para a improbabilidade e estranheza do mundo e dos atos humanos (HAYDEN, 2020, p. 24). Em sua crítica, ela destaca que o peso conferido à contemplação, no âmbito da Tradição, “embaçou as diferenças e as articulações no âmbito da própria *vita activa*” (*idem*, 2010, p. 20), e que esta última abrange atividades cujas preocupações (com a mortalidade e imortalidade) não coincidem com aquela que é própria da *vita contemplativa*, ou seja, a preocupação com a experiência do eterno: daquilo que sempre “é agora”. Experiência essa que “só pode ocorrer fora do domínio dos

---

<sup>121</sup> Arendt (2010, p. 208), comentando sobre o “reflorescimento do pensamento político”, na Modernidade, distingue entre pensadores que, permanecendo incólumes aos “desenvolvimentos tipicamente modernos, voltaram ao pensamento político da Antiguidade”, dentre os quais situa, por exemplo, Montesquieu, e aqueles “que podem verdadeiramente ser chamados de pais da “ciência” política, por terem obtido inspiração nas recentes descobertas das Ciências Naturais”, dentre os quais destaca como sendo “o maior representante”, precisamente Hobbes.

assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens”, consoante demonstrado na alegoria da Caverna, “na qual o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, deixa a caverna em perfeita “singularidade”, por assim dizer, nem acompanhado nem seguido de outros” (*idem*, 2010, p. 24). Dissociado das preocupações mundanas, o filósofo se ocupa integralmente com as ideias e as verdades eternas. No âmbito da *vita activa*, ou seja, no espaço dos assuntos humanos, experimenta-se não a eternidade (a verdade daquilo que sempre é), mas a mortalidade e a imortalidade, ou seja, a experiência do movimento do ser, daquele que “é” (existe, vive) em direção ao deixar de ser (não mais existe, morre). Enquanto a eternidade é a marca de tudo o que não se altera, a mortalidade e a imortalidade assinalam a qualidade de tudo o que se movimenta, que se transforma, que perece, ou seja, que nasce, perdura e morre. “A mortalidade dos homens”, afirma Arendt (2010, p. 22), “reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica”, e precisamente por se tratar de uma existência finita, perecível, o âmbito da *vita activa* é marcado pela satisfação da necessidade de subsistência (obtida mediante o labor) e de fabricação de um mundo humano (resultante do trabalho), no qual, sob certas condições, ocorre a interação política (ação entre os indivíduos).

A vida biológica caracteriza-se pela circularidade do movimento; a morte de uma geração encerra um ciclo que sempre se renova via procriação. Enquanto a vida mortal do indivíduo segue um “curso retilíneo” que “trespassa o movimento circular da vida biológica” (*idem*, 2010, p. 22-23), a vida imortal da espécie se renova continuamente. Assim, como a Tradição adotou como centro verdadeiro e exclusivo da reflexão filosófica a contemplação do que é eterno, a Filosofia não pode resolver os problemas próprios da esfera dos assuntos humanos, os quais sequer pode compreender. Por isso, que a Tradição tenha encontrado seu termo na constatação (de Marx) de que não basta à Filosofia contemplar, compreender e interpretar o mundo, pois ela precisa ser capaz de fazer os homens transformá-lo, não é simples coincidência. Para Marx, a Filosofia e a verdade filosófica residem na própria esfera de convívio humano, ou seja, na “sociedade”, cabendo aos filósofos não apenas a interpretação, mas também a transformação do mundo, tal como formulado, por exemplo, na sua 11ª tese contra Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.” (MARX, 2007, p. 535). Nesse sentido, Arendt (2016, p. 52) é categórica ao afirmar que a Tradição “terminou

quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significação”.

Nisso, também, reside a percepção de que as teorias do contrato social – elaboradas no interior e sob a marca da Tradição, assim como da tradição (o “legado do passado”), inclusive em decorrência do lapso temporal que as separa da experiência grega em que ocorreu a dissociação entre a *vita activa* e a *vita contemplativa* – não observam adequadamente o que está implicado no ato de constituição dos corpos políticos. Tal constituição, antes, um ulterior desenvolvimento das condições efetivas de interação entre os membros da comunidade – os quais, durante o tempo finito de suas respectivas vidas individuais, laboram, trabalham e agem, sempre a partir daquilo que pensam, querem e julgam e, com base nesse refletir (que é sempre um repensar), elaboram consensos entre si – do que um arranjo hipotético mediante o qual são pactuadas a proteção da vida e da propriedade de indivíduos e familiares. Nessa assertiva, encontra-se subentendida a distinção, fundamental para Arendt, entre o “social” e o “político”.

Nesse contexto, a necessidade de se fazer distinções, sustentado por Arendt a despeito do consenso tácito de cientistas sociais e políticos, “de que podemos ignorar as distinções e proceder baseados no pressuposto de que qualquer coisa pode, no fim das contas, ser chamada de qualquer outra coisa, e de que as distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de ‘definir seus termos’<sup>122</sup>” (ARENDDT, 1961, p. 65), é outro aspecto de seu pensamento que precisa ser ressaltado<sup>123</sup>. O trabalho rigoroso de investigação, tanto histórica quanto filosófica, não pode prescindir desse cuidado. Afinal, cada povo, em sua época, confere um sentido próprio a palavras, conceitos e categorias, com as quais conformam a dinâmica de suas vidas; e não se pode simplesmente impor acepções correntes (atuais) na interpretação do passado, se o que se pretende é compreender esses eventos. Nesse sentido, Hayden (2020, p. 23), comentando acerca dos conceitos-chave do pensamento arendtiano, explicita que “Conceitos cristalizam ou destilam linguisticamente experiências históricas fenomenalmente concretas, e modos de vida

---

<sup>122</sup> No original: “that we can ignore distinctions and proceed on the assumption that everything can eventually be called anything else, and that distinctions are meaningful only to the extent that each of us has the right “to define his terms.

<sup>123</sup> Comparar com o que foi referido em relação à crítica de Rousseau aos filósofos, no capítulo “2.6. Acaso, contingência e necessidade na “leitura” do passado” (p. 60-64).

especialmente plurais, que constituem domínios singulares da condição humana”. Walsh (2020, p. 171) também explicita a preocupação de Arendt em “nos lembrar de que as categorias associadas por *nós*” – contemporâneos – “a termos como ‘lar’ e ‘política’, bem como a relações que supomos existir entre eles, não são necessariamente trans-históricos”. E, desse modo, para que se possa “Entender as transformações desses espaços”, é necessário “reconstituir os sentidos aos quais as pessoas os associavam quanto à verdadeira estruturação desses mesmos espaços.”

Assim, quando se coloca em relevo a distinção entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, verifica-se que a Tradição favoreceu também a ocorrência daquilo que Arendt nomeia como ruptura entre o passado e o futuro, a qual implicou, na Modernidade, a quebra com a tradição, compreendida como o “legado do passado”<sup>124</sup>. A tradição, segundo Klusmeyer (2020, p. 184), “é um construto discursivo de crenças e convenções baseado na presunção de continuidade histórica, na transmissão de padrões herdados geração após geração”. Trata-se, em sentido lato, de “um modo normativo de conhecimento através do qual a imagem da relação entre uma sociedade e o tempo é compreendida, e que vínculos atribuídos ao passado são concebidos como fonte de autoridade para instituições e ações no presente”. Para Schio (2012, p. 10), ela se verifica “tanto em nível de acontecimentos, de inovações, quanto no de exemplos, que guiam e iluminam as gerações presentes e futuras”. Assim, se o fim da Tradição implica o retorno da preocupação do filósofo ao mundo dos negócios humanos, a quebra da tradição implica a perda das referências que serviram de fundamento para o pensamento e para a ação humanas. Nesse sentido, é necessário observar, com Arendt (2016, p. 53), que “O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens”, não raro acontecendo de o poder de conceitos e categorias tornar-se “mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início”. Talvez seja nesta perspectiva que se deva compreender o recurso dos pensadores contratualistas modernos a ideias como a do contrato social (ainda que concebendo como um ato único, o que no medievo era concebido como dois: um pacto de associação, seguido de um pacto de submissão), assim como do brocardo “*pacta sunt servanda*”, preceito do direito natural<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Cf. nota 102, na p. 74, *supra*.

<sup>125</sup> Cf. nota 37, p. 31, *supra*.

observado pelo Direito Canônico<sup>126</sup>, inferindo dele uma autoridade que, em si mesmo, o contrato não possui. Além disso, a tradição em si não é algo bom nem ruim, podendo ser positiva ou negativa, pois ao mesmo tempo em que pode servir para iluminar o agir com exemplos, com lições do passado, pode limitar as possibilidades do agir, em decorrência das crenças, hábitos e tudo aquilo que é realizado sem pensar.

A ruptura da Tradição contribuiu ainda para que os indivíduos perdessem o sentido de pertencimento comunitário. Isso decorre do fato de que, a partir dela, é dificultada a percepção (basilar para a vida política) de que os humanos somente existem, enquanto “si mesmos” ou como “individualidades autônomas”, em razão de seu pertencimento a uma comunidade: seja pelo nascimento, seja pela adesão voluntária (por exemplo, imigrantes). Nesse sentido, enquanto a preponderância da *vita contemplativa* sobre a *vita activa* resulta da desconfiança dos filósofos em relação ao mundo dos negócios humanos – desconfiança que Arendt remonta a Platão diante da execução de Sócrates – a “quebra” de continuidade com o passado (nesse contexto, um equivalente da tradição)<sup>127</sup> acarreta a perda das referências (conceituais, de modelos e da própria realidade) nas quais fundamenta-se, em todas as épocas, o pensar. Embora distintas conceitualmente entre si, a cisão entre a *vita contemplativa* e a *activa*, de um lado, e a “quebra da tradição”, por outro, contribuíram para aquele que é um dos resultados histórico-políticos mais significativos da Contemporaneidade: a emergência do Totalitarismo. De acordo com Schio (2012, p. 21), essa quebra (com o passado) “ocorreu na esfera da vida espiritual dos seres humanos, em especial do pensamento, e não no tempo, cronologicamente entendido”, e desse modo a “tradição [...] não serviu mais como um guia “seguro” para o futuro”. Para Arendt (1961, p. 103), “com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança pelos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também o grilhão que acorrentou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado<sup>128</sup>”. Em outras palavras,

---

<sup>126</sup> “A fonte historiográfica mais remota da expressão é uma glosa, sem força legal, inserida na edição parisiense do séc. XV-XVI do *Corpus Iuris Canonici* (originalmente publicado no séc. XII), no *summario* do capítulo *De Pactis*, no *Liber Extra* (Decreto de Gregório IX, item 1.35.1), com a seguinte redação: “*pacta quantumcunque nuda servanda sunt*” [os pactos, ainda que nus, devem ser observados]. Fonte: wikipedia. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Pacta\\_sunt\\_servanda](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pacta_sunt_servanda). Acesso em: 07 mar 2021.

<sup>127</sup> Segundo Arendt (2014, p. 130): “a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa”.

<sup>128</sup> Aqui, optou-se por uma tradução alternativa do texto da autora. Enquanto na versão brasileira, a opção foi por referir que “esse fio (...) foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva geração” (ARENDDT, 2014, p. 130), o texto em inglês refere “this thread was also the *chain fettering* each successive generation”, ou seja, foi também o “grilhão” (cadeia), “acorrentando” ou “agrilhoando” cada sucessiva geração; pois *fettering*, do verbo *fetter*, denota “to keep someone within limits or stop them

a perda da tradição implicou a perda da “autoridade em várias esferas da vida humana” (SCHIO, 2012, p. 32); autoridade que “assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (ARENDT, 2016, p. 131). Tal perda, de acordo com ela, equivale à perda do próprio “fundamento do mundo”, o qual então começa a mudar e a se transformar tão rapidamente que “todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa” (*idem*, 2016, p. 132).

Nesse contexto, mister observar que é a “autoridade” de que se revestem os governos, sejam divinos sejam seculares, o que, sem se confundir com a possibilidade do emprego da força (poder, violência), pode conferir solidez e estabilidade a uma comunidade. A autoridade, como explicita Arendt (*idem*, 2016, p. 144) “implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade”. Na *polis* grega, onde os negócios humanos eram conduzidos através do discurso, “quando homens livres obedeciam a seu governo, ou às leis da *polis*, sua obediência era chamada *πειθαρχία*, uma palavra que indica claramente que a obediência era obtida por persuasão e não pela força”<sup>129</sup> (*idem*, 2016, p. 49-50).

Analisando a questão relativa ao estabelecimento da autoridade (fonte de legitimidade do exercício do poder), Arendt (2016, p. 150-151) observa que Platão recorria a “contos bastante longos acerca de uma vida futura com recompensas e punições”, esperando que o vulgo neles “acreditasse literalmente”, assim como, os recomendava à atenção “dos poucos” (ou seja, de uma espécie de elite). Dessarte, não obstante a influência que estas narrativas irão desempenhar futuramente na imagem do inferno, não se deve olvidar que foram criadas “para fins puramente políticos”. Ainda segundo Arendt (2016, p. 151): “Em Platão, eles são simplesmente um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa.” Pode-se, aliás, referir também o “estado de guerra de todos contra todos” tal como descrito por Hobbes,

---

from making progress” (manter alguém dentro de limites ou impedi-los de fazer progressos) ou, ainda, “to tie someone to a place by putting chains around their ankles (‘atar alguém a’/ ‘prender alguém em’ um lugar, colocando grilhões (cadeias) em torno de seus tornozelos), sempre de acordo com o *Cambridge Dictionary on line*. De modo algum, porém, “aguilhoando”, cujo significado é “atingir ou picar com agulhão”, “estimular”, incitar” (HOUAISS, 2009, p. 76).

<sup>129</sup> Segundo Liddel et. al. (1940, p. 496), enquanto *πειθώ* denota “persuasão”, *πειθω* denota “prevalecer sobre, vencer, persuadir”.



mas também por Locke, como exemplares de um “engenhoso artifício” voltado a legitimar o poder exercido pelos respectivos modelos de governo civil que defendem.

Pode-se depreender que a solução contratualista implica antes um arranjo de natureza econômico-legal (ou jurídica) dos interesses privados de agentes particulares, voltados à proteção dos bens com que se distinguem uns dos outros, do que a constituição de um autêntico corpo político, no qual, indivíduos iguais em sua condição de seres humanos se singularizam mediante a ação (*πράξις*) e o discurso (*λέξις*), tal como verificado na experiência da *polis* grega. Experiência esta que, por exemplo, tanto constitui o “berço” disso que ainda hoje é identificado como “civilização ocidental”, como é o local em que, não apenas a Tradição teve seu início, mas também a compreensão corrente de economia (vocábulo que deriva de *οἶκος* = lar; *νόμος* = casa, ou seja, conjunto de regras/normas que regem as relações familiares) e de política (palavra cuja origem remonta a *πόλις* = cidade). Nesse sentido, Arendt (2010, p. 31) observa que “Ser político, viver numa *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não, força e violência”, que, todavia, eram “modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos” (*idem*, p. 31-32). As experiências próprias de uma (esfera privada) e de outra (esfera público-política) “existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado [*city-state*]” (*idem*, 2010, p. 33), a primeira ocupando-se das atividades voltadas à manutenção da vida, e esta última, àquelas relativas a um mundo comum (*idem*, 2010, p. 34).

Nesse contexto, a “esfera social”, que não se confunde nem com a esfera privada nem com a esfera política, segundo Arendt (2010, p. 33) “é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincide com a eclosão da era moderna” e “encontrou sua forma política no Estado-nação”. Trata-se de um “espalhamento” das atividades e demandas especificamente privadas (necessidade, labor e trabalho) sobre o domínio da esfera pública e, nesse sentido, parece refletir a paulatina prevalência das questões de ordem econômica (subsistência, propriedade, riquezas) sobre as de ordem política (vida em comum, ação, discurso e elaboração de consensos). Política que é compreendida por Arendt como aquilo que se processa no espaço entre (*in-between*) as pessoas, nas relações reciprocamente estabelecidas na esfera público-política, relação cuja marca é a pluralidade e, nesse sentido, não se confunde com

uma ideia de “política” reduzida à mera “função da sociedade” (ARENDR, 2010, p. 39), responsável apenas pela administração dos interesses privados.

### 3.2 Da *πόλις* e da *οἶκος* à sociedade moderna

A fundação dos corpos políticos, embora implique uma forma de vinculação entre as pessoas – vinculação que pode ser explicada mediante o “contrato social”<sup>130</sup> –, não pode, entretanto, ter seu fundamento nesse contrato, que é apenas instrumento, mas em alguma autoridade que anteceda tanto o contrato quanto o próprio ato de fundação. A constituição de um corpo político – e a consequente organização jurídico-institucional das comunidades humanas – resulta da *inter*-ação humana espontânea, em toda sua imprevisibilidade, na medida em que precisavam enfrentar e resolver demandas concretas então experienciadas<sup>131</sup>. Não decorre, pois, de acordo firmado com base num cálculo (abstrato) de vantagens recíprocas, porque harmônicas entre si, que, segundo se poderia presumir, decorreriam de um pacto entre todos – como ocorre entre os contratualistas, em especial Hobbes<sup>132</sup>. Nesse aspecto, importante notar que, acerca de um tal “comportamento uniforme” (que se amolda aos controles estatísticos, característico da Sociedade, sobretudo quando atinge seu estado de “sociedade de massa”), Arendt (2010, p. 53) afirma que

---

<sup>130</sup> Retomando: a presente reflexão tem como objeto o problema colocado pelo emprego da metáfora do “contrato social” como fundamento da constituição dos corpos políticos. O contrato é o instrumento que embora vincule as partes (ainda que as partes sejam cada uma das individualidades integrantes do todo comunitário, no caso “social”), fazendo lei entre elas, não tem força para, por si mesmo, obrigar o cumprimento da obrigação assumida e não prestada espontaneamente. Ele depende, pois, que uma autoridade prévia estabeleça a regra de que os contratos devem ser cumpridos.

<sup>131</sup> Observa-se, nesse sentido, com Pierre Levêque (1921-2004), historiador francês, que “Provavelmente não é por pura coincidência que a cerâmica aparece após o primeiro desenvolvimento de uma economia em que o papel principal é transferido para os cereais e nas regiões do Próximo Oriente onde estas apareceram: a necessidade de uma matéria ao mesmo tempo refratária à combustão e impermeável para as panelas e os fornos para bolos só se impõe realmente a partir deste momento. Uma vez estabelecidas as condições de meio favorável, a inovação veio muito naturalmente a implantar-se” (LEVÊQUE, 2016, p. 58). Quanto ao vestuário, ele destaca a “variedade” da indumentária daqueles primeiros homens em relação aos “primitivos actuais”, referindo “desde a nudez total dos Australianos até ao vestuário de pele cortado, ajustado e cosido dos esquimós, para admitir à partida que a protecção vestimentária é comandada, ao mesmo tempo, pelo meio técnico e pelo meio climático” (*idem*, 2016, p. 59).

<sup>132</sup> É importante observar que os autores contratualistas, além de teóricos da Tradição, em suas elaborações valiam-se da autoridade e do peso da tradição (“legado do passado”), no caso, possivelmente considerando um axioma o princípio *Pacta sunt servanda*, derivado do direito natural, observado entre os romanos, ainda que categorizado apenas no Código de Direito Canônico (ROTA et al., 2008, p. 200). Assim, pode-se compreender porque, talvez, não tenham se preocupado com a questão da natureza exclusivamente privada do contrato – mesmo em sua modalidade social (afinal, a adesão ou o consentimento segue dependente da vontade individual de cada contratante) – tampouco com sua incapacidade de, por si mesmo, obrigar o adimplemento da obrigação pactuada, que seguia dependendo da vontade individual ou da lei natural (Hobbes e Locke). Cf. n. 126, p. 87, *supra*.

“dificilmente pode ser explicado pela hipótese liberal de uma natural “harmonia de interesses”, que é a base da economia ‘clássica’”, além de fundamento do contrato social, especialmente em Locke. O “problema” então colocado pelo emprego do contrato social como fundamento do corpo político deriva do fato de que, por se tratar de explicação intuitiva (cada pessoa, mesmo que não queira fazê-lo ou não o faça, compreende o motivo pelo qual deve cumprir aquilo que prometeu ou com o que se comprometeu a fazer), ele é adotado quase automaticamente, “resolvendo”, por assim dizer, o problema da autoridade, seja do contrato, seja da lei positiva. “Resolve”, porém, apenas na medida em que, por fornecer ao sujeito uma “ilusão de conhecimento”, retira de sua atenção e de suas reflexões, o problema acerca do fundamento da autoridade que governa sua conduta no mundo. Entretanto, por se tratar de instrumento de natureza privada, o contrato pode, no máximo, expressar uma autoridade que é “social”, mas não “política”. Assim, com Arendt, sustenta-se que a autoridade que legitima a fundação de um corpo político, assim como confere força coercitiva ao contrato social, encontra-se (não na autonomia da vontade, mas) no *sensus communis*. Demonstrar essa afirmação exige que se examine certos aspectos de seu *corpus* teórico. O primeiro deles, a separação entre o privado e o público-político, no mundo antigo, especialmente na Grécia; para, em seguida, compreender a distinção entre o “social” e o “político”, aspecto essencial para a reflexão atual acerca das sombras nas quais se tem vivido hodiernamente.

A sociedade moderna – na qual viveram Hobbes, Locke, Rousseau e tantos outros filósofos políticos da Tradição –, tal como gestada, fixou-se tão profundamente na dinâmica da vida humana, que, de acordo com Arendt, tornou bastante difícil a compreensão do quão dissociados (ainda que interdependentes) entre si, estavam, no mundo grego, os domínios público e privado, isto é, “a esfera da *pólis* e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida”. Essa separação é como um “abismo” a ser transposto diariamente e que não apenas fundamentava todo o pensamento político antigo, como era percebido como autoevidente.

No mundo antigo, a *pólis* era o espaço da liberdade, onde uma classe de proprietários se reunia na condição de “iguais”, entre si, com vistas a deliberarem (por meio da *πράξις* e da *λέξις*) sobre as questões de interesse da cidade, inclusive porque “o interesse primeiro da política não era legislar, mas atuar de forma memorável perante uma comunidade” (FRY, 2020, p. 50). O próprio Aristóteles (*apud* ARENDT, 2016, p.

157) definia a *pólis* como “uma comunidade de iguais visando a uma vida potencialmente melhor”. E o que distinguia a esfera do lar era o fato de que, nesta, os seres humanos reuniam-se premidos pelas suas necessidades e carências. De acordo com Arendt (2010, p. 55),

O domínio privado do lar era a esfera na qual as necessidades da vida eram atendidas e garantidas. Uma das características da privacidade, antes da descoberta do íntimo, era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana.

A própria vida (“processo vital”) era o que os impulsionava a essa esfera, pois tanto suas subsistências enquanto indivíduos quanto a sobrevivência da espécie exigem a companhia de outros. Segundo Arendt (2010, p. 26) “A comunidade natural do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela.” Assim, é possível inferir-se, com Arendt e segundo Voice (2020, p. 68) que “o oposto da liberdade é a necessidade”.

Seguindo a convicção arendtiana quanto à necessidade de se fazer distinções, pode-se esclarecer, com Walsh (2020, p. 170) que, “A distinção entre os dois” – o espaço da *πόλις* e o espaço da *οἶκος* – “implica uma fundamental divisão estrutural, espacial e simbólica das atividades consistentemente dominantes durante séculos de vida urbana na antiga Grécia e na Roma republicana”. Trata-se, pois, de uma separação estrutural e não meramente funcional ou organizacional de atividades, em que uma (labor e trabalho) cumprisse papel de meio para outra (atividade política). Walsh (2020, p. 171) explica que Arendt não apenas advertia “contra o emprego indiscriminado de palavras e modos de pensar distintamente modernos às sociedades antigas”, como assinalou que para as elites gregas “a categoria ‘meios e fins’ não possuía absolutamente nenhuma aplicação no campo da vida *per se*”. Nesse aspecto, Arendt ressalta (2005b, p. 132):

Se queremos entender a conexão entre o lar e a *polis* em termos de meios e fins, então a vida mantida dentro do lar não é um meio para o propósito mais elevado da liberdade política, e sim, controlar as necessidades da vida e o labor escravo são os meios pelos quais um homem é libertado para engajar-se na política.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> No original: “If we want to understand the connection between household and polis in terms of ends and means, then life sustained within the household is not a means to the higher purpose of political freedom, but rather, control over the necessities of life and over slave labor within the household is the means by which a man is liberated to engage in politics.”

Nesse contexto, deve ser observado que a “prevalência” destas atividades não decorre apenas “de imperativos funcionais ou econômicos” nelas operantes, mas também “graças a um consenso normativo, expresso em práticas, expectativas, costumes e, acima de tudo, na lei, dos respectivos valores e significados dessas duas esferas da vida”. Com isso, pode-se constatar: (i) que as origens e os fundamentos de eventos – tais como a formação dos corpos políticos – devem ser buscados no desenvolvimento histórico humano concreto, e não em modelos teóricos hipotéticos e abstratos; assim como (ii) o fato de que o “legado do passado”, ou tradição, constitui-se também como fundamento tanto dos modos de vida, como do pensar, do querer e do julgar das comunidades humanas, ao longo de toda a história da humanidade<sup>134</sup>. Por isso Arendt (2016, p. 131) explicitou que a “autoridade”, alicerçada no passado, conferiu ao mundo a “permanência” e a “durabilidade” necessárias a homens mortais<sup>135</sup>; e é por isso que a perda da autoridade equivale “à perda do fundamento do mundo”. Aqui residindo, ainda, as implicações da quebra da tradição para o mundo contemporâneo. Afinal, a perda das referências tradicionalmente aceitas e observadas, ao fragilizar a relação de autoridade que mantém unida a comunidade, favorece a irrupção de dissensos e rupturas. (Explicita-se, neste contexto: ainda que a divergência seja uma das marcas da pluralidade de indivíduos que mediante ação e discurso ao mesmo tempo (i) criam um espaço comum e (ii) e nele se singularizam, o aumento e a intensificação de dissensos, ao invés de consensos, tende a gerar tensões que, além de instabilidade, podem levar a rupturas.) Destaca-se, com isso, o fato de que a perda da autoridade e das referências tradicionais provoca divisões e rupturas que obstaculizam a própria comunicabilidade entre os membros da comunidade.

