

HANNAH ARENDT E O DIREITO: ENTRE O CONSENSO E O DISSENSO NAS LEITURAS DE CELSO LAFER E MIROSLAV MILOVIC

HANNAH ARENDT AND THE LAW: BETWEEN CONSENSUS AND DISSENSE IN THE READINGS OF CELSO LAFER AND MIROSLAV MILOVIC

Álvaro Regiani

Universidade Estadual de Goiás, GO Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i2.28> Recebido em: 13.11.2023 Aceito em: 21.12.2023

Resumo: Pretende-se neste artigo analisar duas leituras distintas sobre Hannah Arendt feitas pelo jurista Celso Lafer e pelo filósofo Miroslav Milovic. O pano de fundo nesse debate são as possibilidades de reflexão das ideias arendtianas no campo do direito. Cada um a seu modo, eles articularam uma imagem da autora, Lafer a aproximou do consenso e dos princípios da livre iniciativa, tornando-a uma teórica do direito liberal. De forma contrária, Milovic compreende Arendt por meio da ontologia e enxergou na possibilidade do novo uma pensadora do dissenso e da crítica a despolitização dos mundos moderno e contemporâneo. Interpretar essas duas visões como um diálogo, permite uma maior inteligibilidade das ideias da autora, bem como apreciar os princípios ideológicos que regem o direito.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Direito; Celso Lafer; Miroslav Milovic.

Abstract: This article aims to analyze two distinct readings of Hannah Arendt made by the jurist Celso Lafer and the philosopher Miroslav Milovic. The background to this debate is the possibilities of reflection on Arendt's ideas in the field of law. Each in their own way, they articulated an image of the author, Lafer brought her closer to consensus and the principles of free enterprise, making her a theorist of liberal law. On the contrary, Milovic understands Arendt through ontology and saw in the possibility of the new a thinker of dissent and criticism of the depoliticization of the modern and contemporary worlds. Interpreting these two views as a dialogue allows for greater intelligibility of the author's ideas, as well as appreciating the ideological principles that govern the law.

Keywords: Hannah Arendt; Right; Celso Lafer; Miroslav Milovic.

Certa vez, a filósofa Karin A. Fry escreveu, “Hannah Arendt começou uma conversa, e agora cabe a nós continuá-la” (FRY, 2010, p. 20). Ao fundamentar a perspectiva deste artigo nesta frase, interpretou-se o dizer de Fry, em consonância com os efeitos das tramas liberais que costurou uma imagem liberal de Hannah Arendt por décadas, no Brasil. Desse modo, procurou-se analisar a recepção dessa divulgação pública entre 1990 e 2000. A discussão



em vigor, centra-se no protagonismo de Celso Lafer, durante a sua atuação nos governos de Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso. Neste íterim, ocorreu uma mudança no posicionamento de Lafer, em relação à Arendt, ela deixa de ser uma liberal pluralista e passa a ser uma pensadora da ruptura e do juízo reflexivo que constrói consensos, tal qual, exemplificado abaixo:

Hannah Arendt explora e destaca a relevância do juízo reflexivo, como um modo de lidar com o específico sem perder o horizonte do seu significado geral. Por isso, o julgar é uma faculdade indispensável para a ação política na modalidade do juízo prospectivo e para o pensador e o historiador, na modalidade do juízo retrospectivo, numa época como a nossa, na qual a ruptura entre o passado e o futuro tornou os “universais” fugidos. O julgar é assim o nexó entre a teoria e a prática e a condição de possibilidade do pensar e do agir *without bannisters*. É por meio do juízo reflexivo que Hannah Arendt extrai e alcança as especificidades exemplares dos acontecimentos, uma universalidade de reflexão que é a marca dos *fermenta cognitions* da atualidade de seu legado intelectual (LAFER, 2005, p. 168).

Na releitura de Celso Lafer, Hannah Arendt não ficava mais ao centro-liberal e, sim, próxima à social-democracia. A questão que se coloca é: Por que? Um dos motivos para esse deslocamento, pode ser, primeiro, explicado pelo contexto político-intelectual após a queda do muro de Berlim em 1989, bem como pela ampliação dos debates acadêmicos sobre Arendt, no Brasil. Um terceiro fator, situa-se entre o pragmatismo político e a adesão partidária de Lafer ao Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Por fim, explica-se, a grande circulação de ideias em um cenário democrático e pós-autoritário que, apesar da heterogeneidade de projetos, opiniões e programas políticos em trânsito, ocorreu uma tendência “centrípeta e homogeneizadora”, para ficar com a definição do próprio Lafer, que culminou com a globalização (LAFER, 2018, p. 80).

Neste sentido, interpreta-se a crônica política dos anos 1990 e 2000, em paralelo com a popularização acadêmica da obra de Hannah Arendt para, assim, compreender os tons e as matizes da imagem liberal que recaiu sobre a autora. Em oposição às duas perspectivas, interpretou-se outros dois diálogos com Arendt, a primeira feita pelo filósofo Miroslav Milovic, ele dialoga com Arendt, a partir da pergunta sobre os outros. Para o filósofo, Arendt não considerava a política uma condição inata dos seres humanos, a política poderia surgir *entre* homens, mas necessitava de um mundo interposto entre eles. Desse modo, o mundo em comum permite que a política esteja em um domínio, onde se permite o aparecimento das diferenças. Isto, por si só, condiciona uma ontologia. Por meio desta inquietação filosófica, Milovic pensa a fenomenologia a partir da diferença, como um caminho contrário à reificação ou ao consenso.

Do direito ao consenso, uma Hannah Arendt liberal

No final dos anos 80, muito por conta da tradução de *A condição humana*, Hannah Arendt começou a ser popularizada nos meios acadêmicos brasileiros. Com o peso da ampla divulgação na mídia impressa e da autoridade intelectual, principalmente, de Celso Lafer, foi se construindo um imaginário de sentidos fixos e de ideias cristalizadas sobre a filósofa. Na exposição que fez de Arendt, Celso Lafer a interpretou entre o direito e a política, o que permitiu constituir uma filosofia-jurídica de base liberal.

