

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

RICARDO PIETROWSKI FERREIRA

**OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT:
perspectivas político-filosóficas**

São Leopoldo

2015

Ricardo Pietrowski Ferreira

OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT:
perspectivas político-filosóficas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia social e política

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

São Leopoldo

2015

Ricardo Pietrowski Ferreira

OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT:
perspectivas político-filosóficas

Dissertação de conclusão de curso de mestrado
apresentado ao programa de Pós-graduação em
Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos – UNISINOS, para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Aprovado em 25/08/2015

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Inácio Helfer (orientador) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

Prof. Dr. André de Macedo Duarte – Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Aos meus pais, pelo apoio e incentivo absoluto.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador e agora amigo, Prof. Dr. Inácio Helfer, pela preciosa orientação e pela dedicação, mas sobretudo pela amizade, pela paciência e pelos conselhos que me auxiliaram a crescer na pesquisa.

Aos meus pais e ao meu irmão, que prestaram toda educação necessária para um convívio social, e que ainda suportaram calorosamente toda minha despesa econômica e emocional durante esse período de labor intelectual, sempre acreditando em um futuro promissor.

Não posso deixar de citar minha gratidão aos meus avós, João Pietrowski e Vitória Pietrowski e José Ferreira e Teresa Lobo.

Aos professores Castor Bartolomé, Alfredo Culleton, Adriano Naves de Brito, Sofia Stein, Denis Coitinho e Marcelo Fernandes de Aquino, pelo conhecimento transmitido e pela amizade.

Aos colegas Arildo, Aline, Leandro, Edward, Lincoln e Henrique, que conheci nesta etapa, amizades que me ajudaram edificar a perplexidade de ser, aprendendo muito sobre a convivência.

Agradeço também meus amigos irmãos: Elton Tada, Renan Cesar Alves, Renato Ferreira, Vinícius Bogdan, Silvio Zangari, Pedro Henrique Sanches e Luis Arthur Peixoto.

Por fim, agradeço às secretárias do PPG, que sempre prestaram o melhor atendimento, e também à CAPES, que tornou esta pesquisa possível.

“Quem quiser nascer tem que destruir um mundo; destruir no sentido de romper com o passado e as tradições já mortas, de desvincular-se do meio excessivamente cômodo e seguro da infância para a conseqüente dolorosa busca da própria razão de existir: ser é ousar ser.”

Demian – Hermann Hesse

RESUMO

O presente trabalho se propõe a fazer uma análise crítica de como a fundamentação dos direitos humanos se esvaiu perante o evento do totalitarismo e de como o pensamento de Hannah Arendt pode contribuir para se pensar a (re)construção de tais direitos. Pretende-se compreender como se deu o processo de enfraquecimento do pensamento sobre direitos humanos, diagnosticado por Hannah Arendt, e como suas reflexões se fazem indispensáveis para uma construção dos direitos humanos pautados em ação política, liberdade, pluralidade e igualdade, dentro de um espaço público que possa garantir a dignidade humana. Este trabalho contemplará diretamente o pensamento da filósofa alemã; contudo, serão consideradas algumas leituras do comentador da filosofia arendtiana Celso Lafer, cujas obras convidam a compreender melhor o tema dos direitos humanos. Para melhor esclarecer tal problemática, o presente trabalho se organiza em três momentos: o primeiro objetiva demonstrar como os direitos humanos justificados e baseados nas declarações de 1776 e 1789, que tornaram o homem como fonte de toda lei e por isso inalienável, mostraram-se insuficientes frente ao fenômeno totalitário (fenômeno de ruptura), principalmente no que se refere à questão dos apátridas. Já o segundo momento está diretamente vinculado à explanação dos principais conceitos de Arendt, tais como: espaço público e privado, ação e discurso, relações humanas e responsabilidade, e, por fim, o sentido da política e da liberdade. Finalmente, o terceiro momento dessa investigação volta-se à concepção de Arendt sobre a ideia de cidadania, a qual conceitua como “direito a ter direitos”. Quando desenvolvida, a cidadania torna possível a existência da liberdade que, segundo ela, pode ser exercida através do sistema de conselhos. Para concluir os apontamentos, as considerações finais da pesquisa demonstram como a atividade do “juízo reflexivo”, que Arendt busca em Kant, pode ajudar na orientação do pensamento político-filosófico como afirmação de liberdade e, dessa maneira, ser de suma importância para administração da justiça e da História.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Totalitarismo. Direito a ter direitos. Direitos humanos.

ABSTRACT

This dissertation aims to perform a critical analysis of how human rights' foundation faded with the establishment of totalitarianism, and how Hannah Arendt's thought can contribute to reflecting on (re)building such rights. It is intended to understand how the weakening of human rights ideas, diagnosed by Hannah Arendt, has developed, as well as how her reflections are essential for a construction of human rights guided by political action, freedom, plurality and equality, in a public space that guarantees human dignity. This study covers mainly the German philosopher's thoughts; however, it is also considered some readings made by Celso Lafer, a scholar of Arendt philosophy, whose works contribute to better understand human rights issues. In order to properly clarify this problem, this dissertation is organized in three parts: the first one aims at demonstrating how human rights justified and based on the declarations published in 1776 and 1789, which consider men as the source of every law and therefore as inalienable individuals, were insufficient before the totalitarian phenomena (rupture phenomenon), especially concerning stateless persons issues. The second part concerns the explanation of Arendt's main concepts, such as: public and private space, action and discourse, human relations and responsibility, and, finally, the purpose of politics and freedom. The third part of this study focuses on Arendt's concept of citizenship, which is defined by her as "the right to have rights". When properly developed, citizenship enables the existence of freedom, which may be exercised through a council system. To conclude these considerations, the closing comments demonstrate how the activity of "reflective judgment", formulated by Kant and taken into consideration by Arendt, may help with reviewing the political and philosophical thought as an assertion of freedom; therefore, it can be extremely important for administration of justice and History.

Keywords: Hannah Arendt. Totalitarianism. Right to have rights. Human rights.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A DESCONSTRUÇÃO DOS VALORES HUMANOS NO PERÍODO TOTALITÁRIO	13
2.1. AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM E SUA INSUFICIÊNCIA	13
2.2. A QUESTÃO DOS APÁTRIDAS	19
2.3. A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO FENÔMENO DE RUPTURA	24
2.4 O CASO EICHMANN	29
3 PLURALIDADE E DIVERSIDADE DA CONDIÇÃO HUMANA: O ESPAÇO DE APARIÇÃO.....	33
3.1 O DOMÍNIO PÚBLICO, O DOMÍNIO PRIVADO E A ESFERA DO SOCIAL	33
3.2 A AÇÃO, O DISCURSO E A REVELAÇÃO DO AGENTE POTENCIAL.....	40
3.2.1 A teia das relações humanas	43
3.2.2 Responsabilidade	47
3.3 SENTIDO DA POLÍTICA E LIBERDADE	50
4 (RE)CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS.....	56
4.1 O DIREITO A TER DIREITOS.....	56
4.1.1 Noção de humanidade	64
4.1.2 Sistema de conselhos.....	70
4.2. O “JUÍZO REFLEXIVO” E OS DIREITOS HUMANOS	78
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS	89

1 INTRODUÇÃO

Fazer uma crítica aos direitos humanos, ou mesmo questioná-los, principalmente nos dias atuais em que são festejados, pode soar um tanto quanto reacionário, típico de pessoas desinformadas ou com defeitos intelectuais. Não é o caso desta pesquisa, pois o pensamento filosófico, como nos convida e nos ensina, sempre nos faz ir além do senso comum. Dessa maneira, com base no ponto de vista de Hannah Arendt, podemos analisar criticamente e apontar objeções ao estatuto dos direitos humanos.

Vale ainda lembrar que Arendt não é a única a fazer críticas ao estatuto dos direitos humanos; há grandes pensadores da filosofia e do direito que se prestaram a estudá-los e a criticá-los. Dentre estes pensadores, podemos citar Michel Villey, Norberto Bobbio, Vicente de Paulo Barreto, Costas Douzinas e o próprio Habermas. Vemos, assim, que não se trata de um viés retrógrado ou reacionário, pois grandes personalidades do pensamento político-filosófico já se propuseram a fazer o mesmo trabalho.

Nesta pesquisa, por questões de afinidade e de metodologia, a escolha que fizemos foi a de utilizar o pensamento arendtiano como ponto de partida para analisar o assunto. Como é sabido, os direitos humanos, quando foram pensados no séc. XVIII, foram elaborados com intuito de promover uma proteção à população quanto às ações advindas do Estado. Porém, nos dias atuais, o furto dos direitos humanos do cidadão não mais advém apenas das ações dos Estados; também advém de ações terroristas, por exemplo. Por isso, é de suma importância uma pesquisa no assunto para que se possa dar atualização, não só ao pensamento da autora, mas também ao pensamento em torno dos direitos humanos.

A temática dos direitos humanos não surge com as declarações do séc. XVIII, porém, a devida pesquisa irá analisá-lo sob o prisma de Arendt, que traça uma crítica relativa à maneira como foram pensados os direitos humanos nas declarações americana e francesa. Para a autora, o problema começa quando os direitos humanos se tornam frágeis frente ao evento do totalitarismo. Por isso, é preciso considerar a importância de se atualizar o pensamento arendtiano a respeito da temática dos direitos humanos, pois da mesma maneira que os direitos humanos foram concebidos no séc. XVIII e se tornaram frágeis perante o evento totalitário, continuaram frágeis após a Segunda Grande Guerra, com o surgimento das Organizações das Nações Unidas e sua declaração de Direitos Humanos.

Os direitos humanos, como foram concebidos nas declarações, constituem em primorosas condições de afirmação da dignidade humana; porém, se não houver um espaço político em que se possa assegurar sua validade, como aponta Arendt, então não terão

validade. Sendo assim, como possibilidade de atualização, está mais que justificada a importância de se traçar críticas e apontamentos ao estatuto dos direitos humanos sob o viés de Hannah Arendt.

Para atingir esse objetivo, o trabalho estrutura-se da seguinte forma: no primeiro capítulo, com base na obra *Origens do Totalitarismo* (1989), demonstramos como os Direitos Humanos, justificados e baseados nas declarações de 1776 e de 1789 – que tornaram o homem como fonte de toda lei e por isso inalienável –, mostraram-se insuficientes frente ao fenômeno totalitário. Esta é a primeira crítica de Arendt aos direitos humanos, pois, a partir dessa perspectiva, os homens não seriam iguais nem livres por natureza; se assim fossem, apátridas e minorias não teriam perdido seus direitos: perderam-nos justamente porque ficaram reduzidos à mera natureza humana, sem inserção no mundo, em especial no mundo da política. A crítica de Arendt permanece referente às revoluções americana e francesa, quando os direitos humanos, os quais se tentava consolidar, foram subordinados à soberania nacional e identificados com os direitos dos nacionais. Com a subordinação dos direitos humanos aos direitos nacionais, aqueles que perdiam a nacionalidade também perdiam seus direitos humanos e, assim, afrontavam a fundamentação metafísica desses direitos, ancorada na natureza humana que dependia de uma nação.

O surgimento desses homens supérfluos teve início no período entre as duas grandes guerras, e sua efetivação se deu, como cristalização histórica de ruptura dos direitos humanos, com a barbárie totalitária do nazismo e do stalinismo. Essa tragédia sem precedentes cria uma massa de homens vazios, excluídos socialmente e despidos de qualquer direito. Nesse sentido, a ruptura começa a tornar-se evidente na cena política com o aparecimento das “displaced persons”, os apátridas e as minorias, que não tinham mais aqueles direitos consagrados como inalienáveis.

Os campos de concentração implantados no período totalitário foram fenômenos inéditos perante a comunidade política e filosófica e, dessa maneira, tornaram-se cruciais para consolidação da ruptura dos direitos humanos. A novidade totalitária dos campos de concentração destruiu não apenas a personalidade jurídica e moral do homem, mas também sua “espontaneidade”. Ao ceifar este último sedimento do homem, os regimes nazi-fascistas acabaram por torná-los supérfluos, reduzidos à mera insignificância. A autora conclui, em sua análise, que os regimes totalitários trouxeram para cena do século XX uma versão inédita do mal em sua dimensão política, o qual ela denominou de “mal radical”, ou, no caso de Eichmann, como “mal banal”.

Depois da crítica aos meios violentos da resistência à opressão, meios que apenas destroem a autoridade e o poder mas não os criam ou substituem, mostramos, no segundo capítulo, os conceitos que Arendt expõe na obra *A Condição Humana* (2010), tais como liberdade, ação, pluralidade e espaço público, os quais, articulados entre si, permitem a formação de um conceito de cidadania baseado na real participação dos cidadãos na organização política de uma comunidade, em contrapartida a um conceito meramente formal de cidadania.

Já no terceiro e último capítulo, para fechar o pensamento apontado nos itens anteriores, indicamos como a experiência histórica das “displaced persons” levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o “direito a ter direitos”, pois, para ela, a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um fato dado; é algo construído a partir da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é esse acesso ao espaço público – o direito de pertencer a uma comunidade política – que permite a construção de um mundo comum por meio do processo de asserção dos direitos humanos.

O *direito a ter direitos*, portanto, implica a necessidade de refletir criticamente sobre os direitos e suas garantias, sobre a noção de humanidade e a atribuição de tal responsabilidade a ela, de modo que essa reflexão tenha de se estender cada vez mais, visto que nossas ações possuem consequências que já não são mais territorialmente circunscritas. Essa reflexão revela também a dependência de qualquer direito a um plano de garantias e acordos mútuos realizados por atores políticos, porque se trata de um conceito artificial e contingente. Mais ainda, revela que o *direito a ter direitos* deve ser compreendido politicamente, pois apenas na esfera pública e por meio da ação política e do discurso é que é possível compreender, redefinir e reconstruir o sentido dos direitos humanos. Nessa terceira seção, abordamos ainda o sistema do conselho, instância em que a cidadania é compreendida como ação vivenciada no espaço público, favorecendo, assim, a possibilidade de efetivação dos direitos humanos, exercidos como dignidade política dos cidadãos.

Por fim, no último item do terceiro capítulo, recorreremos ao juízo reflexivo, que Kant examina na *Crítica do Juízo* (1998), no que se refere à análise de estética, e que foi o ponto de partida de Hannah Arendt para unir a teoria à prática na sua proposta de reconstrução, conforme se vislumbra nas suas *Lições sobre filosofia política em Kant* (ARENDR, 1993b). O juízo, entendido como a faculdade de subsumir o particular no geral, é um dos temas fundamentais do Direito, pois uma das características da experiência jurídica moderna é o processo por meio do qual o caso concreto é qualificado por uma normal geral. A importância dos juízos reflexivos deriva da relação problemática entre o universal e o particular, que a

ruptura tornou evidente. Em síntese: precisamente porque o juízo, no mundo contemporâneo, não pode ser reduzido a uma fórmula inequívoca de subsunção, é que se pode falar no seu peso e na sua responsabilidade.