Arendt (2010, p. 37) sustenta que, não obstante a oposição dos filósofos acerca da vida na *pólis*, eles tinham como certo que (i) a liberdade – que era a condição essencial da *εὐδαιμονία* (felicidade) – situa-se exclusivamente na esfera política”, (ii) que a necessidade constituía um “fenômeno pré-político, característica do lar privado”, “e (iii) que a força e a violência”, neste último, “são justificadas [...] por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre”. A sujeição à necessidade lhes outorgava o “direito de empregar a violência contra os outros”, de modo que a “violência” consistia no “ato pré-político de libertar-

<sup>134</sup> Cf. o que foi referido acerca da tradição: n. 102, na p. 74, e nas p. 82-83, *supra*.

<sup>135</sup> Cf. p. 87-88, *supra*.

se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo”. Por isso, pode-se afirmar ser somente nesse sentido que deve ser lida a afirmação de Arendt de que o homem, antes de ser um animal político, é um animal social<sup>136</sup>. A própria Arendt (2010, p. 38), por reputar “pré-políticos” os conceitos de governo, poder, governar e ser governado, em crítica direcionada a Hobbes, observa que tal condição

nada tem em comum com o caótico “estado de natureza” de cuja violência, segundo o pensamento político do século XVII, os homens só poderiam escapar se estabelecem um governo que, por meio do monopólio do poder e da violência, abolisse a “guerra de todos contra todos” por “mantê-los todos atemorizados.

Para melhor compreender esta “separação” entre os âmbitos privado (do lar) e político (da *ágora*) pode-se pensar, por analogia, na divisão entre tudo aquilo que, nos dias de hoje, é vivenciado no espaço social (que aparece como um “terceiro espaço”, diverso do, mas incorporando em si, o espaço privado do lar e o espaço público da *ágora* e da *pólis*) e aquelas afeitas à esfera da intimidade e, desse modo, confinadas a um espaço de privacidade, oculto dos olhos dos demais. Observe-se que também aqui há uma distinção entre um domínio de aparências (publicidade) e um domínio de ocultamentos (privacidade). De acordo com Arendt, o termo “público” denota dois fenômenos que se complementam: de um lado, “significa que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”, esclarecendo que “a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDR, 2010, p. 62); e, de outro, que este termo designa “o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele (*idem*, 2010, p. 64). Assim, é “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos” o que nos garante “a realidade do mundo e de nós mesmos”, mundo que é, desse modo, constituído como a resultante desse espaço-entre [*in between*] as pessoas, de forma que “o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona as pessoas” (*idem*, 2010, p. 64). Neste sentido, ALVES NETO (2008, p. 250) ressalta a “confiança que cada um de nós possui no dom

<sup>136</sup> No discurso que proferiu em 1975, por ocasião do recebimento do *Sonning Prize*, na Dinamarca (e publicado como Prólogo, na coletânea de ensaios *Responsibility and judgement*, editado por Jerome Konh), Arendt (2003, p. 12-13) descreve a *persona* como a “máscara do ator”, e observa que os “romanos foram os primeiros a usar o nome em sentido metafórico”, explicitando que “na lei romana *persona* era alguém que possuía direitos civis, em nítido contraste com a palavra *homo*, que denotava alguém que nada mais era do que membro da espécie humana, distinto de um animal, mas sem qualquer qualificação ou distinção específica”, de modo semelhante à palavra grega *ἄνθρωπος* “frequentemente usada com desdém para designar as pessoas não protegidas pela lei”. Cf. também o que é referido nas p. 114-115, *infra*, acerca das crianças humanas criadas entre animais selvagens.

da ação e do discurso como forma de convivência para a configuração da singularidade de cada homem e do próprio “sentimento de realidade” (senso comum) conferido pela presença dos outros no mundo”. Nesse contexto, Arendt destaca que a privatividade moderna, voltada a abrigar o íntimo, foi descoberta em oposição não ao político, mas ao social (*idem*, 2010, p. 47). Com isso, a autora coloca em relevo a mudança de “estatuto” ocorrida no âmbito da privatividade, desde o antigo mundo greco-romano, no qual a privatividade continha um caráter de privação, de estar privado de algo que apenas aqueles que adentravam a esfera política podiam ter. Arendt (2010, p. 71) distingue ainda a acepção antiga de “estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana (estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida” – privado x político), do sentido moderno de “intimidade”<sup>137</sup>, de preservar o que é íntimo dos olhos curiosos dos vizinhos (privado x social).

Uma das principais diferenças é que na Modernidade o labor e o trabalho – mediante os quais são providos os bens necessários para a subsistência e para a construção do mundo de artefatos humanos –, são concebidos como pertencentes não à esfera privada (do lar e da casa), mas ao próprio domínio social, que então se confunde com o domínio público. Assim, aquilo que era público – e, nesse sentido, político – desapareceu, porque se tornou social. Com isso, a propriedade de imóvel para residência (lar) torna-se questão meramente social; paralelamente, as demais questões implicadas – altura do imóvel, localização, infraestrutura viária, comodidades, segurança etc. –, ou seja, aquilo que é do interesse dos moradores, e que poderia ser debatido pela comunidade, por se tratar de aspecto político, por definição, passa a ser resolvido pela burocracia<sup>138</sup>. O político, assim, deixa de existir.

---

<sup>137</sup> Segundo Arendt, (2010, p. 46-47) Rousseau foi o “primeiro explorador” da noção de intimidade, a qual chegou por uma rebelião não contra a opressão do Estado, mas contra “a perversão do coração humano” pela sociedade. Nesse contexto, “O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade tanto de sentir-se à vontade na sociedade quanto de viver fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração” (ARENDR, 2010, p. 47).

<sup>138</sup> A burocracia, de acordo com Arendt (2010, p. 49), é uma “espécie de governo de ninguém”, ou seja, de um “suposto interesse único da sociedade como um todo em questões econômicas, assim como a suposta opinião única da sociedade educada dos salões. Consiste, ainda, “na forma mais social de governo”, forma esta que corresponde ao “último estágio do governo do Estado-nação, tal como o governo de um só homem constituía o primeiro estágio do desenvolvimento benevolente e do absolutismo” (*idem*, 2010, p. 49). Destaca-se ainda que, na conferência “The work of Hannah Arendt”,

Hoje, o “espaço público”, porque “socializado”, designa tanto as relações de caráter econômico, inclusive de governo, quanto às relações de convivência entre as pessoas. A moderna sociabilidade, então, – isto é, o fato de que os homens necessitam uns dos outros para não perecerem nem enquanto individualidades nem enquanto espécie – invade o lugar próprio da pluralidade, que, segundo Arendt é característica fundamental da política. De modo que, se na antiguidade cabia a distinção entre esfera privada (âmbito da necessidade e, nesse sentido, das relações econômicas voltadas à subsistência) e esfera público-política (âmbito da interação política de uma classe de cidadãos livres, porque proprietários e chefes de famílias), na Modernidade, a distinção se verifica em termos de uma esfera privada (agora limitada ao âmbito da intimidade) e uma esfera “público-social” (espaço das relações econômicas, de sociabilidade e de governo). Walsh (2020, p.171) argumenta que, de acordo com Arendt, “Nas sociedades antigas, medievais e altomodernas, as duas oposições (*polis* e *oikos* de um lado, e público e privado do outro) coexistiam e eram essencialmente alinhadas uma à outra: o lar era o privado e a *polis*, a *res publica*”. Destaca ainda que o “terceiro reino”, no caso, a esfera social, “foi definido pelo fato de se dirigir em direção às necessidades da vida, ainda que sendo público”, referindo-o como um “*oikos público*” (WALSH, 2020, p. 171-172). Nesse aspecto, conforme Arendt (2018, p. 38):

A emergência da sociedade – a ascensão da administração doméstica, suas atividades, problemas e dispositivos organizacionais – do interior sombrio do lar para a luz da esfera pública, não apenas turvou a linha divisória do privado e do político, mas também alterou, para além do reconhecimento possível, o significado dos dois termos, assim como a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão.<sup>139</sup>

---

organizada pela *Toronto Society for the Study of Social and Political Thought* e patrocinada pela *York University* e pelo *Canada Council*, em 1972, ocasião em que debateu, dentre outros, com C.B. Macpherson, Hans Jonas, Mary McCarthy, Christian Bay, Hans Morgenthau, Arendt, tratando sobre “the problems of so-called mass society” [os problemas da assim chamada sociedade de massa], observou: “If you think that bureaucracy – which means the rule by the bureau, and not the rule by men or the rule of law – has no disclosing quality, than I believe you haven’t really lived in this world long enough” [Se você acha que a burocracia – que significa o governo pela organização [burocrática], e não o governo por homens ou pela lei – não possui qualidade visível, então eu acredito que você não tem vivido suficientemente neste mundo.] (ARENDR, 2018b, p. 458).

<sup>139</sup> No original: “The emergency of society-the rise of housekeeping, its activities, problems, and organizational devices-from the shadowy interior of the household into the light of the public sphere, has not only blurred the old borderline between private and political, it has also changed almost beyond recognition the meaning of two terms and their significance for the life of the individual and the citizen. “Optou-se aqui por uma versão alternativa à tradução brasileira do texto de Arendt (“O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua



Assim, enquanto na Modernidade o labor, o trabalho e também a ação (reduzida então ao mero ato de fabricar) passaram a constituir atividades próprias da “boa sociedade”, no mundo grego (e com alguma variação, também no romano), as preocupações de ordem econômica eram específicas da esfera privada e, por isso, sujeitas à desigualdade, ao domínio (por outrem) e aos governos (obediência mediante força); e o âmbito da esfera pública, o espaço político por excelência, era o lugar de interação de homens livres. Em outros termos, daqueles que, por governarem sobre suas casas (família, propriedades e escravos) estavam “livres” das imposições da necessidade e, por esse motivo, podiam superar o abismo e ascender ao domínio político: por exemplo, decidir sobre a guerra e a paz, sobre a composição de alianças, fixar as regras que regerão a comunidade da *pólis*. Isso porque, “Ser livre”, segundo Arendt (2010, p. 38-39) significava “ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado”, ou ainda, “ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existem governar nem ser governado”. Os atos de governo, hoje percebidos como atos políticos, constituíam tão somente o “poder pré-político com o qual o chefe do lar governava a família e seus escravos” (*idem*, 2010, P. 38). Em breve resumo, ALVES NETO (2008, P. 252) esclarece que:

Hannah Arendt examina de que modo a fundação da *pólis* grega se tornou, na cultura ocidental, uma condição importante para a organização política da convivência humana, para a estabilização e para a preservação da teia de relações humanas. A experiência da *pólis* revelou que, sem um âmbito público politicamente organizado, falta à liberdade e à grandeza dos mortais um espaço concreto de aparecimento. O esforço da *pólis* seria tornar duradoura essa esfera da ação e da fala, tendo em vista impedir que ela desaparecesse com o isolamento ou com a dispersão dos homens no regresso para a vida privada. A *pólis* pretende, portanto, reivindicar aos homens a coragem de cuidar da liberdade do mundo, de saírem para a “impiedosa vulnerabilidade” do “lado público do mundo” e, assim, encontrarem-se uns com os outros na realização de processos novos a partir de compromissos reciprocamente assumidos. A liberdade do mundo não é somente o fim último da ação política, como nos tempos de crise e revolução, mas o próprio motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados.

Do ponto de vista da História, ela ressalta a probabilidade de que a *pólis* tenha surgido à custa do domínio privado (família e lar), destacando que

---

importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torna-los quase irreconhecíveis.”), por entendê-la mais adequada ao texto “original”, assim como mais acessível à compreensão dos leitores.

O que impediu a *pólis* de violar as vidas privadas de seus cidadãos, e a fez ver como sagrados os limites que cercavam cada propriedade, não foi o respeito pela propriedade privada tal como a concebemos, mas o fato de que, sem possuir uma casa, um homem não podia participar dos assuntos do mundo porque não tinha nele lugar algum que fosse propriamente seu (ARENDR, 2010, p. 35).

Na transição do mundo antigo ao mundo moderno, ela observa que, com a queda do Império Romano (do Ocidente – 476 d.C.), foi a Igreja Católica que forneceu aos homens um título de cidadania, antes concedida pelas municipalidades. Ressalta ainda que não obstante a dificuldade de equacionar o público com o religioso, durante o período feudal, “o domínio secular [...] era inteiramente aquilo que o domínio privado havia sido na Antiguidade” (ARENDR, 2010, p. 40-41). Ela explica, ainda, ser representativo “desse crescimento da esfera privada”, assim como ilustrativo “da diferença entre o antigo chefe de família e o senhor feudal”, o fato de que “este último pudesse administrar justiça dentro dos limites de seu feudo”, ao passo que o primeiro “embora pudesse exercer um comando mais ameno ou mais severo, não conhecia leis nem justiça fora do domínio político” (*idem*, 2010, p. 41).

É no medievo que Tomás de Aquino, observando a proximidade entre a “ação” e o “estar junto” humano, concebeu a noção aristotélica de ζῷον πολιτικόν como *animal socialis*, com isso identificando e doravante lendo o “político” como “social”. Pode-se lembrar que o caráter social (natural) dos homens não se confunde com sua condição de ser “político”. Arendt (2010, p. 27-28) esclarece que a palavra latina *societas*, embora contivesse também um “significado claramente político”, este estava “limitado”, pois “indicava” antes “uma aliança entre pessoas para um fim específico”, referindo as circunstâncias em que “os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer crimes”.

Observe-se como esta noção se articula com a hipótese contratualista de que os corpos políticos resultam da associação entre particulares, no intuito de constituírem uma *Commonwealth*: uma estrutura administrativa voltada a governar seus interesses, sobretudo, econômicos. A ideia medieval de “bem comum” é bastante ilustrativa disso, porquanto, sem aludir um domínio propriamente político, reconhece “apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esse interesse comum” (ARENDR, 2010, p. 42).

Esse predomínio de preocupações de natureza econômica coloca em relevo o fato de que a esfera social torna “coletiva” a preocupação com atividades que outrora pertenciam, de modo exclusivo, à esfera privada da família, ou seja, o labor e o trabalho, assim como a própria administração doméstica, fazendo com que, na Modernidade, esses dois domínios recubram-se constantemente. Por esse motivo é que Arendt concebe a sociedade moderna como a forma de “organização pública do processo vital”; pois, o social é o que resulta da expansão da esfera privada, que desse modo emerge da privacidade do lar e adquire importância pública, porquanto, nesse momento, “se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público” (*idem*, 2010, p. 56).

Um primeiro efeito da superação da divisão antiga entre as esferas privada e política pela esfera social foi a substituição da pluralidade pela sociabilidade, o que implicou o correlato sobrepujamento da ação humana pelo “comportamento”. Doravante, em vez do estímulo ao “dar início ao novo”, incentiva-se a conformação das condutas a padrões impostos pela grande família social. Segundo Arendt (2010, p. 48), “a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse”. Interesse comum e opinião única que eram “representados pelo chefe do lar [*household*<sup>140</sup>], que governava [*rule*] de acordo com eles, evitando uma possível desunião entre os membros da família” (*idem*, 2018, p. 39-40)<sup>141</sup>.

De forma semelhante, tal como o chefe da família outrora fora o modelo para o surgimento da figura do βασιλεύς (rei), as relações de caráter desigual, autoritário e mesmo violento, típicas da esfera privada grega, ampliam-se e constitui o padrão de governo ou administração da sociedade moderna<sup>142</sup>. Administração esta que do governo de um só (monarquia) chegará ao “governo de ninguém”, ou seja, a burocracia, “o último estágio do governo no Estado-nação” (*idem*, 2010, p. 49). Arendt (2010, p. 49) observa que esse “ninguém” – ou seja “o suposto interesse único da

<sup>140</sup> A ideia de “lar” expressa pelo vocábulo *household* contém tanto a noção de “casa” quanto a de seus moradores, concebidos então como uma unidade. Assim, o chefe do lar exerce sua autoridade sobre todos os moradores da casa, sejam estes membros da família, sejam agregados ou escravos.

<sup>141</sup> No original: “this common interest and single opinion was represented by the household head who ruled in accordance with it and prevented possible disunity among the family members.”

<sup>142</sup> Segundo Arendt (2010, p. 202) “onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna.”

sociedade [...] em questões econômicas”, assim como a “opinião única da sociedade educada dos salões” – “não deixa de governar por ter perdido sua personalidade”.

Nesse contexto, cabe mencionar que o “ideal” de igualdade moderna tampouco se confunde com – sequer lembra – aquele encontrado no mundo antigo. Enquanto naquele, a igualdade, concebida como isonomia, não obstante restrita a poucos, era a condição para a superação do abismo (entre a casa e a *ágora*) e ascensão à esfera política – lugar em que “os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis” (ARENDR, 2010, p. 50), desse modo desenvolvendo um senso de “amor a um corpo político –, a igualdade moderna radica-se inteiramente nessa ética conformista inerente à sociedade, e dependente, com exclusividade, do comportamento. “A vitória da igualdade no mundo moderno”, esclarece Arendt, “é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público, e que a distinção e a diferença se tornaram assuntos privados do indivíduo” (ARENDR, 2010, p. 50). Trata-se de uma igualdade biológica, mas não cidadã, oriunda da lei.

Arendt (2020, p. 50-51) prossegue destacando que “é esse mesmo conformismo”, ou seja, “a suposição de que os homens se comportam ao invés de agir em relação aos demais, que está na base da moderna ciência da economia”, a qual nasce com a Sociedade e com “seu principal instrumento técnico, a estatística”, que “se tornou a ciência social por excelência”. Observa-se, com isso, o quanto as questões econômicas ascenderam no quadro de prioridades humanas, circunstância que permite compreender os motivos pelos quais as teorias políticas modernas convergiram para a ideia de um “contrato social”. Além disso, porque a estatística é mais precisa – e, desse modo, mais confiável – quanto maior é o número de individualidades considerada em seus cálculos, “quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público” (ARENDR, 2010, p. 52).

Outra implicação relevante do advento do social, sobrepunhando, incorporando e ampliando a esfera privada dos antigos, “encontra-se no fato de que, em tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores [*laborers*] e empregados [*jobholders*]]” (ARENDR, 2010, p. 56); circunstância que deriva do fato de que essas comunidades passaram a viver essencialmente “em torno da única atividade necessária para manter a vida” (*idem*, 2010, p. 56). Nesse sentido, ainda, conforme Arendt (2010, p.56):

Naturalmente, para que se tenha uma sociedade de trabalhadores [*laborers*] não é preciso que cada um de seus membros seja realmente um trabalhador [*laborer*] ou um operário [*worker*] – e nem mesmo a emancipação da classe operária [*working class*] e a enorme força potencial que o governo da maioria lhe atribui são essenciais nesse particular –, basta que todos os seus membros considerem tudo o que fazem primordialmente como modo de sustentar suas próprias vidas e as de suas famílias.

Conforme ressalta Arendt (2010, p. 56-57), não é de modo algum indiferente se uma atividade é realizada em público ou em privado. Desse modo, ao deslocar atividades tradicionalmente afeitas ao domínio privado (da casa, do lar e das relações familiares), no caso o labor e o trabalho, para o domínio público, o resultado é que se transforma também a própria natureza dessa atividade. Assim,

A promoção do labor à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo, liberou [...] esse processo de sua recorrência circular e monótona, e transformou-o em progressivo desenvolvimento, cujos resultados alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado (ARENDR, 2010, p. 57).

O surgimento da sociedade, decorrente do espalhamento da esfera privada por meio do social, por tornar as relações entre as pessoas, no espaço público, cada vez mais mediada por transações econômicas, ou seja, mais “contratuais”, esvazia a confiança recíproca, uma vez que esta deixa de ser depositada no outro, ou outros, com quem se contrata, e passa a ser posta na autoridade da Lei positiva, imposta pelo Estado Moderno (a *Commonwealth*). Em outros termos, confia-se na força coercitiva do Estado e, então, se a outra parte irá ou não cumprir a promessa contratada, deixa de ser motivo de preocupação. Como corolário dessa substituição da ação (política) pelo comportamento (social), mediante a publicização das atividades produtoras da subsistência, tem-se o abandono de uma ética de excelência (*ἀρετή* e *virtú*), obtida mediante a realização de atos extraordinários – fato que só é possível na presença de outros, ou seja, “exige a formalização do público, constituído por pares”, não sendo suficiente a “presença fortuita e familiar de iguais e inferiores”<sup>143</sup> (ARENDR, 2018a, p. 49) – e adoção de uma ética de conformismo, na qual o acesso a posições, títulos e funções paulatinamente passam a depender da demonstração de adequação, medida pelo grau de conformação aos modelos e padrões vigentes no corpo social.

<sup>143</sup> No original: “for excellence, by definition, the presence of others is always required, and this presence needs the formality of the public, constituted by one’s peers, it cannot be the casual, familiar presence of one’s equals or inferiors”. [para a excelência, por definição, é sempre necessária a presença de outros, e essa presença requer a formalidade do público, constituído por partes; não bastando a presença fortuita e familiar de iguais e inferiores.]

Entretanto, depois da perda de fé em Deus, pode-se perder também a confiança na Lei, nos Governos e na própria sociedade e seus modelos e padrões, restando apenas a desconfiança.

Considere-se, nesse contexto, o “homem da massa”, essa individualidade atomizada cujo aparecimento ocorre no século XX: ele resulta do processo de individualização promovida no âmbito da sociedade moderna, por intermédio de relações econômicas, contratuais, especialmente na forma de consumo dos “produtos” fabricados pelo *homo faber*. O consumo que, segundo ARENDT (*apud* SCHIO, 2015, p. 907), “tomou, em certa medida, o lugar de todas as atividades verdadeiramente importantes”, inclusive e sobretudo das atividades realizadas por meio da ação e, por isso, propriamente políticas. Essa circunstância talvez explique porque ele (o homem da massa) é solitário, porquanto, de acordo com SCHIO (2015, p. 911), “o consumo é uma atividade exercida na solidão, pois ligada à satisfação das necessidades biológicas, como o sono, a alimentação” e “mesmo a diversão prescinde do outro, em especial a partir do uso das tecnologias”. Além disso,

Se não houver a vida em conjunto, cada um se sente sozinho em meio a muitas pessoas. Mesmo as relações interpessoais são interessadas, profissionalmente, por exemplo, porque há concorrência, falta de espaço para todos. Em nível social, por outro lado, há uma pressão que aproxima, como que “colando” uns aos outros, como se percebe nas grandes cidades do mundo. Dessa forma, não há espaço, tempo e exemplos para que cada um possa desenvolver uma identidade própria, para atuar de uma maneira pessoal, espontânea, acabando por tornar-se “massa” (SCHIO, 2015, p. 912).

O homem atomizado, isto é, concebido como a menor parte integrante da sociedade, porque bastante em si mesmo enquanto unidade consumidora, move-se sem dificuldades com base apenas em seu autointeresse. Entretanto, essa circunstância aprofunda seu desagrupamento (aquilo que Arendt refere como “alienação do mundo”), ou seja, seu isolamento em relação aos demais membros do grupo humano em que vive.<sup>144</sup> Aceitando-se como indivíduo “autônomo”<sup>145</sup>, não mais

---

<sup>144</sup> Acerca deste problema relativo à “alienação do mundo”, recomenda-se a leitura de ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. Mundo e Alienação na Obra de Hannah Arendt. Filosofia Unisinos (Impresso), v. 9, p. 28-40, 2008.

<sup>145</sup> Emprega-se o vocábulo “autônomo” aqui na acepção hobbesiana, de que o indivíduo é a menor partícula componente da sociedade, unidade autônoma e independente das demais. O recurso é adotado como estratégia argumentativa para destacar de que modo Hobbes retira esta noção do contexto mental em que se encontra inserido. Na Modernidade, diante do espalhamento disso que Arendt chama de “Social”, o sujeito tende a perceber-se, quando pensa a si mesmo, como uma unidade autônoma e independente do grupo em que vive, sem quaisquer compromissos ou obrigações para com os demais, a não ser aqueles para os quais deu seu assentimento: promessa, contrato. Essa autopercepção, no entanto, ocorre a despeito do fato de que esse mesmo “indivíduo”, por outro lado,

se percebe vinculado à comunidade e, como resultado, tampouco precisa reconhecer-se corresponsável seja pela desigualdade social seja pelo padecimento dos outros. Em outras palavras: ele não se coloca no lugar do outro.

Desse modo, a ruptura com o passado, tal como ocorrida na Modernidade, ou seja, a perda da autoridade da tradição – que se apresentava como o “universal” conhecido, ao qual subsumiam-se as alternativas oferecidas pelo pensamento ao julgar humano, o qual fornece os subsídios para que a vontade impulsione o agir (SCHIO, 2012, p. 15) – além disso, retirou das pessoas a sensação de segurança e de confiabilidade nas suas escolhas tanto pessoais como políticas. O alargamento da esfera privada sob a roupagem do “social” amplia a perplexidade e a sensação de desamparo, na medida em que retira das pessoas a proteção que possuem quando a sobrevivência é assegurada na privacidade de suas vidas privadas.

Na Antiguidade Grega – assim como na Romana e na época Medieval – era clara a distinção entre a esfera do lar (privada) e a esfera da *pólis* ou da *civitas* (pública). Na primeira, embora as interações estivessem assentadas na desigualdade e na ausência de liberdade, havia a segurança conferida pelo ocultamento fornecido pelo caráter privado (não público, mas oculto) da casa (lar). A esfera pública, o espaço comum compartilhado por aqueles que eram iguais entre si na sua condição de proprietários – e precisamente porque eram proprietários, eram também livres (livres da necessidade de prover o próprio sustento –, era o espaço da ação política, mediante a qual, estes cidadãos – os *ἀριστοι*, os melhores – encontravam-se para debater e elaborar e reelaborar consensos. Assim, a ação – que na Antiguidade

---

tenda a sentir-se autorizado a exigir dos demais, em relação a si, os mesmos compromissos e obrigações de que se julga desobrigado. Arendt associará este modo de conceber-se como característica do homem da massa, no século XX, negando-lhe, contudo, “autonomia”, porquanto embora sentindo-se livre, emancipado, independente, ele busca sempre responsabilizar o outro, seja o Estado, Deus, o destino ou o grupo. Essa característica do homem da massa é decorrência do modo moderno de conceber o homem, em si e em suas interações com os demais. Sugere-se a leitura de LEISTER, C.; CHIAPPIN, J. R. N. O Programa Utilitarista e a Ciência do Artificial de Hobbes: da pessoa como representação, das corporações e do estado como pessoa às origens da análise econômica e da emergência dos problemas da captura e da agência. Revista Política Hoje. V. 26. N. 2 (2017) p. 38-96. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/politicoahoje/issue/view/2354/showToc>. Acesso em: 21 abr. 2021. LEMENHE, Maria Auxiliadora. Indivíduo e Sociedade, Ordem e Conflito no pensamento de Hobbes. Rev. de C. Sociais, Fort. v. 20/21 N.o 1/2, p. 61-72, 1989/1990. Disponível em: [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjW5vu2-4\\_wAhUmD7kGHdJ4COAQFjABegQIAxAD&url=http%3A%2F%2Fwww.repositorio.ufc.br%2Fbitstream%2Ffriufc%2F9685%2F1%2F1990\\_art\\_malemenhe.pdf&usq=AOvVaw2GkvujP4tl\\_dsgLninY5mR](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjW5vu2-4_wAhUmD7kGHdJ4COAQFjABegQIAxAD&url=http%3A%2F%2Fwww.repositorio.ufc.br%2Fbitstream%2Ffriufc%2F9685%2F1%2F1990_art_malemenhe.pdf&usq=AOvVaw2GkvujP4tl_dsgLninY5mR). Acesso em: 21 abr. 2021.