Na época Celso Lafer era um empresário à frente do complexo industrial Metal Leve LTDA, formado em direito na USP, pós-graduou-se na Universidade de Cornell em 1965, sendo aluno de Hannah Arendt. Entusiasmado com o que aprendeu, Lafer escreveu introduções, prefácios e posfácios para as traduções brasileiras, além de divulgar na imprensa escrita, suas opiniões sobre a vida e a obra de sua ex-professora. Na década de 90, ocupou as pastas ministeriais das Relações Exteriores nos governos Fernando Collor e Fernando Henrique Cardoso.

A imagem liberal da autora, disseminada em publicações acadêmicas e em artigos de jornais, sinteticamente, seguiram algumas temáticas: a crítica ao Estado pela ação política; a desconfiança em relação às ideologias, especialmente, a marxista; a valorização da Revolução e da República dos Estados Unidos em detrimento da Revolução Francesa e Russa; a definição da política em um ordenamento socialmente definido pelo campo jurídico; e, por fim, a defesa do pluralismo político. Celso Lafer contribuiu para incorporar temáticas liberais na perspectiva de Hannah Arendt, exemplificadas em seu artigo “Isaiah Berlim e Hannah Arendt”. Escrito originalmente para o jornal O Estado de S. Paulo e publicado em 20 de dezembro de 1997 e, seis anos depois, incorporado à reedição do livro *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder* (1979), o artigo, inicialmente, narra um encontro de Celso Lafer com o renomado intelectual liberal Isaiah Berlim sobre a importância de Hannah Arendt:

Isaiah Berlim não tinha boa opinião a respeito da obra de Hannah Arendt. ‘Eu não tenho grande respeito pelas ideias dessa Senhora’, observou no depoimento-livro dado a R. Jahanbegloo. Foi também, o que, *en passant* [a propósito], me disse, no final dos anos 1980, quase no mesmo tom, sabedor que eu havia sido seu aluno quando, acompanhado por José Guilherme Merquior, tive o privilégio de com ele dialogar, num encontro no seu clube londrino, o renomado ‘Athenaeum’. O Comentário de Sir Isaiah brotou no correr de uma grande conversa sobre ideias e pessoas - sedutora e encantatória, como era a sua reputação para o bom papo. Naquela ocasião, esbocei alguns argumentos em defesa da relevância da obra de Hannah Arendt e falei, um pouco, de quão fascinante era ela como professora, mas este foi um tópico numa discussão muito mais abrangente. De resto, pensando hoje em voz alta, se Auden, que foi um grande admirador de Hannah Arendt e um poeta e intelectual que Isaiah Berlin apreciava não o convenceu que ela era uma pensadora original e estimulante - como se lê no depoimento coligido por Jahanbegloo - não seria eu que conseguiria fazê-lo (LAFER, 2005, p. 139).

A despeito do que já tinha escrito, Celso Lafer apresenta uma primeira distinção entre Hannah Arendt e os pensadores liberais que ele, usualmente, trabalhou¹. Arendt, passava a ter afinidades com o liberalismo, embora não deixasse de ter características modelares próximas: “O que desejo indicar é que entre Hannah Arendt e Isaiah Berlin existem mais afinidades do que este último suspeitava ou admitiria e que estas afinidades, no meu entender, só adicionam qualidade à sua obra” (LAFER, 2005, p. 140).

Com o reconhecimento de Hannah Arendt, no meio universitário brasileiro, suas reflexões deixaram de estar localizadas no campo da filosofia do direito, como inicialmente foi

1 Ver, principalmente, o artigo de Celso Lafer, “O moderno conceito de liberdade” (1980) que parte da compreensão de Isaiah Berlin sobre as liberdades positiva e negativa e chega à Hannah Arendt, sem nenhuma distinção entre os dois autores. Igualmente, em outro texto “A reconstrução dos direitos humanos: A contribuição de Hannah Arendt” que integra o livro *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder* (2005), Lafer retrata Arendt imersa na teoria do direito: “Para Hannah Arendt, a ruptura no plano jurídico surge quando a lógica do razoável que permeia a reflexão jurídica não consegue dar conta da não-razoabilidade que caracteriza uma experiência como a totalitária” (LAFER, 2005, pp. 111-112).

elaborado por Celso Lafer, ou, exclusivamente, na filosofia. O pensamento político de Arendt, gradualmente, foi incorporada aos diversos ramos das ciências humanas dada a circularidade de ideias acadêmicas². De fato, associar Arendt a qualquer estrutura de pensamento não é um problema, afinal novas leituras enriquecem a singularidade de sua obra. Mas, a questão colocada não é ‘adicionar qualidade à sua obra’ e sim, a natureza e a finalidade dessa soma. Assim, a distinção entre Arendt e Isaiah Berlin, fica clara quando Celso Lafer, descreve a tradição intelectual de onde partiram:

Começo tentando uma explicação das diferenças que, a meu ver, explicam a resistência mental de Isaiah Berlin em relação a Hannah Arendt. Como ela mesma disse, em conhecida carta a Scholem de 1963, o seu ponto-de-partida foi a filosofia alemã (...). O existencialismo alemão, a fenomenologia, a discussão ontológica, a hermenêutica dos significados se mesclam de maneira original, porém num inquieto e nem sempre consistente amálgama, na sua maneira de compreender o mundo. Esse inquieto amálgama parece a Sir Isaiah ‘um rio de livre associação metafísica’. Nasce nas obscuridades da filosofia alemã e deságua nas escuras florestas heideggerianas, que ele explicitamente não aprecia. (...) Sir Isaiah se formou e viveu praticamente a maior parte de sua longa vida em Oxford. Lá participou, nos anos 1930, com encantamento intelectual, das atividades da escola analítica inglesa (...). Foi com este ponto-de-partida que iniciou a sua trajetória intelectual, examinando conceitos e categorias com o rigor de um *insider*, ainda que crítico, do positivismo lógico. Considerava, na época, que fora dos círculos de Oxford, Cambridge e Viena, não havia muito o que aprender (LAFER, 2005, pp. 140-141).