Hannah Arendt assumiu, com a sua obra, o ônus e a responsabilidade de juízos reflexivos, que são os esforços de mediação entre o particular e um universal fugitivo. Ela nos convida a fazer a mesma coisa. Não é fácil aceitar este convite, inclusive por força das limitações teóricas e práticas – apontadas nesta terceira parte – quanto àquilo que se pode fazer com as indicações por ela deixadas a propósito do juízo. Essas indicações, no entanto, são suficientes para justificar por que uma reconstrução do tema dos direitos humanos inspirada em Arendt só poderia ser tópica, e não sistemática, e que existe indiscutível validade nos problemas investigados com base em sua reflexão.

2 A DESCONSTRUÇÃO DOS VALORES HUMANOS NO PERÍODO TOTALITÁRIO

Para abordar o tema dos direitos humanos, e como o totalitarismo rompeu com algumas de suas fundamentações, as reflexões contidas nas obras de Hannah Arendt se fazem de suma importância para a compreensão do devido fenômeno histórico. Esta análise filosófica tende a rever o evento totalitário, da segunda grande Guerra, como processo histórico que se desenvolve durante a afirmação da ideia dos direitos humanos, convidando a repensar a validade de sua fundamentação enquanto argumento jurídico-filosófico. Neste capítulo, analisaremos de que forma a autora aborda a novidade do holocausto e como as declarações dos direitos humanos foram insuficientes para suportar o evento totalitário do nazismo. Analisa também como a ruptura do pensamento filosófico com a tradição acarretou em sua inutilidade para a análise deste “evento”¹.

Convém dizer, desde logo, que a reflexão arendtiana sobre os direitos humanos é fragmentária; está não só dispersa, como inacabada na sua obra – cuja importância, para o entendimento de nosso século, vem sendo crescentemente reconhecida. Nesse sentido, podemos observar a relevância de um diálogo com seu pensamento; afinal, poderemos explorar livremente as reflexões da autora e tratar de assuntos que ela não chegou a abordar em sua obra. (LAFER, 1988).

2.1. AS DECLARAÇÕES DE DIREITOS DO HOMEM E SUA INSUFICIÊNCIA

Vários estudiosos de Hannah Arendt têm demonstrado que o mundo totalitário é o evento crucial pelo qual a autora enreda sua reflexão. Principalmente por ser judia e por ter sido expulsa de sua “casa no mundo”², o totalitarismo a fez despertar uma consciência para um pensamento político. A própria autora, em uma entrevista a Günther Gaus, em 1964, admitiu que a chegada de Hitler ao poder em 1933, bem como a violência gerada nesse período, provocou nela uma tomada de consciência do fenômeno político. (XARÃO, 2013).

As reflexões que a autora desenvolveu sobre o totalitarismo tiveram suas raízes em análises de problemas sobre a perseguição da população semita – e não só isto; ela também estudou questões que vão desde o aparecimento dos primeiros partidos antissemitas até a proposição de uma saída que pudesse delimitar o fim dos conflitos de interesses entre raças,

¹ Sobre a noção de evento totalitário como evento político singular e difícil de significação, Cf. DUARTE (2000).

² Hannah Arendt perde a nacionalidade alemã em 1933.

classes, partidos, movimentos, governos e nações. Porém, o que Arendt não previa e o mundo foi obrigado a assistir, foi o insucesso das resoluções dos conflitos e a abertura de uma nova via que acarretou em uma solução trágica, violenta e genocida, como nunca se tinha visto anteriormente: o caso do terror dos campos de concentração implantados pelos regimes totalitários. (SIVIERO, 2006).

Nesse sentido, a obra *Origens do Totalitarismo* serve-nos como bom aparato teórico para compreender a questão do holocausto, do genocídio e do tema judaico levantado pelo nazismo. Arendt proporciona uma análise robusta sobre a organização totalitária, a sua implantação, a propaganda e o modo como domina as massas e ajusta o Estado com a intenção de dominação total.

As aflições do holocausto desenvolvidas pelo regime totalitário do nazismo, que causaram uma situação de restrição e abolição da liberdade pública e das garantias individuais, até então nunca enfrentadas, fez com que a autora desenvolvesse um questionamento sobre a validade fundacional dos direitos humanos que foram construídos sob a proteção de conceitos filosóficos e abstratos, culminando naqueles direitos até então tidos e definidos como inalienáveis. (ARENDR, 1989).

Hannah Arendt admite que a Declaração dos Direitos do Homem, do final do século XVIII, foi um evento de tamanha importância para o paradigma histórico dos direitos humanos. Não que tenha sido a primeira a tratar do assunto na história, mas pelo fato de ter sido fundamental para o desenvolvimento do conceito concebido a posteriori. O advento dessa declaração determinou que, daí em diante, o homem tivesse sua emancipação pronunciada, a qual se tornou única e exclusivamente fonte de toda lei. Além disso, o homem não estava mais sujeito a regras provindas de uma entidade divina ou assegurada meramente pelos costumes da história, passando a ser dotado de direitos simplesmente pelo fato de ser homem. (ARENDR, 1989).

Mas existe outra implicação que os criadores da Declaração não perceberam; nas palavras da autora,

Os direitos do Homem, afinal, haviam sido definidos como “inalienáveis” porque se supunha serem independentes de todos os governos; mas sucedia que, no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. (ARENDR, 1989, p. 325).

Universalmente consagrados e juridicamente positivados nas declarações, os direitos humanos não foram eficazes na proteção de homens necessitados de seu amparo jurídico e

político, evidenciando, assim, toda a fragilidade dos apátridas, que ficaram à mercê da sorte e da violência. Isso levou os apátridas a crer que a perda dos direitos nacionais era muito semelhante à perda dos direitos humanos e que a primeira perda era caminho certo para segunda. (ARENDR, 1989).

Entretanto, a concepção de direitos humanos como direitos que decorrem do Homem ou de uma ideia de homem, isto é, de um ser abstrato e indefinível, opõe-se à condição humana da pluralidade, essencial à ação e à dignidade humana. Sendo assim, o homem isolado³ permanece sendo homem; porém, ao distanciar-se do espaço público e da companhia de outras pessoas, fica impossibilitado de se revelar e de confirmar sua identidade. De fato, na filosofia arendtiana, são as revelações estabelecidas no espaço público, entre os diversos homens, que representam a atividade dignificadora do ser humano. No espaço público, o homem iniciará relações únicas, marcadas por sua experiência unívoca e iluminadas por suas particularidades. Nessa esfera, cada ação tem sua importância, exatamente porque é fruto da atividade livre de cada indivíduo específico, revelando a identidade única e singular daquele que age. A ação política, advinda da liberdade e da singularidade de cada um, revela o indivíduo aos demais e confirmando para si mesmo quem de fato ele é.

Depois de a Revolução Francesa declarar os direitos então inalienáveis, surge o conflito latente entre o Estado e a nação, que veio à luz por ocasião do próprio nascimento do Estado-nação moderno, culminando na exigência da soberania nacional. Assim a autora reflete:

De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita à leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberania, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria. (ARENDR, 1989, p. 262).

Pode-se notar que a declaração de direitos humanos foi elaborada de forma abstrata e subjetiva, dependendo necessariamente da soberania dos Estados-nações para efetivação dos então direitos declarados. Quando a ditadura Nacional-Socialista sob o comando de Hitler se instaurou na Alemanha, as pessoas que não eram de raça ariana passaram a ser consideradas sem nacionalidade e foram capturadas, torturadas e mortas como seres supérfluos, sem dignidade. Nesse contexto, quem conseguia fugir se tornava apátrida e, uma vez fora do país de origem, permanecia sem lar, perdia todos os seus direitos humanos – tornava-se um refúgio

³ Sobre a diferença entre isolamento e solidão, Cf. Arendt (1989).

da terra (ARENDT, 1989), pessoas do submundo⁴. É nessa perspectiva que surge a fraqueza do fundamento dos direitos humanos, pois, como a sua aplicação necessitava de um respaldo da soberania nacional, a partir do momento que as pessoas perdiam sua nacionalidade, perdiam também seus direitos humanos.

Sem essa revelação, calcada nos direitos humanos no espaço público, o homem não faz mais parte da história e, após sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia de iguais, a relação do eu com o mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, é apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens diferentes de si, em um espaço público, que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o advento de relações inéditas que refletem a si mesmo como agente unívoco na totalidade da comunidade humana. E é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade. O indivíduo sozinho, excluído da teia de relações humanas, fica despido da própria dignidade, justamente porque nada daquilo que ele faça ou deixe de fazer terá importância. Seus atos não atingirão o resto da comunidade humana e passarão como se não tivessem existido. Essa situação de isolamento e separação da comunidade, em realidade, afeta as características particulares da vida humana que são consideradas especiais, segundo Hannah Arendt, desde Aristóteles: o homem fica despido da relevância da fala (e comandar o pensamento e a fala sempre foram marcas de separação do ser humano dos demais animais); e fica despido do relacionamento com outras pessoas (afetando-se a ideia do homem como “animal político”). (ARENDT, 1989).

A ruptura que os campos de concentração trouxeram aos direitos humanos não consistia apenas no fato de que a escravidão tolhia a liberdade das pessoas (o que pode ocorrer em muitas situações), mas no fato de ter tirado, de uma categoria de pessoas, até mesmo a possibilidade de lutarem pela liberdade. Sob esse ponto de vista, a fundamentação dos direitos humanos em uma ideia de homem, abstrata e universal, que exclui qualquer particularidade e singularidade dos homens no mundo real, vai de encontro à própria atividade dignificadora do ser humano: a ação. A ação é política em sua natureza, pois é a interação peculiar do ser humano concreto e singular com outros homens, tão concretos e diversos quanto existem, em uma comunidade real. E é precisamente por essa característica que cada indivíduo, concreto e singular, emana dignidade – porque é único, e não uma cópia homogênea e substituível de uma natureza genérica. Na perspectiva arendtiana, os direitos humanos, que deveriam ser reflexo da dignidade do homem, pensados de forma a

⁴ O termo “submundo” quer dizer o inferior somado a tudo aquilo que constitui a realidade, ou seja, abrange as pessoas que vivem na realidade mundana, mas que estão a baixo dos direitos humanos.

independerem da pluralidade humana, perdem o próprio sentido de dignidade. O que vem gerando uma maior preocupação cada vez maior quanto a um grupo de pessoas não é a perda do direito específico, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade. (ARENDDT, 1989). Portanto, o pertencer a uma comunidade política é a base do *direito a ter direitos*.

Essa contradição entre direitos humanos, conforme foram pensados desde o século XVIII, e a condição humana da pluralidade, fica aparente no caso de pessoas excluídas de comunidades, como é o caso dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação de uma etnia diferente. Os Direitos do Homem, que deveriam iluminar a dignidade do indivíduo e afirmar seu valor onde quer que estivesse, não chegavam a esses grupos. Eles sofreram uma privação total de direitos, porque foram excluídos da teia de relações humanas que os afirmaria e que asseguraria tais direitos. Justamente por estarem sozinhos e isolados, os direitos humanos não lhes atingiam. Eram homens, mas apenas homens; e essa generalidade de se pertencer a uma espécie (a espécie humana) não lhes foi suficiente para garantir que mantivessem seus direitos. (ARENDDT, 1989).

Essa circunstância foi ainda mais complexa, na visão da autora, pelo fato de que, juntamente com os Direitos do Homem, declarou-se igualmente, como direito supremo, a soberania nacional. Essa declaração causou uma contradição quanto aos próprios fundamentos não só da noção de direitos humanos, como também do Estado-nação. Os direitos humanos idealizados como fundamentados no homem implicam que o homem deva ser superior à comunidade que garantirá os seus direitos. Entretanto, com a afirmação de que as nações são soberanas, é idealizada, ao mesmo tempo, uma instituição superior ao homem e aos direitos humanos, instituição essa que passaria a ser provedora dos direitos aos seus nacionais. Na prática, o resultado da atribuição dos direitos humanos à nação foi que esses direitos passaram a existir apenas como direitos nacionais, que só podiam ser exercidos quando o indivíduo se imbuía da qualidade de nacional em um Estado, isto é, de cidadão. Assim, tais direitos ficavam circunscritos à esfera de poder de um determinado governo, e sob a tutela deste, restringindo novamente a sua suposta inalienabilidade, conforme afirma Arendt (1989).

Por outro lado, essa contradição entre o homem como ser supremo e por isso possuidor de direitos humanos e a nação como entidade soberana (e por isso também suprema) trouxe sérias complicações para o Estado. A nação, tornando-se uma entidade titular de direitos, transformou o Estado em instrumento para a execução dos interesses da nação,

retirando-o do âmbito estritamente legal. De instituição máxima da lei e de protetor de todos os habitantes de seu território, o Estado se tornou instrumento da nação⁵, tendo de priorizar o interesse nacional acima da legalidade (em virtude de o Direito se transformar naquilo que é bom para a nação). (ARENDDT, 1989). Os estados-nações, no entanto, sempre haviam sido concebidos dentro da lei, e a ilegalidade à qual a tomada pela nação lhes atirou acabou por destruir-lhes as instituições e o próprio sentido de soberania. Suas instituições deixaram de funcionar para todos os seus habitantes, deixando na marginalidade os não nacionais, e a soberania virou símbolo de arbitrariedade e hostilidade contra outras nações. Não obstante, essa inaplicabilidade e essa contingência, observadas na prática dos direitos humanos, explicitam um paradoxo ainda maior na forma como estes são tradicionalmente definidos.

O vínculo nacional é tratado por Arendt como limitado para se pensar os direitos humanos e o direito em geral, porque deixam de fora a massa enorme dos apátridas, dos refugiados e das minorias étnicas. Os direitos humanos são, desta maneira, pensados não como uma idealizada realização do bem ou de uma essência eterna do homem, mas condicionados à garantia de cidadania, a uma possibilidade de viver, interferir, decidir no destino comum e ser responsabilizado pelas ações e opiniões, evitando, assim, qualquer forma de criminalização em razão de um pertencimento étnico ou social. (AGUIAR, 2006. p. 273).

O paradoxo da forma tradicional de conceber os direitos humanos apontados por Arendt está justamente na desumanização que essa concepção enseja, reduzindo o homem à sua generalidade biológica e aprisionando-o em sua dada forma natural. (ARENDDT, 2010). Em outras palavras, não são humanos, porque esses direitos eliminam tudo aquilo que é propriamente humano. A afirmação de uma universalidade inexistente, mera simplificação vazia da complexidade da existência humana, termina apenas por impedir que se lide adequadamente com essa complexidade.