Nesse aspecto, Costa (2019, p. 14) destaca a crítica de Arendt à “ontologia moderna, que cunhou uma concepção atomista do ser humano e legitimou a perspectiva solipsista e dominadora de um humanismo tradicional”.

Grega, mas também romana, era o instrumento por excelência do agir político –, na Modernidade, com o predomínio do *homo faber*, é reduzida ao mero ato de fabricar coisas<sup>146</sup>; o mercado se expande, e a venda de produtos ocupa o espaço antes dominado pelo discurso (*λόγον*); o falar vira conversa<sup>147</sup>, deixando de ser diálogo.

Assim, embora as atividades humanas sejam “condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos” (ARENDDT, 2010, p. 26), o modo como esse “viver juntos” é organizado é questão de natureza política de primeira grandeza. A ação humana, esclarece Arendt, é “a única”, dessas atividades, que “não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (isto é, da pluralidade) (2010, p. 26). Desse modo, não é de modo algum irrelevante se esse agir (mediante o qual se efetiva a singularidade) ocorre na esfera público-política – na qual cada pessoa, ao agir e discursar (em liberdade, que é outra das condições humanas elaborada juridicamente), se singulariza na sua relação plural com os outros, e na qual a autoridade resultante, reflete a força (poder) dos consensos possíveis estabelecidos, em toda a sua transitoriedade – ou se o seu espaço de incidência são os processos de fabricação de coisas – na qual a autoridade não passa de governo (*rule*), ou seja, “a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer” (ARENDDT, 2010, p. 277).

### 3.3 A prevalência do econômico e a supressão do político: o social.

Arendt, diferentemente dos autores contratualistas, refere-se à “condição humana” em vez de “natureza humana”. Disso se segue uma leitura bastante diversa, seja do indivíduo humano, seja das comunidades humanas: enquanto um ser natural opera conforme leis naturais (sendo por elas determinado), um ser que é condicionado, a despeito da influência que recebe de tudo o que o condiciona, segue sendo livre para agir. Isso explica porque os homens, vivendo em estado de natureza

---

<sup>146</sup> Para melhor compreensão, observe-se que, na Modernidade, não se valoriza mais a ação (iniciar algo novo), mas somente o fazer, o fabricar. Com isso, o ato de conhecer torna-se submisso ao ato de fazer/fabricar. Eis o que expressa a ideia de tecnologia, isto é, τέχνη «técnica, prática» e λόγος «razão, conhecimento». Ainda, o agir, em toda sua espontaneidade e imprevisibilidade é suplantado pelo fazer/fabricar, em toda sua conformação a procedimentos e técnicas e, desse modo, à previsibilidade.

<sup>147</sup> Para Costa (2019, p. 21), “Quando “se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente ‘pró’ ou ‘contra’ as outras” (Ibidem), o desvelamento do agente não se dá, posto que a ação e o discurso perderam o seu caráter específico: a ação fica reduzida a um mero ato e o discurso a não mais que um falatório. Passam a ser apenas e tão-somente um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto.”



(em especial, de acordo com Hobbes e Locke), de fato agem conforme as leis da razão (que são leis naturais ou divinas) e desse modo chegam ao Pacto que, mediante um contrato social, extingue o Estado de Natureza e institui o Estado Civil. A constituição da *Commonweath*, nesse sentido, por decorrer de atributos de uma natureza humana, deve ser compreendida como uma decorrência necessária do desenvolvimento biológico e/ou “social” dos indivíduos humanos. Trata-se de um estágio que, desse modo, será inevitavelmente atingido por toda individualidade humana, porquanto inerente à sua natureza.

Esse desenvolvimento necessário não ocorre com seres apenas condicionados. Segundo Arendt (2010, p. 11), “Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” e é recebido como “força condicionante”, sem, contudo, tratarem-se de características “essenciais” (isto é, *sine qua non*) da existência dos seres humanos. Ela explicita que as condições humanas, “a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra”, porque “jamais nos condicionam de modo absoluto”, não podem explicar nem ‘o que’ nem ‘quem’ somos (*idem*, 2010, p. 13).

Em sua leitura acerca da *vita activa*, a esfera dos assuntos humanos, Arendt observa não somente que, nela, os homens laboram, trabalham e agem, mas destaca que, ao laborarem, “laboram” movidos pelas necessidades impostas pela sobrevivência biológica (circunstância que constitui a condição humana da vida, e que implica, de forma imediata, preocupações de ordem econômica); ao trabalharem, “trabalham” na construção de um mundo comum de artefatos humanos (o que corresponde à condição humana da mundaneidade, e implica também preocupações de ordem econômica). De acordo com Arendt (2010, p 26), a *vita activa* “está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens”, os quais, coisas e homens, “constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas”; ambiente esse “no qual nascemos” e que “não existiria sem a atividade humana” (i) que o produziu, (ii) que dele cuida, e (iii) que o estabeleceu via organização (corpo político). Isso porque “Nenhuma vida humana, nem mesmo a do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (*idem*, 2010, p. 26). Observe-se que, sem negar o caráter biológico da existência humana, o que Arendt propõe é uma

leitura completa (biológica e cultural<sup>148</sup>) desses seres complexos que são os seres humanos, estes indivíduos naturais, nascidos *homo sapiens sapiens* e que somente nesse aspecto são seres sociais, assim como o são as demais espécies animais existentes. Nesse sentido, Hayden destaca que Arendt

sublinhou que somos humanos não apenas por causa do nosso nascimento físico, mas também graças ao nosso pertencimento político, junto aos demais, a um mundo que criamos conjuntamente entre nós; tornamo-nos plenamente humanos na base da natalidade de nosso segundo nascimento, o político. (HAYDEN, 2020, p. 27)

A natureza compele o homem à busca pela subsistência; o modo como irá fazê-lo, contudo, depende das suas escolhas. Escolhas cujo rol se amplia na exata proporção em que este indivíduo se desprende de sua constituição meramente animal e se desenvolve também como sujeito cultural. Lembrando Rousseau, é provável que jamais se possa conhecer o tempo exato e os caminhos precisos por que a humanidade passou nesse percurso. Isso, contudo, não impede a compreensão seja da sua origem natural (animal), seja de seu gradual desprendimento das leis fixas da natureza, no processo de constituição do mundo comum de artefatos humanos, referidos por Arendt.

Constata-se, desse modo, que a esfera dos assuntos humanos, enquanto “produto” humano, ao mesmo tempo em que é condicionada pelo homem (na qualidade de seu criador), também o condiciona (enquanto individualidade), pois se constitui como o “palco” onde ele atuará para fins de sobreviver (labor), de fabricar (trabalho) e/ou atuar politicamente (ação). E em que pese esse mundo comum seja palco tanto das vinculações de matriz econômica (subsistência e labor, fabricação e trabalho), quanto daquelas relativas à interação, própria da pluralidade e efetivada mediante ação (essa atividade propriamente política, conforme Arendt), as preocupações de ordem econômica – e como corolário destas, o surgimento da esfera social – têm prevalecido, especialmente a partir da Modernidade. Ilustrativa disso,

---

<sup>148</sup> A palavra “cultural” é empregada aqui para designar aquilo cuja existência depende da atuação humana, desse modo, sendo o oposto de “natural” (*φύσις*), ou seja, aquilo cuja existência antecede ou independe da existência humana. Young-Bruhel (2004, p. xx), no prefácio à segunda edição da biografia filosófica que elaborou sobre Arendt, discorrendo sobre o processo de maturação do pensamento da autora, no período pós segunda guerra, emprega a palavra em acepção análoga, quando afirma que: “She incorporated deep conservatism in combination with radicality, an impulsive protectiveness toward the world and all the natural and cultural things it comprised along with a love of novelty, new beginnings” [“Ela incorporou profundo conservadorismo em combinação com radicalidade, numa impulsiva proteção em relação ao mundo e a todas as coisas naturais e culturais que ele contém, junto com um amor pela novidade, novos começos”].

tem-se a atual predominância, no âmbito da administração pública, além da Economia Política<sup>149</sup>, também do Direito Econômico.

Nesse sentido, pode-se pensar no contexto em que se tem vivido desde o final de 2019, quando o Coronavírus Sars CoV-2 apareceu, primeiro na China, e logo espalhou-se, levando a Covid-19 para todo o globo<sup>150</sup>. Junto com esta nova enfermidade, cuja sintomatologia, gravidade e modos de contágios eram pouco conhecidos, foi colocada prioritariamente a seguinte questão “urgente”<sup>151</sup>: o que será da “economia” se os governos insistirem nas medidas restritivas, inclusive *lockdown*, a fim de impor o isolamento social, necessário para a contenção do espalhamento do coronavírus? Diante disso, indaga-se: quando se fala na defesa da “economia”, o que se está realmente defendendo? A preocupação é com a renda e o bem-estar mínimo das famílias e dos sujeitos humanos de cada uma das mais variadas comunidades existentes (bem comum) ou com a riqueza individual, acumulada e concentrada nas mãos de uns poucos apenas (bem privado)? O fato de não poucas vozes erguerem-se em defesa da salvaguarda da Economia, ainda que em detrimento de medidas sanitárias voltadas à proteção da saúde pública, é sinalizador suficiente da primazia que se tem conferido a preocupações de ordem econômica, ou seja, da produção da subsistência e do gerenciamento voltados à ampliação das riquezas privadas. Arendt (2018, p. 45), nessa perspectiva, ressaltou que

desde o advento da sociedade, desde a admissão do lar [*household*<sup>152</sup>] e da administração das atividades domésticas [*housekeeping*] no domínio público, uma irresistível tendência a crescer, a devorar os mais antigos domínios do político e do privado, assim como da mais recentemente estabelecida esfera da intimidade, tem sido uma das características marcantes do novo domínio. Este crescimento constante, cuja não menos constante aceleração podemos observar durante três séculos pelo menos, deriva sua força do fato de que é

---

<sup>149</sup> Arendt (2010, p. 25) observa que, para os antigos, “o próprio termo “economia política” teria sido contraditório: pois o que fosse “econômico”, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição.”

<sup>150</sup> Para maiores informações, recomenda-se a leitura de artigo “Covid-19: o que se sabe sobre a origem da doença”, de Arthur Gruber, professor do Departamento de Parasitologia do Instituto de Ciências Biomédicas da USP. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/covid2-o-que-se-sabe-sobre-a-origem-da-doenca/>. Acesso em: 03/01/2021. Sugere-se também o acesso da página da Associação Brasileira de Bioinformática e Biologia Computacional (AB3C) na internet (<https://www.ab3c.org.br/site/covid19>), na qual poderão ser encontrados diversos materiais, inclusive artigos científicos.

<sup>151</sup> A presente dissertação foi redigida em meio às incertezas decorrentes não apenas da instabilidade política engendrada pelos desacertos e pela postura populista e hostil do atual governo do Brasil, mas também da falta de respostas sobre o coronavírus e as medidas de isolamento social dele decorrentes, as quais, juntas, têm contribuído para agravar o quadro já bastante debilitado da economia brasileira.

<sup>152</sup> Cf. nota 140, na p. 99, *supra*.

o próprio processo da vida que por meio da sociedade foi, de um modo ou de outro, canalizado para o domínio público.<sup>153</sup>

Em síntese, a leitura das obras de Arendt acerca do advento da esfera social, na Modernidade, permite conceber esta esfera como o corolário de um processo de ampliação – primeiro paulatina; mais tarde, contudo, inclusive acelerada – do peso, por assim dizer, conferido àquelas atividades, econômicas por definição, voltadas à produção da subsistência (labor) e à fabricação de um mundo de artefatos humanos (trabalho). Tais preocupações e ocupações, específicas do domínio privado no mundo antigo, desse modo, tanto deixam o ambiente fechado do lar, espalhando-se sob a luz da esfera pública (o espaço das aparências, outrora, político, por definição), como terminam por se tornar a própria forma da esfera pública. Nesse sentido, avançando com Arendt, para além de Arendt, parece possível, de um lado, referir-se a um processo em que a antiga esfera público-político desaparece sob a imponente da nova esfera público-social; e de outro, conjecturar-se que tal processo tenha sido fomentado, em certa medida, por um progressivo aumento populacional. Afinal, segundo afirma a própria Arendt (2010, p. 51), a Economia – fenômeno eminentemente moderno, – “só veio adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento”, os quais permitem classificar como “associais” ou “anormais” aqueles que não se conformam aos modelos. A ciência econômica, de acordo com Arendt, surge junto com seu principal instrumento técnico, a estatística, cujas leis “são válidas somente quando se lida com grandes números e longos períodos de tempo, e os atos e os eventos só podem aparecer estatisticamente como desvios ou flutuações” (*idem*, 2010, p. 51). Para a estatística, “atos e eventos são ocorrências raras, na vida cotidiana e na história” (*idem*, 2010, p.52), com isso, torna-se inútil o recurso à política ou à história, em busca de significados. Por isso,

é óbvio que cada aumento populacional significa um aumento da validade e uma nítida diminuição dos “desvios”. Politicamente, isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público (*idem*, 2010, p. 52).

---

<sup>153</sup> No original: “Since the rise of society, since the admission of household and housekeeping activities to the public realm, an irresistible tendency to grow, to devour the older realms of the political and private as well as the more recently established sphere of intimacy, has been one of the outstanding characteristics of the new realm. This constant growth, whose no less constant acceleration we can observe over at least three centuries, derives its strength from the fact that through society it is the life process itself which in one form or another has been channeled into the public realm.”

Assim, quando se pensa a história, a política e, mesmo a economia, a partir dos textos de Arendt, o que se torna explícito são os condicionantes econômicos que conformam a moderna esfera Social, e, desse modo, jazem ocultos no próprio conceito de Estado Social, acertadamente referido pelos contratualistas analisados como a *Commonwealth*. De acordo com Arendt (2010, p. 53, n. 36),

Myrdal<sup>154</sup> demonstra categoricamente que a economia só pode ser uma ciência se presumir que um só interesse permeia a sociedade como um todo. Por trás da “harmonia de interesses”, está sempre a “ficção comunista” de um interesse único, que pode então ser chamado de bem-estar [*welfare*] ou de “bem comum” (*commonwealth*).

“A economia clássica”, segundo Arendt (2010, p. 51, n. 35), pressupunha que o homem, na medida em que é um ser ativo, age exclusivamente por interesse próprio e é movido por um único desejo, o desejo de aquisição”. Nesse aspecto, a “mão invisível” – introduzida por Adam Smith (*apud* ARENDT, 2010, p. 51, n. 35) “para promover um fim que não fazia parte da intenção [de ninguém] – foi um recurso teórico introduzido pelos próprios economistas clássicos, com isso supondo, segundo Arendt (2010, p. 53) “a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com ‘uma mão invisível’ guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes”. Segundo Myrdal (*apud* Arendt, 2010, p. 53, n. 36), isso “equivale à asserção de que a sociedade deve ser concebida como um único sujeito”. E ele prossegue: “E isto, não obstante, é precisamente o que não pode ser concebido. Se tentarmos fazê-lo, seremos tentados a ignorar o fato essencial de que a atividade social é o resultado das intenções de vários indivíduos.”

Do exposto, desponta a presença marcante dos aspectos econômicos (propriedade, ímpeto de aquisição e acumulação, interesses particulares etc.) dentre os “mecanismos ocultos” que contribuíram para a elaboração de um Estado Social, na Modernidade. Estado esse voltado a regular, organizar e gerir, a partir da ideia teórica (fictícia) de “um interesse único” do todo social, os interesses privados dos

---

<sup>154</sup> Gunnar Myrdal (1898-1987) foi um economista sueco, pertencente à Escola de Estocolmo, laureado com o prêmio Nobel de Economia, no ano de 1974, juntamente com Friedrich Hayek (1889-1992). O prêmio foi concedido, de acordo com Lindbeck (2001), em razão dos trabalhos que estes autores passaram a realizar, a partir de 1940, contemplando “the interrelations between economic, social and political processes” [as inter-relações entre os processos econômicos, sociais e políticos]. Lindbeck destaca que Myrdal “has combined economic analysis with a broad sociological perspective in order to show how social, economic and political forces interact, often generating vicious or virtuous circles.” [“combinou análise econômica com uma ampla perspectiva sociológica, de modo a mostrar como as forças sociais, econômicas e políticas interagem, frequentemente gerando círculos viciosos ou virtuosos”], aspectos trabalhados também por Arendt, especialmente em *The human condition*.

seus membros, concebidos como partes independentes, mas reciprocamente contratantes. Com isso, percebe-se que não se trata de uma tentativa de se fundar um verdadeiro “corpo político”, instituidor de um “corpo de cidadãos” que, agindo e falando uns com os outros, estabeleceriam os consensos a serem observados pelo conjunto de membros da comunidade.

## 4 Contrato social e *sensus communis*

“Como nos ensinam as mais laicas entre as ciências humanas,  
é o outro, é o seu olhar, que nos define e nos forma.”  
– Umberto Eco

“O que funda a dignidade humana senão o fato de que cada  
ser humano é uma pessoa aberta a algo de mais alto e maior  
do que ela própria?”  
– Carlo Maria Martini

### 4.1 Estado moderno: entre o social e o político

A moderna concepção de Estado, tal como teorizada pelos autores contratualistas, é a expressão jurídico-institucional daquilo que Arendt descreve como “esfera social”. Nesse sentido, corresponde à forma administrativa que se entendeu necessária/capaz de responder (ou gerenciar) aos desafios impostos pelo conflito que necessariamente surge entre os interesses privados dos particulares (cada um dos Eus que, livre e autonomamente, “dão seu assentimento” ao Pacto que funda a *Commonwealth*) e aquele suposto interesse único do todo social (o “nós” resultante do Pacto Social celebrado). Observa-se que a *Commonwealth*, segundo Hobbes e Locke, é pactuada com os propósitos de: (i) garantir a propriedade privada individual dos contratantes; (ii) proteger estas propriedades contra as possíveis investidas “injustas” dos co-contratantes – os quais, mediante Pacto social, obrigam-se reciprocamente.

Assim, a mesma lei (positiva) que estabelece o direito à propriedade privada de bens, precisa conter dispositivos fixando as condições e os mecanismos para forçar o respeito à propriedade alheia. O direito penal (tanto material quanto processual) bem como o aparato repressor policial decorrem desta que é a principal função da *Commonwealth*: “pacificar” os conflitos que podem colocar em risco a convivência e acarretar o retorno (Hobbes) ou o ingresso (Locke) no estado de guerra generalizada, experimentado ou passível de ser experimentado, no Estado de Natureza. Pode-se inferir, também, a partir desta abordagem, o caráter social da proteção de interesses privados, próprios da esfera privada da antiga *pólis* grega, ou *civitas* romana. Nesse aspecto, a ideia plenipotenciária de soberania, tal como resultante do ato do pacto social – e que encontra sua expressão nessa pressuposta vontade única do todo social (seja na forma do Corpo Civil ou da Vontade Popular, seja na forma da representação pelo Leviatã), e em nome da qual o Soberano detém poder inclusive

de vida e de morte sobre os súditos –, refere tão somente o poder coercitivo deste aparato “jurídico-social”, protetor dos interesses econômicos privados de seus componentes.

O caráter político de tal *Commonwealth* pode ser encontrado apenas quando a ameaça à propriedade ou aos interesses do todo social provém de fora, ou seja, por parte de outras *commonwealths* ou de pessoas ou bandos isolados de estrangeiros (ao Pacto). Desse modo, torna-se patente que a *Commonwealth*, descrita pelos autores contratualistas analisados enquanto “a” forma moderna do Estado, é antes Social, do que Política. E consiste na expressão mesma da preocupação, não com a liberdade, mas com a salvaguarda da propriedade e dos bens privadamente acumulados, em nome dos quais, se não há renúncia total da liberdade, pelo menos lhe são impostas limitações.

De outro tipo é a percepção de Arendt sobre a relação entre a defesa da propriedade e a constituição do Estado enquanto corpo político. Para ela, a propriedade é condição essencial para o exercício das atividades políticas, porquanto seja a propriedade o que confere e garante ao sujeito um lugar no mundo. A diferença entre a elaboração arendtiana e o contratualismo moderno pode ser expressa, sumariamente, na circunstância de que, em Arendt, a propriedade, mesmo sendo condição necessária, não é a justificativa para, ou a razão porque, uma comunidade de seres humanos resolve renunciar sua liberdade, ou parte dela, para constituir um aparato jurídico ou político. Outra distinção fundamental consiste no fato de que a República (de Arendt) não implica qualquer limitação à liberdade, porquanto seja o lugar próprio de seu exercício pleno<sup>155</sup>.

A *Commonwealth* é, pois, a construção necessária para regular e administrar interesses econômicos, ou sociais. Interesses que são colocados pela, ou são inerentes à, necessidade de sobrevivência/subsistência humana. Um corpo político, em sentido diverso, não se limita a essa função gestora de interesses ou mediadora de conflitos.

As teorias do contrato social – anteriormente analisadas e com as quais os modernos filósofos da política e do direito justificaram a formação das *commonwealths*

---

<sup>155</sup> É importante não confundir a noção de riqueza com o conceito de propriedade. Enquanto este último é um direito que permite ao sujeito, no caso o proprietário, dispor do bem como melhor lhe aprouver (cf. n. 157, p. 113, *infra*), o primeiro corresponde ao “Conjunto dos bens e serviços à disposição de uma coletividade, um grupo social ou um indivíduo. Em termos amplos, é o produto social, apropriado de forma diversa pelos indivíduos em determinada estrutura social” (SANDRONI, 1999 p, 532).



– resolvem o problema da legalidade da apropriação privada (tanto a aquisição, quanto a acumulação privadas), de modo apenas satisfatório: ao pactuar a instituição da sociedade civil, os contratantes constituem um poder legislativo que, dentre outras medidas, fixa, como lei positiva, o direito à apropriação privada de bens e das riquezas deles decorrentes. Assim, uma vez pactuado esse direito, não cabe mais questionar sua legalidade, doravante legitimada no consentimento expresso das individualidades contratantes. Desse modo, a autoridade do contrato – assim como da própria *Commonwealth* constituída mediante Pacto Social – residiria na autonomia da vontade dos contratantes, a qual é livremente manifestada no ato mesmo em que é firmado o pacto. A solução proposta neste âmbito, contudo, não resolve a dificuldade pertinente ao motivo por que a escolha desses indivíduos é, como sustentavam esses teóricos, pela propriedade privada individual, incluído o direito de herança, e não, por exemplo, pela propriedade comum<sup>156</sup> ou pela posse privada de uma propriedade comum<sup>157</sup>.

Estas elaborações teóricas, desde Hobbes, antecipam e, nesse sentido, fundam ou, pelo menos, estabelecem as bases essenciais para o surgimento do liberalismo, econômico e político, nos séculos XVIII e XIX. Liberalismo esse (i) que se fundamenta no individualismo e na autonomia da vontade, (ii) defende as liberdades de empreendimento, de concorrência e de comércio e (iii) que subsiste até os dias de hoje – mesmo que, há algum tempo, tenha sido superado por versões mais radicais: como os *ultra* (libertarianismo e anarcocapitalismo), *ordo* e *neo* liberalismos<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Nesse aspecto, de acordo com Levêque (2016, p. 25), “Os Estados despóticos do Oriente”, dentre os quais tem-se o Egito e a Mesopotâmia, “nasceram, na longa duração, das colectividades rurais do Neolítico, em que a terra era possuída em comum pela comunidade da qual se tornou o meio essencial de reprodução”.

<sup>157</sup> De modo sumário, distingue-se o direito de posse do direito de propriedade pelo fato de que o primeiro (posse) outorga ao sujeito (o possuidor) tão somente um direito de usufruto de um bem; ao passo que o segundo (propriedade) permite dispor-se do bem como melhor aprouver (ao proprietário): seja para fins de fruição pessoal, aluguel/arrendamento, seja inclusive para aliená-lo. A posse está prevista no atual Código Civil brasileiro, em seu Art. 1.196, que assim dispõe: “Considera-se possuidor todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade”. A propriedade tem previsão legal no Art. 1.228, deste mesmo dispositivo legal, estando assim prevista: “O proprietário tem a faculdade de usar, gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha”.

<sup>158</sup> A distinção entre estas variadas vertentes do liberalismo econômico nem sempre é tarefa simples, além de ultrapassar os objetivos desta dissertação. Todavia, com vistas a melhor situar o leitor, observa-se que Murray Rothbard (1926-1995), economista estadunidense, foi o primeiro teórico a empregar o termo *anarcho-capitalism*, designando um movimento liberal que defende a eliminação dos estados centralizados, substituídos então por um sistema de propriedade privada estimulado por agências privadas e mercados livres. Conta atualmente, entre seus adeptos, dentre outros, David Friedman (1945 - ) e Gerald Casey (1951 ), o primeiro, também estadunidense, economista e físico; o último, irlandês, professor emérito da University College Dublin. O ordoneoliberalismo é uma versão liberal desenvolvida na Alemanha, ainda sob a lei nazista, que defende em síntese a necessidade do Estado corrigir as imperfeições do mercado. Como principais teóricos: Wilhelm Röpke (1899-1966),

Correntes essas que, todas elas, presumem ser necessariamente verdadeiro e, portanto, correto e legítimo, o direito individual não somente à propriedade privada, da qual cada qual dispõe para sua subsistência e bem-estar mínimo (consoante defendido e demonstrado por Locke), assim como a toda a riqueza que acumulam, mesmo quando imobilizada na forma de luxos e a despeito das condições de privação e de miserabilidade de tantos outros sujeitos humanos.