Neste comentário sobre as diferenças existentes entre as tradições do pensamento ocidental, Hannah Arendt e Isaiah Berlin, estariam em lados opostos, pela “preocupação metodológica” e com as “regras de rigor e possibilidade de verificação”, advinda da escola analítica inglesa. Desse modo, a tradição liberal inglesa que Berlin, “tem como um dos fios condutores de sua reflexão”, começa com “Locke e continuando com Hume e Stuart Mill edificou argumentos políticos e econômicos lastrados numa teoria do conhecimento”. O que seria um contraponto, às “brumas da filosofia alemã, na qual Hannah Arendt se formou. Daí a intransitiva incompatibilidade dos respectivos pontos-de-partida” (LAFER, 2005, p. 141).

A atenção dada à ‘intransitiva incompatibilidade’, apresentava-se como um dilema a ser superado. Solucionado, evidentemente, por Celso Lafer e unido pelo pano de fundo de sua perspectiva teórica-política, o pluralismo jurídico-liberal: “a tradição inglesa, no entanto, não esgota as múltiplas vertentes do liberalismo e não dá conta também da complexidade da obra de Isaiah Berlin”. Além da vertente francesa do liberalismo, citada no artigo por Lafer, Berlin também dialogava com as “culturas anglo-americana, a russa, a alemã, a francesa e a italiana”, para elaborar “no corpus de sua obra, não um eclético relativismo mas o que pode ser qualificado como um ‘pluralismo objetivo’” (LAFER, 2005, pp. 141-142).

Mesmo em 1997, o pluralismo jurídico-político ainda era um projeto à procura de concretude e, sobretudo, de intelectuais para fazerem corpo a esta empreitada. Prova disso, foi o

2 Neste contexto de circulação de ideias, mas não de recepção, destaca-se as publicações de Nádía Souki, *Hannah Arendt e a banalidade do mal* (1998); André Duarte, *O pensamento a sombra da ruptura - política e filosofia em Hannah Arendt* (2000); Eugênia Sales Wagner, *Hannah Arendt & Karl Marx: O mundo do trabalho* (2000); *Hannah Arendt - diálogos, reflexões, memórias* (2001) organizado por Eduardo Jardim Moraes e Newton Bignotto; *Transpondo o abismo - Hannah Arendt entre a filosofia e a política* coordenado por Adriano Correia (2002).

jogo de escalas feito por Celso Lafer, quando indicou, especificamente, na obra de Isaiah Berlin o ‘pluralismo objetivo’, não demonstrou o conteúdo dessa ideia e retornou com a doutrina liberal:

No âmbito do seu pluralismo, (...), inspirado pelos ideais da Ilustração, afirma, na melhor linha do doutrina liberal, os temas da liberdade, da dignidade do ser humano, da identidade e do reconhecimento e explora com sabedoria, erudição e empatia pelo movimento das ideias às possibilidades do diálogo entre culturas e pensadores. Reconhece, no entanto, por exemplo no ensaio “*The pursuit of the ideal*” que valores da mais alta importância por exemplo da liberdade, igualdade, identidade individual e coletiva podem chocar-se. A razão pode amainar o desencontro entre valores positivos, inclusive através do encaminhamento pacífico de *trade-offs* [trocas] mas não elimina este tipo de conflito axiológico posto que a verdade não é uma mas múltipla (LAFER, 2005, pp. 142-143).

Ao recorrer à John Gray, um intérprete de Isaiah Berlin, Celso Lafer o define como um “liberal agonístico”, cuja característica de estar pronto para um “embate de valores”, o que não invalida uma “auto-contenção quase estoíca à boa maneira de sua formação inglesa”. Através dessas polidas adjetivações, Lafer “aproxima” Berlin de Hannah Arendt: “vejo uma afinidade entre o seu ‘agon’ liberal e o existencialismo que permeia a reflexão arendtiana. É precisamente o alcance desta aproximação o que passo, a seguir, a explorar” (LAFER, 2005, p. 143).

Sob o pano de fundo liberal, Celso Lafer aproxima Isaiah Berlin e Hannah Arendt, biograficamente, sob os termos historiográficos empregados por Plutarco, em “As vidas paralelas”, pelo qual duas distintas figuras históricas, tanto temporalmente quanto espacialmente, são condicionados por um paralelismo entre suas trajetórias: “porque ela era um *outsider* em contraste com Isaiah Berlin, que era um *insider*”, explica Lafer, mas, se encontraram na convergência da metáfora dos corrimões:

Não existe, observa ele em *The sense of Reality*, método seguro para distinguir o real do ilusório. Não há uma chave-mestra que inequivocamente possa abrir as portas do conhecimento. Tudo, no século XX, foi posto em questão pelas consequências trazidas pelas ações violentas e inéditas de Lenin, Stalin e Hitler. Os corrimões que os construtores dos sistemas do século XIX edificaram para nos apoiarmos se revelaram insuficientes para aguentar a pressão dos fatos. É curioso apontar, para indicar a convergência, que a metáfora de que ele se vale - a fragilidade dos corrimões (*bannisters*) -, é a mesma utilizada por Hannah Arendt (LAFER, 2005, p. 145).

Contudo, o paralelismo se encerra aí, em uma frase que se conecta à uma metáfora. Sobre o ‘corrimão’ de Isaiah Berlin, Celso Lafer não aprofundou neste texto. Mas, o de Hannah Arendt, ele explicou que “em função da ruptura perderam-se estes corrimões que nos ajudam a não cair da escada. Daí ter ela se visto na contingência de pensar sem “*a bannister*”, acrescentando que isto em alemão equivaleria a “*Denken ohne Geländer*” [pensar sem corrimões] (LAFER, 2005, p. 145). O ‘pensar sem corrimões’, em tradução livre, indica uma perspectiva na construção de uma compreensão equivalente aos “exercícios da imaginação” de Arendt que Lafer, como ex-aluno dela, conhecia bem porque ajudou a divulgar no Brasil:

‘Bannister’, em inglês, é uma corruptela de ‘baluster’, em português ‘balaústre’. A palavra traduz, no contexto das afinidades que identifico em Hannah Arendt

e Isaiah Berlin, a ideia de que ambos, por caminhos diferentes, chegaram à conclusão de que é preciso enfrentar a realidade sem a proteção dos corrimões ou grades de apoio, em função da precariedade comprovada das ‘chaves’ do pensamento (LAFER, 2005, p. 145).