Cabe ressaltar que os direitos humanos, em si, não são negados por Arendt; sua crítica se dirige a sua fundamentação em um contexto universal que não existe e que independe da condição humana da pluralidade, necessária para a humanidade do homem.

⁵ A tomada do Estado pela nação inicia-se, em parte, com a crescente consciência nacional causada pela ampliação geográfica que as nações europeias experimentaram com o imperialismo. Essa ampliação fez com que os europeus se defrontassem com homens de culturas radicalmente diferentes, que, de certa forma, não cabiam em seu conceito de humanidade. Quanto a essa questão do tribalismo e os Estados-nações, pontua Arendt (1989, p. 261): “A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções [de proteção de todos os habitantes de seu território e de instituição legal suprema]. Em nome da vontade do povo, o Estado foi lançado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação.”

Argumenta, portanto, que, antes de possuir qualquer direito específico, importa primeiro a um indivíduo pertencer a uma comunidade política, comunidade disposta e capaz de garantir direitos. Consequentemente, o primeiro e único direito que pode ser atribuído a um homem é o de ter direitos. (ARENDETT, 1989).

2.2. A QUESTÃO DOS APÁTRIDAS

Conforme mencionado na seção anterior, as Declarações de Direitos do Homem foram insuficientes para abarcar os problemas aclamados pelas minorias e apátridas; por esse motivo, faz-se mister desenvolver uma análise sobre o surgimento dessa população e sobre como esse processo feriu novamente a ideia de direitos humanos baseada numa concepção de direito natural.

A desnacionalização dos grupos minoritários e apátridas acabou por se tornar um meio severamente suficiente da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de escudar os direitos humanos daqueles que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aquelas pessoas que se tornaram um refugio da terra passaram a ser isso não apenas no seu país de origem, mas em toda parte da terra (ARENDETT, 1989); ou seja, aos poucos, com o surgimento dos regimes totalitários, os refugiados e apátridas viram-se entregues à impossibilidade de encontrar um novo lar em qualquer parte do mundo, e a perda de proteção legal deixou de ser a perda da própria condição legal no país para tornar-se a sua condição em todos os países. (DUARTE, 2000).

A migração da população minoritária e o surgimento dos apátridas deram-se, em grande parte, pela contribuição negativa dos fatores econômicos como a inflação – que arruinou o padrão monetário –, e o desemprego – que alcançou uma dimensão gigantesca ao vitimar classes e nações, pois os Estados reagiram a essa situação por meio de políticas nacionalistas que davam preferência ao protecionismo e à autarquia. Essas políticas arruinaram de certa maneira a livre circulação de pessoas, que tiveram suas liberdades de ir e vir ceifadas. (LAFER, 1988). A culpa da existência da população minoritária e apátrida não pode ser atribuída a um único fator, mas, se analisarmos a diversidade grupal dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Grande Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade. Outro fator importante para se aceitar como novidade

histórica da questão é o resultado da escala numérica e do impacto crescente da nacionalidade como critério de legitimidade interna e internacional. (LAFER, 1988).

Com o fim da primeira grande Guerra e o aumento da população minoritária que migravam para outras nações, em que também não recebiam o respaldo da legislação para serem tratadas como cidadãos, as minorias começaram a necessitar de ajuda internacional para terem seus direitos salvaguardados. Assim, começaram a surgir os tratados de minorias e instituições para atender à necessidade de cidadania dessas minorias. Porém, essa ideia, baseada num conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados de Minorias, os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam. A questão é que as minorias não confiavam na Liga das Nações mais do que haviam confiado ou confiariam nos povos estatais. (ARENDR, 1989).

Sem esperanças e ignorando a Liga das nações, a população minoritária passou a tratar do assunto por conta própria. Organizaram-se num congresso de minoria, denominado como “Congresso dos Grupos Nacionais Organizados nos Estados Europeus”, que, já em sua gênese, contradizia toda ideia geradora dos tratados da liga, aniquilando, dessa forma, todo esforço estadista realizado durante as transações de paz para evitar a expressão “nacional”. (ARENDR, 1989). Embora a manifestação fosse carregada de boas intenções, existia uma fraqueza em sua base, pois a associação do Congresso consistia nos interesses nacionais de cada minoria, e não no interesse comum de todas as minorias.

Essa manifestação acarretou, por conseguinte, um conflito agudo no sistema criado para a proteção de minorias no âmbito da Sociedade das Nações, resultando numa potencial divergência entre os direitos coletivos das minorias e os da nação dentro da qual estavam inseridos. Com isso, as minorias e os apátridas passaram a ser vistos ainda mais por uma ótica negativa, o que acarretou as políticas de desnacionalização.

Nesse sentido, utilizamo-nos das palavras de Celso Lafer:

O número de apátridas viu-se também multiplicado por uma prática política nova, fruto de atos do Estado no exercício da competência soberana em matéria de emigração, naturalização e nacionalidade. Refiro-me ao cancelamento em massa da nacionalidade por motivos políticos, caminho inaugurado pelo governo soviético em 1991 em relação aos russos que viviam no estrangeiro sem passaporte das novas autoridades, ou que tinham abandonado a Rússia depois da Revolução sem autorização do governo soviético. Este caminho foi percorrido pelo nazismo, que promoveu desnacionalizações maciças, iniciadas por lei de 14 de julho de 1933,

alcançando grande número de judeus e de imigrantes políticos residentes fora do Reich. (ARENDDT, 1988, p. 143).

Com os Estados-nações europeus percorrendo o caminho da desnacionalização entre as duas grandes guerras, e no período imediatamente após a segunda, gerou-se um grande deslocamento espacial da população, fator que resultou no aumento significativo da população desses dois grandes grupos, os apátridas e as minorias.

As minorias eram povos apenas parcialmente sem Estado, pois pertenciam a uma comunidade política – ainda que fosse necessária a proteção de entidades externas, como a Liga das nações, para assegurar-lhes algumas garantias especiais. Tratava-se de uma proteção tênue, sem dúvida, pois dependia da anuência do Estado-nação ao qual essas minorias estavam vinculadas. Alguns dos seus direitos, como a preservação da sua cultura e do seu idioma, estavam em permanente ameaça. (ARENDDT, 1989). Por outro lado, os apátridas eram verdadeiramente pessoas sem Estado, como armênios, romenos, húngaros, russos e alemães, nos respectivos países para os quais se deslocaram. De fato, eles foram desnacionalizados pelos governos vitoriosos e expulsos de seus respectivos países. (ARENDDT, 1989). Perderam a sua nacionalidade no lugar de origem e, conseqüentemente, a proteção do seu Estado natal, e não readquiriram nem uma nem outra no lugar de destino. Sendo assim, as desnacionalizações em massa constituíram um fenômeno inteiramente novo e imprevisto para época.

Sem pertencerem de fato a um Estado nacional, os apátridas não tinham um lugar próprio, não faziam parte de um corpo político que lhes garantisse a proteção da lei. Os apátridas eram, para o Estado, nas nações de destino, pessoas supérfluas sem direitos reconhecidos. A perda da condição de cidadão nacional por mudança ou incompatibilidade, fruto de atos deliberados dos indivíduos, não se refere àqueles grupos que se transformaram coletivamente em apátridas – não pelo que fizeram ou pensaram, mas basicamente porque nasceram e pertenciam a uma classe, a uma raça ou a um grupo nacional. Novamente, nas palavras de Celso Lafer (1988, p. 144):

Estas desnacionalizações maciças pronunciadas pelos regimes soviético e nazista, independentemente da conduta específica das pessoas e no contexto das restrições à livre circulação das pessoas que caracterizaram o primeiro pós-guerra, fizeram com que o problema dos apátridas se tornasse um problema inédito.

Acarretado pelo ineditismo do evento da apatridia em massa, o primeiro grave dano causado aos Estados-nações foi a abolição tácita do direito de asilo, antes símbolo dos

Direitos do Homem na esfera das relações internacionais. Isso foi devido ao fato de que o instituto era concebido para ser aplicado individualmente. Do asilo beneficia-se um indivíduo por ter sido acusado, em um país, da prática de crimes políticos que o Estado que concede asilo entende que não deva ser punido. Por esse motivo, o asilo não deveria ser aplicado à grande população dos apátridas. (LAFER, 1988).

O segundo grande abalo que a população europeia sofreu com o surgimento dos refugiados⁶ provia da dupla constatação de que não se poderia desfazer-se deles e de que era impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio, principalmente porque a maioria das pessoas acreditava que só teria duas formas de resolução para o caso: repatriação ou naturalização. Porém, assim como o asilo, os institutos clássicos da naturalização e repatriação não eram aplicáveis à multidão de apátridas. O motivo da inaplicabilidade era o fato inédito de que sua escala era muito numerosa; nesse aspecto, sabe-se pelo menos que, enquanto existia 1 milhão de apátridas “reconhecidos”, havia mais 10 milhões de apátridas “de fato”, embora ignorados. (ARENDDT, 1989). Outrossim, a fronteira da nacionalização se esbarrava em políticas nacionalistas dos Estados que não eram muito favoráveis aos movimentos migratórios em larga escala, principalmente por estarem num contexto de crise e desemprego. Logo, se o país de origem aceitasse “displaced persons”, estes indivíduos seriam jogados e entregues nas mãos dos seus piores inimigos. (ARENDDT, 1989).

As “displaced persons”, como eram chamados os apátridas, se constituíam em uma exceção política: desnacionalizados no Estado de origem, não tinham a cidadania reconhecida no Estado de destino; eram pessoas sem lugar no mundo. Nesse sentido, a expressão “povos sem Estado” ao menos tomava conhecimento de que essas pessoas haviam perdido sua nacionalidade de que careciam de acordos internacionais que efetivassem a sua condição legal. Aqui, Arendt enfatiza que a expressão “displaced persons”, ou pessoas deslocadas, foi elaborada durante a guerra com o intuito de resolver o problema dos apátridas de maneira rápida, simplesmente com a manifestação de ignorar a sua existência. (ARENDDT, 1989).

Arendt destaca ainda um terceiro tipo de população que se deslocava entre os países, distintos dos dois anteriores, e que já começava a adquirir importância: os imigrantes econômicos. Ela se refere particularmente ao caso da França, que, devido às suas condições demográficas, necessitava se nutrir de trabalhadores estrangeiros para o seu mercado de trabalho. Apesar de necessários, nem por isso deixavam de recair sobre eles pesadas medidas restritivas, como a deportação em tempo de crise e desemprego. (ARENDDT, 1989).

⁶ Para fins práticos, todos os refugiados são aqui considerados como apátridas.

Expulsos da comunidade humana, em que sua existência se mostraria como plural e singular, os apátridas passaram a viver sob uma “nudez abstrata”, sem direito a uma casa no mundo e sem direito a trabalhar, o que, por consequência, levou-os a viver transgredindo constantemente a lei. Além disso, poderiam parar na cadeia sem ter cometido nenhum crime.

Neste aspecto, Arendt chama atenção para um caso peculiar, uma aberração, pois toda a hierarquia de valores existentes nos países civilizados era invertida no seu caso. Visto que o apátrida constituía a anomalia não prevista na lei geral, era melhor que se convertesse na anomalia que prevista legalmente, ou seja, a única maneira de o apátrida estabelecer um vínculo apropriado com a ordem jurídica nacional era efetivamente cometer um crime. Como criminoso, em sociedades democráticas, mesmo sendo um apátrida, um indivíduo nunca será tratado de forma pior que outra pessoa, isto é, será tratado nas mesmas condições que outros criminosos e terá o devido tratamento legal sem precisar se preocupar com aquele domínio arbitrário da polícia. Nesse sentido, Arendt destaca que somente como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei, recuperando, de forma paradoxal, certa igualdade humana. Assim, ele sai da esfera de uma ideia de refugio da terra e passa a ter o direito de ser informado de todas as peculiaridades da lei sob a qual ele será julgado; logo, passa a ser respeitado. (ARENDR, 1989).

Portanto, aquele que se vê destituído da cidadania, ao ver-se limitado à esfera do privado, fica privado de direitos, pois estes só existem em função da pluralidade dos homens, ou seja, da garantia tácita de que os membros de uma comunidade dão-se uns aos outros. Daí a insuficiência dos direitos humanos em relação aos apátridas. Foi essa situação que deu início à ruptura, pois trouxe seríssimas consequências jurídicas num período que se caracterizou pelo abalo da normalidade do sistema interestatal até então vigente, que se baseava no pressuposto da distribuição regular dos indivíduos entre os Estados de que eram nacionais. Nesse diapasão, cabe lembrar a questão que Celso Lafer levanta sobre o assunto:

As realidades das *displaced persons*, discutidas no capítulo anterior, colocaram na ordem do dia um problema fundamental para Filosofia do Direito: o de examinar em que medida existe a possibilidade da asserção dos direitos humanos independentemente do *status civitatis*, pois os apátridas ensejaram a verificação de que os direitos do homem enquanto tais são inúteis, mesmo quando juridicamente tutelados, na medida em que surgem grandes massas privadas de cidadania e, por isso, destituídas do princípio da legalidade. (LAFER, 1988, p. 146).

Nesse estudo, o que fica evidente é a conclusão de que, num mundo como o do século XX, politicamente organizado, perder o *status civitatis* é a mesma coisa que perder sua casa no mundo, ser expulso da humanidade, da comunidade política, de nada valendo os

direitos humanos àqueles que foram expelidos da trindade Estado-Povo-Território, pois, em suma, a cidadania, ou o “direito a ter direitos”, implica o “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada”. (DUARTE, 2000, p. 46).

2.3. A NOVIDADE TOTALITÁRIA COMO FENÔMENO DE RUPTURA

Cabe ainda ressaltar que Hannah Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, não tinha o intuito de promover uma teoria normativa, um plano de “como devemos agir”, nem mesmo oferecer respostas a estes “problemas reais subjacentes”, mas tão somente instruir o terreno, “promover uma análise em termos de história” (ARENDR, 1994), ou seja, compreender, pensar⁷ sobre aquilo que estamos fazendo. Esse estudo, em termos de história, tinha a pretensão de culminar num entendimento dos elementos que se cristalizaram no fenômeno totalitário e daquilo que diferenciava essa forma de governo de outras formas de opressão política. A autora estava, de fato, interessada em caracterizar o evento totalitário enquanto fenômeno político de ruptura. (XARÃO, 2013).