Todavia, a prevalência, nas sociedades ocidentais principalmente, de preocupações relativas às questões de ordem econômica – tal como destacada anteriormente na menção à pandemia da Covid 19 – não é fenômeno apenas contemporâneo. Esse predomínio foi a marca também dos séculos XVII e XVIII, no curso dos quais foram elaboradas as teorias contratualistas, tornando descomplicada a compreensão dos porquês de Locke, mas também de Hobbes, terem conferido tamanha ênfase à proteção da propriedade e do direito à acumulação privada de riquezas (bens e capital).

Para justificarem a legitimidade da apropriação privada, estes pensadores, mediante experimento mental, opuseram “vida natural” à “vida organizada politicamente”, sem observar que a contratação recíproca de obrigações jurídicas – a fim de salvaguardar posses e propriedades mediante constituição de um corpo jurídico dotado de autoridade para fazer uso do emprego da força, com legitimidade e exclusividade – exige certo nível de desenvolvimento mental (inclusive cerebral<sup>159</sup>) e cultural (produção de um mundo de artefatos<sup>160</sup>), incompatível com a vida meramente natural (ou biológica), ainda quando se trata de indivíduos da espécie *homo sapiens*

---

Alfred Müller-Armack (1901-1978). No Brasil, Roberto Campos era um simpatizante do ordoliberalismo. Maiores informações sobre estes movimentos podem ser encontradas em sites liberais, dentre os quais: Mises Institute (<https://mises.org>), Libertarianism.org (<https://www.libertarianism.org>), Mises Brasil (<https://www.mises.org.br>), Instituto Millenium (<https://www.institutomillenium.org.br>), dentre outros. Cf. também a nota 64, p. 50, *supra*.

<sup>159</sup> Segundo Levêque (2016, p. 29) “Entre o «pensamento selvagem» dos primitivos e o racionalismo grego, tal como ele se manifesta já com Hesíodo e com os filósofos jônicos, há patamares no desenvolvimento das actividades criadoras do cérebro humano”. Ele destaca ainda que “A evolução das culturas é, à escala do Quaternário, uma questão de equipamento cerebral; ora, o cérebro dos mais antigos Antropianos não tem o desenvolvimento do nosso. A evolução está também na acumulação das inovações técnicas: o homem de Cro-Magnon era certamente tão inteligente como nós; viveu no entanto a 25 000 anos dos inícios da agricultura. Além disso, os germes do comportamento estético, social, religioso que marcam o desenvolvimento de nossa espécie estão sem dúvida naqueles que foram, durante muito tempo, considerados como «pré-humanos»” (*idem*, 2016, p. 63). Cf. também a citação feita a partir do *De cive* de Hobbes, na p. 38, *supra*.

<sup>160</sup> Levêque (2016, p. 17-18) remete ao lapso correspondente à Revolução Neolítica, “um muito vasto encadeamento de processos”, “favorecido pelo aquecimento do clima e apressado pelas imperiosas necessidades da reprodução biológica”, o “início da criação de paisagens pelo homem”. Ele explica que atualmente se sabe “com segurança que esse «momento» dura séculos e que, durante longo tempo, actividades antigas e actividades novas coexistem” (*idem*, 2016, p. 12).

*sapiens*. Os diversos relatos de crianças alimentadas e criadas entre lobos (ou outros animais), cuja adaptação à cultura humana ou não acontece, ou ocorre apenas parcialmente e, mesmo assim, com muita dificuldade<sup>161</sup>, corroboram isso.

Nesse contexto, uma vez colocada a humanidade nesse hipotético “estado de natureza”, no qual não existem leis positivas nem autoridades constituídas capazes de serem impostas sobre as condutas individuais, para fins de preservar a ordem e a paz, esses teóricos passam a conjecturar, deduzindo quais seriam as condições de vida então experimentadas.

Em Hobbes e em Locke, tal ambiente é marcado pela liberdade ilimitada dos indivíduos em suas interações recíprocas. Ressalta-se, nesse aspecto, a excessiva confiança de Locke na capacidade da razão em conter os impulsos oriundos das paixões humanas e, com isso, negar o estado de guerra de todos contra todos (hipótese de Hobbes), assim como a equivalência feita, também por Hobbes, entre o direito de natureza (*jus naturalis*) e as liberdades individuais, ou ainda, entre as leis da natureza (*lex naturalis*) e as limitações naturalmente impostas ao agir humano. O assim chamado “direito natural” é, desse modo, concebido como fonte de legitimidade da apropriação privada.

Locke sustentava expressamente a existência de um direito natural à apropriação privada, mediante trabalho:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, no entanto todo o homem tem a propriedade de sua própria pessoa. A esta mais ninguém tem direito senão ele. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, podemos dizer, são propriamente dele. Sempre que ele retira seja o que for do estado em que a natureza o colocou, e aí deixou, misturou o seu trabalho com esse objecto, e acrescentou-lhe algo que lhe é próprio, e assim converte-o em propriedade sua. Ao se subtrair este objecto ao estado comum em que a natureza o colocou, foi-lhe acrescentado algo por intermédio do trabalho que exclui o direito comum dos outros homens (LOCKE, 2018, p. 251).

---

<sup>161</sup> Embora as histórias de crianças humanas encontradas vivendo entre animais sejam bastante conhecidas, sobretudo depois que filmes como *Tarzã* ou *Mogli, o menino lobo*, ou livros como “O livro da Selva” (1894), de Rudyard Kipling, as tenham tornado populares, sugere-se a leitura dos seguintes artigos jornalísticos: “Perdido na floresta e criado por lobos: a saga de Dina Sanichar”, disponível em <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/perdido-na-floresta-e-criado-por-lobos-saga-de-dina-sanichar.phtml>>, Acesso em: 02/02/2021; “Conheça o Mogli da vida real, um garoto que em 1872, foi encontrado vivendo na selva”, disponível em <<https://www.hypeness.com.br/2020/07/conheca-o-mogli-da-vida-real-um-garoto-que-em-1872-foi-encontrado-vivendo-na-selva/>>, acesso em 02/02/2021; e “Crianças criadas por animais – 11 casos históricos ao redor do mundo”, disponível em <<https://segredosdomundo.r7.com/criancas-criadas-por-animais/>>, acesso em 02/02/2021.

Assim, sempre que um quinhão, a ser apropriado, exceda ao que é necessário para a subsistência e conforto mínimo de um indivíduo, este, ao apropriar-se, não deve retirar qualquer parte do que é necessário para a subsistência e conforto mínimo de um outro indivíduo (LOCKE, 2018, p. 254-257). Nesse raciocínio reside um primeiro limite legítimo à apropriação privada: ou seja, é legítima a apropriação individual que não implica a submissão de pelo menos um, dentre todos os outros indivíduos, à condição de privação e necessidade, que ameaçariam a sua existência<sup>162</sup>.

O fundamento da apropriação privada, em Locke, assim como o que se verifica em relação ao fundamento da autoridade do contrato social, também reside na (I) divindade (ou na natureza). Após criar os seres humanos, “Deus”, embora não tenha concedido poder e/ou autoridade de uma pessoa sobre a outra, deu-lhes a posse comum sobre o mundo e sobre todos os seres e coisas nele existentes; (II) para sobreviverem, as pessoas precisam utilizar-se dos recursos existentes na natureza e disponibilizados pela divindade; (III) o ato de ingerir um alimento (animal, planta etc.) implica a destruição deste recurso; e (IV) uma vez destruído, esse recurso natural deixou de estar disponível para todos os outros. Assim, o ato de apropriar-se privadamente dos bens concedidos igualmente a todos – mediante o trabalho do corpo (equivalente ao *labor* de Arendt) e obra de suas mãos (equivalente ao *work* de Arendt) – seria condição imposta ao ser humano pela própria natureza, ou divindade (LOCKE, 2018, p. 165 e 250-251).

Contudo, mesmo quando se analisa esta questão externamente ao âmbito das crenças religiosas ou das teses criacionistas, ainda assim segue válido o raciocínio de Locke. Para tanto, é suficiente (seguindo-se de perto a linha adotada no texto rousseauiano) imaginar o estado das coisas no contexto em que os seres humanos, superando sua condição de meros seres naturais (puramente instintivos), passaram a se tornar cientes de si mesmos e do entorno. Estes sujeitos, até então seres apenas biológicos, vão se tornando progressivamente seres também culturais (produtores de linguagem e de artefatos), morais (produtores de preceitos éticos de conduta), políticos (no caso: produtores de regras positivas coercitivas a fim de regular a convivência recíproca) etc. No curso desse longo desenvolvimento, não é difícil compreender que os modos de vida observados por aqueles humanos dos primórdios foram sofrendo alterações. Tal como hoje a humanidade elabora soluções para os

---

<sup>162</sup> A ulterior introdução do dinheiro (moeda) vai levar Locke a rejeitar esta limitação.

desafios que lhe são apresentados pela natureza (seja essa divina ou não), também naqueles tempos, as pessoas – ao laborarem, trabalharem e agirem – respondiam às demandas da existência com assombro, angústia, medo, coragem, ousadia, inventividade, imprevisto etc. Desse modo, foram gestando e incorporando – mediante o pensar, o querer e o julgar – percepções e leituras novas acerca das realidades que experienciavam. Tudo isso, entretanto, somente foi possível porque (i) essas pessoas (ii) sobreviveram a outras<sup>163</sup>. Sentiram sede e experimentaram os líquidos que beberam; sentiram fome e experimentaram os alimentos que comeram. Tendo assim comido e bebido, muitos morreram, pois nem tudo o que a natureza oferece é compatível com o organismo humano. Com essas experiências, aprenderam o que podiam, mas, acima de tudo, o que não deviam comer ou beber. Foram caçados por diversos animais, e então aprenderam a se defender e, assim, tornaram-se também caçadores. Sentiram frio e abrigaram-se em cavernas, cobriram-se com peles de animais e aprenderam a dominar o fogo. Impelidos pelo instinto sexual, acasalaram. Com a prole, aprenderam que as fêmeas gestam e que delas advém o filhote. Com o tempo, entenderam que a geração da prole decorre do acasalamento, não sendo produção espontânea da fêmea. Viveram em hordas (bandos) antes de se organizarem em famílias, tribos, clãs, frátrias, pólis, urbes e cidades<sup>164</sup>. Isso posto, três ponderações são necessárias.

---

<sup>163</sup> Pense-se aqui no ciclo recorrente da vida humana que, a despeito da mortalidade do indivíduo, se renova de geração em geração, tal como pode ser observado também a partir de Arendt (cf. p. 78 *supra*). Levêque (2016, p. 27), acerca do contexto em que surgiram os Impérios Despóticos do Bronze (Egito e Mesopotâmia, principalmente) observa: “imagina-se o tempo que foi necessário para utilizar o mais racionalmente possível a inundação provocada pelas cheias dos rios, para aprender a fazer subir a água até aos declives do vale; de igual modo, foi à custa dos esforços de gerações sucessivas, de insucessos e meios-sucessos, que se fixaram as práticas do trabalho do metal, do cobre antes do bronze, do cobre martelado primeiro, antes de ser fundido”. Em sentido semelhante, destaca que “no foco cultural inicial, a invenção da agricultura e da criação de gado representa vários milênios ao longo dos quais cada geração viveu, sem se dar conta disso, o lento processo de transformação económica” (*idem*, 2016, p. 57).

<sup>164</sup> Nesse aspecto, Levêque (2016, p. 11-12), discorrendo sobre as hordas humanas do paleolítico superior (±35.000 a.C. a ±8.000 a.C.), destaca práticas religiosas que envolvem o culto dos animais assim como o culto das Mães de fecundidade, esclarecendo que o primeiro antecede este último, pois este “supõe uma considerável capacidade de abstracção naqueles que o elaboraram”, consistindo na “personificação simbólica, abstractizada, das forças vivas que animam o universo, da fecundidade que faz que os homens e a sua caça se reproduzam, e que asseguram igualmente a reprodução biológica do grupo por via da alimentação e da sexualidade”. Ressalta ainda que se pode observar (i) “como o «pensamento selvagem» dos Paleolíticos já está elaborado, rico de conexões, enriquecido pelas experiências sucessivas das hordas e, por fim, prenhe de futuro” e (ii) que “Progressos biológicos, primeiras conquistas essenciais que dão à mão do homem domínio sobre a Natureza (fogo, trabalho da pedra, ferramentas...), criações de um sumptuoso imaginário, e – em correlações certas, mas difíceis de demonstrar – notável desenvolvimento do psiquismo” são os “avanços do *homo* num período que cobre sensivelmente os dois últimos milhões de anos, e que em si mesmo não mais do que a derradeira fase da hominização”. Nesse contexto, informa ainda que “ao longo de milhões de anos, o

A primeira, para destacar que todas as menções são feitas propositalmente no plural – isto é, sempre a “(i) essas pessoas” –, porque falar da humanidade é falar necessariamente de pluralidade. Não há sujeito humano sem que outro sujeito humano exista ao mesmo tempo, numa relação recíproca, em que um e outro, conferem-se, no mesmo ato, os papéis tanto de “eu” para o “outro”, quanto de “outro” para o “eu”, outorgando-se, desta forma, existência mútua, na condição de sujeitos humanos<sup>165</sup>. Isso ocorre porque, enquanto todo sujeito humano, mesmo quando pensado em termos de sua singularidade, não pode jamais viver completamente isolado (porquanto siga sendo, sempre e necessariamente, além do “sujeito de si mesmo” em relação a todos os outros, também o “outro” para todos os demais sujeitos de si mesmos), o indivíduo pode tranquilamente ser pensado de forma isolada, na medida em que, sendo um equivalente do átomo, prescinde de qualquer relação para existir enquanto “si mesmo”. Ressalta-se ademais que do fato de que se possa pensar algo não decorre que esse algo exista no mundo sensível, tal como pode ser inferido a partir das críticas kantianas<sup>166</sup>. Assim, que seja possível pensar a ideia de um indivíduo autônomo em relação a quaisquer outros indivíduos porventura existentes, não decorre sua existência fenomênica, isto é, que o indivíduo seja verdadeiramente um alguém habitando o mundo dos sentidos – por exemplo: “Sexta-feira” de Robison Crusóé, ou o “Wilson”, inventado por Chuck Noland (no filme *Náufrago* [*Cast Away*]). Em sentido análogo, a inexistência fenomênica do “indivíduo” tampouco impede que se pensem as relações das pessoas também em termos da individualidade. Todavia, pensar as relações nesses termos (individualidade) não é o mesmo que comprovar a

---

Australantropo precedeu o *homo* nas suas experiências de sobrevivência e de vida em comum” (LEVÊQUE, 2016, p. 12).

<sup>165</sup> Disso decorre que o “indivíduo” – esse termo adotado por Hobbes como um equivalente do átomo, ou seja, a menor partícula componente do sistema social, embora se trate de conceito universalmente aceito ainda hoje, e seja válido como instrumento de explicitação de certas características e nuances da vida social –, não existe, nunca existiu nem poderá jamais existir, pelo menos no que se refere à realidade da existência humana (seja em termos de relações típicas da esfera privada, seja no âmbito das relações estabelecidas no âmbito da esfera pública), a não ser como “conceito”, como “categoria” necessária para o livre exercício do pensamento especulativo humano. Além disso, a “humanidade” deve ser entendida como o conjunto de seres não apenas nascidos biologicamente humanos, mas que já se distinguiram da simples natureza pela consciência de que existem e habitam um espaço compartilhado por semelhantes; ou seja, trata-se (a humanidade) do conjunto de pessoas que vivem no estado civil de Rousseau, estágio de desenvolvimento natural e cultural que coincide com aquilo que Hobbes e Locke descrevem como sendo Estado de Natureza, e no qual tem lugar o ato inaugural no pacto que constitui a *Commonwealth*.

<sup>166</sup> Segundo Kant (2001, p. 3) “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.” Cf. n. 184, p. 132, *infra*.

existência de tais relações. Ressalta-se, assim, que a substituição das ideias puramente abstratas de indivíduo e de individualidade pelas noções de sujeito, ou pessoa humana, e singularidade é medida necessária, em termos de teoria e filosofia política. Pois há uma influência determinante que exercem no âmbito do imaginário<sup>167</sup>, tanto pessoal quanto coletivo, consistente no quadro de referências, composto e integrado também pelos axiomas e valores gerais que integram o universal conhecido, e dos quais são subsumidos os particulares, isto é, os variados julgamentos (juízos) que fornecem, “além da compreensão sobre os acontecimentos”, “subsídios à vontade” que então “emite ordens, impulsionando o agir” (SCHIO, 2012, p. 15).

Essas noções podem impactar profundamente a compreensão da realidade. Ilustrativo disso, tem-se o debate que divide defensores do individualismo, de um lado, e do coletivismo, de outro.

Enquanto os primeiros, advogam um Estado mínimo, por entenderem que nada pode impedir o indivíduo de empreender e lucrar o quanto for possível, sob pena de estagnação econômica da própria “sociedade”, os últimos defendem um Estado amplo, garantidor de um certo nível de igualdade “social” e protetor das chamadas “minorias” (geralmente pobres, negros, mulheres, deficientes, LGBTQIAPN+<sup>168</sup> etc), para tanto, impondo limites à lucratividade das individualidades empreendedoras. As divergências entre coletivistas (basicamente marxistas e social-democratas) e individualistas (liberais e ultra liberais) têm marcado e, sobretudo, pautado, tanto o debate mais propriamente ideológico quanto a própria reflexão política, econômica e mesmo ética ou moral, principalmente a partir do século XX. Trata-se, todavia, de falsa polêmica ou de debate estéril. Isso porque, de um lado, a controvérsia permanece

---

<sup>167</sup> Emprega-se imaginário como um correlato de tradição, o “legado do passado”. Jerome Kohn, em comentário sobre o quanto seria difícil refletir sobre o pensamento de Arendt, sem considerar a questão da liberdade humana, observa, em sentido semelhante, que: “It is not only the coherence of the idea of a free being that would be called into question, however, but the past and the present status of such a being and, in a sense, the past *in* the present. For the historical events that Arendt relates, ancient and modern, and the stories she tells of real and sometimes fictional or legendary persons, all have present relevance; they are examples intended to *illuminate* the present – resonant fragments, something to think about, and sometimes warnings.” [“Não é apenas a coerência da ideia de um ser livre que deve ser colocada em questão, mas o status passado e presente de tal ser e, em certo sentido, o passado *no* presente. Pois, os eventos históricos que Arendt relata, antigos e modernos, e as histórias que ela conta de pessoas reais ou, algumas vezes, ficcionais ou lendárias, todos têm relevância no presente; eles são exemplos concebidos para *iluminar* o presente – fragmentos ressonantes, algo para se pensar sobre, e, algumas vezes, avisos.”] (KOHN, 2000, p. 114. Grifos do autor). Deve-se compreender a ideia de imaginário contendo também aquilo que Arendt referiu como “correntes subterrâneas da história”.

<sup>168</sup> Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Poli, Não-binárias e mais. Disponível em: <https://orientando.org/o-que-significa-lgbtqiap/>. Acesso em: 29 jun. 2021.

restrita aos limites da “esfera social”, e, de outro, porque o individualismo, pensado como “a” característica por definição do que move o agir humano, não acarreta as mesmas consequências que geraria, caso fosse pensado como apenas uma das características a mobilizar a conduta humana. De modo análogo, também diferem bastante entre si as implicações decorrentes de um coletivismo erigido com base em uma noção de indivíduo, o qual prescindir de todos os demais para existir, daquelas que decorreriam de um coletivismo construído por sujeitos que se sabem interdependentes, porquanto pensam-se como singularidades, em vez de “individualidades”. De tal modo que, substituído o indivíduo pelo sujeito (pessoa humana) e a individualidade pela singularidade, tem-se que a subjetividade (aqui concebida de forma simplificada como a “consciência de si”) e a alteridade (aqui concebida como o reconhecimento da existência do diferente, no caso, a subjetividade do outro) são produtos da interação entre singularidades.

A segunda (ii), para explicitar que “sobreviver” não é a escolha racional de uma singularidade qualquer, mas uma força intuitiva, natural, que move o ser vivo; mesmo as plantas crescem na direção do sol e espalham suas raízes em busca dos nutrientes de que necessitam. Todavia, o ato de racionalizar, seja na forma de simples pensamento ou de cálculo elaborado, pelo que se conhece a respeito, é atributo não apenas exclusivamente humano, mas derivado da experiência concreta da realidade da vida. Os seres humanos primeiro sobreviveram e só depois puseram-se a refletir sobre os meios pelos quais o fizeram. Por conseguinte, foi porque sobreviveram mediante o uso que fizeram dos recursos oferecidos pela natureza, igualmente e em comum, que eles puderam perceber, tal como o fez Locke, que, ao consumir certo recurso natural necessário para manter-se vivo, este empiricamente o destruía e, com isso, dele se apropriava privativamente, pois o retirava, subtraía, do domínio comum. Do mesmo modo, foi porque sobreviveram que as pessoas puderam, no curso dos séculos, elaborar toda a sorte de teorias voltadas a responder àquelas perguntas que até hoje assombram a todos: “quem somos”, “de onde viemos”, “para onde vamos” etc. Assim, criação divina ou não, em certo momento os seres humanos compreenderam que poderiam apropriar-se privadamente dos recursos naturais disponíveis, e que isso os favorecia, porquanto dependiam deles para sobreviverem. Com isso, parece demonstrada a possibilidade de prescindir-se tanto das divindades quanto de qualquer texto sagrado a fim de seguir o argumento de Locke quanto à origem natural da propriedade privada. Não é necessário que um deus tenha



concedido aos seres humanos o direito de dispor da natureza, para que eles assim o fizessem. Destaca-se, desse modo, o quão intuitiva é a defesa de propriedade e do direito à apropriação privada, que, consoante largamente argumentado, consiste no fundamento das elaborações contratualistas.

A terceira (III), um amálgama das duas primeiras, consiste na explicitação de que, onde quer que uma pessoa humana tenha sobrevivido, ela o fez (a) como parte integrante, no interior (b) de uma organização comunitária, menor (mais simples) ou maior (mais complexa), seja em termos de quantidade de integrantes, seja no tocante à complexidade das relações nelas estabelecidas. Pode-se então inferir – retornando assim aos conceitos e construtos arendtianos – que os seres humanos não são meras individualidades, mas singularidades reciprocamente constituídas na pluralidade, ou seja, no “fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 2010, p. 8).

Com isso, torna-se manifesto o peso conferido pelos modernos às questões próprias da esfera econômica (sobrevivência/subsistência), assim como o fato de que (tal como destacado por Rousseau) é uma sociedade já civilizada (estado civil), e não um estado ainda natural aquilo que antecede o pacto que inaugura o Corpo Político. Esta circunstância conflita com a hipótese contratualista de que é mediante o Pacto que institui a *commonwealth* que as pessoas deixam o “Estado de Natureza”; e, por conseguinte, com a própria suposição de que o aparato jurídico-institucional então constituído teria seu fundamento na autonomia da vontade expressa pelos contratantes no assentimento aos termos do Pacto social.

#### **4.2 Sociedade versus Corpo político**

Até agora tratou-se, em primeiro lugar, de caracterizar o contrato e o contratualismo. Para isso, colocou-se em relevo sua incapacidade de resolver o problema do fundamento da autoridade desse contrato, sem que se faça necessário o recurso à violência (que os contratualistas buscavam superar ou evitar) ou à força da lei de natureza (o mandamento da razão, emanada ou não por uma Vontade superior). Nesse sentido, enquanto a solução mediante a violência sequer necessita do contrato para ser obedecida, a legitimação por meio da lei natural não se sustenta. Afinal: por que as pessoas precisariam redigir e assinar (diante, ou não, de testemunhas) os termos das obrigações reciprocamente ajustadas se elas, agindo

conforme os ditames da razão reta, sempre obedecessem aos comandos da lei natural? Assim sendo, torna-se necessário encontrar outro fundamento para a autoridade do contrato, caso se pretenda preservá-lo como metáfora da fundação da *Commonwealth*.

Em seguida, buscou-se apresentar, ainda que de modo sucinto, o “arcabouço de pensamento arendtiano”, adotando-o então simultaneamente como *background* e suporte teórico para as reflexões que se considera serem necessárias acerca da dimensão política do existir humano. E é seguindo esta orientação que aqui se preconiza o *sensus communis* – uma espécie de “sexto” sentido, isto é, “o sentido através do qual todos outros, com suas sensações estritamente privadas, se ajustam ao mundo comum”<sup>169</sup> (ARENDRT *apud* SCHIO, 2012, p. 102) – como o fundamento da autoridade (que não se confunde com emprego de força ou violência<sup>170</sup>) que incide sobre as comunidades políticas, ou seja, como o fundamento da fundação das comunidades organizadas juridicamente (isto é, constituídas como corpos políticos). Trata-se do “sentido comunitário” teorizado por Kant – no §40 da Crítica da faculdade do juízo<sup>171</sup> – ou, ainda, o sentido de que somente se pode ser “um” entre uma pluralidade de outros tantos “uns”; circunstância que é vivida e experienciada na comunicabilidade.

Para Arendt, pela circunstância de que os humanos nascem biologicamente como animais, eles são seres sociais antes de serem políticos. Desse modo, a satisfação das necessidades humanas, porque vinculadas aos imperativos colocados pela subsistência individual e pela sobrevivência da espécie tanto antecede a, quanto é condição *sine qua non* da, sua existência enquanto animal político. Nesse sentido, por ser anterior a, e condição para, o exercício das atividades público-políticas, sua condição de ser social é pré-política, por definição. Dessarte, o termo “sociedade” (associação de animais sociais) pode ser empregado, com correção, para designar os agrupamentos humanos, tal como constituídos para fins de, mediante cooperação,

---

<sup>169</sup> Segundo Kohn (2000, p. 125), o *sensus communis* é “‘the sixth and highest sense,’ which, by relating the ‘five strictly individual senses’ and their data that otherwise would be ‘merely felt as irritations of our nerves or resistance sensations of our bodies’ fits what appears to it ‘into the common world.’ [“o sexto e mais alto sentido”, o qual, relacionando os ‘cinco sentidos estritamente individuais’ e seus dados (que de outro modo seriam ‘sentidos meramente como irritações de nossos nervos ou sensações de resistência de nossos corpos’), encaixa o que aparece para ele no mundo comum.”]