Sob o ponto de vista de Hannah Arendt, Celso Lafer não estaria mais correto em sua compreensão do “pensar sem corrimões”. Contudo, uma ferramenta teórica similar, mas com finalidade bem diferente das que Arendt emprega, também é utilizada de forma a pensar a suspeição ideológica: a pretensa neutralidade liberal. Nem é preciso ir muito longe para identifica-lá, no próprio texto de Lafer, ela já se encontra: “no entanto, cada um a seu modo e na boa vertente do melhor do pluralismo, ambos produziram música da mais alta qualidade, num século de muita cacofonia intelectual” (LAFER, 2005, p. 148).

Nesta lógica, o pano de fundo conceitual constituído por meio do pensamento político de Hannah Arendt, visava torná-la uma referência para um projeto reformista, ordenado por meio de uma estrutura político-jurídica, o pluralismo democrático. No interior desse quadro legal, teoricamente, haveria a possibilidade de recriação de um domínio público, onde os homens negociariam, divergiam ou se associariam, mas de forma consensual, aceitando assim, os princípios do mercado e da democracia. Estes dois últimos primados, manteriam coeso o sistema político pelas salvaguardas que limitam a ação estatal.

De fato, Celso Lafer fez uma escolha de palavras instigantes para sua conclusão, apesar de distinguir entre um e outro, é típico da reflexão liberal indicar o consenso como solução de conflitos por meio da suspensão ideológica. Dito de forma mais clara, há uma necessidade de invisibilizar, ocultar e deslocar qualquer tipo de conflito social ou político para assim, assegurar uma ordem, no caso, a jurídica, cujo radical dessa tese se encontra no juízo:

Liberdade e pluralismo são preocupações compartilhadas pelos dois da mesma forma que os dilemas inerentes à sua afirmação no mundo contemporâneo. Neste sentido, o ‘agon’ liberal de Isaiah Berlin e o existencialismo de Hannah Arendt confluem para fazer do juízo, base da escolha problemática, o tema recorrente comum de seus respectivos percursos intelectuais. Ambos se dedicaram a avaliar e entender a singularidade de pessoas e situações, muito conscientes da relevância e da importância da natureza deste tipo de conhecimento, que não pode contar com as ‘grades-de-apoio’ dos ‘universais’ fugidos (LAFER, 2005, p. 146).

Desse modo, a ‘liberdade’ e o ‘pluralismo’ estruturam uma concepção de indivíduo e de sociedade civil organizada, como valores-fonte para a emanação do poder. Contrapostas pelo Estado ou pelos ‘universais fugidos’, identificados como agentes causadores do conflito e do dissenso. De um modo geral, transparece em vários textos de Celso Lafer, uma imagem sempre recorrente de Hannah Arendt, a pensadora do consenso por não aderir ao liberalismo ou ao socialismo. Lafer, repetidas vezes, faz uma pequena biografia de Arendt, da judia-apátrida com consciência de pária que passou a vida sem se encaixar até estabelecer os fundamentos do juízo, como um princípio para estabilizar e assegurar o mundo público. Tal qual, ele descreve no fim do seu texto:

No juízo reflexivo e racionante kantiano, ela estava encontrando um caminho epistemológico para lidar através da exemplaridade com o julgar não apenas a singularidade de uma obra de arte, mas também uma situação histórica ou uma conjuntura política, para qual não existe, à disposição, o corrimão de um

universal. ‘Teoria’ e ‘Prática’ se aproximam através do *good judgement*, do juízo bem sucedido, que estabelece a mediação entre o particular e os ‘universais’ fugidos (LAFER, 2005, p. 148).

No entrelaçamento entre a fenomenologia política com a filosofia do direito, Celso Lafer, aos poucos, tomou para si o pensamento de Hannah Arendt e o moldou para o que ele desejava encontrar nele, o consenso liberal. “Só que Hannah Arendt não é pensadora do consenso”, tal qual interpreta o filósofo Miroslav Milovic, no artigo “Política e pluralismo: considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe” (2010).³ Ainda segundo ele, “Arendt inicia o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger” e por isso, a “política faz a diferença, política cria a ontologia, a possibilidade de Novo” (MILOVIC, 2010, p. 157).

Da diferença ontológica às possibilidades do Novo

Na interpretação de Miroslav Milovic, Hannah Arendt pensa a dignidade da política pelos “motivos heideggerianos” e por isso “ela volta ao mundo grego, onde a política nasceu”. O sentido originário que Arendt toma de Martin Heidegger, articula “a diferença entre o privado e o público”, porque os gregos separaram “a vida, a natureza, da política”. Desse modo, na leitura de Milovic, Arendt distingue “a vida de uma elaboração metafísica e ligado à vida à condição humana” (MILOVIC, 2010, p. 157).

O que, de acordo com Miroslav Milovic, significa pensar a política separada da “metafísica” e do “essencialismo”, posicionando-a no “lugar da ruptura com a metafísica” e, efetivamente, de sua inversão produzida pela modernidade (MILOVIC, 2010, p. 157). Provavelmente, Milovic referia-se ao entrelaçamento da política no domínio social durante a modernidade que oculta a primeira, transformando-a em um aspecto ligado ao trabalho e à vida biológica. Por caminhos distintos Hannah Arendt, Michel Foucault, Giorgio Agamben e Judith Butler, entendem que o projeto moderno é o da “sobrevivência”, em sentido já anunciado por Thomas Hobbes no século XVII. A partir dessas constatações, Milovic entende que “para os gregos, podemos nos lembrar, o projeto político não era a sobrevivência, mas viver bem, realizar o geral na nossa vida em quem sabe, aproximar-se assim ao mundo eterno do próprio divino” (MILOVIC, 2010, p. 157).