Para melhor esclarecer esse aspecto, apontamos a crítica levantada por Seyla Benhabib a respeito da metodologia. Segundo Benhabib, a metodologia adotada por Arendt na compreensão da política estaria envolvida por uma dupla tensão. A primeira se refere ao fato de que seu pensamento não estaria livre de suposição – derivada da *Ursprungsphilosophie* (uma filosofia da origem ou do sentido originário) – que localiza um estado original ou um ponto temporal como privilegiado para a busca por capturar o sentido verdadeiro dos fenômenos. Para Benhabib, essa concepção seria inspirada pela fenomenologia de Husserl e Heidegger, segundo a qual “a memória é a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos enquanto contidas em alguma experiência humana fundamental”. (BENHABIB, 1993, p. 73, tradução nossa).

A segunda tensão refere-se à concepção arendtiana do pensamento político como *storytelling*, tentando pensá-lo por meio da história humana, sedimentada nas camadas da linguagem. Para Benhabib, a decorrência metodológica deste comprometimento teórico acerca do conceito de política é a construção de um método historiográfico fragmentário – que busca, não obstante, vale dizer, restabelecer a possibilidade de articulações significativas entre os fenômenos –, inspirado por Benjamin, e que consiste em “uma lembrança, no sentido de um ato criativo de ‘rememorar’, isto é, de colocar juntos os membros de um todo, de

⁷ Pensar é compreender, é dar sentido; em termos políticos, pensar é elaborar uma história que dê conta dos acontecimentos, reconciliando-se com o mundo e tornando-se responsável por ele.

repensar que libera as perdas potenciais do passado. (BENHABIB, 1993, p. 76). Arendt, em todo caso, afirma ser parte de seu pressuposto, e não de seu método, uma desconstrução da metafísica que tem por assentada tanto a ruptura quanto a impossibilidade de reatamento do fio da tradição.

Sobre a questão da novidade totalitária, a autora enfatiza que os métodos de domínio total não são apenas mais drásticos, mas que o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura, porque, sempre que o totalitarismo⁸ galgou o poder, criaram-se instituições políticas inteiramente novas e destruíram-se todas as tradições sociais, legais e políticas do país.

Outro ponto-chave de caracterização da ruptura totalitária com a tradição, sendo a principal instituição dos regimes totalitários, foram os campos de concentração, não apenas porque eles condensam e potencializam todos os absurdos implementados na textura social por meio dessa forma de dominação sem precedentes, mas também porque, justamente aí, manifesta-se o objetivo crucial do totalitarismo: a destruição da infinita pluralidade e da diferenciação dos seres humanos. Os campos de concentração são os laboratórios onde foram testadas as possibilidades e as condições de fabricação do cidadão por excelência dos regimes totalitários, aquele que apenas reage previsivelmente aos estímulos externos a que é submetido, cuja espontaneidade foi destruída, e que pode ser eliminado a qualquer momento, posto que seria totalmente “supérfluo” (DUARTE, 2000). Isso ocorre porque totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos, porque, enquanto todos os homens não se tornarem iguais nesse sentido – e isso só se consegue nos campos de concentração –, o ideal do domínio totalitário não é atingido. Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem foram apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos; apenas proclamados, mas nunca politicamente garantidos. perderam, em sua forma tradicional, toda a validade.

Para que os campos de concentração efetivassem o domínio total dos regimes totalitários, o primeiro passo essencial como desmontagem do homem era efetivar a destruição total da “pessoa jurídica” do homem. Assim como dito anteriormente no tocante aos apátridas, com a perda dos direitos civis na sua privação de nacionalidade, bem como com a criação de um sistema independente da conduta, dá-se o primeiro passo para a aberração

⁸ Quanto a essa questão do termo “totalitarismo”, deve-se manter um cuidado. Para entender esse termo, Cf. Xarão (2013, p. 35): “Essa restrição quanto ao uso do termo deve-se à convicção de que a dominação total ‘é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir’. Por esse motivo, o termo totalitarismo deve ser usado com cautela. A rigor, ele designa somente o período de 1929 a 1941 e de 1945 a 1953 na Rússia, de todo o período de Stálin, e, na Alemanha, o governo de Hitler após 1933 até o fim da guerra em 1945.”

total, estabelecendo-se as condições imediatas para o aprisionamento súbito e arbitrário e para a deportação em massa, que inicia o processo de transformação dos prisioneiros em animais que rumam para a própria morte. Sendo assim, a destruição dos direitos de um homem e a morte da sua pessoa jurídica são condições primordiais para que seja inteiramente dominado. E isso não se aplica apenas àquelas categorias especiais, como criminosos, oponentes políticos, judeus, homossexuais, mas a qualquer habitante do Estado totalitário.

Uma vez dentro dos campos de concentração, os prisioneiros deixam para trás o mundo dos vivos e são jogados em verdadeiros “poços do esquecimento”, nos quais se veem radicalmente separados do seu passado, de seus semelhantes e de tudo quanto diga a respeito à sua vida anterior. O prisioneiro então deixa de ser alguém com uma vida pregressa e, no limite, é como se ele nunca tivesse existido. Os detentos, ao contrário dos escravos, sequer têm um preço e uma função social a que se prestem, e sua sorte depende inteiramente da arbitrariedade das circunstâncias: em caso de súbita despopulação em um dado campo, o processo do assassinato em massa pode ser estancado e as torturas podem ser calculadas para evitar a morte dos detentos; em caso de superpopulação, planeja-se a morte de grandes quantidades por meio de sistemas eficientes e silenciosos, como as câmaras de gás. De qualquer modo, enquanto ainda está vivo, o prisioneiro é mantido no limbo, suspenso entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Para o mundo exterior, ele já está de fato morto e, por isso, é tratado nos campos como se nunca tivesse existido, como se nada daquilo que lhe acontecesse aí fosse de interesse para qualquer pessoa. (DUARTE, 2000).

O próximo passo decisivo do preparo de “cadáveres vivos” atinge, de maneira então aguda, a instância da “pessoa moral do homem”, pois, para ser bem-sucedido, o regime precisava matar também esse aspecto humano. (DUARTE, 2000). Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada, nem a morte, pertencia-lhe, e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido. A consciência do homem, que lhe diz que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio, poderia ainda ter-se oposto a esse ataque contra a pessoal moral. O mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. (ARENDRT, 1989). Dadas as condições em que os detentos são enclausurados, todas as suas decisões relativas às questões morais são tornadas equívocas e questionáveis, pois mesmo o refúgio da escuta à própria “consciência moral” foi tornado

impossível. Nos campos de concentração, a alternativa já não é mais entre o bem e o mal, mas entre matar e matar.

No tocante a esse aspecto, a autora pontua de maneira incisiva que, morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Sob certa forma estéril, essa individualidade pode ser conservada por um estoicismo persistente, e sabemos que muitos homens em regimes totalitários se refugiaram, e ainda se refugiam diariamente, nesse absoluto isolamento⁹ de uma personalidade sem direitos e sem consciência. (ARENDR, 1989). A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem.

Tendo destruído a sua “pessoa jurídica” e a sua “pessoa moral”, resta apenas ao homem a raiz de sua distinção singular em relação aos seus semelhantes, a sua “espontaneidade”, e é justamente para tentar destruí-la que os campos de concentração organizam seus métodos calculados de tortura. A meta dos campos é justamente ceifar esse último sedimento do humano do homem, convertendo-o em um mero “feixe de reações” que pode ser liquidado sem que ofereça resistência: “quem aspira ao domínio total deve liquidar do homem toda espontaneidade que a mera existência da individualidade sempre produzirá, e persegui-la nas suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam” (DUARTE, 2000, p. 70).

O argumento arendtiano é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios, tais como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana e, logo, os direitos humanos.

Hannah Arendt conclui suas análises dos regimes totalitários sob o signo da certeza de que eles trouxeram, para a cena do século XX, uma versão inédita do mal em sua dimensão política, a qual ela denominou, naquele contexto, de “mal absoluto” ou “mal radical”. Com essas noções, Arendt sintetizou os traços paradoxais da ruptura instituída pelos atos empreendidos pelos regimes totalitários, os quais exigem ser compreendidos justamente

⁹ Sobre a questão do isolamento, Cf. Arendt (1989).

porque põem em questão as convicções, os conceitos políticos e os padrões de julgamento moral a partir dos quais a tradição ocidental compreendeu os limites entre o possível e o impossível no mundo. Nas palavras da autora,

Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. Do mesmo modo como as vítimas nas fábricas da morte ou nos poços do esquecimento já não são “humanas” aos olhos de seus carrascos, também essa novíssima espécie de criminosos situa-se além dos limites da própria solidariedade do pecado humano. (ARENDR, 1989, p. 510).

Nesse sentido, o terror totalitário não pode ser avaliado em termos de meios e fins, pois a própria referência a essas categorias deixa de fazer sentido aqui. É nesse contexto que o adjetivo “sem precedentes”, aplicado ao totalitarismo, torna-se compreensível, na medida em que permite identificar de modo mais apropriado esse fenômeno.

Arendt não se dedicou a pensar o problema do mal em seu estatuto filosófico, optando por investigar sua dimensão especificamente política. As noções de mal radical e mal absoluto, bem como a sua noção posterior – a respeito da “banalidade do mal”, elaborada no contexto de seu estudo sobre o caso Eichmann –, possuem no mesmo sustentáculo suas experiências, sintetizando os paradoxos instituídos pelos regimes totalitários em seu caráter desafiador ao pensamento. O mal totalitário, seja ele pensado como absoluto, radical ou banal, sempre é pensado como imperdoável e impossível de se punir na exata medida; se ele não é cometido em funções de quaisquer motivos malignos ou demoníacos, também não se encontram motivos “humanamente compreensíveis” que possam explicá-lo de uma vez por todas. Para Arendt, o mal político não se deixa compreender plenamente em termos das suas possíveis motivações, cabendo apenas analisar as suas terríveis consequências para o mundo. (DUARTE, 2000).

Para a autora, é preciso reconhecer a realidade desta ruptura e evitar a tendência reconfortante de “pensar que algum acidente aconteceu, após o qual nossa tarefa é a de restaurar a velha ordem, de apelar à velha sabedoria do certo e do errado”, a fim de garantir a “ordem” e a “segurança”. (ARENDR, 1989, p. 329). Não se tratava de reproduzir as predições dos chamados “profetas das catástrofes”, mas de assumir a árdua tarefa de repensar as bases da política. (DUARTE, 2000).

Diante dos desafios impostos pela ruptura da tradição, Arendt anunciava, já em sua primeira grande obra, as exigências teóricas legadas aos pensadores e homens de ação do século XX: não se tratava de argumentar a favor da tese da impossibilidade de compreender e

pensar a política após a ruptura, mas sim de reconhecer as dificuldades e a própria necessidade de se repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais a política fora assentada, recriando ambas – política e filosofia. Concluindo o pensamento, Arendt estava certa de que o novo princípio fundamental para a reorganização da política, em bases democráticas e não totalitárias, dependia da proteção e do incentivo à “pluralidade humana” destruída sob os escombros do totalitarismo, tema que perpassará e amarrará todo o desenvolvimento posterior de sua reflexão teórica.

2.4 O CASO EICHMANN

Para demonstrar melhor o processo de burocratização do regime totalitário que culminou com a aniquilação em massa nos campos de concentração, resultando numa insuficiência dos direitos humanos, cabe aqui acolher a participação de Hannah Arendt no processo de Eichmann. A autora tratou do caso Eichmann em seu livro denominado “*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*”, publicado em 1963, datando de 1965 a edição revista e definitiva do livro. O texto de Arendt teve como base os artigos que ela escreveu em 1963 para a revista *The New Yorker*, ao fazer para a publicação, em 1961, a cobertura do processo. (LAFER, 1988).

Entretanto, vale ressaltar que as origens de *Eichmann in Jerusalem* não fazem desse livro um ensaio jornalístico na obra de Arendt – muito pelo contrário, pois a obra representa uma continuação e, em certo sentido, o fecho da reflexão arendtiana sobre o significado da ruptura que resultou da relação entre o antissemitismo, os judeus e o mundo moderno, um dos temas centrais de *Origens do Totalitarismo*. De fato, no processo de Eichmann julgou-se o genocídio, um crime contra humanidade, que encarna, paradigmaticamente, a temática da ruptura com a tradição. Foi por essa razão que a autora quis cuidar do assunto, oferecendo-se e sendo aceita com entusiasmo pelo *The New Yorker* como repórter do processo. (LAFER, 1988).

Depois de capturado na Argentina, o ex-oficial nazista Karl Adolf Eichmann foi levado a julgamento em Israel e recebeu a pena de morte, sendo enforcado no dia 1 de junho de 1962, acusado de crimes contra os judeus e contra a humanidade. Eichmann seria só mais um nazista levado a julgamento se não fosse um detalhe: ele era o responsável pela deportação dos judeus para os campos de concentração. Inicialmente, foi encarado como “encarnação do mal”; mas, ao longo do julgamento, Eichmann foi se revelando como um homem simples, nada apresentando de mais, apenas dotado de uma ambição de ascender na

carreira e de participar das altas rodas do partido nazista e do Reich. Ocorre, como a própria Arendt coloca, o erro do Tribunal de Jerusalém em julgar Eichmann, não apenas pelos seus atos, mas por concentrar nele todo o mal realizado pelo nacional-socialismo:

Se o réu for tomado como um símbolo e o julgamento como um pretexto para trazer à tona assuntos que são, aparentemente, mais interessantes do que a culpa ou inocência de uma pessoa, então a consciência exige que nos inclinemos diante da afirmação feita por Eichmann e seu advogado: que ele foi trazido à cena porque era necessária uma válvula de escape, não só para a República Federal da Alemanha, como também para os acontecimentos como um todo(...). (ARENDR, 2000a, p. 294).

Aqui se faz importante aprofundarmos, a ideia de mal segundo Hannah Arendt. Conforme a autora, a ideia de mal radical que apareceu no totalitarismo transcende aquela definida por Kant, pois no totalitarismo trata-se de um novo agir humano, uma forma de violência que vai muito além. (ARENDR, 2000a). O fenômeno totalitário mostrou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização de massas, baseada no terror e nas ideologias, criou novas formas de governo jamais vistas antes:

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ser suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicados por motivos compreensíveis. (ARENDR, 1989, p. 510).

Arendt explica que o verdadeiro mal radical surgiu em um sistema em que todos os homens se tornaram “supérfluos”. Podemos afirmar que, toda vez que o homem for tratado como supérfluo, teremos o mal radical, e este pode ocorrer também em democracias, não só em regimes totalitários ou de exceção.

No início, Arendt coloca que “não é um indivíduo que está no banco dos réus neste processo histórico, não é apenas o regime nazista, mas o antisemitismo ao longo de toda história” (ARENDR, 2000a). Mas o seguimento desse processo não ocorreu bem dessa maneira:

O foco de todo o julgamento recai sobre a pessoa do acusado, um homem de carne e osso com uma história individual, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento e circunstâncias. Todas as coisas com as quais o acusado não entrou em contato ou que não influenciaram devem ser omitidas dos trabalhos de um tribunal. (ARENDR, 2000a, p. 309).