<sup>170</sup> Isso porque a autoridade, para Arendt, embora implique “obediência”, incide sobre homens livres (cf. p. 87-88, *supra*). Além disso, o emprego de força e de violência são formas “pré-políticas”, característicos do lar e da vida em família, em que o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos (cf. p. 83, *supra*).

<sup>171</sup> Cf., p. 143-144, *infra*.

buscar a satisfação das necessidades decorrentes dos imperativos do labor (subsistência/sobrevivência). Nesse sentido, “sociedade” refere comunidades pré-políticas, estejam estas em estado natural (Hobbes e Locke) ou civil (Rousseau), porém antes da fundação dos corpos políticos. Desse modo, “Sociedade” e “Corpo Político” não são termos sinônimos, tampouco designam um mesmo tipo de objeto.

Nessa perspectiva, quando Ludwig Von Mises (1881-1973) afirma que a “Sociedade é ação concertada, cooperação”, descrevendo-a como “a consequência do comportamento propositado e consciente” de indivíduos que (i) nela vivem e agem (ii) mediante ações que se renovam diariamente e que visam apenas “à cooperação e ajuda mútua, a fim de atingir objetivos específicos e individuais” (MISES, 1995, p. 143), ele está interpretando aqueles aspectos pré-políticos que, no contexto da *pólis* grega e da *civitas* romana, eram realizados exclusivamente no âmbito da esfera privada e, que, segundo Arendt, expandem-se na Modernidade, apagando a fronteira entre o privado e o político, na emergência do social.

Destaca-se então que os teóricos contratualistas modernos – assim como os economistas contemporâneos, sobretudo liberais dos mais variados matizes – elaboram suas formulações e teses a partir das interações que os seres humanos estabelecem entre si quando movidos pela necessidade, em sua luta constante pela vida (condição humana do labor). Tratam-se então de concepções que são pré-políticas e, nesse contexto, apenas podem resolver problemas pertinentes à dimensão pré-política do existir humano. Assim, é preciso ter ciência de que, quando Mises (1995, p. 144) afirma que “No quadro da cooperação social podem emergir, entre os membros da sociedade, sentimentos de simpatia e amizade e uma sensação de comunidade”, sentimentos que descreve como “fonte” “das mais agradáveis e sublimes experiências”, mas que “não precederam o estabelecimento de relações sociais” nem são “a semente de onde estas germinam”, ele não está falando do surgimento de corpos políticos, mas tão somente das formas de “governo” ou “administração”, próprios dos domínios (*βασιλεία*<sup>172</sup>) sociais daqueles grupos humanos (familiares, clânicos, tribais etc.) que antecederam a formação da *pólis* ou a fundação da cidade de Roma.

Assim, quando contratualistas ou liberais contemporâneos (seja *ultra, ordo* ou *neo*) – não apenas, mas principalmente estes – referem a Sociedade como resultante

---

<sup>172</sup> A palavra grega *βασιλεία* denota “domínio”, “reino” e dela deriva a palavra *βασιλεύς* que significa “chefe”, “rei” (LIDDEL et. al., 1940, p. 130).

da cooperação social<sup>173</sup>, confiantes na convicção (i) de que “o trabalho efetuado valendo-se da divisão do trabalho é mais produtivo que o trabalho solitário” e (ii) de “que a razão humana é capaz de perceber esta verdade” (MISES, 1995, p. 144), estão demonstrando que privilegiam a dimensão econômica ou, na melhor das hipóteses, de que priorizam as atividades voltadas à satisfação das necessidades (biológicas) de subsistência e sobrevivência. Com isso, subordinam a dimensão política ao econômico, reduzindo-a a uma função apenas das atividades voltadas à satisfação das necessidades (próprias da esfera privada), esvaziando-a de seu conteúdo. Não percebem a dimensão público-política da existência humana dissociada da esfera privada, tal como experimentada na cidade-estado antiga, e então denominam de “política” apenas aquelas atividades voltadas à administração e gestão (*rule*) dos interesses mútuos, assim como de controle recíproco das ações individuais. Somente na esfera social, ou seja, no âmbito da “boa sociedade” surgida na Modernidade (e cujos desdobramentos vigoram até os dias de hoje, na “sociedade da massa”), a política equivale a governo (*rule*) e suas atividades, restritas a disputas eleitorais com ou sem sufrágio universal, por exemplo.

Desse modo, quando eles rejeitam o “senso comunitário”, o fazem negando-o tão somente como o fundamento da formação da Sociedade (no âmbito da qual prevalece sempre, primeiro, a busca pela subsistência/sobrevivência e, mais tarde, com o desenvolvimento social, produtivo e tecnológico, melhores condições de vida, conforto e *status* social); nada referem à fundação dos corpos políticos; pois, reiterando, tratam-se de dispositivos distintos, que não podem ser confundidos.

A busca da subsistência/sobrevivência coloca sempre o problema da disputa: seja na forma de luta generalizada no âmbito do estado de guerra generalizada; seja nos termos de competição, na esfera social a partir da Modernidade. Por isso é que Mises se refere a sentimentos de comunidade ou de simpatia mútua como circunstanciais (eventuais), ocorrendo apenas na sociedade já constituída, não fora nem anteriormente a ela. Observe-se que, em tal contexto, parece justificado que ele se refira, por exemplo, ao “senso comunitário” como um termo vago e ambíguo que denota apenas “o reconhecimento do fato de que todos os outros seres humanos são virtuais colaboradores na luta pela sobrevivência”, haja vista serem “capazes de

---

<sup>173</sup> Cf. Capítulo “2.2 Thomas Hobbes, contrato e contratualismo moderno”, especialmente p. 35.

reconhecer os benefícios mútuos da cooperação”, capacidade da qual os animais não são dotados (MISES, 1995, p. 144)<sup>174</sup>.

Pode-se perceber a conexão entre esse pensamento e a intuição que subjaz às teorias contratualistas, de que o acordo mútuo entre os indivíduos vivendo em estado de natureza (pacto/contrato social) não apenas colocaria fim no estado de guerra generalizada (Hobbes) ou o evitaria (Locke), como resultaria em benefícios para os integrantes do grupo, isto é, daqueles que participaram do pacto e do contrato. Além disso, a prioridade absoluta conferida à dimensão econômica explica ainda porque o “contrato” é adotado como metáfora da formalização dessa Sociedade, jurídico-politicamente instituída.

A hipótese de que o Estado, em sua acepção moderna – e também contemporânea –, reflete relações pré-políticas (próprias da esfera privada, do espaço do lar (*ὄικος*), o “reino” da necessidade), é corroborada por Runciman (2020b, 7’36 – 8’03”), o qual esclarece que, à pergunta “A organização do Estado é igual à organização de uma Corporação?”, Hobbes responderia “absolutamente sim”. Runciman entretanto explicita: o que confere poder ao “grupo de pessoas que representa” essa “abstração” que é o Estado, é o fato de que elas estão autorizadas a desempenhar legitimamente o papel de dirigentes (governantes) daquela área. Para Hobbes, segundo Runciman (2020b, 8’03–8’09”), “este é o modelo para praticamente todas as formas de organização humana, incluindo aquilo que chamamos explicitamente de corporações”. Todavia, é preciso notar que Hobbes “não designa por “corporações” o mesmo que nós, ou seja, um tipo de negócio contemporâneo” (*idem*, 2020B, 8’10”–8’24”). Nesse sentido, inclusive, “um dos exemplos que ele fornece é a Corporação da Cidade de Londres”, em clara referência “àquilo que nós podemos chamar de nosso Governo local” (*idem*, 2020B, 8’10”–8’24”)<sup>175</sup>. Ainda de acordo com Runciman (2020b, 8’40”- 9’40”):

---

<sup>174</sup> Não se olvide, ademais, o fato de que Mises era economista e, por esse motivo, sua preocupação – e com ela o seu olhar, seu enfoque – cingia-se antes, por certo, à organização das atividades produtivas específicas da esfera econômica.

<sup>175</sup> No original: “Hobbes says “Is the organization of the State like the organization of Corporation? And his answer is absolutely ‘yes’. So he says that the model for the State which is that some group of people represent this kind of abstraction, and that, because they are legitimated in that whole area, as they are entitled to play that role, that’s what gives them that power. He says that is the model for pretty much all forms of human organization including what he calls explicitly corporations. He doesn’t really mean what we mean by corporations, you know, sort thinking of contemporary businesses though... one of the examples he gives is the Corporation of the City of London. He says he thinks of what we may now call our local government [...]” (RUNCIMAN, 2020b, 7’36–8’24”).

No *Leviatã*, ele [Hobbes] afirma que todas estas formas diferentes de organização humana têm o mesmo modelo; mesmo a família, as famílias humanas, podem ser entendidas como sendo miniestados. Elas poderiam ser dirigidas pelo pai [...], pela mãe, poderiam ser uma democracia, ter uma democracia familiar, ou os membros da família poderiam ser eleitos, pois a família corresponde àquele tipo de abstração e seus membros a estão representando. É uma teoria estranha, mas explica porque Hobbes era tão inflexível [ao defender que] o Estado tinha que estar no topo, tinha que ser Soberano, tinha que ser aquele que decide como todo o resto deve funcionar, pois de outro modo, haveria caos e confusão. Se a corporação, a família – e no século XVII a família poderia ter um exército privado –, a família poderia ser aquilo que se gostaria que provesse a proteção pessoal. A corporação, a família, a igreja, o estado, se todos eles forem fontes de autoridade potencialmente rivais, tem-se o caos. Então, torna-se necessária uma única superautoridade, ou seja, o Estado, para regular as demais.<sup>176</sup>

Pode-se depreender do exposto que (i) também para Hobbes (assim como para Locke, Rousseau e Arendt<sup>177</sup>) as sociedades e os governos têm como modelo “organizações pré-políticas”, especialmente a família; e (ii) que a *Commonwealth* foi concebida como a “superautoridade” destinada a evitar o caos e a confusão. Inspirada no poder do Chefe da família, a ela competia estruturar e organizar a vida humana, naquilo que concerne a atividades próprias da esfera econômica: no caso, a garantia da subsistência/sobrevivência, de um lado, e da produção e acumulação de bens, propriedade e riquezas, sobretudo a partir da Modernidade, de outro. Além disso, o mesmo Runciman (2020b, 10’55”–11’33”), após destacar que o modelo governamental (*rule*) defendido por Hobbes era o “monárquico”, observa que

praticamente todas as corporações contemporâneas são bastante hobbesianas, no sentido de que a autoridade, o poder, nessas corporações está realmente muito concentrado nas mãos de um único indivíduo. Jeff Bezos, da Amazon, está, em alguns aspectos, mais próximo do Soberano de Hobbes, por causa de sua singular possibilidade, em alguns contextos, de representar o conjunto da corporação. E o poder que isso lhe concede, poder pessoal em nome da abstração, está mais próximo de uma configuração do *Leviatã* do que o moderno Estado Americano [...]<sup>178</sup>.

<sup>176</sup> No original: “And he says in *Leviathan*: all of these different forms of human organization have the same model, even the family, human families, can be understood to be mini states. They could be ruled by the father, probably it would be the father, could be the mother, could be a democracy, to have a family democracy, or the members of the family get voted, but the family is this kind of abstraction, and the members of the family are representing it. It’s a slide weird theory, but it explains why Hobbes was so adamant that the State had to be at the top, it has to be Sovereign, it has to be the thing that decides how would all the others work, because otherwise you have chaos and confusion. If your corporation, your family, and in the 17<sup>th</sup> century, your family could have a privity army, your family could be the thing that you want to protect you. Your corporation, your family, your church, your state, if all of them are potentially rivals sources of authority, you get chaos. So you need the single super authority, which is, the State, to regulate the other one. That was what he thought.”

<sup>177</sup> Compare-se com o que foi referido acerca de Arendt, no capítulo “2.7 O contrato e o deslocamento da esfera privada para a esfera pública”, p. 69, inclusive nota 88, *supra*).

<sup>178</sup> No original: “But quite all of contemporary corporations are pretty Hobbesian in the sense that the authority, the power in this corporations is very very narrowly concentrated all of one individual. That Jeff Basel, from Amazon, is in some ways closer to Hobbesian Sovereign, because of his ability single

Do cotejo destas considerações com o “esquema arendtiano” de pensamento, pode-se conjecturar que as comunidades políticas são compostas por pessoas que laboram (em busca da satisfação de necessidades de subsistência/sobrevivência), trabalham (erigindo um mundo de artefatos humanos que se torna também uma condição humana) e agem (em concerto entre si, concordando ou divergindo, e, desse modo, segundo Kohn (2000, p. 120) gerando poder e dirigindo o curso do mundo), mobilizadas pelas faculdades mentais (pensar, querer e julgar), e que, nessas suas mais variadas formas de atuação, o fazem enquanto individualidades (pessoas físicas) e enquanto sociedades (não por acaso chamadas legalmente de pessoas jurídicas).

Assim, individualidades e sociedades, ou seja, pessoas físicas e jurídicas, não apenas compõem, em conjunto, as comunidades políticas, mas o fazem movidas tanto por interesses privados (individuais ou sociais, mas voltados à subsistência/sobrevivência de seus respectivos corpos – seja o natural humano seja o artificial corpo social ou societário) quanto políticos (dimensão em que, uma vez que não mais precisem ocupar-se exclusivamente com a subsistência mediante suas atuações privadas, passam a interagir como iguais, discursando persuasivamente no espaço público, *locus* da elaboração dos consensos que incidirão sobre a comunidade política, na forma de leis e regulamentos). Essa atuação política dos organismos sociais pode ser melhor percebida, por exemplo, na atuação de lobistas junto aos parlamentos, não apenas, mas principalmente em nome de grandes conglomerados empresariais ou industriais ou de setores produtivos específicos<sup>179</sup>. Observe-se que, nessa elaboração, se torna ainda mais patente a leitura de Arendt acerca da esfera social. O “social” que se corporifica como “a” expressão “única”, “unificada” do interesse da totalidade dos integrantes de determinada coletividade<sup>180</sup>: seja esta uma sociedade empresarial, seja aquilo que se costuma referir como sociedade brasileira,

---

handedly in some contexts to represent the whole corporation. And the power that gives him, personal power in the name of the abstraction, that's closer in some ways to a Leviathan set up than the modern American State [...].”

<sup>179</sup> Young-Bruhel (2004, p. xxvii) observa, nesse sentido, que Arendt “was well aware that there were voluntary associations at that time – lobbies, pressure groups, and special interest organizations – working against political action.” [“estava bastante ciente de que havia associações voluntárias naquela época – *lobbies*, grupos de pressão e organizações de interesse especial – trabalhando contra a ação política”.]

<sup>180</sup> Segundo Arendt (2010, p. 48), “[...] pouco importa se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse”.

sociedade gaúcha, sociedade pelotense etc., ou a Corporação da Cidade de Londres, tal como anteriormente explicitado, a partir de Hobbes, segundo Runciman.

Desse modo, torna-se patente que as noções de governo, de administração pública, de gestão de “políticas econômicas”, por exemplo, tão arraigadas aos modelos “políticos” vigentes, têm sua origem no âmbito da “esfera social”. Isto é, são características inerentes, porque necessárias, daquilo que é percebido, quando se “olha” não para as próprias pessoas, enquanto singularidades que compartilham um espaço comum, mas somente para as formas mediante as quais elas se associam, com vistas a obter os melhores resultados em termos de cooperação, para satisfação das necessidades de subsistência (individual) e sobrevivência (da espécie).

Em sentido oposto, para Arendt, a política não tem relação com Administração, gestão de interesses privados. Tampouco é compatível com qualquer tipo de violência – assuntos pertinentes à esfera privada –, pois trata de “relações” que ocorrem no “espaço entre” (*in-between*) as pessoas. Relações que ao mesmo tempo conferem forma e substância à esfera público-político, cuja marca é a pluralidade humana, isto é “a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2010, p. 220). Em outros termos, por “forma” compreenda-se a própria política (fala, respeito, audição, réplica...); e por conteúdo, os assuntos que precisam da opinião, do interesse, de cada um que é atingido seja positiva seja negativamente.

Nessa perspectiva, pode-se reiterar: o mundo habitado pelos seres humanos é tanto o espaço onde se realiza (a) a produção e distribuição dos bens necessários à preservação da existência humana (consumo, mas também conhecimento técnico – mediante o “labor [*labor*]” que, segundo Arendt, corresponde à esfera privada e “trabalho [*work*]”, que tem lugar na esfera pré-política – ), quanto o lugar em que ocorre a (b) experiência política (mediante ação [*action*], que só é possível na esfera público-política). Segundo Kohn (2000, p. 124), a “ação livre”, que, juntamente ao discurso e à faculdade de julgamento constitui o espaço público-político, “transcende a necessidade do labor e a utilidade do trabalho, assim como transforma estas atividades”. Ele observa ainda que o labor é organizado de forma bastante variada, geralmente injusta e dificilmente equitativa; e que isso permite que alguns homens, “espertos” ou “afortunados”, escapem “do destino de Sísifo”, aliviando-se da “dor do labor contínuo e sem fim” e, desse modo, liberam-se do fardo de “servir às



necessidades do processo biológico de suas próprias vidas”<sup>181</sup>. Ele prossegue, esclarecendo que

O trabalho [*work*] humano, o objetivo ou o propósito que repousa sempre fora da própria atividade, não apenas complementa o labor, mediante a fabricação de ferramentas úteis para facilitá-lo e torná-lo mais produtivo, mas com elas constrói um mundo artificial, um artefato cultural elaborado e mutável tão estruturalmente complexo e intrincadamente planejado quanto a teia de relacionamentos que liga de maneira sensata e legal aqueles que nela vivem<sup>182</sup>.

A esfera política, dessarte, não se confunde com o “social” (interação social, relação social, associação para cooperação social), na medida em que se configura como o espaço resultante da interação de indivíduos que, uma vez libertos das imposições da necessidade (esfera privada e pré-política), ascendem ao espaço público, no qual podem elaborar (“construir”) consensos, em termos dos negócios humanos, mediante diálogo com seus iguais (juridicamente estabelecidos – cidadãos), singularizando-se, por meio dos feitos e das palavras proferidas. Arendt concebe esse espaço público-político como o lugar próprio da pluralidade humana, essa “condição básica da ação e do discurso” que:

[...] tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros nem àqueles que vieram antes deles, tampouco fazer planos para o futuro e antever as necessidades daqueles que virão depois. Se os homens não fossem diferentes, cada ser humano distinto de qualquer outro que existe, existiu ou existirá, eles não precisariam de fala nem de ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para comunicar necessidades e desejos idênticos e imediatos (ARENDR, 2018a, p. 175-6).

Conceber o mundo humano como o lugar em que pessoas iguais (em suas naturais condições de seres humanos) tanto produzem a sobrevivência

---

<sup>181</sup> Pode-se objetar, contrapondo-se a Kohn, que uma pessoa, qualquer que seja, somente se livra do labor com a morte. Isso porque, embora seja possível esquivar-se do trabalho [*work*] – por meio de escravos, servos, assalariados, máquinas e, desse modo, liberar-se do fardo de “servir”, porque há pessoas que lavam a roupa, limpam o banheiro, preparam o alimento etc. e outras, ainda, que a penteiam e a vestem, ou mesmo lhe escovam os dentes – não se pode escapar ao labor, porquanto ninguém poderá fazer a digestão nem eliminar o suor em seu lugar, tampouco dormir no lugar (em prol) de um outro.

<sup>182</sup> No original: “Free action transcends the necessity of labor and the utility of work, and transforms those activities. Thus human labor is organized in a variety of ways, frequently unjust and hardly ever equal, so that some men, wily or lucky enough to escape the fate of Sisyphus, are relieved of the dolor of ceaseless, endless labor and thereby released from serving the necessity of the biological processes of their own lives. Human work, the goal or purpose of which always lies outside the activity itself, not only complements labor by making tools that are useful for easing it and rendering it more productive, but with them constructs an artificial world, an elaborate and changing cultural artifact as structurally complex and intricately contrived as the web of relationships that sensibly and legally binds those who live together within it.” (KOHN, 2020, p. 124)

(originariamente sozinhos; depois mediante cooperação social) quanto interagem reciprocamente (enquanto animais políticos dotados de discurso – ζῶον πολιτικόν e ζῶον λόγον ἔχον) torna-se assim o *background* a partir do qual deve ser pensado e experienciado o fenômeno político.

Desse modo, diferentemente do que se verifica no âmbito do “social”, em que as individualidades se isolam na busca da satisfação de seus interesses pessoais e se associam apenas em razão das vantagens decorrentes da cooperação, e no qual, os governos existem para administrar estes interesses rivais, para gerir os negócios realizados por estas partes antagônicas e para pacificar as disputas decorrentes (circunstância que se amolda bem à ideia de um estado mínimo, basicamente policial), a dimensão política implica uma “abertura” para o outro, ou outros – ou seja, uma acessibilidade, uma receptividade à alteridade. Aqui, o senso comunitário, um autêntico *sensus communis*, envolve mais do que agradáveis sentimentos de amizade, simpatia e estima mútua, consistindo no sentido de que todo agir deve levar em consideração o “outro”, não o vizinho ou o colega de trabalho, mas um outro “possível”, que é reconhecido mediante a operação de reflexão, e não o mero autointeresse voltado — essencialmente, embora não apenas — a assegurar o direito (liberdade natural) de propriedade. Trata-se, segundo Schio (2012, p. 104) de “um sentimento de participação na pluralidade humana, opondo-se a um sentido privado”, e desse modo, “considera o pensamento dos componentes do grupo”. “Esse *sensus*”, prossegue Schio (2012, p. 105) “é o sentido necessário à coesão das sensações, dotando os sentidos humanos de uma noção suplementar de realidade”. Noção que não é fornecida pelos sentidos nem pelos objetos, pois o *sensus communis* funciona “como base comum dos sentidos externos”. De modo que é, “imprescindível [...] a existência de outros seres humanos para a busca de unidade e identidade: o sentir comum garante a noção de realidade para os indivíduos que não vivem “sós” no mundo” (SCHIO, 2012, p. 105). É por intermédio desse *sensus* que as pessoas compartilham a realidade em que convivem, isto é, vivem com.

Todavia, o senso comunitário abrange mais do que a percepção, simples, de que não se vive sozinho, e de que há uma realidade comum que precisa ser exposta, para ser compartilhada, a fim de que se possa receber o assentimento ou a discordância de um outro. Além disso, não se limita à compreensão de que, em certa medida – maior ou menor –, todo indivíduo depende de outros, aos quais pode se associar, a fim de obter vantagens (em termos de satisfação de suas necessidades

de subsistência). Para que se possa compreender “como” e “porque” o fundamento dos corpos políticos deve ser buscado neste *sensus* não basta a simples distinção entre a ideia de “Sociedade” (ou seja, a esfera social, que, elastecendo o domínio econômico, avançou o domínio privado sobre o político, com isso, não apenas apagando a fronteira que os separa, mas esvaziando a ambos de seus caracteres próprios) e de “Corpo Político” (fundado a partir da esfera pública, da pluralidade). É necessário compreender as implicações da pluralidade, o que pode ser realizado a partir da aproximação entre a política e o juízo estético, tal como elaborado por Arendt, a partir de Kant.

### 4.3 Juízo estético e política

A separação entre a vida ativa e a vida contemplativa, reiterando, é central na crítica de Arendt à Tradição. Todavia, é preciso ressaltar que, segundo a pensadora alemã, a vida ativa – ou seja, o âmbito no qual as pessoas se ocupam com suas existências humanas, mediante o *labor*, o *work* e a *action* – é o *locus* da atuação do “ator”. A vida contemplativa – que corresponde à atividade filosófica *par excellence*, praticada por aqueles que conseguem separar-se, liberar-se das obrigações mundanas –, o *locus* do “espectador”<sup>183</sup>. Assim, ao erigir-se a partir dessa tensão vital entre elas, identificando o fazer filosófico com a vida contemplativa (e apenas com ela), a Tradição vem pensando um mundo habitado por mentes humanas desprovidas de corpos.

Como primeiro *insight* relevante (ainda que provisório) pode-se perceber, com Arendt (1993b, p. 69), que em Kant o juízo do espectador é estético. Mas o que isso significa? Arendt, ao ler a Crítica do Juízo (KU) – em conjunto com os chamados textos menores de caráter marcadamente políticos: Paz perpétua; história cosmopolita etc. – como constituindo a própria filosofia política (não escrita) de Kant, está sustentado

---

<sup>183</sup> Na entrevista que concedeu a Günter Gaus, em 1964, Arendt (2005a, p. 2) refere a existência de uma “vital tension between philosophy and politics. That is, between man as a thinking being” – espectador – “and man as an acting being” – ator –, “there is a tension that does not exist in natural philosophy, for example. Like everyone else, the philosopher can be objective with regard to nature, and when he says what he thinks about it he speaks in the name of all mankind. But he cannot be objective or neutral with regard to politics. Not since Plato!” [“tensão vital entre a filosofia e a política. Isto é, entre o homem como um ser pensante e o homem como um ser que age, há uma tensão que não existe na filosofia natural, por exemplo. Como todos os outros, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza, e quando ele diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política. Não desde Platão!”]

que não existem “três homens” em Kant, mas três dimensões (perspectivas) de uma mesma pessoa. Uma dessas dimensões é realçada no estudo de mais de dez anos que ele empreende em torno da pergunta “o que posso conhecer” (projeto KrV, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), em português: “Crítica da Razão Pura”). Recalcitrante, então, nos meandros de uma razão que, ao pensar, transcende os limites do que ela é capaz de conhecer, pergunta-se “o que devo fazer” (projeto KpV, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), em português: “Crítica da Razão Prática”), e aqui desponta a dimensão moral humana. Todavia, o homem não é apenas entendimento e moralidade, ele é também um ser cultural e bélico, mau e bom. Daí, segundo Arendt, o escopo de Kant na Crítica do Juízo (projeto KU, *Kritik der urteilskraft* (1790), em português: “Crítica da Faculdade de Julgar” ou “Crítica do Juízo), pensar como esse sujeito (capaz de conhecer e de agir segundo máximas morais) vive na companhia dos outros, de preferência com pouco ou nenhum conflito. É quando parte em busca de respostas a esse problema que Kant começa a desenhar os vislumbres da percepção de que a dimensão política da existência comum (isto é, aquela fração do existir humano que não pode ser pensada desprezando-se todos os demais seres humanos) é, em verdade, uma questão de juízo estético<sup>184</sup>. Compreender esse

---

<sup>184</sup> Nesse sentido, no prefácio da KU, ao discorrer sobre a necessidade de se buscar um *princípio a priori* também para a faculdade do juízo, Kant ([KU, Preface], 1987, p. 6-7) observa “This perplexity about a principle (whether subjective or objective) arises mainly in those judgements [*Beurteilungen*], called aesthetic, which concern the beautiful and the sublime in nature or in art. And yet a critical inquiry [in search] of a principle of judgement in them is the most important part for a critique of this power. For though these judgements do not by themselves contribute anything whatever to our cognition of things, they still belong to the cognitive power alone and prove a direct relation of this power to the feeling of pleasure or displeasure according to some a priori principle, without there being any confusion of this principle with the one that can be the basis determining the power of desire, since that power has it's a priori principles in concepts of reason”. [“Esta perplexidade acerca de um princípio (seja subjetivo ou objetivo) surge principalmente naqueles juízos chamados estéticos, que concernem ao belo e ao sublime na natureza ou na arte. E ainda assim, um exame crítico [em busca] de um princípio de juízo neles é a parte mais importante para uma crítica desta faculdade. Pois, embora esses juízos em nada contribuam, por si mesmos, para nossa cognição sobre coisas, eles ainda pertencem apenas à faculdade cognitiva e comprovam uma relação direta desta faculdade com o sentimento de prazer e desprazer, de acordo com algum sentido a priori, sem que haja aí qualquer confusão deste princípio com aquele que pode ser a base determinante da faculdade do querer, na medida em que aquela faculdade possui seus princípios a priori em conceitos de razão.”] Mais adiante, ele destaca “Hence [a judgement of taste, which involves] this pleasure[,] is like any empirical judgment because it cannot proclaim objective necessity or lay claim to a priory validity; but like any other empirical judgement, a judgement of taste claims only to be valid for everyone, and it is always possible for such a judgement to be valid for everyone despite its intrinsic contingency.” [“Por isso, [um juízo de gosto, que envolve] este prazer, é similar a todo juízo empírico, porque ele não pode proclamar necessidade objetiva ou reivindicar uma validade a priori; mas assim como qualquer outro juízo empírico, um juízo de gosto reivindica apenas ser válido para todos, e é sempre possível para tal juízo ser válido para todos a despeito de sua contingência intrínseca.”] (KANT [KU, Introduction], 1987, p. 31). Ele afirma ainda “That a judgment of taste by which we declare something to be beautiful must not have an interest as *its determining basis* has been established above. But it does not follow from this that, after the judgement has been made as pure as aesthetic one, an interest cannot be connected with it. [...] we must think of

movimento, contudo, requer exame mais acurado da distinção kantiana entre o ator e o espectador.