Na identificação da experiência grega como origem e o sentido da política, encontram-se os elementos centrais do pertencimento do indivíduo ao mundo humano. Sob este aspecto, a política escapa ao reino da necessidade, tal como Hannah Arendt elaborou, e torna-se um ponto de inflexão para a modernidade no qual o sujeito torna-se uma entidade privada e autônoma. O mundo moderno, “aproximando o privado e a natureza à política, anunciará uma específica despolitização”, argumenta Miroslav Milovic, pois este “é o mundo sem política, o mundo da economia e das condições de sobrevivência” (MILOVIC, 2010, p. 157).

Recuperar esse domínio político ou “voltar para a política além da racionalidade”, era o “projeto de Hannah Arendt”, tal qual compreende Miroslav Milovic. Mas, não como afirmação da metafísica na política e sim através da “herança heideggeriana” (MILOVIC, 2010, p. 158). A centralidade dada por Milovic ao diálogo entre Arendt e Heidegger, aponta para uma dimensão

3 Há uma versão deste artigo publicada na Revista Cult, para mais, ver: MILOVIC, Miroslav. A condição humana na modernidade. Cult. São Paulo, v. 116, p. 47-51, 2007. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br> Acesso em 16 de Jun. de 2021.

da política pouco abordada, mesmo entre seus comentadores. A política como expressão fenomênica e cuja raiz encontra-se na separação entre ser e aparência:

Hannah Arendt acredita que a separação platônica entre o ser e a aparência marca um passo histórico não só para a vida dos gregos, mas para todo o caminho posterior da civilização. A desvalorização da aparência e a afirmação do ser são aspectos da reviravolta na vida dos gregos e do Ocidente europeu. Com isso, tem início uma específica tirania da razão e dos padrões na nossa vida. A estrutura já determinada, estática entre o ser e a aparência, tem consequências catastróficas para o próprio pensamento (MILOVIC, 2010, pp. 158-159).

Centrado na discussão do pensar, Miroslav Milovic segue com Hannah Arendt, para explorar a tensão entre o não pensar e a concretude dos acontecimentos políticos aos quais eram contemporâneos: “nesse mundo tão ordenado, quase não temos que pensar mais. O pensamento não muda a estrutura dominante do ser. Essa inabilidade do pensamento termina, no último momento, nas catástrofes políticas do nosso século” (MILOVIC, 2010, p. 159). Em oposição ao não-pensar, Arendt, expressava “que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles devem permanecer ligados, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDR, 2005, p. 41).

A necessidade de lidar com o pensar, retoma a pergunta que inicia a reflexão de Miroslav Milovic, onde situar os “outros” no projeto moderno? Ou mesmo, se um pensamento que considere os outros já se torna um limite para a modernidade? Em leitura sua sobre Jürgen Habermas, de que a alteridade em Heidegger permanece como promessa, Milovic pretende superar essa dicotomia. Mas, percebe com Emmanuel Levinas, que há uma geopolítica na filosofia heideggeriana. Bem como, há também em Husserl, um lugar privilegiado para a Europa, desse modo, ele interroga: “o que dizer sobre a tradição europeia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro?” (MILOVIC, 2010, p. 155).

Ainda que provisória, Miroslav Milovic encontra uma resposta em Hannah Arendt, “contrária às dificuldades husserlianas e heideggerianas sobre os outros, a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os outros são pressupostos e não só consequência de uma reflexão solitária”. Na raiz desse questionamento, Milovic centra sua reflexão no livro *O conceito de amor em Santo Agostinho*, lá, argumenta, “Arendt vai se liberar da ontologia heideggeriana ligada à morte e procura uma afirmação dos outros, dos próximos”. Mas, ressalta que “Arendt sabe que Stº Agostinho não vai ligar a liberdade à política. A liberdade para ele não é tanto um projeto político. Assim a modernidade vai herdar essa dimensão não política da liberdade advinda do cristianismo” (MILOVIC, 2010, p. 159).

Nessa reconstrução histórica da trajetória intelectual de Hannah Arendt, Miroslav Milovic não vê dificuldade em dimensionar outro ponto de ancoragem da autora, a filosofia de kantiana. Kant, como interpreta o Milovic, “não é tanto um pensador político” e a política em sentido kantiano aparece “relacionada à doutrina do direito”, bem como à “liberdade é uma experiência interior, luterana”. Contudo, como ele observa, “quando a política aparece na filosofia kantiana é sempre relacionada à doutrina do direito. Não existe a política, pensa Kant, que articula a nossa liberdade” (MILOVIC, 2010, p. 159). Apesar desse aparente contraponto, Arendt não busca a doutrina do direito para explicar a política, mas apenas o juízo:

Com a faculdade estética do juízo, o ponto, pensa Kant, é como compreendemos

a natureza e não o que ela é em si mesma. A questão ‘o que é a natureza?’ é uma pergunta cognitiva e, portanto, não pertence à Terceira Crítica. A natureza existiria mesmo se não houvesse nenhum sujeito transcendental. Ela só não seria determinada conceitualmente. Mas sem o sujeito a natureza não seria bela. Ainda assim, aquilo que torna o discurso possível sobre o belo não é mais o pensamento teórico. Enquanto as condições de possibilidade da experiência, no que diz respeito à forma, podem ser buscadas na razão, as condições referentes ao conteúdo são fundamentadas pela relação geral das faculdades espirituais (MILOVIC, 2010, p. 159-160).