Eichmann não era um insano que odiava os judeus, adepto fanático do antissemitismo ou de qualquer tipo de doutrinação; inclusive, chegou a afirmar que “pessoalmente não tinha ódio aos judeus, e que ajudou parentes da sua mãe que eram judeus”. (ARENDR, 2000a, p. 41). Inclusive “Eichmann externou, em sua defesa na corte, que salvou centenas de milhares de judeus. O problema de Eichmann é o fato de que ele não se lembrava de nenhum fato que pudesse sustentar, por mais atenuante que fosse”. (ARENDR, 2000a, p. 75). Para ele, o conteúdo da ideologia nazista e sua lógica destrutiva eram assuntos como quaisquer outros e sua principal motivação era a ascensão na carreira (terminou como tenente coronel), pois era ambicioso e estava farto de seu antigo trabalho como vendedor ambulante. Filiou-se à SS por meio de um amigo e, como salientou no seu julgamento, “era como ser engolido pelo partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu tão rápida e inesperadamente” (ARENDR, 2000a, p. 49), podemos afirmar que Eichmann recebeu a pena de morte mais pelo fato da expectativa anterior ao início de todo o julgamento do que pelo próprio julgamento.

Arendt chegara a afirmar que Eichmann ficara chocado com a situação de barbárie que presenciou nos campos de concentração; mas, ao final do julgamento, Eichmann foi acusado de

Crimes contra o povo judeu: 1. Provocar o assassinato de milhões de judeus: 2. Levar milhões de judeus a condições que poderiam levar a destruição física: 3. Causar sérios danos físicos e mentais: 4. Determinar que fossem proibidos os nascimentos e interrompidas as gestações de mulheres judias: 5. Mas o absolveram nos crimes anteriores a 1942. Os itens de 6 a 12 falavam de crimes contra a humanidade. (ARENDR, 2000a, p. 266).

Em toda sua defesa, tanto pessoal como por intermédio de seu advogado, Eichmann alegou estar cumprindo ordens. Como um ambicioso almejando degraus cada vez mais altos, Eichmann não hesitou em momento algum em cumprir todas as ordens que lhe eram dadas, independentemente de quais fossem, fato este que derrubou seus argumentos pró-judeus em sua defesa. Tanto que, quando questionado pelo juiz da corte de Jerusalém sobre cada acusação, ele respondia: “se declara culpado?” “– Não no sentido da acusação!”

Em síntese, Hannah Arendt questionou a promotoria por querer ver no holocausto um *pogrom*¹⁰ em grande escala, e a defesa por se valer dos conceitos jurídicos válidos apenas num contexto de razoabilidade, realçando que estes dois posicionamentos não contribuiram, no correr do processo, para a inteligibilidade do genocídio: um crime burocrático insólito,

¹⁰ Pogrom é um ataque violento maciço a pessoas, com a destruição simultânea do seu ambiente (casas, negócios, centros religiosos).

engendrado pelo ineditismo da dominação totalitária que assume o ser humano como supérfluo e que tem, no campo de concentração, a instituição constitutiva do cerne do poder organizacional do regime. (LAFER, 1988). O genocídio, em outras palavras, não é uma discriminação em relação a uma minoria, não é um assassinato em massa, não é um crime de guerra nem um crime contra paz. Sob o ponto de vista da novidade totalitária, Arendt pode elencar que o caso do genocídio é algo novo: um crime burocrático sem precedentes, cometido por pessoas “aterradoramente normais” como Eichmann. Estas circunstâncias da dominação totalitária não estavam agindo por inclinação ao mal radical, mas sim no exercício de uma capacidade profissional, numa época na qual a técnica tornara o assassino em larga escala industrialmente fácil e asséptico. (LAFER, 1988). Por isso, como disse Hannah Arendt, refletindo sobre o caso Eichmann, na sua carta a Scholem:

[...] é minha opinião agora que o mal nunca é ‘radical’, que ele é apenas extremo e que não possui nem profundidade nem dimensão demoníaca. Ele pode invadir e destruir todo o mundo precisamente porque se propaga como um fungo na superfície. Ele desafia o pensamento, como disse, porque o pensar busca a profundidade, procura alcançar as raízes e, no momento que em se ocupa o mal, se vê frustrado porque nada encontra. Esta é a banalidade do mal. Só o bem tem profundidade e pode ser radical. (ARENDR, 2007 apud SOUKI, 1998, p. 101).

Após essa análise de Arendt sobre o caso Eichmann, houve frequentemente uma má interpretação a respeito do termo banalidade do mal, pois viam no conceito uma banalização dos crimes nazistas, o que era equivocado. Mas o que a autora notou, após ficar frente a frente com um dos maiores representantes desse novo mal cometido, foi o fato que esse indivíduo, Eichmann, não possuía nada de fanático convicto ou de cínico mentiroso. O que surpreendeu foi a desproporção existente entre o ato e o autor do ato, entre a extensão do mal cometido e a mediocridade, a pobreza intelectual de Eichmann em pensar o assunto moral. (ROVIELLO, 1997). E é nesse sentido que o mal banal se denomina, pois não é algo que tinha origens demoníacas, mas sim um mal burocratizado, um mal praticado por pessoas que fazem parte de uma engrenagem da máquina e que são desprovidos do pensar profundo, incapazes de emitir juízos pessoais sobre suas ações, ou seja, de submeter o conteúdo particular de seus atos à questão do sentido dessas ações.

3 PLURALIDADE E DIVERSIDADE DA CONDIÇÃO HUMANA: O ESPAÇO DE APARIÇÃO

Neste segundo capítulo, pretendemos demonstrar a reflexão arendtiana sobre as origens da ação política, que remontam à *pólis* grega, onde se dava a pluralidade de opiniões. Em as “esferas pública e privada”, Arendt pretende realizar uma genealogia da ação política, sublinhando a oposição entre a esfera daquilo que é comum (*koinon*) aos cidadãos, a esfera pública da política; e aquilo que lhes é próprio (*idion*) ou do domínio da casa (*oikos*), a esfera privada.

3.1 O DOMÍNIO PÚBLICO, O DOMÍNIO PRIVADO E A ESFERA DO SOCIAL

Resgatando a análise do totalitarismo e dos períodos pós-guerra, podemos demonstrar, a partir da reflexão arendtiana em *A condição Humana*, como a ideia de dignidade (direitos humanos) se revela como atividade humana localizada em dois planos: (i) o plano da *vida activa*, que compreende trabalho (trabalho para subsistência biológica), obra (trabalho enquanto produção técnica) e ação (confronto opinativo mediante a palavra, e a persuasão na esfera pública da política, em que se situa o espaço de aparição do agente como afirmação de sua pluralidade e singularidade; e (ii) o plano da *vida contemplativa* (reflexão religiosa e filosófica do espírito), de que trataremos no final do próximo capítulo. Isso porque, para Arendt, aristotelicamente falando, o plano da *vida activa*, a *polis* antecede a família e cada um de nós individualmente, e o primeiro direito humano que a *polis* como um artefato humano pode conceder, e do qual derivam todos os demais, é o direito à vida pública, que permite o comando da palavra e da ação. É nesse sentido que ela afirma que a liberdade privada – a liberdade dos modernos – é derivada da liberdade pública – a liberdade dos antigos – pois é a existência desta última que permite a plena afirmação da primeira. (LAFER, 1988).

Em 1958, Arendt publica o livro *A Condição Humana*. Trata-se da obra na qual a autora analisa, a partir de um viés político, a condição do homem observada sob três aspectos: o trabalho, a obra e a ação. Passando pelos gregos antigos e chegando até o homem moderno, investiga essa tríade. Dividida em seis capítulos, sendo todos de suma importância para este trabalho, três deles possuem maior destaque para este capítulo, devido à proximidade com o tema dos direitos humanos, a saber: o Cap. II, V e VI.

No capítulo um, primeira sessão – “A vida activa e a condição humana” –, Arendt explica que, com a expressão *vida activa*, pretende designar três atividades humanas: trabalho, obra e ação. Aqui, vale ressaltar que a condição humana tratada por ela não é o mesmo que a natureza humana. Sobre o primeiro, a autora comenta que

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida. (ARENDDT, 2010, p. 8).

Em relação ao segundo, Arendt diz:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*un-naturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-corrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural, embora esse mundo se destine a sobrevivência e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]. (ARENDDT, 2010, p. 8).

Quanto à terceira, que possui maior importância para a autora, e também para este trabalho, a autora pontua que

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (ARENDDT, 2010, p. 8-9).

Podemos observar a ênfase que a autora dá para ação, pois, para ela, todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; porém, a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. Assim, a ação se diferencia do trabalho, que corresponde ao processo biológico do corpo humano, e da obra, correspondente ao artificialismo da existência humana.

Aqui, como em boa parte de sua obra, nota-se a importância que a autora dá à metodologia de se “fazer distinções”, pois, segundo ela, à medida que se deixam passar despercebidas as distinções de conceitos, cada um de nós tem o direito de definir seus próprios termos. Isso implica deixarmos de viver em um mundo comum, em que as palavras possuem um significado preciso, para então deixarmos conceitos como os de “autoridade”, “liberdade” e “educação” à mercê de cada indivíduo, os quais ganham, desta maneira, contornos de “opinião própria”. Nessa perda da habilidade de distinguir conceitos, em que

todas as coisas podem tornar-se qualquer outra coisa, concepções antes bem definidas, como o de público e privado, passam a perder seu sentido original e, assim, começam a fugir do entendimento comum, metamorfoseando-se em instâncias que praticamente não se diferenciam, como no caso da esfera social.

Uma análise sobre a política arendtiana deve, obrigatoriamente, passar pelos pares conceituais construídos por ela, visto que, em geral, ela formula suas noções de maneira dicotômica, dando ênfase à inter-relação entre dois termos opostos que não podem ser entendidos um sem o outro. Arendt elucida um conceito tendo em vista o contraste com o seu lado oposto. É nesse sentido que se faz mister passar pelos conceitos de público e privado que a autora elabora, pois, a partir do momento em que ela define política como liberdade (BRITO, 2007), a avaliação das inter-relações entre as concepções de liberdade e de necessidade se tornam de suma importância para entender sua noção de política.

Arendt resgata o conceito público e privado do pensamento grego, a partir do qual parte para sua análise das atividades da *vida activa*. Dentro dessas atividades, a autora evidencia quais delas se enquadram no espaço público e no espaço privado. Sendo assim, com base no pensamento grego, podemos dizer que para eles, existia uma divisão clara entre os domínios da vida privada e os da vida pública, “entre as esferas da *polis* e a esfera do lar, da família, [...] entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida, divisão essa que baseava todo o antigo pensamento político” (ARENDR, 2010, p. 34). Os assuntos relacionados à economia não se enquadravam de nenhuma maneira aos assuntos políticos, pois se relacionavam apenas à vida individual e à sobrevivência da espécie, portanto, “[...] nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar ao domínio político” (ARENDR, 2010, p. 44). Dessa maneira, o domínio privado difere do domínio público exatamente por guardar aquelas coisas que não podem ser partilhadas, ou por não suportarem a luz do público, como o amor; ou por não poderem ser comunicadas de nenhuma forma, como a dor. Em outras palavras, o domínio privado se opõe ao público por conter aquilo que é ausente-do-mundo ou que só concerne ao corpo, pois de fato, nada “é menos comum e menos comunicável, e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e audibilidade do domínio público, quanto aquilo que se passa no interior do corpo, seus prazeres e suas dores, seus esforços físicos e de consumo (XARÃO, 2013). Para a autora, a Cidade-Estado e o domínio público só foram possíveis devido à existência de uma esfera do lar e da família (*oikos*), que mantinham as necessidades vitais para que os homens livres pudessem exercer a prática da política, como um luxo a mais da existência.

A *polis* no mundo grego era o espaço político por excelência, aquele destinado apenas ao exercício da liberdade, enquanto a outra esfera, a da vida privada, era um espaço pré-político que mantinha a responsabilidade de suprir as necessidades. A diferenciação que havia entre a *polis* e o lar residia no fato de que na *polis* o homem estava entre “iguais”¹¹, isento das necessidades da vida e, ao mesmo tempo, fazendo uso da sua singularidade através do discurso e da ação. A igualdade política, segundo Arendt, era entendida como uma questão de direitos iguais, isto é, somente aqueles que eram iguais deveriam ser tratados como tais, pois nem todos deveriam ser considerados com igualdade¹². Assim, mesmo a noção cristã de igualdade, onde todos eram iguais diante de Deus, nunca pretendeu igualar todos os homens da face da Terra, como fez a modernidade, mas pretendia tornar iguais somente aqueles que pertenciam ao mesmo grupo político.

De outra maneira, é possível dizer que a igualdade é sempre resultado do corpo político e é equivalente à pertença a uma comunidade política; pois, em princípio, “os iguais foram somente aqueles que pertenciam ao mesmo grupo, e estender esse termo a todos os seres humanos tem sido privá-lo de significado” (ARENDR, 2010, p. 44). Sendo assim, a modernidade, ao tentar tornar todos os seres humanos iguais do ponto de vista da igualdade social e não política¹³, agride a divergência presente na antiga política grega entre esfera pública e privada, fazendo com que essas duas esferas se diferenciem cada vez menos entre si. Na modernidade, “os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas de perene fluir do processo da vida”. (ARENDR, 2010, p. 40).

Dessa maneira, é possível dizer que somente na modernidade o abismo entre o privado e o público foi diluído por inteiro, pois, mesmo durante a Idade Média, ele ainda existia de certa forma, embora não tivesse a mesma importância que nutria os antigos. Sendo assim, o conceito de “bem comum”, presente no pensamento político medieval do cristianismo, defendia apenas que “os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum” (ARENDR, 2010, p. 42), não tendo nenhuma pretensão política, ou seja, sem concentrar qualquer importância pública às atividades pertencentes à esfera privada, como aconteceu com o advento da modernidade.

¹¹ Igualdade aqui não está ligada a justiça, mas antes significa liberdade: “ser livre significa ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado” (ARENDR, 2010, p.39).

¹² A igualdade aqui não pode ser confundida com a igualdade de agora; deve ser entendida como a igualdade do período grego. Dentre aqueles que não poderiam ser tratados com igualdade, estavam mulheres, escravos etc.; esses eram os que não dispunham de liberdade para participar da esfera política, não podendo assim ser tratados com igualdade.

¹³ Nessa perspectiva, Claude Lefort afirma que, segundo Arendt, “fomos constringidos a confundir igualdade política com igualdade social; confusão trágica, pois igualdade só pode ser política”. (LEFORT, 1991, p.71).