Em sua filosofia moral, de acordo com Arendt (1993b, p. 75), Kant se ocupa do homem enquanto indivíduo; todavia, no centro de sua filosofia da história está, não o indivíduo, mas o gênero humano, pensado em termos de “progresso perpétuo da raça humana” – não há fim da história em Kant. O indivíduo é o particular que só pode agir enquanto “parte” (nesse sentido, ele é e está “interessado”). O espectador, por sua vez, como não participa nos fatos da vida, ele pode observar. Por não estar envolvido diretamente, isto é, atuando, ele pode apreciar de um ponto de vista geral, o de um “cidadão do mundo” (nesse sentido, ele, estando “desinteressado”, poderá ser “imparcial”). Arendt o denomina de “espectador do mundo”, sublinhando que é ele, então, quem (na filosofia kantiana) decide “se, em algum evento singular, particular, o progresso está sendo efetuado” (ARENDR, 1993b, p. 75).

Ainda sobre o ator e o espectador, no contexto da radical separação promovida pela tradição filosófica entre a vida ativa e a vida contemplativa, deve ser notado que Arendt (1993b, p. 77), valendo-se da alegoria da caverna, explicita não apenas o isolamento do filósofo – aquele que “retorna da luz do céu das Ideias” –, como identifica o alcance político do pensamento de Platão, no qual, o governante ideal (identificado como o Rei filósofo) não age, pois é o “sábio que inicia e conhece o fim perseguido por uma ação” (ARENDR, 1993b, p. 77). Porque não age, esse governante [*ideal ruler*] não precisa, nem deve, expor suas intenções (segredo)<sup>185</sup>. Em direção oposta a Platão, em Kant a publicidade é alçada à condição de “princípio transcendental” que dirige toda ação: o que não pode ser comunicado publicamente

---

taste as first of all connected with something else, so that with the liking of mere reflection on an object there can [then] be connected, in addition, a pleasure *in the existence* of the object (and all interests consists in pleasure in the existence of an object). For what we say [the case of] cognitive judgments (about things in general) also holds for aesthetic judgments: *a posse ad esse non valet consequential* [An inference from possible to actual is invalid].” [“Que um juízo de gosto, pelo qual declaramos que algo é belo não deva ter um interesse *como sua base determinante* foi estabelecido acima. Mas não decorre disso que, após o juízo ter sido feito tão puro quanto estético, um interesse não pode ser conectado a ele. [...] Devemos pensar o gosto, antes de tudo, conectado com alguma coisa mais, de modo a, com a aprovação da mera reflexão sobre um objeto, poder então ser conectado, além disso, um prazer *na existência* do objeto (e todos os interesses consistem em prazer na existência de um objeto). Pois o que dizemos [no caso dos] juízos cognitivos (sobre coisas em geral) também se mantém para os juízos estéticos: *a posse ad esse non valet consequential* [Uma inferência do possível para o verdadeiro é inválida]”. (Kant ([IKU, §41], 1987, p. 163. Grifos do autor).

<sup>185</sup> Segundo Arendt (1993b, p. 77): “Desse modo, seria inteiramente supérfluo e mesmo prejudicial para ele tornar conhecidas suas intenções”.

não pode ser universalizado como máxima de conduta e, portanto, não interessa à comunidade. Segundo Kant ([PP], 2006, p. 104-105. Grifos do autor):

Todas as ações que afetam os direitos de outros seres humanos, cujas máximas sejam incompatíveis com a publicidade, são injustas. [...] Se não posso *expressar* minha máxima explicitamente sem, desse modo, frustrar o meu objetivo; se, ao contrário, eu devo *mantê-la em segredo* para ser bem-sucedida; se não posso *admiti-la publicamente* sem, desse modo, inevitavelmente provocar a resistência dos outros ao meu projeto; então a necessária e universal e, por isso, a compreensível oposição “a priori” a mim deve-se à injustiça com que a minha máxima ameaça a todos.<sup>186</sup>

Ora, se um projeto (objetivo, propósito) não pode ser expresso publicamente, pois, se o fosse, atrairia a resistência de outros, este intento, além de injusto (como observado a partir de Kant) é contrário à convivência harmônica entre as pessoas. Manter segredo, nesse contexto, consiste em permitir-se fazer aquilo que sabe ser ilícito (ou contra a moral), de modo a, ainda assim, evitar que outros também o façam. Esta é, aliás, a ideia kantiana de homem mau. Para ele, segundo Arendt (1993b, p. 26) “homem mau é aquele que abre uma exceção para si; ele *não* é o homem que quer o mal, pois isso é impossível para Kant”<sup>187</sup>. Numa comunidade em que algumas ou mais pessoas estão dispostas a abrirem exceções para si mesmas, dificilmente serão preservados os vínculos de confiança que mantêm harmônica a convivência<sup>188</sup>.

A importância dessa distinção se torna mais clara a partir da leitura de Arendt acerca do posicionamento de Kant em relação à Revolução Francesa. Ela ressalta que, embora este filósofo não fosse um entusiasta das revoluções (às quais entendia como sendo golpes de estado), foi espectador do movimento em curso naquela França de fins de Século XVIII. Seu entusiasmo, entretanto, não estava nos feitos [*deeds*] e malfeitos [*misdeeds*] dos indivíduos engajados na guerra revolucionária (os atores), mas na posição do espectador que, precisamente porque não estava envolvido diretamente nos conflitos (nos imperativos do agir), a tudo podia observar

---

<sup>186</sup> No original: “All actions that affect the rights of other human beings, the maxims of which are incompatible with publicity, are unjust. [...] If I may not *utter* my maxim explicitly without thereby thwarting my own aim, if it must rather be *kept secret* if it is to succeed, if I cannot *admit it publicly* without thereby inevitably provoking the resistance of all others to my plan, then the necessary and universal and hence *a priori* understandable opposition to me can be due to nothing other than the injustice with which my maxim threatens everyone.”

<sup>187</sup> Desse modo, uma “raça de demônios” nada tem de sobrenatural, consistindo antes “daqueles que estão ‘secretamente inclinados a excetuar-se’” (*idem*, 1993b, p. 26).

<sup>188</sup> Pode-se pensar naqueles que, denominando a si mesmos de “cidadãos de bem”, nessa condição, abrem para si a exceção de poderem portar armas de fogo, para proverem suas autodefesas.

“desinteressadamente”<sup>189</sup>. Desse modo, não são os feitos que, segundo Arendt (1993b, p. 71) torna a Revolução Francesa um grande evento, aos olhos de Kant. O ator, por estar envolvido, isto é, implicado nos eventos em que atua, é sempre parte interessada. O espectador, por outro lado, porque não toma parte neles, pode analisá-los e interpretá-los de modo “desinteressado”, assim como narrá-los (*stories*).

Ao conceber de tal modo a posição do observador, Kant o compreende como sendo imparcial por definição, pois “nenhuma parte lhe é atribuída” (ARENDR, 1993b, p. 72): está fora do palco, ou arena, na qual ocorre a ação. Além disso, o ator, em seu agir, está ocupado também com a fama (*δόξα, isto é, afeto às opiniões, aos juízos positivo ou negativo de seus concidadãos – os espectadores*), o espectador é quem dita o padrão (aceitável e, portanto, elogiável de conduta, ou o oposto disso). Arendt refere essa posição do espectador como equivalente à posição do juiz, qual seja, daquele que deve ser imparcial. É desse modo que Kant pensa o progresso (um dos conceitos chave de sua filosofia da história) enquanto progresso da espécie, não do indivíduo particular, pois, aos olhos do espectador o que importa são os ganhos coletivos (*History*), não as perdas de cada indivíduo (em suas *stories*).

Nesse sentido, Arendt assinala a falácia da busca daquilo que vem primeiro: agir ou observar. Entretanto, não há a necessidade de duas pessoas: aquele que age pode tornar-se, em seguida, o espectador que aprimora o agir e, depois, avalia novamente (ao menos é o que ela apregoa). Mas, segundo ela, aquele que não age pode “aproveitar” o exemplo dos outros, a experiência desses. Em outros termos, a experiência não precisa ser empírica, pode ser lógica: ao assistir o filme, colocar-se naquela situação, vivenciá-la imaginativamente e aprender com ela. Arendt (1993b, p. 79) explica a falácia: aparentemente “para julgar um espetáculo, devemos antes ter o espetáculo”. Porém, ainda segundo ela, não é razoável que alguém apresentasse um espetáculo se não houvesse espectadores para assisti-lo. Assim, os atores agem no mundo porque sabem que existem espectadores assistindo suas ações.

Quando Kant discorre sobre o juízo estético, ele o faz, de acordo com ela, distinguindo o gênio (aquele que dá regras para a arte e descobre outras forma de

---

<sup>189</sup> De acordo com Arendt (1993b, p. 61) “Kant diz explicitamente que não estava preocupado com os feitos e crimes dos homens, que fazem impérios surgir e cair, que tornam pequeno o que antes fora grande e grande o que antes fora pequeno. A importância do acontecimento [*Begebenheit*], para ele, esta exclusivamente no olho do espectador, na opinião dos observadores que proclamam sua atitude em público. A reação deles diante do evento prova o “caráter moral” da humanidade. Sem essa participação simpática, o “sentido” do acontecimento seria totalmente diferente ou simplesmente inexistente”.

expor conteúdos; a perspectiva, por exemplo) do gosto (a faculdade por meio da qual julgam-se objetos belos). Kant então se pergunta: Que faculdade é mais nobre, a do gênio ou a do gosto? Em resposta, Kant sugere a primazia da faculdade do gosto: porque cada ser humano possui esta faculdade, cada um pode avaliar, averiguar, julgar, sentir *lust* ou *unlust* e, depois, escolher e se responsabilizar.

O gosto “é a disciplina (ou o cultivo) do gênio”, é quem “corta as asas”, “orienta”, “traz clareza e ordem [aos pensamentos do gênio]”, e, além disso, o que no contexto parece despontar com ainda maior relevância, é o gosto que “torna as ideias suscetíveis de consentimento geral e permanente, tornando-as capazes de ser seguidas por outros e mesmo suscetíveis de uma cultura sempre em progresso” (KANT *apud* ARENDT, 1993b, P. 80). Com isso, Kant está destacando o fato de que enquanto o gênio é dotado tanto da capacidade de criar quanto de julgar; o espectador apenas julga. Além disso, ele sublinha que a conjugação das faculdades da sensibilidade (corpo), da imaginação, do entendimento (Arendt traduz por intelecto), são requisitos para o julgar, esclarecendo que é este último (ou seja, o gosto enquanto juízo) que une as outras três faculdades, por ser o resultado da atividade delas.

Assim, se juízo estético é o que exsurge do construto kantiano com proeminência inclusive sobre o gênio – que é o único dotado da capacidade de criar e é, nesse sentido, um equivalente do ator –, e isso ocorre porque é o juízo do espectador quem organiza e torna possível o entendimento comum, não é difícil compreender, então, porque, em Kant, a comunicabilidade é apresentada como a *conditio sine qua non* da existência de objetos belos. Ou seja, é “o juízo do espectador que cria o espaço sem o qual nenhum desses objetos poderia aparecer” (ARENDT, 1993b, p. 81). Arendt prossegue sublinhando que, para Kant, o “domínio público” é esse “espaço” construído não pelos atores e criadores (gênios), mas pelos espectadores (narradores das *stories*). Diferentemente dele, contudo, para ela, o “domínio público” resulta da interação de pessoas que agem e julgam, isto é, que ora tomam parte nos acontecimentos (atores), ora apenas julgam (espectadores). De todo modo, é a faculdade do juízo o atributo que atores e espectadores têm em comum e é isso o que permite o diálogo (comunicabilidade) entre ambos<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> Por isso, o teatro é a expressão artística mais política (conforme demonstra Aristóteles na obra *poética* – vide SCHIO, Sônia. Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). 2008. 236f Tese (Doutorado em Filosofia Moral e Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, p. 98, n. 121. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/14684>. Acesso em: 13 mai. 2021.



Arendt (2018a, p. 176-177), na esteira do pensamento kantiano, distingue os sentidos do tato, visão e audição dos sentidos do gosto e do olfato. Observa que enquanto os três primeiros nos “dão claramente objetos do mundo externo” e desse modo “são facilmente comunicáveis”, os dois últimos fornecem “sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis”. Além disso, enquanto os três primeiros “são capazes de *re-presentação*”, ou seja, “de tornar presente o que está ausente” (mediante a imaginação<sup>191</sup>), os dois últimos não o são, e por isso, são considerados “os sentidos discriminatórios” por excelência. Em outros termos, explica ela (ARENDR, 2018a, p. 176-177), se “podemos suspender o juízo acerca do que ouvimos ou tocamos”, o mesmo não ocorre em relação ao gosto e ao olfato: ou gostamos ou não gostamos, ou agrada ou desagradada – e isso se verifica de forma imediata. Por isso, inclusive, o gosto é concebido por Kant e Arendt como a faculdade que “guia” a comunicabilidade<sup>192</sup>. Pois, se o prazer (*lust*) e o desprazer (*unlust*) experimentados sensorialmente pelo gosto (assim como pelo olfato) são incomunicáveis (*sensus privatus*), são eles que operam como o traço distintivo da singularidade: ao aproximar ou afastar aquele que sente, discriminam, escolhem de forma prévia, isto é,

---

<sup>191</sup> Acerca da imaginação, Arendt (1993b, p. 85-86) escreve: “A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo”. E nas notas do Seminário sobre “Crítica do Juízo” de Kant, ministrado na *New School for Social Research*, outono de 1970, Arendt (1993b, p. 101) observou que, segundo Kant, ela é “a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade da re-presentação: “Imaginação e a faculdade de representar na *intuição* um objeto que não está presente”. 1 Ou: “A imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto”. 2 Dar o nome de “imaginação” a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma *imagem* em meu espírito — uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo” (Cf. também: ARENDR, 1992, p. 79).

<sup>192</sup> Segundo Arendt, “With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. This insertion is not forced upon us by necessity, like labor, and it is not prompted by utility, like work. It may be stimulated by the presence of others whose company we may wish to join, but it is never conditioned by them; its impulse springs from the beginning which came into the world when we were born and to which we respond by beginning something new on our own initiative.” [“Com atos e palavras nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato nu de nosso aparecimento físico original. Esta inserção não nos é forçada pela necessidade, como o labor, e não é solicitada pela utilidade, como o trabalho. Ela pode ser estimulada pela presença de outros, na companhia dos quais podemos desejar ingressar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso vem do começo, que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando iniciamos algo novo a partir de nossa própria iniciativa.”] Mais adiante, ela destaca que, “Ao agir e falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem o seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem sem qualquer atividade própria na forma singular do corpo e na singularidade do som da voz” (*idem*, 2018, p. 179). [In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and sound of the voice”.

esteticamente, antes de conhecer ou avaliar moral ou eticamente. Nesse contexto, é pelo gosto que cada indivíduo se distingue (singulariza) de todos os outros.

Nessa perspectiva, pondera-se, é precisamente esta faculdade do gosto (e a do olfato), enquanto expressão do sentido mais privado da pessoa, o que subjaz e gera o inesgotável espectro de “a minha opinião é essa”, tão espalhada atualmente, e com base na qual as pessoas têm invocado um “direito de se expressar” sem o correlato dever de “escutar” o outro. Também as adesões e rejeições, quase sempre marcadas por forte emotividade, ou afetação (algo que remete àquilo que Arendt denomina de “coisas do coração”), seja a campos referidos como “ideológicos” seja às vozes que a estes se opõem, parecem advir destas mesmas faculdades. Adere-se ao que agrada (*lust*) e refuta-se o que desagrade (*unlust*) apenas a partir destes *sensus privatus*. Tal como o “homem da massa”, considera-se válido apenas o que o próprio indivíduo sente, como se ele fosse o “exemplar da humanidade”: o que lhe agrada, segundo ele mesmo, é válido para todos. Está-se assim no domínio próprio do *sensus privatus*, o qual prescinde de um senso de realidade, possível a partir do espaço comum. As dissensões, catalisadas por ódios e ressentimentos, parecem refletir a noção kantiana de que “todo prazer dissipa um desprazer” (KANT *apud* ARENDT, 1993b, p. 40), isto é, que sempre há um inimigo a ser vencido. Os que aderem a “um lado” não se satisfazem em afirmar ou demonstrar “suas verdades”, eles precisam antes “provar” que o “outro lado” está “errado”, “é do mal”<sup>193</sup>.

Nisso reside ainda a importância conferida por Kant e Arendt à faculdade do gosto (que se refere ao sentir) ou à faculdade de juízo (que se refere ao distinguir, avaliar) relacionada ao gosto, pois um juízo de aprovação de uma conduta realizada gera *lust* (sensação que aproxima e quer repetição; por exemplo: ajudar um(a) colega, enviando um link que ele/ela precisa) e, desse modo, reatualiza a sensação de prazer consigo mesmo; prazer esse que impulsiona a pessoa a repetir essa ação. O juízo de reprovação de uma conduta (exemplo do motorista que ultrapassa o sinal vermelho e atropela e mata alguém) gera *unlust* (sensação que afasta e que se busca a evitar) e

---

<sup>193</sup> Talvez não seja outro o motivo por que os chamados “memes” desempenhem papel tão destacado no atual “debate político”. Destaca-se que é característico do “homem da massa” divertir-se com qualquer coisa, pois a consome, simplesmente. Não há fruição nem aperfeiçoamento humano. O riso, especialmente quando manifestação de escárnio, expressa um prazer. Esse fato corrobora uma percepção de que, contrariamente ao juízo de gosto puro de Kant, não há prazer (*lust*) puro, porquanto todo prazer contém em si também a lembrança do desprazer por ele dissipado. Assim, o prazer sentido diante de um “meme” escarnecendo o “inimigo político” agrada também porque reatualiza e dissipa o desprazer que sua mera existência engendra.

esse desprazer é sentido como aquele líquido amargo que, uma vez ingerido, teima em permanecer incrustado no palato. Tal sensação opera no sentido de ser evitada a repetição de tal conduta futuramente.<sup>194</sup>

Arendt, neste contexto, enfatiza – ainda a partir de Kant – duas operações mentais: a imaginação e a reflexão. Pela imaginação, torna-se novamente presente – para o sentido interno que é o sentido discriminador por definição – o que esteve presente, mas que agora está ausente. Segundo Arendt (1993b, p. 88), é mediante a “operação da imaginação” que “são julgados objetos [...] que foram removidos de nossa percepção sensível imediata e, portanto, não mais nos afetam diretamente”, e que, “mesmo removidos dos sentidos externos”, “tornam-se agora objetos para os sentidos internos”. O gosto é sentido discriminador porque escolhe; e escolhe o que gera *lust* e rejeita o que gera *unlust*. Aquilo que é escolhido (pelo gosto) é então preparado, pela imaginação, para aquela que é “a verdadeira atividade do julgar alguma coisa” (ARENDR, 1993b, p. 88), ou seja, a reflexão. Esta última consiste no re-apresentar (a) essas situações vividas e (b) as sensações experimentadas por meio delas e então (c) aprová-las ou reprová-las, reflexivamente. De acordo com Arendt, (1993b, p. 88) “Essa dupla operação” – (i) tornar presente o que está agora ausente e (ii) julgar reflexivamente este objeto – “estabelece a mais importante condição para todos os juízos”, ou seja, “a condição da imparcialidade, do ‘prazer desinteressado’”. Em suma: um objeto qualquer (coisa ou evento) que fora captado pelos sentidos, é lembrado, pela imaginação, re-apresentado via reflexão, e então, em analogia ao gosto, ou o olfato – que são os sentidos privados por natureza e, nesse sentido, incomunicáveis<sup>195</sup> – é aprovado ou rejeitado. Essa dupla operação é realizada também a partir das sensações de *lust* e *unlust*: aprovar, nesse segundo momento, uma conduta realizada (parar no sinal amarelo e, com isso, não atropelar um ciclista que irrompe de repente) implica um “prazer adicional”, ao passo que a reprovação de

<sup>194</sup> Ressalta-se que a referência ao *unlust* é feita em termos teóricos apenas. Desse modo, supõe-se: (a) uma pessoa não degenerada, tal como o cão de Pavlov, que, segundo Arendt (2005a, p. 304) é “trained to eat not when it was hungry but when it heard a bell ring, was a perverted animal” [“treinado para comer não quando está com fome mas quando ouve o sino tocar”]; (b) que a sensação de *unlust* de fato causa o amargor que torna possível a memória que busca evitar a repetição.

<sup>195</sup> Talvez facilite a compreensão desse caráter privado do gosto e do olfato, a menção de algumas expressões coloquiais, que expressam esta escolha. Por exemplo: “não gostei nada do jeito como ele/ela falou”; “Gosto muito da ideia de irmos à praia no fim de semana”; “Não sei, não. Tudo isso não me cheira bem” etc.

uma conduta, pela via da reflexão, apenas aumenta o desprazer, afastando, impelindo o indivíduo a não mais praticar o ato.<sup>196</sup>

Arendt, demonstra que a escolha também é objeto de reflexão. Ela (ARENDR,1993b, p. 88-89. Grifo da autora) escreve: “Mas a própria escolha está sujeita a uma outra escolha: podemos aprovar ou desaprovar o próprio fato do *agradar*. isso também está sujeito à “aprovação ou desaprovação”. Tais aprovações ou desaprovações, argumenta, são também “um re-pensar”, pois “no momento em que estamos pesquisando, podemos vagamente estar conscientes de que estamos felizes, mas apenas depois, refletindo sobre isso, quando não estamos mais ocupados com o que fazíamos, estamos aptos a ter esse “prazer” adicional: o de *aprová-lo*.” Para ela, o que agrada, nesse “prazer adicional” não é o objeto, “mas o fato de que o julgamos agradável”. Assim, é o “próprio ato de aprovar” o que “agrada”, assim como é “o próprio ato de desaprovar” o que “desagrada” (*idem*,1993b, p. 89).

Para resolver o problema (da escolha entre aprovação e desaprovação), ela sugere, como “critério”, a comunicabilidade (ou a publicidade), e como “modelo” de sua decisão, o senso comum, ou seja, um senso que, segundo Kant ([KU, §40] 1987, p. 160. Grifo do autor) não demanda mais do que aquele “*entendimento humano comum*, que é simplesmente o entendimento sadio ([mas] ainda não cultivado)” e que “é considerado o mínimo que estamos autorizados a esperar de qualquer um que possa reivindicar o nome de ser humano”<sup>197</sup>. Segundo Schio (2012, p. 105), embora seja básico e essencial à vida humana, ele “é considerado sinônimo de vulgar, no sentido de possuir um baixo poder de crítica”, sendo suscetível “à falta de lógica interna”. Em outros termos, o senso comum, obrigatoriamente, deve obedecer ao princípio de não contradição. Comunicabilidade” e “senso comum” são apresentados, desse modo, como elementos basilares da sociabilidade, aqui entendida como o convívio social cotidiano.

Sendo, desse modo, estético o juízo, também a política será estética. Isso porque a política se consubstancia na relação recíproca que os indivíduos estabelecem entre si. Por exemplo, quando Arendt, em *The promise of politics*, refere

<sup>196</sup> Esse, aliás, parece ser o mecanismo do remorso, sentido por sujeitos psicologicamente saudáveis, porquanto, diversamente, indivíduos psicopatas ou sociopatas não são capazes de senti-lo.

<sup>197</sup> No original: “[This] *common human understanding*, which is merely man’s sound ([but] not yet cultivated) understanding, is regarded as the very least that we are entitled to expect from anyone who lays claim to the name of human being”.

haver duas boas razões pelas quais a filosofia não pôde encontrar “lugar onde a política pudesse tomar outra forma”, afirma que a “A primeira”

é a suposição de que há algo de político *no* homem, que pertence à sua essência. Isso simplesmente não é o caso; o *homem* é apolítico. A política surge [*arises*] *entre os homens* e, sendo assim, [*surge*] completamente *fora do homem*. Portanto, não existe uma substância política propriamente dita. A política surge naquilo que se encontra *entre os homens* e se estabelece como uma relação<sup>198</sup> (Arendt, 2005b, p. 95. Grifos da autora).