A faculdade de julgar em Hannah Arendt é um passo além de Kant, dado que essa “implícita intersubjetividade do juízo”, não é “fundamentada nos conceitos” e significa que “a possibilidade do prático, ou político, não depende da racionalidade” (MILOVIC, 2010, p. 160). Esta compreensão implica uma reavaliação da articulação entre a perspectiva de Hannah Arendt, com os projetos de racionalidade, aqui exemplificados, no pluralismo liberal e na filosofia do direito. Desse modo, ao explorar essa tensão entre a intersubjetividade e a não-racionalidade, Miroslav Milovic, faz uma importante crítica à autora:

Temos a separação entre o teórico e o prático que Habermas depois vai criticar, porque essa separação cria as condições de uma forte estetização da política. Estetização da política pode significar a política desligada das pessoas, o que Arendt coloca, falando sobre a modernidade, mas pode ser a política desligada da teoria e dos argumentos (MILOVIC, 2010, p. 160).

Em parte, há limites na formulação de Hannah Arendt, o que não invalida a sua busca em localizar “lugares privilegiados na política”, por meio dessa “articulação intersubjetiva”. Mas, por outro lado, há a constatação que Arendt, não é uma “pensadora do consenso”. Ao considerar isso Miroslav Milovic, faz uma reflexão sobre o conflito da ex-Iugoslávia, o seu país de origem, que “mostra o perigo das soluções consensuais que excluem a política”. O comunismo, argumenta, “postulou certo consenso, a solidariedade ou irmandade dos povos dentro do universal projeto da sua realização. Assim, os verdadeiros conflitos entre povos nunca chegaram à articulação política” (MILOVIC, 2010, p. 160).

Após “a morte de Tito, o conflito aberto apareceu. O governo dele não conseguiu, nas palavras de Mouffe, transformar o antagonismo no agonismo, transformar o conflito numa competição política”. Em outro diálogo, com Chantal Mouffe, Miroslav Milovic utiliza a concepção “antifundamentalista da política” para falar “sobre os perigos de uma teoria que procura as soluções consensuais e assim marginaliza os verdadeiros conflitos” (MILOVIC, 2010, p. 160). Esta reflexão, permitiu a Milovic, pensar como o “consenso esconde conflitos” e assim, questioná-lo:

Aqui a gente chega até o ponto nevrálgico da discussão: por um lado, pensar a intersubjetividade na política pode criar as condições de reificação. Por outro lado, sem a intersubjetividade, sem a possibilidade do julgar junto aos outros, facilmente se chega até a banalidade do mal (MILOVIC, 2010, p. 160).

Este último questionamento deixa aberto para futuras reflexões a “desconstrução das identidades políticas” (MILOVIC, 2010, p. 160). O importante aqui, é perceber o hiato formado entre a filosofia jurídica de Celso Lafer e a filosofia crítica de Miroslav Milovic, enquanto o primeiro, toma a identidade liberal como possibilidade para a política e, conseqüentemente, a democracia, o segundo, parte da desconstrução identitária para afirmar o “Outro” na política.

Contudo, o compromisso teórico e político de Milovic através Hannah Arendt, foi bem distinto dos objetivos perseguidos por um representante da elite brasileira.

Pluralidade humana

Embora Hannah Arendt continue sendo citada como uma autoridade filosófica nos debates sobre as liberdades positiva e negativa, ela não partilhava do entendimento político liberal. Segundo suas concepções, a valorização do trabalho da era moderna, somou-se à substituição da política pela administração. O que acarretou uma gestão das necessidades biológicas em paralelo, com a maximização do consumo. Esses dois fatores, criaram um impedimento para a fundação e para a preservação de corpos políticos. Nos termos de Arendt, a vitória do *animal laborans* com a emancipação do domínio social, ofuscou os mundos público e privado.

Em sua definição, o domínio público seria distinto do domínio privado, este último como um princípio para a filosofia liberal, separou a economia da política e “não possui nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade” (ARENDR, 2020, p. 263). Hannah Arendt acreditava que o que impediria o alargamento do domínio social englobado pela economia, seria o poder-popular organizado contra os interesses privados na dimensão pública. Tal qual ela expressou em novembro de 1972, em um congresso em sua homenagem, “A obra de Hannah Arendt”.

Ela deveria ser o destaque do evento, mas recusou e preferiu discutir com os demais participantes, temas de suas reflexões. Dentre as várias perguntas feitas, o teórico das relações internacionais Hans Morgenthau, levantou a questão: “O que é você? É uma conservadora? Uma liberal? Qual sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?”. Em resposta, Hannah Arendt disse: “Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa” e ponderou que “você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê”. Segundo Arendt, nenhum desses posicionamentos ideológicos iluminariam qualquer tipo de coisa, mas afirmava que “nunca fui uma comunista” e, principalmente, “nunca fui liberal. Quando disse que não fui, esqueci [de mencionar isso]. Nunca acreditei no liberalismo” (ARENDR, 2010, p. 157).

A sua refutação ao liberalismo e ao socialismo partiam de pressupostas diferentes, como ela explicou em outro momento na conferência: “venho de um contexto socialista” (ARENDR, 2010, p. 157). Sabe-se que a mãe dela e seu segundo esposo Heinrich Blücher, eram comunistas. Bem como, Hannah Arendt, nutria simpatias por Rosa Luxemburgo e por movimentos revolucionários espontâneos. Porém, como ela explicou: “se eu disser que nunca fui socialista ou comunista - algo absolutamente presumível para toda a minha geração, de tal modo que eu raramente conheci alguém que nunca tenha se comprometido - vocês podem ver que eu nunca senti a necessidade de me comprometer” (ARENDR, 2010, p. 128).

Desse modo, a falta de ‘comprometimento’ dela com o comunismo, não estava ligada a uma suposta adesão ao liberalismo e sim por não concordar com seus últimos efeitos. Posicionando-se de modo a-liberal e, muitas vezes anti-liberal, principalmente, contra o alargamento do domínio social, a despolitização do mundo e a valorização do trabalho com um fim em si mesmo. Em

outra interlocução, a escritora Mary McCarthy, somou a pergunta de Hans Morgenthau e a questionou de forma específica: “Onde você se situa frente ao capitalismo?” Com ironia, ela respondeu: “Não compartilho do grande entusiasmo de Marx em relação ao capitalismo”. Admitia, contudo, que “em um sentido Marx estava inteiramente correto: o desenvolvimento lógico do capitalismo é o socialismo”. Mas, como afirmou, a expropriação gradual que tornou a lei do capitalismo não teria os mesmos fins ansiados por Marx, pois “o resultado final do processo é o inferno e não o paraíso” (ARENDDT, 2010, p. 158).