Outrossim, ainda vale ressaltar que o termo privado em sua raiz também está conectado à ideia de privativo, conforme expressa Arendt:

Viver uma vida inteiramente privada significava, acima de tudo, 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 de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (ARENDR, 2010, p. 71).

Neste aspecto, reduzir a vida à condição de privatividade significa, antes de tudo, deixar os homens privados do espaço destinado ao aparecimento, ou seja, significa a impossibilidade de convívio com outros homens em um mundo comum partilhado. Como dito no capítulo anterior, a autora demonstra que a consequência imediata dessa privatividade na modernidade é o surgimento de uma sociedade de massas, de seres humanos massificados e desamparados, entregues a forma mais extrema e mais anti-humana possível, em que os seres humanos não estão somente privados do seu lugar no mundo, mas também do espaço do seu lar. Importa frisar que foi no terreno dessa sociedade de massas que os movimentos totalitários encontraram espaço para disseminar sua ideologia e terror, em que todos os direitos humanos então reivindicados foram por água abaixo.

Assim, retomando novamente o sentido original, a palavra privado sempre teve também relação com a ideia de propriedade privada e sempre nutria alguma importância para com o corpo político. Antes da modernidade, a propriedade privada não era vista somente como condição para admissão no domínio público, mas como garantia da humanidade do homem, pois “ser político significava atingir a mais alta possibilidade de existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano” (ARENDR, 2010, p. 78). Aqui podemos atualizar esse pensamento, retomando como foi a condição dos apátridas que emergiram com a eclosão da Segunda Guerra, pois estes também ficaram privados de sua casa no mundo, perderam seu próprio lugar privado.

Dessa maneira, era por possuir um espaço privado da família, espaço de suma importância à sobrevivência, que o homem gozava de tempo livre para se dedicar a atividade política, visto que “a vida pública somente era possível depois de atendidas as mais urgentes necessidades da vida”. (ARENDR, 2010, p. 79). Segundo a autora, recusar-se a participar da vida política visando o aumento da propriedade privada significa puramente o sacrifício da liberdade. A modernidade tornou essa propriedade privada algo sagrado, passando a considerá-la como riqueza privada e promovendo um enorme acúmulo de bens, fruto da

“expropriação dos bens monásticos da igreja após a Reforma”. (ARENDR, 2010, p. 81). O que ocorreu de prontidão, após essa reformulação de pensamento, foi que não se via diferença entre propriedade privada e riqueza; foi a dissolução da esfera pública e a consequente evolução da produtividade social.

Retomando aquilo que consiste na esfera pública para os gregos, Arendt, numa primeira consideração, indica que público consiste em tudo aquilo que aparece na cena pública e que pode ser visto pelos demais, garantindo assim a realidade das coisas. Em uma segunda ocasião, público significa o próprio mundo, “tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem”. (ARENDR, 2010, p. 64). Segundo Arendt, podemos dizer que o domínio público é aquele mundo que dividimos na companhia dos outros, o *espaço-entre* que podemos chamar de mundo comum. Dessa maneira, “o que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las” (ARENDR, 2010, p. 64).

Desse modo, na Idade Média, em que ainda existia de certa forma a diferenciação entre público e privado, o cristianismo, baseado no princípio de caridade instituído por Agostinho, tornou improvável o domínio público na vida comunitária cristã. Assim ressalta Arendt: “[...] o caráter apolítico, não-político, da comunidade cristã foi bem definido na exigência de que deveria formar um *corpus*, um ‘corpo’, cujos membros teriam de relacionar-se entre si como irmãos de uma mesma família”. (ARENDR, 2010, p. 65). Já vimos que o caráter privado da vida familiar está justamente em oposição à vida pública; portanto, a entrada da caridade cristã no campo da política anulou qualquer possibilidade de existência da política e do domínio público. Outra característica do cristianismo é sua ideia de não mundanidade, de transcendência da realidade terrena, o que também impossibilita qualquer atividade do domínio público.

Dito isso, não podemos esquecer que tanto os gregos como os romanos tiveram sempre a preocupação de resguardar o espaço destinado ao domínio público, espaço de aparência e de libertação do reino das necessidades¹⁴. Desse modo, “a *polis*, era para os gregos, como a *res pública* para os romanos, antes de tudo sua garantia contra futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência

¹⁴ Sobre aparência, afirma Arendt: “a *polis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer”. (ARENDR, 1998, p. 201.)

dos mortais, se não a sua imortalidade. (ARENDR, 2010). Podemos dizer que parte da natureza da crítica de Arendt à modernidade está baseada no fato de esse período ter perdido a dimensão pública da *polis* e da *res pública* romana, dimensões essas que se fundavam no fato de se ser visto e ouvido pelos demais homens. Nesse sentido, pode-se afirmar que, na era moderna, cada vez mais os homens tornam-se condicionados somente à satisfação das necessidades. O resultado imediato de todo esse condicionamento, fruto do isolamento radical e do surgimento de uma sociedade de massas uniformizadora de comportamentos, é, sem dúvida, a perda do mundo comum, pois “o mundo acaba quando é visto somente sobre um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. (ARENDR, 2010, p. 71).

O que Arendt queria mostrar, com sua crítica à modernidade, era como a ascensão da esfera social prejudicou a distinção entre uma esfera da vida privada e uma esfera da vida pública. A ascensão do social coincidiu historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. De acordo com ela, o que vemos surgir na era moderna não é somente uma contradição entre o privado e o público, mas, sobretudo, “a completa extinção entre o privado e público, a submersão de ambos à esfera do social”. (ARENDR, 2010, p. 85). Nesse sentido, segundo a autora, foi o aparecimento da sociedade na era moderna que confundiu os limites entre o privado e o público, ao mesmo tempo em que “alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis”. (ARENDR, 2010, p. 46).

Dessa maneira, podemos caracterizar a modernidade política como uma compreensão da política como função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se pudesse conceber de fato tal interesse como sendo público. O advento de uma esfera híbrida como a social teria promovido uma indistinção entre os domínios público e privado e o deslocamento de princípios e propósitos de uma esfera a outra, constituindo-se como uma intersecção a minar as possibilidades de felicidade pública ou privada. (CORREIA, 2014).

O que podemos perceber com a concepção de público e privado, de Arendt, é que ela busca revitalizar, de algum modo, o espaço público, aquele que foi perdido com o advento da modernidade. Pode-se afirmar que, para ela, o espaço público é essencial, ora concebido como espaço de aparência no qual o homem surge e se manifesta para os demais. Assim, podemos crer que a era moderna é marcada por um novo conceito de governo, preocupado em garantir proteção para os interesses privados de aumento de riquezas dos indivíduos. A esfera pública

e a esfera privada vão aos poucos sendo submersas à dimensão do social, isso porque “a esfera pública [...] se tornou uma função da esfera privada, e a esfera privada [...] se tornou a única preocupação comum que restou”. (ARENDDT, 2010, p. 85). O que foi decisivo nessa transformação foi o fato da descoberta moderna da intimidade, que possibilitou ao indivíduo se refugiar em sua subjetividade, o que favoreceu o surgimento do domínio social e o fim da diferenciação entre as esferas da vida privada e pública.

Portanto, o fim dessa diferenciação entre esfera pública e esfera privada, e a conseqüente promoção do domínio social no séc. XIX, foi profundamente marcado pela entrada da intimidade no campo da vida pública, que surge como “uma tentativa de se resolver o problema público negando que o problema público exista”. (SANNETT, 1988, p. 44). Temos então, na era moderna, de acordo com Arendt, a invasão da privacidade pela sociedade e a conseqüente socialização do homem. (ARENDDT, 2010). A conseqüência imediata de tudo isso é que a vida e a necessidade assumem o centro da questão política, reduzindo cada vez mais a política ao campo das necessidades, em que a esfera da vida privada se tornou a única preocupação comum que restou.

3.2 A AÇÃO, O DISCURSO E A REVELAÇÃO DO AGENTE POTENCIAL

A atenção redobrada que Arendt dá para o espaço público vem de sua preocupação em demonstrar como esse espaço é importante para que o agente da ação política tenha um espaço onde possa se inserir. E, para ela, a condição básica da ação e do discurso, em contraste com a obra e o trabalho, é o mundo comum da pluralidade. Nesse sentido, Lafer, explicando as ideias de Arendt, diz que a ação e o discurso

Têm uma característica ontológica dupla: a igualdade e a diferença. Se os homens não fossem iguais, não poderiam entender-se. Por outro lado, se não fossem diferentes não precisariam nem da palavra, nem da ação para se fazerem entender. Ruídos seriam suficientes para a comunicação de necessidades idênticas e imediatas. É com base nessa dupla característica da pluralidade humana que ela insere a *diferença* na esfera do privado e a *igualdade* na esfera do público. (LAFER, 1988, p. 151).

Nesse duplo aspecto da pluralidade humana, que acentua a diferença e a igualdade, é que se manifesta o fato de que os homens (no plural), e não o Homem (espécie), vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os homens são os mesmos que aparecem no mundo por ocasião do nascimento, ou seja, são todos seres humanos. Nenhum desses recém-chegados,

entretanto, é exatamente igual a algum outro que existe ou que já existiu, ou que poderá existir. (XARÃO, 2013).

O sumo da significação política da ação em Arendt reside na noção de pluralidade. Com esse termo, a autora visa a contrapor-se radicalmente à posição contemplativa e afirmar a necessidade de se considerar os cidadãos, seus interesses e perspectivas (*doxas*), na constituição da comunidade política. Por meio desse conceito, Arendt quer afirmar que a dignidade humana não pode ser submissa a um valor absoluto ou externo, mas ao reconhecimento das vozes e do poder dos cidadãos nos seus destinos. Certamente a experiência de apátrida ajudou nossa autora na formulação desse conceito. Conforme visto no primeiro capítulo, tratando da obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt critica os direitos humanos justamente em razão do seu caráter abstrato, mostrando como as pessoas que não possuem uma pátria facilmente ficam à margem desses direitos, e narra o caso dos apátridas, na Europa, no período nazista, cuja única possibilidade de ter algum direito residia no cometimento de um delito. (AGUIAR, 2001).

Vale frisar que a ação não constitui um fenômeno isolado, único ou independente. Para que se realize, é necessário que haja outras disposições humanas. É por essa razão que Arendt buscou estabelecer uma relação entre discurso e ação, e, depois, entender como isso se constitui num espaço público, numa interação entre os agentes. Se para Arendt a ação, enquanto um “início”, corresponde ao fato do nascimento, à condição humana da natalidade, “[...] o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver distinto e singular entre iguais”. (ARENDR, 2010, p. 223). Para a filósofa, o discurso seria um dos atos primordiais do ser, na mesma medida que seria este o recurso que identificaria o ser humano, em detrimento de outros seres¹⁵.

¹⁵ Em nota explicativa na obra *A Condição Humana* (p. 190), Arendt chega a afirmar que suas considerações acerca da característica comunicativa inerente aos homens possuíam bases em pesquisas científicas da época. Admitindo esse contexto, embora longe de afirmar que é essa a referência de Arendt, há que se registrar que, paralelamente à publicação de *A Condição Humana*, o filósofo e linguista Avram Noam Chomsky havia publicado sua obra prima *Logical Structure of Linguistic Theory* (1955). Nesta obra, Chomsky acredita que, ao contrário dos homens, os animais não são capazes de usar a linguagem de maneira rica e criativa. Por isso, seria até mesmo um equívoco chamar seus sistemas de comunicação de linguagem. Chomsky argumenta que o ponto central da faculdade de linguagem humana está relacionado à capacidade de recursão nas línguas humanas: uma peculiaridade dos diversos sistemas linguísticos, que permitem formular infinitas frases a partir de um número finito de palavras e de regras sintáticas. De acordo com a teoria de Chomsky, todos os seres humanos possuem uma faculdade inata da linguagem, uma espécie de “órgão da linguagem” no cérebro; essa capacidade independeria do meio cultural, tendo sido impressa nos círculos cerebrais do Homo Sapiens pela evolução. E a principal marca dessa faculdade é especificamente a recursividade. Embora haja especulações em torno da validade das teses de Chomsky, ainda é o elemento da Linguagem e sua articulação (discurso) que, desde Aristóteles, é tida como o diferenciador entre os homens e os animais. Ver ainda “A Política” (ARISTÓTELES, 2006).

Arendt afirma que mais do que diferenciador entre os homens e animais, é por meio da própria fala, do discurso, que os homens, ao se singularizarem, diferenciam-se uns dos outros. É pela fala e ação que os homens se revelam no mundo. Arendt destaca a íntima relação entre ação e discurso ao afirmar que

Desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar as coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através das palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. (ARENDR, 2010, p. 223).

Para Arendt, não há nenhuma outra atividade humana que necessita tanto do discurso como a própria ação. Neste mesmo domínio de análise, se concebermos a ação, engendrada coletivamente, como uma atividade que visa a uma finalidade única de preservação da espécie ou mero desfrute do conforto produzido pela técnica, essa ação poderia muito bem ser substituída por outras formas menos pesadas ou que dispensassem o concurso dos homens. Nesse ponto, Arendt é incisiva ao afirmar que estes objetos (finalidades) poderiam ser atingidos “muito mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação pareceria um substituto pouco eficaz da violência”. (ARENDR, 2010, p. 224). Desta forma, conceber tanto a ação como o discurso isoladamente, ou com vistas a um *telos* determinado, seria um luxo desnecessário, ou mesmo um mecanismo pouco operacional. De forma geral, tanto a ação quanto o discurso, quando conjugados, elevam a categoria humana a planos muito mais nobres do que somente um mero informar.

A conjugação entre a ação e o discurso gera uma condição ímpar para os homens: a condição de se revelar, pois “só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é”. (ARENDR, 2010, p. 224). Essa revelação, no sentido mais literal do termo, retira o véu que cobre o agente, apresentando-o ao mundo e demonstrando ativamente sua identidade. Tal revelação aponta para uma questão ontológica: a do “quem és”, em detrimento do “o que és”. Isso porque o “quem” se refere à singularidade, uma *personificação*¹⁶, uma subjetividade; ao passo de que o “que és” aponta para uma constituição, uma classificação, uma objetividade. A este “quem” podemos atribuir qualidades variantes – de indivíduo para

¹⁶ Não é poeticamente que Arendt se referirá ao agente como um ator, um personagem, no sentido mais literal possível: aquele que atua, que representa um papel, um elemento vivo de uma obra narrativa, bem como narrador de uma grande história, e, nesse caso, a história humana.

indivíduo – que atestam para uma identidade pessoal e singular personificada nos “dons, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar e que está implícito em tudo o que ele diz ou faz”. (ARENDR, 2010, p. 224).