Em outros termos, ela não é natural, mas uma elaboração humana: um artifício “feito” (*work*) com vistas a permitir que os humanos vivam em comunidade, evitando a violência e a exploração, por exemplo. Isso porque, o ser humano, quando nasce, não é “social” nem “político”, mas torna-se “social” (pois nasce em um grupo humano, no qual é inserido e educado enquanto cresce [*raised*]) e “político”, na medida em que estabelece vínculos (sociais) e relações (políticas).

A política é, pois, relação; relação que se realiza entre indivíduos. Assim, na medida em que cada individualidade corresponde, por assim dizer, a uma privacidade própria, isto é, a um “eu em si mesmo”, e esse “eu” (que labora, trabalha e age, movido pelo pensar, pelo querer e pelo julgar) ao julgar, o faz primeiro na privacidade, a partir de seu estético *sensus privatus*, que é um sentimento interno que não é passível de ser publicizado (pois, quando externado não será entendido). Pode ser pensado, ilustrativamente, o caso do gênio ou o do louco: enquanto este último geralmente não é entendido, porquanto viva uma realidade própria de sua mente, o primeiro não encontra quem lhe corresponda, de modo a, na genialidade, constituir um “espaço” comum, mediante a, ou na interação entre as suas individualidades. Assim, se a recepção que o corpo faz do mundo externo pode apenas ser unificado internamente pelo *sensus privatus*, é somente o *sensus communis* que permite às pessoas entenderem-se entre si, com isso, tornando possível a constituição de um espaço público, externo a, e entre [*in between*] cada uma delas, o qual corresponde ao lugar onde ocorre a vida em comunidde. Isso é possível porque elas possuem as mesmas faculdades (sensibilidade/corpo, entendimento/razão e imaginação), e também o *sensus communis*.

---

<sup>198</sup> No original: “There are two good reasons why philosophy has never found a place where politics can take shape. The first is the assumption that there is something political *in* man that belongs to his essence. This simply is not so; *man* is apolitical. Politics arises *between men*, and so quite *outside* of *man*. There is therefore no real political substance. Politics arises in what lies *between men* and is established as relationships. Hobbes understood this.”

Esse espaço resultante da interação – porque corresponde a um ambiente que se situa fora, para além, da subjetividade de cada pessoa – ou seja, “fora do homem” –, configura-se como “público”, por definição. Isso porque a interação ocorre somente quando essas individualidades deixam o espaço privado onde habitam e “aparecem”, mostram-se, umas para as outras. Esse espaço público, enquanto espaço comum, compartilhado pelas individualidades – segundo Arendt, ressaltando o que ocorre na esfera social – é por elas estabelecido por meio da ação (*action*) e da fala (*speech*), mediante as quais, se distinguem, isto é, se singularizam. Trata-se de uma fala que é qualificada, não simples conversa (*charla*, *chat*, *posts* e seus *likes* e comentários etc.). Ela contém um objeto e um modo de exposição que é argumentativo e lógico. Há confiança entre os falantes e, por isso, também *πάθος*, ou seja, a adesão que o falante obtém do ouvinte, e que, de acordo com Schio (2008, 191), “ocorre por meio da concordância que resulta do falar, sendo uma ampliação do consenso, pois os argumentos discutidos mostraram-se relevantes, possibilitando a decisão e a consecução daquilo que foi conjuntamente acertado”. Ação e fala que, por sua vez, repousam precisamente sobre os juízos, que são estéticos, por definição, porquanto formados pela conjunção dos cinco sentidos sensoriais, aos quais, é acrescido ainda um sexto, qual seja, o *sensus communis*, aquele que unifica os seres sencientes, tornando-se o sentido comunitário, a base para um autêntico diálogo<sup>199</sup>.

Com isso, porque cada um é ao mesmo tempo ator e espectador – Arendt não endossa a dissociação entre esses dois papéis – uma vez que são dotados desse sexto sentido, cada pessoa, ao pensar as diversas escolhas públicas a serem feitas (para Arendt, as essenciais são as escolhas políticas), o fará com a visão ampliada, sabedoras de que carecem do apoio dos outros. A política é estética porque as escolhas e as decisões, em especial as políticas, desse modo, terão resultados e seus autores deverão se responsabilizar por elas (interna: *lust* ou *unlust*) e externas (boas ou más ações).

---

<sup>199</sup> A predominância quase exclusiva de um *sensus* apenas, ou sobretudo, *privatus* pode ser percebido na atual quase inexistência de “diálogo”, sub-rogado pela conversa simples, pela *charla*, em que não há ouvinte nem *πάθος*. Não há espaço nem tempo para a interação discursiva entre falantes (*speech*) e assim não há consentimento possível, tampouco dissenso, respeito, confiança. Na ausência de um *sensus communis* falta *humanitas*, o amor pelo humano, nele próprio e no outro. Por isso, tampouco pode haver ação, mas apenas comportamento.

Arendt fundamenta sua noção de “*sensus communis*” no pensamento exposto por Kant na *Kritik der Urteilskraft* (KU) – Crítica da Faculdade do Juízo, mais especificamente no §40, no qual ele afirma que:

[...] por *sensus communis* deve-se compreender a ideia de um sentido compartilhado [por todos nós], isto é, uma capacidade de julgar [*Beurteilungsvermögens*] que o refletir toma em consideração (*a priori*), no nosso pensamento, de modo a, por assim dizer, comparar nosso próprio juízo com a razão em geral, e assim escapar da ilusão que surge do erro fácil de tomar condições subjetivas e privadas como se objetivas fossem; uma ilusão que exerceria uma influência prejudicial no julgamento<sup>200</sup> (KANT, 1987, p. 160).

Em comentário ao § 40 da Crítica do Juízo, Arendt (1992, p. 70. Grifos da autora) ressalta que:

O *sensus communis* é o sentido especificamente humano porque a comunicação, isto é, a fala depende dele. Para tornar conhecidas nossas necessidades, para *expressar* medo, alegria etc., nós não precisaríamos da fala. Gestos seriam suficientes, e sons seriam substitutos suficientemente bons para os gestos, se alguém precisasse atravessar grandes distâncias. Comunicação não é expressão.<sup>201</sup>

Este “sentimento comunitário”, esclarece Schio (2012, p. 103), “repousa sobre a ideia da presença dos outros homens” e, nesse aspecto, é um “tipo de capacidade mental adicional que nos dispõe a pertencer a uma comunidade (D’ALLONES *apud* SCHIO, 2012, p. 103). Esse é o motivo por que Kant (*apud* ARENDT, 1993b, p. 90-91. Grifos do autor) observou que “o único sintoma da insanidade é a perda do *sensus communis* e a teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*) que o substitui [em uma pessoa insana]”. O que de fato distingue o “insano” – o psicótico e o esquizofrênico em surto, mas também aquele que age a partir do *sensus privatus* apenas – é o fato de que vive uma realidade que não é compartilhada pelos, nem compartilhável com os, demais.

<sup>200</sup> Na edição em inglês: “we must [here] take *sensus communis* to mean the idea of a sense *shared* [by all of us], i.e., a power to judge [*Beurteilungsvermögens*] that in reflecting takes account (*a priori*), in our thought, of everyone else’s way of presenting [something], in order *as it were* to compare our own judgement with human reason in general and thus escape the illusion that arises from the easy of mistaking subjective and private condition for objective ones, an illusion that would have a prejudicial influence on the judgement.”

Na tradução da KU utilizada por Arendt (1992, p. 71), consta “[U]nder the *sensus communis* we must include the ideia of a sense *common to all*”, que deve ser traduzido como “Sob o *sensus communis* devemos incluir a ideia de um senso [sentimento] *comum a todos*”.

<sup>201</sup> No original: “The *sensus communis* is the specifically human sense because communication, i.e., speech, depends on it. To make our needs known, to *express* fear, joy, etc., we would not need speech. Gestures would be enough, and sounds would be a good enough substitute for gestures if one needed to bridge long distances. Communication is not expression.”

Diante disso, o que torna o *sensus communis* tão relevante em termos políticos, ao ponto de ser defendido como sendo o fundamento dos corpos políticos – ou da autoridade na qual repousa a obrigatoriedade de cumprimento do Pacto/Contrato original –, consiste nos fatos, de que (i) se trata de um sentido que é comum a todos os seres humanos<sup>202</sup>, e que, por somar-se aos outros cinco, (ii) implica uma capacidade de julgar que, em sua reflexão (isto é, ao pensar), considera (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens, para *de certo modo*, (iii) comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade. Isso é feito, segundo Kant ([KU, §40] 1987, p. 160. Grifos do autor)

comparando nosso juízo, não com o juízo real, mas com os juízos possíveis dos outros; e assim nos colocamos na posição de qualquer outro, apenas nos abstraindo das limitações que podem, eventualmente, prender-se ao nosso próprio juízo; E isso, por sua vez, pode ser obtido deixando de fora, tanto quanto possível, tudo o que [no estado de representação] é matéria, isto é, sensação, e prestando atenção somente às características formais de nossas representações ou de nosso estado mental de representação. Agora, talvez esta operação de reflexão pareça muito artificial para ser atribuída à faculdade que chamamos de senso *comum*. Mas ela apenas parece assim quando é expressa em formulas abstratas. Nada há de mais natural em si mesmo que abstrair do estímulo [*Reiz*] e da comoção [*Rührung*] quando procuramos um juízo que deve servir como regra universal<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> De acordo com Arendt (*apud* KOHN, 2020, p. 125) “Again it is common sense or *sensus communis*, “a sense common to all, i.e. of a faculty of judgment,” a community and communicative sense, that by judging them relates the appearances of all human beings, whether they have actualized their uniqueness in action or not, to one another.” [“De novo, é senso comum ou *sensus communis*, ‘um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade de julgamento’, um sentido de comunidade e de comunicação, que ao julgar relaciona o aparecimento de todos os seres humanos, quer eles tenham atualizado sua unicidade na ação, um para o outro, ou não.”]

<sup>203</sup> Na edição inglesa: “Now we do this as follows: we compare our judgement not so much with the actual as rather with the merely possible judgements of others, and [thus] put ourselves in the position of everyone else, merely by abstracting from the limitations that [may] happen to attach to our own judging; and this in turn we accomplish by leaving out as much as possible whatever is matter, i.e., sensation, in the presentational state [*was in dem Vorstellungszustande Materie*], and by paying attention solely to the formal features of our representation or of our presentational state. Now perhaps this operation of reflection will seem rather too artful to be attributed to the ability we call *common sense*. But in fact it only looks this way when expressed in abstract formulas. Intrinsically nothing is more natural than abstracting from charm [*Reiz*] and emotion [*Rührung*] when we seek a judgement that is to serve as a universal rule”.

No original alemão: “Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert: welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d.i. Empfindung ist, so viel möglich wegläßt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den *gemeinen Sinn* nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstrakten Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll“ (KANT [KU, §40] 1986, p. 225-226).



Trata-se, portanto, de um sentido que pode ser compreendido como um “sentimento” de participação – ativa/efetiva – no todo comunitário. Sentir-se parte de uma comunidade traz a sensação de pertencimento e, com esse vínculo, de corresponsabilidade, além de fortalecer os liames interpessoais que consolidam a confiança recíproca. Isso porque o “sensus communis” implica a conjugação de três máximas, que não são “questões de conhecimento” – mas questões de opinião e de juízos, que atestam apenas modos de pensamento – inclusive porque “a verdade compele”, e por isso ela dispensa quaisquer máximas. São elas: A primeira, é a máxima do esclarecimento, que consiste no pensar por si mesmo. A segunda, é a da mentalidade alargada, ou seja, de pensar colocando-se no lugar de qualquer outro, por meio da imaginação (recurso fictício). A terceira e última, é a máxima da consistência ou o agir sempre de acordo, isto é, sem contradição, consigo mesmo<sup>204</sup> (ARENDDT, 1993b, p. 91).

Nessa perspectiva, a primeira dessas máximas pode ser compreendida como a necessidade do homem de sair da minoridade, da qual ele mesmo é o único responsável. Kant ([WA] 2009, p. 407) explica que

Menoridade é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem direção alheia. O homem é o próprio culpado por esta incapacidade, quando sua causa reside na falta, não de entendimento, mas de resolução e coragem de fazer uso dele sem a direção de outra pessoa. *Sapere aude!* Ousa fazer uso de teu próprio entendimento! Eis o lema do Esclarecimento.

O pensar alargado pode ser concebido como o próprio pressuposto da “civildade”, isto é, daquilo que permite aos humanos romperem com sua porção puramente natural (biológica, na qual, tal como todos os animais, associa-se a seus semelhantes apenas para assegurar sua subsistência individual e a sobrevivência da espécie) e constituírem um mundo em comum. Segundo Kant (*apud* ARENDDT, 1993b, p. 91. Grifos do autor):

Mesmo sendo pequenos a área e o grau alcançados pelos dotes naturais do homem, indicarão um homem de *pensamento alargado* se ele desconsidera as condições subjetivas privadas de seu próprio juízo, pelas quais tantos

---

<sup>204</sup> Nas palavras da própria Arendt (1993b, p. 91): “Seguem-se as máximas desse *sensus communis*: pense por si mesmo (a máxima do Iluminismo); ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo (*mit sich selbst Einstimmung denken*). Essas não são questões de conhecimento; a verdade nos compele, não sendo necessárias “máximas”. Máximas são necessárias e aplicam-se apenas em questões de opinião e em juízos. E assim como em questões morais as máximas de conduta atestam a qualidade da vontade, nas questões mundanas, que são governadas pelo senso comunitário, as máximas do juízo atestam o “modo de pensamento” (*Denkungsart*)”

outros veem-se confinados, e reflete a partir de um *ponto de vista geral* (que ele só determinará colocando-se no ponto de vista dos outros).

Por fim, agir sempre de acordo consigo mesmo, isto é, sem incorrer em contradições, pressupõe a atuação de uma razão sólida, que não permite contradição nem espaço para exceções ou para o mentir a si mesmo. Esta é, segundo Kant ([KU, 40], 1987, p. 161-162) “a máxima mais difícil de alcançar e pode, na verdade, ser alcançada apenas depois que uma obediência reiterada, das duas primeiras combinadas, tenha se tornada uma habilidade”<sup>205</sup>. Circunstância que talvez explique porque Rousseau tenha, também ele, recorrido à ideia de uma religião civil como requisito estabilizador do pacto social.

A política é estética, ainda, por ser uma relação que é mediada por este senso comunitário (*community sense*), o qual corresponde ao próprio “gosto”, expresso como “o efeito de uma reflexão sobre a mente” (Kant *apud* ARENDT, 1992, p. 71)<sup>206</sup>. “O gosto” que, segundo Kant (*apud* ARENDT, 1993b, p. 92) é “a faculdade de julgar a priori a comunicabilidade de sentimentos que se ligam a uma dada representação”. Isto é, a política é estética por coincidir com o fato mesmo da interação humana, que ocorre externamente aos sujeitos, no espaço que eles constituem em comum, na e pela interação; e o fazem porque sabem, a priori, que serão compreendidos se souberem se expressar.

#### 4.4 O *Sensus communis* como fundamento da política

Judia nascida na Alemanha, Arendt teve sua vida marcada, de modo decisivo, pelo fato do Totalitarismo Nazista (1933-1945) e, vinculado a ele, o problema do mal, por ela nomeado, primeiro como “mal radical”, depois como “mal banal”, em obras como *Origins of totalitarianism* (1951) e *Eichmann in Jerusalem* (1963)<sup>207</sup>. Se da primeira (OT) podem ser inferidas as intuições que a conduziram ao estudo da

<sup>205</sup> Na edição em inglês: “The third maxim, the one concerning a *consistent way of thinking*, is the hardest to attain and can in fact be attained only after repeated compliance with a combination of the first two has become a skill [*Fertigkeit*]”.

<sup>206</sup> Na edição em inglês: Taste is this “community sense” (*gemeinschaftlicher Sinn*), and sense means here ‘the effect of a reflection upon the mind’”.

<sup>207</sup> Segundo Correia (2013, p. 63) “Em *Origens do totalitarismo* Hannah Arendt emprega o termo mal radical, compreendido como mal absoluto, para se referir à fabricação da superfluidade nos campos de extermínio. Em *Eichmann em Jerusalém* ela emprega a expressão banalidade do mal para se referir à conduta de indivíduos como Adolf K. Eichmann, que em sua superficialidade teriam testemunhado um descompasso inédito entre a estatura do malfeitor e das transgressões cometidas.

Tradição e das implicações políticas do deslocamento do interesse filosófico para fora do âmbito da vida ativa; da segunda (EJ), infere-se sua compreensão de que o mal, por decorrer da ausência de pensamento, é um problema político de primeira grandeza. A perversidade dos atos não somente executados, mas planejados, pelos oficiais nazistas, em especial no que se refere a Eichmann, conduziu-a à percepção de que aqueles agentes do Estado alemão, omitiram-se “de refletir sobre os atos que praticava[m]”, porquanto em momento algum questionaram-se ou buscaram “o sentido das ações que engendrava[m], de suas consequências”, ou de algo que os tirasse “do ‘torpor’ que o Sistema totalitário criara em torno de si e de seus concidadãos”, conforme explicitado por SCHIO (2012, p. 60). Junto com a ausência do pensar e do refletir, ficou nítido para Arendt, de acordo com Schio, “a falta de ‘espontaneidade’” de Eichmann. Sem esta, os homens tornam-se meros “instrumentos” de regimes como o de Hitler, isto é, existem num “modo de ser fora de si, perdidos[s] em sua exterioridade” (VETÖ *apud* SCHIO, 2012, p. 60). Desse modo, o que Arendt constatou, durante o julgamento de Eichmann, conforme esclarece SCHIO (2012, p. 60), foi que o mal não é cometido apenas por “monstros”, mas “pode ser fruto”, inclusive, “dos atos de alguém que é bom”. De acordo com Vetö (*apud* SCHIO, 2012, p. 64. Grifo do autor), o “mal não é o ponto de fuga raro de uma malignidade e de uma perversidade excessivas, ele é simplesmente a consequência da atrofia das faculdades humanas, que são o pensamento e o juízo”. Nessa perspectiva, para Schio (SCHIO, 2012, p. 64) “a pessoa que não reflete é a mais perigosa” e, nesse contexto, escreve que “um cidadão que cumpre seus deveres com a nação, quaisquer que sejam as demandas, que é um pai de família respeitável, como Eichmann, pode fazer coisas más” (*idem*, 2012, p. 60), inclusive porque “em momento algum ele decidiu ser mau, ou praticar atos maus; porém, ele cometeu o mal de forma assustadora”. De acordo com Arendt (1999, p. 58. Grifos acrescidos), no contexto do julgamento realizado em Israel:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra a realidade enquanto tal.

Assim sendo, à incapacidade de pensar e à perda de espontaneidade, soma-se também esta “recusa de posicionar-se sobre o que ocorria exteriormente”, recusa

essa que foi a segunda conclusão extraída por Arendt, no Tribunal em Jerusalém, segundo Schio (2012, p. 62).

Esse “isolamento” do indivíduo em relação aos outros e ao mundo compartilhado é decorrência do avanço da esfera social, no curso da qual a espontaneidade da ação foi suplantada pela mecanicidade do comportamento conforme a padrões, tais como impostos socialmente. Este isolamento pode inclusive ser descrito em termos de auto-isolamento, ou de um isolamento que é buscado voluntariamente, na tentativa do indivíduo de se adequar ao que a sociedade espera dele. Com isso, uma convivência que é meramente social passa a ser apresentada, e aceita, como a própria “sociabilidade” humana, isto é, como o único modo possível mediante o qual os seres humanos podem se relacionar. É preciso então “se encaixar”, ter o mérito individual reconhecido para ser aceito como um “igual” (um par, entre seus concidadãos).

Uma tal sociabilidade, porque experienciada por indivíduos cada vez mais parecidos entre si e fechados em sua própria intimidade, ao mesmo tempo em que homogeneiza (massa) obsta a formação de uniões e/ou conexões. Quanto menores e mais frágeis os liames comunitários, maior é a indiferença e a desconfiança entre as pessoas. A igualdade como homogeneidade, o comportamento em vez da ação, a conformidade no lugar da espontaneidade, dentre outros processos semelhantes, compõe o substrato do chamado “mal radical”, concebido por Arendt, segundo Schio (2012, p. 66), como “a possibilidade de destruição completa do homem”. Tornados “simples componentes do sistema, sem valor em si, sem identidade ou algo que os distinga uns dos outros” (idem, 2012, p. 66-67), os seres humanos se tornam “descartáveis”. Essa superfluidade, ou seja, o fato de que os homens se tornam desnecessários, descartáveis, permite compreender porque, no âmbito da esfera social, em especial na sociedade de massa, ocorre a “naturalização” da miséria e do sofrimento do outro.

Entretanto, como destacado por Kant (*apud* ARENDT, 1993b, p. 42), o homem, enquanto ser humano, porta dignidade: é um fim em si mesmo, isto é, não deve ser utilizado como meio para o atingimento de fins de terceiros. Nesse sentido, é ao juízo que compete tanto “reiterar a dignidade humana”, quanto “humanizar o humano” (SCHIO, 2012, p. 110). Tal entendimento adquire ainda mais relevância quando se considera, com Arendt, que a perda da tradição implicou a perda das referências legadas pelo passado, circunstância que retirava a segurança decorrente do juízo

determinante. Este – juízo determinante – segundo Kant, conforme Schio (2012, p. 96) ocorre sempre que o particular é subsumido “a um geral dado previamente” e implica um “raciocínio dedutivo, amplamente utilizado na vida humana, e o qual não apresenta problemas quando a premissa maior se fizer presente. O geral é uma lei ou regra necessária, fornecida pela natureza ou elaborada pelo homem”. Quando, todavia, não há um geral prévio, como no caso da quebra promovida entre o passado e o futuro, pela perda da tradição, o particular – eventos e circunstâncias – deverá ser julgado pelo juízo reflexivo, o qual prescinde de normas ou regras anteriores, na medida em que “não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão” acerca de tais objetos “com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada” (KANT *apud* SCHIO, 2012, p. 96). Por isso, o juízo reflexivo, na vida humana, é imprescindível, pois ele permite compreender o novo sem utilização de categorias pré-concebidas, sem basear-se no conjunto de regras tradicionais” (SCHIO, 2012, p. 110). Refere-se aqui à “validade exemplar”, ou seja, o ato de “ver no particular o que é válido para mais de um caso” (ARENDT, 1993b, p. 107). Isso é possível porque “Os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo adquire “validade exemplar”” (ARENDT, 1993b, p. 104). Nesse contexto, ainda, segundo Schio (2012, p. 109) “O exemplo deverá ser expressivo para poder inspirar a conduta humana no presente, baseando-se em ações passadas, as quais, pelo seu valor, merecem ser lembradas e imitadas”. Arendt (1993b, p. 107) apresenta como “exemplares”: Aquiles, para os gregos; Napoleão, no contexto da Revolução Francesa; São Francisco ou Jesus de Nazaré, em termos de bondade.

O juízo é, desse modo, “a mais política das atividades mentais do homem”, pois por meio dele “julga-se o particular sem subsumi-lo no geral”, seja o geral fornecido pela tradição, seja por meio de “normas gerais positivas que podem ser ensinadas e aprendidas até se transformarem em hábitos”, consoante Lafer (*apud* SCHIO, 2012, p. 95). O que se está afirmando é que, na ausência de um geral, no qual se confia, que sirva como “autoridade”, publicamente reconhecida e válida – seja este geral a lei de natureza (a voz de Deus no homem), conforme sustentado por Locke; seja a lei positiva inaugurada pelo Pacto original e cuja expressão reside na Soberania de um Leviatã (Hobbes) ou em uma Vontade Popular (Rousseau); etc. – é na faculdade humana de julgar que os homens buscarão o fundamento para seu agir, em concerto uns com os outros. Conforme ressalta Schio (2012, p. 99-100) o que fundamenta a

capacidade humana de julgar é (i) “a faculdade do juízo enquanto faculdade da mente humana para lidar com o particular”, juntamente com (ii) “a sociabilidade dos homens como a condição de funcionamento desta faculdade”. É a faculdade de julgar que torna possível, aos homens, a “saída” – para falar-se em termos que aproximam a hipótese contratualista – de uma situação em que vivem apenas como seres naturais e o conseqüente “ingresso” numa situação distinta em que, por terem aprendido a administrar e, com isso, tiveram êxito em controlar as imposições da necessidade (subsistência/sobrevivência), podem, além dos vínculos até então mantidos com outros seres igualmente naturais, desenvolver também relações recíprocas, civilizadas (o *policié* de que fala Rousseau<sup>208</sup>). Relações estas que são de natureza política.

Não se deve estranhar, desse modo, que as chamadas “ideologias”, subrogadas como “premissa geral”, ganhem força em contextos (como este em que se tem vivido neste início do Séc. XXI) marcados por dissensões, pela “quebra” do sentimento de confiança recíproca que confere estabilidade, tanto social quanto política. Afinal, as assim chamadas (atualmente) “ideologias”, em seu dogmatismo, pretendem-se substitutas “perfeitas” para o geral (tradição, legislação) desaparecido, especialmente para aquelas pessoas que não saíram da minoridade, que não exercitam o pensar por si. Por isso, “ideologias” mais perversas (nazi-fascismo) se tornaram tão fortes em períodos de crise profunda de autoridade. A adesão a elas reflete tanto a ausência do pensar (sem o qual não há juízo), quanto o desespero em busca de solidez, em um mundo que se esfacela na perda das referências. Destaca-se que as três máximas do *sensus communis* – o pensar por si mesmo, o pensar o alargado, e o agir sem contradição consigo mesmo – são incompatíveis com a adesão cega a ideologias.