O ‘inferno’, a que Hannah Arendt se referiu, foi o resultado da intensificação do capitalismo com a expropriação das leis e a “ascensão da sociedade de massas”. A expropriação e a massificação, apesar de distintas, constituíram-se como elementos da cristalização totalitária, a primeira pelo aumento da burocracia estatal e, a última, com a impossibilidade da distinção entre as singularidades, pois a pluralidade humana foi reduzida “à imagem de um único homem” (ARENDDT, 2010, p. 126).

Ainda nessas considerações, a expropriação e a massificação são efeitos do alargamento do domínio social e a conseqüente diminuição dos mundos público e privado no início do capitalismo. Com o surgimento do domínio social ocorreu o reposicionamento dos valores hierárquicos das atividades humanas, o trabalho foi colocado acima da obra e da ação. Assim, a política foi substituída pela administração e o mundo comum foi transformado em reino das necessidades, onde os homens se tornam supérfluos. Todos esses fatores minaram a durabilidade do mundo, mas conforme Hannah Arendt ponderou: “não podemos permitir que caia em pedaços [o mundo comum]. Isto significa que a ‘administração das coisas’, que Engels pensou ser uma ideia tão maravilhosa e que efetivamente é uma ideia horrível, é ainda uma necessidade” (ARENDDT, 2010, p. 150).

Como a expansão do capitalismo, segue apenas a lógica da expropriação e o consumo de tudo e de todos, com o tempo, esse sistema levaria a perda total da espontaneidade humana. Assim, nenhuma ideologia política existente, como o conservadorismo, o liberalismo ou mesmo o socialismo, podiam pôr fim a essa lógica utilitária que desemboca na dominação totalitária. De forma contrária, o pensamento político de Hannah Arendt, estava fundamentada em um pensar sem corrimões ideológicos, atrelado à uma experiência teórica, no qual a novidade e a natalidade, poderiam ser ferramentas para se pensar novos caminhos políticos:

Viver em uma esfera política sem autoridade nem consciência concomitante de que a fonte desta transcende o poder e os que detêm, significa ser confrontado de novo, sem a confiança religiosa em um começo sagrado e sem a proteção de padrões de conduta tradicionais e portanto auto-evidentes, com os problemas elementares da convivência humana (ARENDDT, 2005, p. 187).

Distinta do pluralismo liberal, a pluralidade humana que Hannah Arendt defende não foi uma variante do conservadorismo, do liberalismo ou do socialismo, o seu pensamento político, sobretudo, ocupa-se da recuperação do domínio público pelo direito à coexistência e a co-habitação em um mundo comum. Tal qual, indicou Judith Butler: “a coabitação era uma precondição da vida política, e embora, até certo ponto, possamos escolher com quem coabitar a Terra. Essa coabitação continua sendo a condição não escolhida de todas as decisões políticas, se tais decisões não forem genocidas” (BUTLER, 2017, p. 104).

Em síntese, a recuperação do mundo comum foi um dos aspectos centrais no pensamento político de Hannah Arendt, contra o que ela chamou de vitória do *animal laborans*. Ou seja, o alargamento do domínio privado no domínio público em favorecimento das necessidades biológicas por meio da intensificação do consumo capitalista. Na explicação do filósofo Adriano Correia: “o *animal laborans*, por sua atividade e suas aspirações, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo homo faber” (CORREIA, 2007, p. 43).

Considerações finais

O sentido de orientação advindo de um pensar sobre um conteúdo empírico concreto, desloca o sentido ‘estático da estrutura já determinada’ e por isso, “pensar a política, junto com a fenomenologia, significa pensá-la sem a identidade” (MILOVIC, 2010, p. 159). Sobre esta específica consideração, interpreta-se o ponto conflitante entre a perspectiva de Miroslav Milovic e os comentaristas liberais de Hannah Arendt, representados em Celso Lafer. No último, como visto até aqui, há todo um modelo coerente centrado em um sujeito cognoscente que utiliza da palavra e da criatividade para agir politicamente. Este mesmo sujeito, ao seguir os princípios do pluralismo jurídico, objetiva a redistribuição equitativa dos bens sociais para não cair nas armadilhas do totalitarismo ou do socialismo. Em síntese, o ponto de vista de Lafer, centra-se em um aspecto administrativo-jurídico da política, o consenso.

Evidentemente, Celso Lafer parte de Hannah Arendt para a sua compreensão, por isso a gestão política é marcada por toda sorte de conflitos, mas dentro de um corpo jurídico ordenado. Desse modo, nesta comunidade organizada, a ação política exprime uma ação dialógica, por se constituir de uma vontade coletiva. Na leitura de Lafer:

Poder, para Hannah Arendt, é a capacidade humana de agir em conjunto, deriva da concordância de muitos quanto a um curso comum de ação e tem, na aptidão persuasória da iniciativa, um dos seus elementos fundamentais. O poder é, neste sentido, inerente à condição humana, situa-se no campo da ação (LAFER, 2005, p. 182).

A referência acima, encontra-se no artigo “Na confluência entre o pensar e o agir: Sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt” (2003), apresentado por Celso Lafer, em um colóquio sobre Arendt em 2002 e, também, integra o livro *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Nele, além de explorar teoricamente os conceitos de Arendt, Lafer relata o seu agir e viver seguindo seguindo o conceito arendtiano de poder:

O conceito arendtiano de poder é revelador das características da diplomacia multilateral, como algo distinto da diplomacia bilateral. Com efeito, a diplomacia multilateral tem um espaço público: o de uma organização internacional; nela vale a aptidão persuasória da iniciativa dos delegados; quando bem sucedida, gera a ação conjunta de atores da vida internacional que pode criar o novo, proveniente de coligações de geometria variável. O poder da ação conjunta permite dar efetividade às normas de mútua colaboração, que são a moldura jurídica de uma organização internacional. Estas observações provêm do teste do conceito arendtiano de poder com a minha *living experience* [experiência de vida] em Genebra, com a diplomacia multilateral, na Organização Mundial do Comércio, na ONU e em outros organismos internacionais no período (1995-1998) em que fui Embaixador, Chefe da Missão brasileira (LAFER, 2005, p. 182).