Sendo a revelação do agente a qualidade da conjugação entre o discurso e a ação, em que sem essa qualidade a ação perderia seu caráter específico, tornando-se um feito como outro qualquer (ARENDR, 2010), essa revelação só poderá ser engendrada na presença de outros agentes, nas interações entre eles. A qualidade reveladora se dá, num primeiro momento, na mera convivência entre os homens. Não é, numa primeira instancia, partidária, no sentido de ser “pró” ou “contra” os outros: o discurso e ação se bastam na simples convivência dos homens para revelá-los enquanto *personalidades*.

3.2.1 A teia das relações humanas

A pluralidade humana favorece, portanto, a unicidade, em vez de negá-la ou tentar eliminá-la: “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”. (ARENDR, 2010, p. 220). Essa unicidade revelada no discurso e na ação, favorecida, portanto, pela pluralidade, traz em si algo de intangível, na medida em que suas condições (atos e palavras) servem como uma mediação subjetiva, embora “a despeito de sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que temos em comum”. (ARENDR, 2010, p. 227). Os atos não são apenas intenções da consciência, da mesma forma que o discurso não é somente um amontoado de palavras vazias e desconexas. Ambos traduzem, conjugados, um conteúdo que, a despeito da subjetividade daqueles que operam, podem se referir a uma cadeia de interesses específicos, objetivos e mundanos. A ação e o discurso, portanto, referem-se a essa mediação de interesses¹⁷, variantes em cada cultura, de grupos para grupos sociais:

Como esta revelação do sujeito é parte integrante de todo o intercurso, até mesmo do mais “objetivo”, a mediação física e mundana, juntamente com os seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrevelada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns com os outros. (ARENDR, 2010, p. 228).

¹⁷ *Interesses*, aqui, no sentido mais literal do termo (inter-esse), o que está entre os homens (*inter homines esse*); como elucidada Arendt: “o que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga”. (ARENDR, 2010, p. 228). De outro modo, esses interesses representariam a sua aceção usual que a identifica como um conjunto de reivindicações próprias; em outros termos, um partidarismo.

Hannah Arendt nomeará essa mediação subjetiva de “teia das relações humanas”¹⁸. Nesse caso, “teia”, por representar, metaforicamente, os elos sutis entre os homens; real, no entanto, seja enquanto uma cadeia de necessidades grupais, ou na condição de artifícios erigidos no *mundo*¹⁹ de fabricação humana: “tão vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo”. (ARENDR, 2010, p. 229).

Como demonstrado por Arendt em *A Condição Humana*, é bem clara essa passagem do *intangível* inerente à ação para a materialização (no sentido de efetivação) nos negócios humanos, operado em esfera pública. Arendt afirma que essa “teia”, inerente às relações humanas, possui inúmeras vontades e intenções por vezes conflitantes. Parece-nos óbvio que, quando os agentes se encontram na esfera pública, exatamente por suas diferenças devido à pluralidade, é possível sim que expressem suas opiniões conflitantes. Disto, podemos inferir que de uma mera divergência pode gerar conflitos sim; que, mesmo que anulasse, por desventura da violência, a atividade do Poder, haveria possibilidade de esses conflitos ocorrerem no intercurso dos homens. A esfera pública constitui-se no “palco” de expressões das capacidades humanas, em especial, a capacidade de exercer a atividade exclusiva e por excelência humana: a política. A esfera pública é o espaço no qual irrompe o autêntico confronto da pluralidade de diálogos entre iguais, e não somente um espaço onde indivíduos apenas falam, sem engajamento ou defesa de interesses comuns a todos. (MORAES, 2009).

A teia representa, nesse sentido, uma abstração dos *inter esses* humanos. Ela existe onde quer que os homens estejam juntos, como afirma a autora. A partir da perspectiva arendtiana, podemos conceber esta teia no seguinte modelo: 1) temos homens e não um homem; 1.1) homens enquanto agentes plurais; 2) a partir desta pluralidade, manifestam-se intenções, vontades e proposições variadas; 2.2) essas proposições, quando expressadas pela fala no contato com outras vontades e intenções, denotam, por sua singularidade, uma diferenciação subjetiva; 3) essas diferenciações existem no espírito humano e, quando contrastadas, representam abstratamente a *teia das relações humanas*. Em decorrência disso, temos a esfera dos negócios humanos, como afirma Arendt:

A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre uma nova teia já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do

¹⁸ No original, *The web of human relationships*.

¹⁹ Nesse caso, não um mundo enquanto espaço e sim enquanto criação do *Homo Faber*: um espaço preenchido por coisas fabricadas, portanto, artificiais.

recém chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ela entra em contato. (ARENDRT, 2010, p. 230).

As histórias humanas são, portanto, produto do engajamento intersubjetivo dos homens, os quais, enquanto atores, constroem-na, mas sem, paradoxalmente, serem o seus atores. São afetados, influenciados por elas desde o instante em que apontaram no mundo e continuam, por serem um *initium*, a afetar o seu curso, gerando novas histórias. Cada história pode ser registrada pelos homens, nos diversos tipos de recursos que se dispõem para tanto, numa tentativa de *perdurarem* seus feitos para que possam ser vistos e apreciados pela posteridade e por eles mesmos. O sujeito pode emergir, portanto, como aquele que, por meio dos recursos materiais, pode registrar a história, mas jamais podendo emergir como um autor, um produtor dos acontecimentos. É antes, um ator, na medida em que atua no mundo pelas suas palavras e ações. Dito de outra forma, as histórias humanas, enquanto “resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é um autor nem produtor”. (ARENDRT, 2010, p. 231).

A ideia de um ator e não autor ou produtor, na concepção de Arendt, indica mais uma vez uma ruptura com a tradição, em especial a marxista, uma vez que esta tradição vê a história como uma constante luta de classes, na qual os conflitos e as re-hierarquizações, ou o surgimento de novas classes, são consequentes dos processos dialéticos. Neste cenário da constituição de classes, o indivíduo opera em um processo competitivo, conflituoso, em busca das condições materiais de existência. Nesta concepção, o indivíduo diluído na massa, ou no seio de uma classe social, intervém nos processos históricos como operador de resistência e confronto, sendo que suas motivações são sempre determinadas por condições materiais adversas. Em Arendt, o ator não é um produtor da história, nas várias acepções do termo *producere*; não é um produtor no sentido de feitura da história, como também não é um ser que só possui história viva numa determinação material, como no viés marxista. No campo da determinação histórica pelo materialismo marxista, a tese fundamental é a de que o único sujeito da história é a sociedade na sua estrutura econômica. O único elemento determinante da história, e por isso também o único elemento que se autodetermina, é a estrutura econômica da mesma sociedade. Desse modo, só a sua estrutura econômica tem o *produzir*, propriamente, a história. Portanto, aquilo que impulsiona o surgimento da história é a relação entre as forças produtivas e as relações de produção – as relações de propriedade. A história, de acordo com Marx, seria o artífice que (des)engrenaria todas as relações que encadeiam o homem e a sociedade à natureza, bem como todas as relações que ligam a formação e a

transformação dos modos de produção à constituição e às transformações sociais da consciência social, do Estado e das formas ideais que lhe correspondem. (MORAES, 2009).

Mais uma vez, como já mencionado, há uma ruptura com os postulados marxistas, pois Arendt se mostra radicalmente contra qualquer noção de que a história é somente uma determinação material, e muito menos de que o homem, relegado à mera condição de produtor das condições de sobrevivência seja, por isso mesmo, o produtor de toda a história. Destarte, para Arendt, o agente participa da história, mas não é dele a autoria; é antes alguém que “a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor”. (ARENDDT, 2010, p. 230).

Arendt afirma que uma das maiores dificuldades em se compreender a história não se deve ao fato de a concebermos com um todo, mas sim de compreendermos que o seu sujeito nada mais é do que uma abstração, nesse caso, uma abstração chamada humanidade que jamais pode se constituir enquanto um sujeito ativo, no sentido de produtores diretos da história:

A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõe uma história com significado único, podemos quando muito, isolar o agente que imprimiu o movimento ao processo; embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o herói da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final. (ARENDDT, 2010, p. 230).

Para entendermos a base de justificação deste conceito de agente *na* história, mais uma vez temos de nos reportar ao mundo grego, e àquilo que estes compreendiam por *herói*, visto que é esse termo que Arendt utilizará para designar o agente enquanto autor da história. Esse herói não é, entretanto, tão somente aquela figura arquetípica que reúne em si os atributos necessários para superar de forma excepcional um determinado problema de dimensão épica; é também aquele que participa – por sua singularidade expressa nos seus feitos, palavras e *glórias* – de toda uma história real. (MORAES, 2009). Não é aquele tipo de herói marcado por *superpoderes* além das capacidades humanas gerais; é, antes, aquele herói que em Homero²⁰ designa qualquer homem livre que havia tido uma vida significativa, a ponto de ter os seus feitos marcados e possíveis de serem narrados para as gerações:

A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e

²⁰ Em nota explicativa na obra *A Condição Humana*, Arendt menciona que “[...] em Homero, a palavra *heros* sem dúvida implicava distinção, mas uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre. Em nenhum momento tem o significado ulterior de ‘semideus’, resultante talvez da deificação dos antigos heróis épicos.” (ARENDDT, 2010, p. 233).

ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente diferente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso. (ARENDR, 2010, p. 232).

Em conclusão a toda essa argumentação, a ação é entendida como uma atividade sem finalidade, e a ação política arendtiana é vista como constituinte de uma política em que não existe motivação ou interesse.

3.2.2 Responsabilidade

Como visto, a ação é reflexo da singularidade do agente, o que significa que o homem é responsável pelo que faz. Arendt admite um enorme grau de responsabilidade para o homem porque, embora em determinados âmbitos de sua vida o agente aja de acordo com a necessidade, quando decide escapar a essa necessidade, tudo o que ele faz relaciona-se diretamente com quem ele é.

Arendt argumenta, em *Origens do Totalitarismo*, que as vítimas do nazismo e do fascismo não eram punidas pelo que teriam feito, o que as deixava sujeita ao acaso. (ARENDR, 1989). Podiam ou não ser punidas, porém não em decorrência de seus próprios atos. Arendt afirma, então, que a eliminação completa da responsabilidade se relaciona com a eliminação da liberdade, porque nada que as vítimas fizessem teria importância no espaço político; portanto, na prática, elas não agiam. Em outras palavras, essas pessoas foram impedidas de agir, e assim, só restava a elas a submissão a forças que não podiam prever ou controlar, e para as quais não tinham contribuído em nada. De certa forma, era como se estivessem sujeitas às forças da natureza, esfera em que não se pode falar em liberdade. (ARENDR, 1989).

Sem responsabilidade, o homem não pode ter liberdade, porque sem liberdade, a ação não tem relevância. E, como dito na seção anterior, essa relevância se traduz em aparência no espaço público, que garante a realidade não só da ação, como também da liberdade e do próprio homem enquanto homem. Apenas a política e a esfera pública possuem essa dimensão de realidade, que é perdida quando se pensa a liberdade como livre arbítrio. Nas palavras da autora,

Se entendermos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo

o que acontece nesse espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação. (ARENDDT, 1988, p. 201).

Para Arendt, quando o livre arbítrio é transposto para um contexto político, o que temos é a eliminação da política, porque o ideal que rege o livre arbítrio não é o virtuosismo – que depende da pluralidade –, mas a soberania. Esse é o resultado final da ruptura entre filosofia e política, visto que, mais uma vez, tanto a pluralidade humana quanto a experiência da liberdade são afastadas pela ideia de soberania, que Arendt entende como “ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio”. (ARENDDT, 2010, p. 292). De acordo com Arendt,

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana – quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. (...) Sob estas condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar. (ARENDDT, 1988, p. 212-213).

Tal renúncia, no pensamento arendtiano, constitui uma condição fundamental para o exercício da liberdade, o que exige uma ruptura radical com a tradição ocidental que identifica liberdade e soberania.

Novamente sobre a questão da responsabilidade, essa responsabilidade com o futuro, própria da faculdade de querer, não está atrelada a uma suposta determinação daquilo que alguém *é*, mas aproxima-se da noção de previsibilidade pela capacidade de determinação daquilo que alguém *fará*, de forma que a vontade, dentre as faculdades da vida do espírito, seria a que mais se aproxima da ação, e por consequência do futuro e da capacidade de prometer. A promessa seria uma espécie de memória da vontade. (ARENDDT, 2010). Se, por um lado, todo o descontentamento da vida cotidiana se concentra sob o signo da necessidade, por outro, é a capacidade de prometer que, de certa forma, estabiliza a imprevisibilidade do futuro. Tal capacidade de prometer se dá através do comprometimento com os outros, no qual, afirma Arendt, “está a origem da responsabilidade com o futuro, em contraste com a culpa que nos remete ao passado”. (ARENDDT, 2010, p. 294).

Arendt considera a capacidade de prometer como uma forma de vontade de poder, uma forma de exercer domínio sobre o futuro, em que se origina a concepção de responsabilidade. “Sem promessa, eu não saberia o que é responsabilidade, este espaço onde eu assumo as consequências.” (ARENDR, 2010, p. 303). A noção de promessa está vinculada à ideia de vontade como liberdade de escolha. Para Arendt, houve um processo de negligência da concepção da vontade vinculada à noção do árbitro apto a escolher livremente, e, de certa forma, livre dos meros desejos, em que as escolhas estariam sempre prejudicadas.

Embora a vontade seja uma faculdade que nos remeta ao *nunc stans* do futuro, a este abismo da espontaneidade, é justamente por meio dessa livre projeção do futuro que a vontade confere ao indivíduo a possibilidade de dizer sim ou não às demandas da vida cotidiana. Existe um elemento de vontade em cada julgamento, qual seja, o poder de afirmar ou negar – a faculdade que nos aproxima e nos aliena dos outros e do mundo, respectivamente, por meio das nossas afirmações e negações. “Nesse sentido, o mundo seria *dilectores mundi*. Ou seja, o amor do mundo constitui o mundo para mim, (a minha vontade determina) a forma como eu me ajusto no mundo. Assim, através das minhas afirmações e negações dependerá a *quem* e a *que* eu pertença.” (ARENDR, 2010, p. 303). Com a vontade, a pergunta acerca de “com que outro queremos viver juntos” adquire uma dimensão ética positiva – tanto no sentido do qual a vontade seria considerada como *principium individuationis*, em que nossa “identidade específica” se revela por meio da forma como encaixamos nossos julgamentos, quanto, por consequência, no sentido no qual a vontade estaria necessariamente atrelada à noção de responsabilidade, por meio da capacidade de prometer, cuja presença do outro se faz constitutiva da própria atividade do querer. Ao contrário da faculdade do pensar, na vontade, “o critério não mais seria o si próprio (self), e que este pode ou não tolerar e com que outro *self* viver, senão o desempenho e as consequências das nossas ações em liberdade”. (AGUIAR, 2001a, p. 95). A capacidade de prometer, juntamente com o perdão, seriam os únicos critérios que “não são aplicados à ação a partir de fora, (...) Pelo contrário: decorrem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso”. (ARENDR, 2010, p. 306)²¹.