De acordo com Schio (2010, p. 90), “Quando Arendt distingue a razão [*Vernunft*] e o intelecto [*Verstand*], ela privilegia a primeira, por ser a fonte do pensamento.” Schio esclarece, ainda, que o pensamento, por se tratar de atividade “exercida espontaneamente”, “prescinde de regras, de encadeamentos, do tempo”, necessitando, contudo, da imaginação (“faculdade de tornar presente o que está ausente”, “faculdade de *re*-apresentação) que lhe permite: tanto (i) o ‘jogar’ com fatos, presentes ou passados; quanto (ii) a formulação de questões e a articulação das mais

---

<sup>208</sup> Cf. Capítulo “2.4 Jean-Jacques Rousseau e o homem natural”, p. 50, especialmente nota 65.

variadas respostas possíveis. Para Arendt, segundo Schio, a capacidade de pensar é “que pode fazer os seres humanos evitarem o mal.” Além disso, porque o pensar possibilita a “avaliação e a reavaliação constante do contexto externo, das próprias ações, dos conhecimentos, das crenças”, ele mantém “as pessoas conectadas com o mundo externo” e, desse modo, “recebe um valor político de grande envergadura, ao manter os cidadãos cientes do valor da vida política, da discussão e do próprio ato de pensar” (SCHIO, 2012, p. 91). Contudo, porque o pensamento – que precede o juízo e lhe fornece os seus objetos” (YOUNG-BRUHEL *apud* SCHIO, 2012, p. 94) – é um fluxo que se desenrola a partir do alheamento do sujeito em relação à realidade sensível, cabe à consciência (*consciousness*), como complemento necessário do pensar, a tarefa de conectar o “eu’ ao mundo externo, o humano com o físico, humanizando o indivíduo, fazendo-o possuir uma identidade própria, o ‘eu sou eu’”, segundo escreve Schio (2012, p. 92). É a consciência que fornece ao indivíduo a percepção de que ele é um Ser distinto dos outros; ao passo que a consciência moral (*conscious*) possibilita o exercício do autojulgamento, ligando “o ‘eu’ teórico, oriundo do pensamento, ao prático, à vontade que comanda a ação” (SCHIO, 2012, p. 93). O juízo, esclarece Schio (2012, p. 96) é a faculdade que conecta o pensamento (que pertence à vida contemplativa) à ação (parte da vida ativa). A ele “cabe avaliar e distinguir o bom do ruim, o prazer do desprazer. Para tal, ele é “comunitário”, ou seja, por meio dele é possível colocar-se no lugar dos semelhantes, pela reflexividade”, que é “entendida como sendo essa possibilidade de colocar-se no lugar do outro, permitindo a vida em conjunto com os outros indivíduos” (*idem*, 2012, p. 96).

Dessarte, é este sentimento de pertença, isto é, de que se vive como parte de uma comunidade de pessoas que já existia quando se chegou ao mundo – condição humana da natalidade – e que seguirá existindo após a morte do indivíduo – condição humana da mortalidade – o que serve de fundamento ao fenômeno político. Sujeitos que compartilham entre si um determinado espaço físico limitado, no âmbito do planeta, mas também e, sobretudo, o espaço público imaterial constituído mediante o pensar e o julgar – que lhes conferem liberdade à vontade e lhes fundamentam o agir –, estes prescindem de corpos políticos. Apenas quando nem todos os membros da comunidade pensam e julgam desse modo ou nesse espírito [*spirit*] é que uma explicação, mesmo que hipotética, da fundação de corpo jurídico se faz necessária. Apenas nesse sentido pode se afirmar que os corpos políticos têm sua origem num acordo racional. Afinal, como observa Arendt (2019, p. 321), “a razão em si, à medida

que leva à verdade, é persuasiva, e não imperativa, no diálogo sem som do pensamento de mim comigo mesma; somente aqueles que não são capazes de pensar precisam ser constrangidos”. Nesse contexto, António Manuel Hespanha (1945-2019) explica que “o direito” pertence “ao género [...] dos complexos normativos que regulam acções livres (dependentes da vontade) dos homens, sendo “comum a opinião de que a diferença específica” do direito frente a outras ordens normativas, “reside na coercibilidade estadual das normas jurídicas” (HESPANHA, 2009, p.81). O jurista português explicita, ainda, que esta coercibilidade consiste “na virtualidade de o seu comportamento ser imposto pelo Estado sob a ameaça de uma sanção” (HESPANHA, 2009, p.81, n. 61).

Desse modo, um hipotético contrato social somente poderia ter sido pactuado por indivíduos já integrados em uma comunidade e, nesse sentido, cientes de que algo anterior a, e maior do que, sua simples vontade individual ou do que o seu particular interesse privado o levou a aderir ao pacto. Assim, o contrato, instrumento mediante o qual indivíduos instituíram a *Commonwealth*, tem seu fundamento, não na vontade livre de indivíduos autônomos entre si, mas precisamente no *sensus communis*. Senso (sentimento, sensação) que é inerente ao mundo humano, em constante re-elaboração, e que tanto condiciona como é condicionado pelos homens. Além disso, por ser o substrato da faculdade do julgar, o *sensus communis* é também o suporte desta vontade livre,<sup>209</sup> assim como das vontades, igualmente livres, daqueles que ainda virão a integrar esta comunidade, pelo nascimento ou pela migração. Aquele que nasce, assim como aquele que migra, ao chegar ao mundo (no caso, na comunidade, no “lar” daqueles indivíduos), chega como um estrangeiro. Seu assentimento ao “pacto” é posterior à instituição do Corpo Político, mas implica a mesma vontade livre expressa pelos contratantes originais: o recém-nascido é integrado ao pacto (à comunidade política) pelos pais (ou tutores, na ausência destes) e esse assentimento é renovado tacitamente quando ele atinge a idade adulta e permanece vivendo na, e praticando atos conforme as regras estabelecidas nesta comunidade; o migrante expressa essa vontade no próprio ato de migrar, ou seja, de sair de sua comunidade de origem e ingressar na nova, como membro desta (nacionalização ou residência permanente). Em ambos os casos, a comunidade existe antes da elaboração ou do assentimento a regras. Regras cuja elaboração e vigência

---

<sup>209</sup> A vontade humana somente é livre porque, e na medida em que, os homens dispõem e utilizam-se de sua faculdade de julgar, por meio da reflexão.



decorrem do ato político que se desenvolve no espaço público, mediante a ação (*action*) e a fala (*speech*) de pessoas livres das imposições colocadas pela necessidade (subsistência/sobrevivência) e que convivem com outras, igualmente livres, dignas, iguais e capazes de falar, de ouvir, de decidir e agir sem coerção externa.

## 5 Considerações finais

*Come writers and critics  
 Who prophesize with your pen  
 And keep your eyes wide  
 The chance won't come again  
 And don't speak too soon  
 For the wheel's still in spin  
 And there's no tellin' who  
 That it's namin'  
 For the loser now  
 Will be later to win  
 For the times they are a-changin'  
 Bob Dylan<sup>210</sup>*

Com isso, chega-se ao fim deste texto dedicado a pensar o problema do fundamento dos corpos políticos. Questão não apenas atual em sua pertinência, mas que, em alguns contextos, sobretudo nos chamados “tempos sombrios”, como estes em que ora se vive, apresenta-se como urgente. Explicita-se então ser precisamente esta “urgência” a intuição que não apenas subjaz estas linhas, como constitui o seu motivo.

Retomando a introdução, pode-se reafirmar que um dos escopos desta análise consistia em salientar o que parece ser um equívoco, ou uma imprecisão, no modo como se tem concebido o fenômeno político. Abordou-se essa intuição a partir do cotejo do pensamento contratualista com o arcabouço conceitual e teórico de Arendt, de modo a explicitar que “política” é a relação estabelecida entre sujeitos que agem e falam num espaço público, constituído precisamente nessa relação dialógica, não a atividade profissional voltada ao governo, à administração e gestão de interesses econômicos e sociais, embora estes façam parte da organização política.

Essa é uma distinção que se reputa fundamental, em razão das implicações de uma e de outra dessas formas de conceber o fenômeno político. No âmbito daquilo que aqui foi referido como Sociedade, a atividade política, porque reduzida à função de mera reguladora dos vínculos sociais estabelecidos no processo cooperativo de produção de bens e riquezas, mediante exploração do labor e do trabalho, fica concentrada na figura de “representantes”, isto é, de um conjunto restrito de cidadãos que são escolhidos como administradores (políticos profissionais) dos mais diversos

---

<sup>210</sup> Venham escritores e críticos / Que profetizam com sua caneta / E mantenham seus olhos bem abertos / A chance não virá novamente / E não falem tão cedo / Pois a roda ainda está girando / E não há como saber / Quem será nomeado / Pois o perdedor de agora / Amanhã será o vencedor / Pois os tempos, eles estão mudando.”

interesses em disputa (ligados a partidos políticos, *lobbies* etc.), assim como dos processos neles implicados. Em tal perspectiva, não há corresponsabilidade e a confiança recíproca depende exclusivamente da capacidade do governante em prover a segurança das pessoas<sup>211</sup>.

Em um corpo político, concebido como a instituição jurídica fundada por cidadãos agindo em conjunto, a partir da mobilização de seus juízos reflexivos, pensando por si mesmos, a partir também do ponto de vista de (qualquer) outro, e agindo sem contradição consigo mesmos, a responsabilidade é compartilhada pelos componentes do grupo, em sua integralidade, e a confiança está assentada no senso de pertencimento comunitário. Neste, a divergência não tende a gerar discórdia, e os tempos sombrios não surgem implicando aberturas perigosas para toda sorte de ideologias. Afinal, quem se acostumou a julgar particulares a partir do *sensus communis*, pode prescindir dos axiomas e das verdades universais que embasam o juízo determinante.

Arendt, em sua análise, destaca a distinção profunda que havia na *pólis* grega – e também na *civitas* romana – entre as atividades e as formas de convivência no espaço da esfera privada (atividades voltadas à satisfação das necessidades de subsistência individual e de sobrevivência da espécie) e aquelas atividades e relações próprias da esfera pública, que coincide com o espaço da aparência, porquanto constituído mediante a presença das pessoas ao se mostrarem umas para as outras. Esta esfera pública, para Arendt, é política por definição, precisamente porque é formada pela ação (*action*) e pela fala (*speech*) dos agentes, que, embora ascendam ao espaço público como iguais (em sua condição de homens livres dos imperativos da necessidade), se singularizam mediante ação que realizam e discurso que proferem. Nesse espaço, pública e politicamente constituído, são tratados os assuntos humanos que têm em comum (legislação, guerra, organização do comércio, casamentos etc.), os quais ultrapassam em importância os interesses somente pessoais, ou individuais (escravos: brigas domésticas, doenças, fuga de animais etc.).

Com essa leitura, ela prepara sua crítica à sociedade da massa, surgida como decorrência dos desdobramentos próprios da “boa sociedade” moderna, oriunda do elastecimento da dimensão econômica sobre o político (esfera social). A sociedade da massa é o ambiente propício para o surgimento de regimes totalitários, tais como

---

<sup>211</sup> “O propósito supremo da política, a “finalidade do governo” era a garantia da segurança”, conforme Arendt (2016, p. 196).

verificados do século XX (Nazismo e Stalinismo). Nesse sentido, é importante ressaltar que à ideia de “homogeneidade”, própria da sociedade da massa, Arendt opõe a “singularidade”, marca e *conditio sine qua non* da pluralidade que é o fundamento da comunidade política.<sup>212</sup>

Diante disso, parece ficar patente a fragilidade e a inconsistência das teorias contratualistas, por fundamentarem-se, sobretudo, embora não apenas, no contrato, este instrumento de natureza eminentemente privada, voltado a regular as trocas entre particulares. Por isso, o contrato (social), para ter eficácia, isto é, para vigor na sociedade, não pode ser pensado como bastante em si mesmo, mas precisa, também ele, estar assentado no *sensus communis*. O “contrato”, enquanto metáfora da constituição de corpos políticos, precisa fundar-se naquele “sentimento de comunidade” que conecta os cinco sentidos internos do sujeito ao mundo externo, permitindo que ele se sinta partícipe, compartilhando a mesma realidade, podendo ajustar-se ou não a ela, adequando e readequando o seu sentir e pensar ao grupo, podendo colocar-se no lugar do outro e pensar, depois argumentar e agir.

Quando o que mantém as pessoas coesas com seus concidadãos não é este sentimento comunitário, mas a promessa feita ou a obrigação assumida, por meio do contrato, nada subsiste para forçá-la a cumprir o prometido, quando o governo, constituído pelo Contrato social, se mostra incapaz de, pelo exercício do monopólio do uso da força, coagi-la, nesse sentido. Esta é a situação mencionada na introdução, a partir de Bauman, acerca da desconfiança que atualmente pesa sobre o Leviatã, circunstância que pode ser observada no caso específico do Estado brasileiro, marcado por uma corrupção endêmica e um aparato policial corrupto e/ou mal equipado, e que conta com um Poder Judiciário ineficiente, moroso e seletivo, e que, desse modo, não consegue prover a segurança das pessoas, tampouco a sensação de que seus direitos estão garantidos. Uma das soluções propostas, inclusive pelo atual Governo, para o problema da “segurança pública”, consiste na proposição de que os assim chamados “cidadãos de bem” devem ter o direito de se armarem, isto é, de portar armas de fogo, a fim de protegerem a si, à sua família e à sua propriedade e bens.

Algo que a suposição parece demonstrar, ainda que não seja percebida nem mesmo por muitos daqueles que ainda hoje fazem do contrato social o fundamento

---

<sup>212</sup> “Politicamente, isso significa que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o espaço público” (ARENDR, 2010, p. 52).

dos corpos políticos, é que “armar” os cidadãos implica, de modo necessário, o fracasso do pacto/contrato social. Afinal, se a sociedade civil organizada juridico-politicamente (a *Commonwealht*) existe, isto é, foi pactuada, ela existe para evitar (Locke) ou escapar (Hobbes) do “estado de guerra de todos contra todos”. Nesse desiderato, cada qual voluntariamente renunciou aos direitos que lhe foram outorgados pela natureza (ou pela divindade) – incluídos, nestes, os direitos de autodefesa e de vingança privada – conferindo ao Governo Civil, o Leviatã, a exclusividade do direito de emprego da força e da violência.

Assim sendo, “armarem-se os cidadãos” implica o reconhecimento de que este Governo não está cumprindo a função primordial para a qual foi contratado, isto é, constituído. Nesse caso, a *Commonwealth* (o Governo civil, o *Leviatã*) falhou em sua missão de, contendo a agressividade humana, manter a estabilidade do vínculo pactuado entre os associados. Essa circunstância acarreta como corolário, a constatação de que, armando sua população, tal comunidade se encontrará de volta ao (segundo Hobbes), ou imersa no (conforme Locke), estado natural de guerra de todos contra todos. De forma diversa, contudo, caso se pretenda conciliar um direito ao porte de armas por estes “cidadãos” com os Governos existentes, é preciso reconhecer que a instituição do aparato jurídico-administrativo, contrariamente ao defendido pelos teóricos contratualistas, não guarda qualquer relação com a hipotética condição natural de guerra generalizada, seja enquanto “a realidade experienciada”, seja enquanto “a condição a ser evitada”.

Estas últimas considerações, por certo, não exaurem o tema nem as reflexões aqui elaboradas. Cumprem, no entanto, a função de sintetizar, ainda que de modo bastante sumário e reduzido, as principais implicações das hipóteses investigadas, com vistas a contribuir, mesmo que minimamente, com o debate contemporâneo, no campo da filosofia política. Debate inadiável, sobretudo porque, consoante entoado pelo Nobel Bob Dylan, escritores e críticos devem manter os olhos bem abertos, porque a roda ainda está girando e não se pode determinar quem será o vencedor ou o perdedor, pois os tempos seguem mudando. No horizonte, portanto, tem-se o devir, cuja marca é a contingência dos incontáveis possíveis novos começos.

Quando se vive em tempos em sombrios, isto é, em momentos conturbados da História (*History*) da humanidade, é preciso estar ciente, com Arendt, de que se faz necessário questionar e investigar constantemente a fim de compreender seja o que está acontecendo seja aquilo que estamos fazendo. Para tanto,

o tema, o que somente pode ser feito pela comunicabilidade, ou seja, falando-se uns com os outros.

Demonstrar a importância desse senso comunitário (*sensus communis*) é a tarefa fundamental a ser empreendida no âmbito da Filosofia Política contemporânea, à qual compete explicitar que o futuro, porquanto dependa integralmente das ações humanas, permanece para sempre “em aberto”. O que está por vir, o será mediante o agir livre e espontâneo ou sob as ordens de um ou uns, mas sempre um agir em conjunto, que implica tanto uma escolha quanto a responsabilidade ética decorrente desta.

## 6 Referências

- ADAMS, Ian & DYSON, R. W. **Cinquenta pensadores políticos essenciais: da Grécia antiga aos dias atuais**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2014.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Mundo e Alienação na Obra de Hannah Arendt**. Filosofia Unisinos (Impresso), v. 9, p. 28-40, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Between past and future: six exercises in political thought**. New York: The vicking press, 1961.
- \_\_\_\_\_. **Men in dark times**. New York: Harcourt, Braçe & World inc, 1968.
- \_\_\_\_\_. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- \_\_\_\_\_. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. Prologue. In: \_\_\_\_\_. **Responsibility and judgment**: . Schocken Books: New York, 2003, p.3-14.
- \_\_\_\_\_. **Essays in understanding – 1930-1954: Formation, exile and totalitarianism**. New York: Shocken Books, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **The promise of politics**. Introduction by Jerohme Kohn. New York: Schocken Books, 2005b.
- \_\_\_\_\_. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARISTOTLE. **The politics and the constitution of Athens**. New York: Cambridge University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. Desobediência civil. In: \_\_\_\_\_. **Crises da República**. Tradução de José Volkman. São Paulo, Perspectiva, 2017a, p. 49-90.

\_\_\_\_\_. **The origins of totalitarianism**. Penguin Random House UK, 2017b.

\_\_\_\_\_. **The human condition**. 2<sup>nd</sup> ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2018a.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: \_\_\_\_\_. **Thinking without a banister: essays in understanding 1953-1975**. Schocken Books: New York, 2018b, p.443-475

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito**. 8<sup>a</sup> edição. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

ARISTOTLE. **The politics and the constitution of Athens**. Ed. by Stephen Everson. New York: Cambridge University Press, 2013.

BAUMAN, Zigmunt. **Retrotopia**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BEINER, Ronald. Interpretative essay. In: \_\_\_\_\_. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 89-156.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2013.

BOBBIO & MATTEUCCI. **Dicionário de política**. Vol. 2. 12<sup>a</sup> edição. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora UnB, 2004.

BONZATTO, E. A. Tripalium: o trabalho como maldição, como crime e como punição. **Direito em foco**, v. 01, p. 01-37, 2011. Disponível em: [Direito em foco Tripalium.pdf](#). Acesso em: 02 fev. 2021.

CASTANHEIRA, Nuno. Crisis and the mechanics of political domination: an outline. In: Souza, Draiton Gonzaga de; Bavaresco, Agemir; Tauchen, Jair. (Org.). **Sub specie aeternitatis: Festschrift for Nythamar de Oliveira**. 1ed.Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020, v., p. 625-633.

CHIAPPIN, J. R. N. & LEISTER, C. O contratualismo como método: política, direito e neocontratualismo. **Revista de Sociologia e Política** (UFPR. Impresso), v. 18, p. 09-26, 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782010000100002&script=sci\\_abstract&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782010000100002&script=sci_abstract&lng=pt)>. Acesso em: 09 Jan. 2019.

CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. **Argumentos: Revista de Filosofia** (Online), v. 9, p. 63-78, 2013. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19002>. Acesso em 14 mai. 2021.



COSTA, Evandro Fonseca. Quem Somos na Paradoxal Pluralidade do Espaço Público? A Condição Humana e a Inquietante Indagação Arendtiana. **ÁGORA FILOSÓFICA** (UNICAP. IMPRESSO), v. 19, p. 05-38, 2019.

DALGARNO, M.T. Analysing Hobbes' contract. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**, vol. 76, 1975, p. 209-226. Disponível em: [www.jstor.org/state/45444889](http://www.jstor.org/state/45444889). Acesso em: 27 jun 2020.

FRY, Karin. Natalidade. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020, p. 37-53.

GOMES, Orlando. **Contratos**. 26ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

GASKIN, J. C. A. Introdução. In: HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. XIII-XLIX.

HAYDEN, Patrick. Introdução: iluminando Hannah Arendt. In: \_\_\_\_\_ **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020, p. 11-33.

HESPANHA, António Manuel. **O caleidoscópio do direito: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje**. 2ª ed. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Leviatã**. 3. ed. brasileira. Org. Richard Tuck. Tradução De João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2014.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Débora Danowski. 2ª ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

KANT, Immanuel. **Kritik der urteilkraft**. Leipzig: Reclam, 1986.

\_\_\_\_\_. **Critique of judgement**. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History**. New Haven and London: Yale University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. "Resposta à questão: O que é esclarecimento?". Trad. Vinicius de Figueiredo. In: MARÇAL, J.; CABARRÃO, M.; FANTIN, M. E. (Orgs). **Antologia de Textos Filosóficos**. Curitiba: SEED-PR, 2009, p. 406-415.

KLUSMEYER, Douglas B. Hannah Arendt sobre autoridade e tradição. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020, p. 184-202.

KOHN, Jerome. Freedom: the priority of the political. In: VILA, Dana. **The Cambridge Companions to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 113-129.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: ARENDT, Hannah. **Essays in understanding – 1930-1954: Formation, exile and totalitarianism**. New York: Schocken Books, 2005, p. ix-xxxi.

LAKATOS, Eva Maria, e MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

LEISTER, C & CHIAPPIN, J. R. N. O Programa Contratualista Clássico e o Problema da Cooperação: Hobbes e os fundamentos de um governo constitucional e de uma sociedade justa. **Revista Brasileira de Direito Constitucional - RBDC**, v. 20, p. 57-82, 2012. Disponível em: <http://www.esdc.com.br/seer/index.php/rbdc/article/view/4>. Acesso em: 09 Jan. 2019.

LEVÊQUE, Pierre (dir). **As primeiras civilizações: da idade da pedra aos povos semitas**. Lisboa: Edições 70 (Edições Almedina S.A.), 2016.

LEVITSKY, Steven e ZIBLATT, Daniel. Como as democracias morrem. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S. e MCKENZIE, R. **A Greek and English Lexicon (1940)**. A Simplified Edition, by Didier Fontaine. Disponível em: <https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=areopage+greek+lexikon>. Acesso em: 14 jan. 2021.

LINDBEK, Assar. The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 1969-2007. In: LEVINOVITZ, Agneta Wallin and RINGERITZ, Nils

(editors). *The Nobel Prize: The First 100 Years*, Imperial College Press and World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2001. Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/>. Acesso em: 21 abr. 2021

LOCKE, John. *Ensaio sobre as leis da natureza*. In: LOCKE, John. **Ensaio políticos**. Organizado por Mark Goldie. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo; Martins Fontes, 2007, p. 98-165.

\_\_\_\_\_. **Two treatises of Government**. Edited by Peter Laslett. London: Cambridge University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **Dois tratados do governo civil**. Lisboa: Edições 70, 2018.

MISES, Ludwig Von. **Ação humana: um tratado de economia**. 2ª ed. Tradução de Donald Stewart Jr. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1995.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Luciano Cavini Martorano, Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MORGADO, Miguel. Introdução. In: LOCKE, John. **Dois tratados do governo civil**. Lisboa: Edições 70, 2018, p. VII-LXXXV.

PUNFENDORF, Sameul. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do Direito Natural**. Tradução de Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda., 2007.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 17 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. Lei nº 8.078, de 11 de setembro de 1990. Institui o Código de Defesa do Consumidor. **Diário Oficial da União** - Seção 1, Brasília, DF, suplemento, p. 1. PL 2683/1989. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L8078compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8078compilado.htm). Acesso em: 07 mar. 2020.

Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, ano 139, n. 8, p. 1-74, 11 jan. 2002. PL 634/1975. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/L10406compilada.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406compilada.htm). Acesso em: 07 mar. 2020.

REPUBLIQUE FRANÇAISE. **Code Civil.** Disponível em <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721>.

Acesso em: 07 mar. 2020.

\_\_\_\_\_. **Code Civil Français de 1804.** Disponível em [https://homemculto.files.wordpress.com/2013/03/civilcode\\_1565\\_bk.pdf](https://homemculto.files.wordpress.com/2013/03/civilcode_1565_bk.pdf). Acesso em:

07 mar. 2020.

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: HOBBS, Thomas. **Do cidadão.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. XXI-XXXVI.

ROTTA, Marisa, FERMENTÃO, Cleide A. G. R. O *pacta sunt servanda* - cláusula *rebus sic stantibus* e o equilíbrio das relações contratuais na atualidade. In: **Revista Jurídica Cesumar**, v. 8, n. 1, p. 193-218, jan./jun. 2008, p. 194-218.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre a política e as artes.**

Organização e Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora/Editora UnB, 2020, p. 143-284.

\_\_\_\_\_. Do contrato social ou princípios do direito político. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre a política e as artes.** Organização e Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu Editora/Editora UnB, 2020, p. 495-649.

RUNCIMAN, David. Talking politics: history of ideas. United Kingdom: **Episode 1. Hobbes oh the state** [Locução de] David Runciman. London Review of books, 27 abr. 2020.

Podcast. Disponível em: <https://play.acast.com/s/history-of-ideas/hobbesonthestate>. Acesso em: 03 ago. 2020.

\_\_\_\_\_. David. Talking politics: history of ideas. United Kingdom: **Episode 10. Q & A with David.** [Locução de] David Runciman. London Review of books, 03 jul. 2020.

Podcast. Disponível em: 14 jan. 2021.

SANDRONI, Paulo. (org.) **Novíssimo dicionário de economia.** São Paulo: Editora Bestseller, 1999.

SANTOS, Washington dos. **Dicionário jurídico brasileiro.** Belo Horizonte: Del Rey, 2001. Disponível em: <http://lelivros.love/book/download-dicionario-juridico-brasileiro-washington-dos-santos-epub-mobi-pdf/>. Acesso em: 06 mar. 2020.

SCHIO, Sônia M. **Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político).** 2008. 236f Tese (Doutorado em Filosofia Moral e Política). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, p. 98, n. 121. Disponível em:

<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/14684>. Acesso em: 13 mai. 2021.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão**. 2.<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

\_\_\_\_\_. Arendt e Hegel: o “homem da massa” e a “dialética do senhor e do escravo”. In: SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. (Orgs.) **Filosofia e interdisciplinaridade**: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015.

VETÖ, Miklos. **O nascimento da vontade**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

VOICE, Paul. Labor, trabalho e ação. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020, p. 54-73.

WALSH, Phillip. Hannah Arendt sobre o social. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020, p. 166-183.

WEBB, Julian. **Dictionary of Law**. London: Penguin Group, 2009.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. Tradução de Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

YOUNG-BRUHEL, Elisabeth. **Hannah Arendt: for love of the world**. 2<sup>nd</sup> edition. New Haven & London: Yale University Press, 2004.