Seguindo suas palavras, o emprego do conceito de poder de Hannah Arendt, na administração dos negócios estrangeiros reflete, do ponto de vista prático ao teórico, os usos que Celso Lafer fez do pensamento político de Arendt, uma instrumentalização, seja um procedimento ou uma técnica. Contudo, isto não desmerece a importância de agir seguindo a perspectiva de Arendt, pelo contrário amplia a dimensão de usos dos conceitos. O que se coloca em questão, são os efeitos desses diálogos e os interesses na construção desse viés no contexto político brasileiro.

Ao iluminar a recepção e os usos da fenomenologia política de Hannah Arendt, objetivou-se compreender como várias e distintas perspectivas confluíram para uma homogeneidade cimentada pelo ideário da livre iniciativa. Desse modo, destacou-se Celso Lafer, como o principal protagonista da associação entre o pensamento político da autora e o liberalismo. Entretanto, dado o cenário de transformações político-partidárias, definir o corpo da obra de Lafer apenas sob este signo ideológico, deixaria muitas dúvidas e suspeições.

Neste sentido, interpreta-se que nem sempre há coerência entre a teoria e a prática, mas isto não implica a ausência de algo tácito para a compreensão da cultura política. As ideias que permitem congregar uma perspectiva ou mesmo possibilitar novas leituras, articulam uma experiência passível de ser analisada. Assim, sustenta-se que Celso Lafer, fez essa leitura de Arendt porque acreditava nelas e, isto também explica, porque ao longo de décadas ele alterou tão pouco sua associação entre Arendt e o liberalismo, conforme exemplificado no relato abaixo:

Outra experiência vivida com o conceito arendtiano de poder foi no correr da crise de 1992 do governo Collor. As denúncias de corrupção que desencadearam a crise levaram muitos ministros a seriamente cogitar demitir-se. Entre eles, eu, que ocupava a pasta das Relações Exteriores, assumida em abril de 1992 no bojo de uma grande reforma ministerial, empreendida pelo Presidente com o objetivo de ampliar o seu apoio e levar adiante um declarado projeto de modernização ameaçado pelo desgaste do seu governo. A hipótese da demissão foi substituída por um compromisso de governabilidade firmado em 25 de agosto de 1992 por todos os Ministros e Secretários de governo. O documento, que era um 'Comunicado à Nação', fruto da iniciativa de Marclio Marques Moreira (Ministro da Economia) e Célio Borja (Ministro da Justiça), dizia basicamente que o Ministério ficaria no seu posto até o desfecho da crise, colaborando para manter a indispensável governabilidade para que a situação fosse encaminhada e resolvida no âmbito da Constituição e das instituições democráticas. *O compromisso de governabilidade, ao modo arendtiano, gerou poder pela iniciativa da ação conjunta do Ministério que concordou com um curso comum de ação e se manteve unido neste propósito.* O Ministério criou, assim, uma esfera de poder própria, independente do Presidente, derivada da condição coletiva de sua credibilidade pública. Gerou-se, desta maneira, uma instância de poder - o Gabinete - consentida na prática pelo Presidente e de natureza extraordinária, no preciso sentido de que escapava à ordem natural de um regime presidencialista. No vazio proveniente da erosão acelerada do prestígio do Presidente, o Ministério, como um todo, conseguiu suficiente crédito político próprio para desempenhar, graças ao poder da ação conjunta, um papel estabilizador, logrando suficiente autonomia para arbitrar o cotidiano, até o desfecho da crise. Esta se resolveu, como é sabido, com o afastamento do Presidente, sem violência e sem percalços institucionais, políticos e econômicos, dentro das regras do jogo da democracia (LAFER, 2005, pp. 183-184, *Grifos nossos*).

A crença na governabilidade amparada em sua interpretação do poder em Hannah Arendt, vale não só para sua atuação política como ministro, mas também para os aspectos de sua trajetória intelectual. Lafer, como representante da parcela de uma elite, objetivou uma transformação dentro ‘das regras do jogo’, o que não poderia ser de outro modo, porque ele, objetivava manter, sobretudo, a coerência com a ordem jurídica-institucional.

Como visto até aqui, a localização de Hannah Arendt neste entrelaçamento entre a política e a administração, atendia a determinados interesses e teve sua projeção ratificada por diversos autores ao longo de quase 50 anos. Entretanto, essa imagem liberal de Arendt não é única e se soma à outras possíveis, algo próximo, do que ela defendia, tal qual formulado por Miroslav Milovic: “no projeto arendtiano, onde não existe uma identidade originária da política, nós não somos os seres políticos por natureza. A política pode ou não acontecer entre nós” (MILOVIC, 2010, p. 159). Ou para ficar com Arendt, “os homens são seres condicionados”, porque “tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDR, 2020, p. 11).

Referências

- ARENDR, Hannah. A condição humana. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13º ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020
- ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARENDR, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. Inquietude, Goiânia, vol. 1, nº2, ago/dez-2010.
- BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo. Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.
- CORREIA, Adriano. Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007
- FRY, Karin A. Compreender Hannah Arendt. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- LAFER, Celso. Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder. 2º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- LAFER, Celso. Relações internacionais, política externa e diplomacia brasileira: Pensamento e ação. Vol 1 e 2. Brasília: FUNAG, 2018.
- MILOVIC, Miroslav. Política e pluralismo: Considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe. *In*. NASCIMENTO, Paulo; BREA, Gerson; MILOVIC, Miroslav (Orgs.). Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt. São Paulo: Annablume, 2010.