Desconsiderando o quase total colapso da responsabilidade do julgamento pessoal durante os estágios iniciais do regime nazista (e não da responsabilidade em termos do chamado ao dever), Arendt avalia como impossível atingir uma compreensão dos desastres morais advindos do totalitarismo. (AGUIAR, 2001a). Em *Responsabilidade e Julgamento*,

²¹ Vale ressaltar que, da mesma forma que a promessa estaria vinculada à faculdade do querer, o perdão estaria vinculado à faculdade do julgar.

Arendt aponta para o papel fundamental da responsabilidade pessoal de julgar, que de fato conduziria o indivíduo a um juízo que fosse espontâneo, que não estivesse baseado em padrões e regras universais nos quais os particulares seriam meramente subsumidos; mas que, ao contrário, por meio das atividades da vida do espírito, o sujeito “produzisse seus próprios princípios de virtudes através da atividade de julgar. Apenas sob esta pressuposição poderíamos nos arriscar neste híbrido campo da moral na esperança de encontrar alguma forma de fundação”. (AGUIAR, 2001a, p. 95).

Arendt ressalta a ideia da não participação na vida pública durante os regimes totalitários, referindo-se aos poucos indivíduos que não se recusaram à atividade de julgar como uma forma de resistência. No mesmo viés, a autora enfatiza que esta seria uma dentre inúmeras variações de ação não violenta e de resistência, como, por exemplo, o poder que estaria potencialmente contido na desobediência civil. (ARENDR, 1973). De certa forma, as atividades do espírito se tornariam a outra face da ação. “Embora tenhamos perdido os metros para medir e as regras sob as quais podemos subsumir o particular, um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade. Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é promover o novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação”. (ARENDR, 1993a, p. 52).

3.3 SENTIDO DA POLÍTICA E LIBERDADE

Para completar o pensamento de Arendt, ainda se faz necessário passar pelo exame daquilo que ela entendeu por política, e nenhuma justificção da política representa melhor o processo de instrumentalização, a que ela foi historicamente submetida, do que a compreensão de que a política é absolutamente necessária à vida humana, tanto em relação à sociedade como em relação ao indivíduo. Segundo essa compreensão, a associação política deriva da necessidade que os homens têm uns dos outros; uma vez que não são autossuficientes, os homens consentem nessa espécie de associação que garante os benefícios que homem algum poderia prover sozinho. Assim, a finalidade última e a tarefa da política seria a salvaguarda da vida em seu sentido mais amplo:

A política (na compreensão tradicional) possibilita ao indivíduo perseguir seus próprios fins sem ser, por assim dizer, importunado pela política – e não faz diferença alguma quais são as esferas da vida que aspiram à salvaguarda em relação à política, quer seja o seu propósito, como pensavam os gregos, tornar possível a uns poucos se ocupar da filosofia ou, mais modernamente, assegurar para a maioria a

vida, o sustento e um mínimo de felicidade. E, além disso, como observou Madison, dado que nossa preocupação é a vida coletiva dos homens, e não dos anjos, o provimento da existência humana só pode ser realizado pelo Estado, que detém o monopólio da força bruta e impede a guerra de todos contra todos. (ARENDR, 2008, p. 144).²²

Não raramente essa suposição de que a política (equiparada à mera convivência social) existe onde quer que haja vida humana em comum recorre à autoridade da definição aristotélica do homem como um animal político, mas ao fazê-lo incorre num erro elementar. Isso porque, segunda a interpretação que Arendt faz daquela definição aristotélica (para quem “em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formalizou a opinião corrente na da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político [*zoon politikon* e *zoon logon ekhon*])²³, a afirmação de que o homem é um animal político é feita em um contexto de oposição à associação natural ou em vista da necessidade de que as abelhas, por exemplo, também são capazes²⁴.

Aqui chegamos ao ponto a partir do qual convém lançar um olhar retrospectivo sobre o sentido original da política, a fim de eliminarmos o preconceito de que ela é algo necessário à vida (ou mesmo de que é o meio para atingir fins) e que existe onde quer que os homens vivam juntos, pois “Uma necessidade – quer no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza, como a fome, ou o amor, quer no de uma instituição à vida em comum humana – é precisamente o que a política não é”. (ARENDR, 2008, p. 174).

Na interpretação que Arendt faz do pensamento político de Aristóteles, a palavra *politikon* era um adjetivo com que se expressava a qualidade específica da forma de organização que caracterizava a *pólis* ateniense, e não qualquer forma de vida humana em comum. Assim, Aristóteles não queria dizer com isso que os homens são políticos no sentido de que, onde e como quer que vivam, desde que vivam juntos, constituem uma *pólis*. Sua definição do homem como um animal político apenas alude ao fato de que é exclusividade do homem a possibilidade de “viver numa *pólis*”, cujo significado “era que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força e violência”. (ARENDR, 2010, p. 31).

²² No ensaio *O que é liberdade*, Hannah Arendt sintetiza o credo liberal do seguinte modo: “Quanto menos política, mais liberdade”. (ARENDR, 1988, p. 195). Este é seguramente o pano de fundo da passagem supracitada, pois a liberdade em questão não é, no fim das contas, uma liberdade na política, mas, antes e sobretudo, uma liberdade da política.

²³ “Em suas duas mais famosas definições, Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político”. (ARENDR, 2010, p. 32).

²⁴ “Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana. A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como uma limitação imposta a nós pelas necessidades da vida biológica, que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal”. (ARENDR, 2010, p. 28).

Para Aristóteles, esse modo qualificado de vida, que era a *pólis* organizada, era a forma específica e mais elevada da vida humana em comum e, portanto, “equidistante dos deuses, que podem existir de si mesmos em total liberdade e independência, e dos animais, cuja vida em comum, se é que existe algo assim, é uma questão de necessidade”. (ARENDR, 2008, p. 170). Por isso que

Empregar o termo “político” no sentido de *pólis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito. (ARENDR, 1988, p. 201).

As desastrosas experiências que tivemos com a “política” não devem obscurecer o quanto essa forma organizacional e qualificada de vida em comum, a que os gregos denominam *polis*, foi paradigmática e exemplar para o mundo ocidental. O fato de que a *pólis* tenha sido determinante para definir aquilo que, ainda hoje, é denominado política por nós, herdeiros gregos, apenas deve testemunhar em que medida somos tributários das experiências originais que constituíram essa forma de organização que foi a *pólis*. Assim, o fato elementar que devemos opor aos preconceitos contra a política (que também tem efeito bastante apropriado a esta exposição da razão de reconsiderarmos um passado não legado por nossa tradição do pensamento político)²⁵ é que as experiências subjacentes à cidade-estado ateniense e a *civitas* romana “determinaram as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política”, porque somente naquelas experiências originárias “o significado da política – com seus benefícios e seus males – se manifesta plenamente”²⁶.

²⁵ Essa é, pois, a justificação das constantes regressões ao passado político originário que encontramos no pensamento de Arendt: “Regressamos pois, mais uma vez, à antiguidade, isto é, às suas tradições políticas e pré-filosóficas; e, certamente, não por amor a erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica”. (ARENDR, 1988, p. 213.)

²⁶ O contexto em que esse trecho aparece é o seguinte: “A política como tal existiu tão raramente e em tão poucos lugares, que, falando historicamente, só umas poucas épocas extraordinárias a conheceram e a tornaram realidade. Esses raros e felizes acasos históricos têm sido, no entanto, cruciais; somente neles o significado da política – como seus benefícios e seus males – se manifesta plenamente. E essas épocas estabeleceram um padrão, não de modo que as suas formas organizacionais intrínsecas pudessem ser imitadas, mas de que certas ideias e conceitos, nelas plenamente realizados por um breve período de tempo, também determinaram as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política” (ARENDR, 2008, p. 174). A *pólis* grega e a *civitas* romana são “[...] fenômenos originários da política (que) conservam consigo os traços esquecidos da essência do político, o que realmente importa a Arendt é a detecção e a exploração das afinidades essenciais

Apesar de hoje estar longe de ser evidente e imediatamente plausível, “o significado da política”, como quer mostrar Arendt, “é a liberdade”. (ARENDR, 2008, p. 161). A razão precisa dessa simples e concludente afirmação de que a liberdade era o que distinguia a vida na pólis de todas as outras formas de vida comum. A singularidade do arranjo organizacional promovido pela pólis era que delimitava um espaço no qual se mover e ser livre significavam, em certo sentido, a mesma coisa:

Mas mesmo em certo sentido, pois para poder viver numa pólis o homem precisava ser livre sob outro aspecto – não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhar à necessidade de ganhar o pão de cada dia. O homem primeiro devia ser liberdade ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega *scholé*, ou da latina *otium* – o que hoje chamamos de ócio ou lazer. Em contraste com a liberdade, essa libertação era um fim que podia, e tinha de ser, conquistado por certos meios. O meio crucial era a escravidão, a força brutal pela qual um homem obrigava outros a desonerá-lo dos encargos da vida cotidiana. (ARENDR, 2008, p. 171).

À parte dos seus males (sobretudo a pré-condição da escravidão e da violência de que, aliás, Arendt tem plena consciência quando aborda o tema – a exemplo da passagem supracitada: “na antiguidade clássica, o sentido da política, com seus benefícios e males, se manifesta plenamente”), o que torna a experiência da pólis paradigmática é o fato de que sua organização, isto é, a política, constitui-se de tal modo que só começa onde terminam as esferas das necessidades materiais da força física. Esta é seguramente a inovação da organização da vida em comum proposta pela pólis. Seu significado é que, como iguais entre iguais, os homens interagem livremente, isto é, por meio do diálogo apenas em sua modalidade persuasiva, “sem que o discurso fosse modulado na forma de comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência”²⁷, e portanto num intercurso livre de coação, força ou dominação.

Assim, na acepção grega da palavra, a política está centrada na liberdade não no sentido de que ela é o objetivo da política – como se a liberdade se situasse fora ou acima dela –, mas antes no sentido de que a liberdade é a própria expressão da política. A política não é um meio cujo objetivo ou fim é a liberdade; ela a realiza e assegura já a partir do instante em

entre essa origem cristalizada e determinadas manifestações políticas modernas e do presente, nas quais homens e mulheres visaram instaurar um novo começo revolucionário em atos e palavras”. (DUARTE 2000, p. 152).

²⁷ “Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* [convenção que torna os homens iguais] não trazia consigo a ideia de uma igualdade universal perante as leis [como atualmente a compreendemos], mas implicava que todos os cidadãos tinham o mesmo direito à atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que o discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência”. (DUARTE, 2000, p. 212). Sobre o papel da *isonomia* na instituição da pólis, conferir a primeira seção do presente capítulo.

que os homens começam a se mover no espaço público delimitado para a atividade de discorrer livremente uns com os outros. Se “o significado de uma coisa, por oposição ao seu fim, está sempre contido na própria coisa”, e se “o significado de uma atividade só pode existir enquanto dura a própria atividade” (ARENDT, 2008, p. 174), então podemos dizer, conforme Arendt, que a liberdade é o sentido da política, já que esta é sua natureza relativamente à liberdade. Assim, ao contrário da ideia vinculada pelo velho adágio liberal de que “quanto menos política mais liberdade”, a liberdade é aquilo que se manifesta não *por meio da* política, mas somente *na* (vida) política. Com efeito, “é este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos ouvir (e) em feitos que podem ser vistos” (ARENDT, 1988, p. 201).

Essa liberdade (para a qual os gregos empregavam uma expressão semelhante àquilo que chamamos hoje de liberdade de movimento – querendo com isso designar conjuntamente os dois modos pelos quais a liberdade se manifesta no mundo, isto é, a liberdade de partir e por meio da ação de iniciar algo novo²⁸, e a livre atividade de interagir dialogicamente com os outros) não era algo a ser alcançado por meios políticos, mas constituía a própria substância e o significado de toda vida política.

“A *pólis* grega”, como escreve Arendt, “foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para o aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer”. É justamente porque preside tanto a fundação quanto a atuação dos homens na *pólis* que “*a raison d’être* [razão de ser] da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”. (ARENDT, 1988, 192-201). Nesse sentido, se política coincide com liberdade, cujo aparecimento no mundo somente se faz pela experiência da ação, então a pluralidade humana constitui “as profundezas onde a política se ancora” (ARENDT, 2008, p. 174), porque a ação e o discurso (atividades por meio das quais os homens se dão a conhecer, isto é, mostram uns aos outros quem eles são) também têm o princípio humano da diferenciação ou a “lei da Terra”²⁹ como condição básica de suas experiências.

A experiência da ação, razão em virtude da qual a pluralidade humana é a condição básica da política, também é o motivo por que a pluralidade é sua meta. Na medida em que a política é o espaço para ação e o discurso, ela trata da associação e da convivência de homens

²⁸ Como já dito na seção anterior.

²⁹ Como já dito nas seções anteriores, a condição da pluralidade reside no fato de que “não o homem, mas sim os homens habitam o planeta”.

diferentes, absolutamente singulares, considerando que é através destas atividades que “os homens pode distinguir-se ao invés de permanecerem apenas diferentes”³⁰.

Cada ação (na medida em que corresponde à distinção singular latente em cada um) afirma a singularidade do agente e, ao mesmo tempo, as condições humanas da natalidade e da pluralidade. Este é o motivo por que a dignidade da política (que por definição é espaço da palavra e da ação) não apenas está articulado ao seu sentido como é dada por ele; por se ancorar e responder à pluralidade humana por via da ação é que a dignidade política se manifesta em sua existência enquanto tal. Em outras palavras, ter em conta a pluralidade humana, tanto como condição quanto como meta, é a forma única sob a qual o sentido e a dignidade da política são aspectos coexistentes. (OLIVEIRA, 2009).

O valor intrínseco da política consiste em proporcionar um espaço em que os homens podem agir, porque “os homens [só] são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são a mesma coisa”. (ARENDRT, 1988, p. 199).

³⁰ O contexto em que essa passagem aparece é o seguinte: “O discurso e ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens”. (ARENDRT, 2010, p. 220.)

4 (RE)CONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Com base nessa perspectiva política, a cidadania – compreendida como a liberdade que se manifesta através da ação livre dos indivíduos no espaço público – permite e estimula uma busca permanente de direitos jurídicos e políticos conquistados ao longo da história como algo que toda a comunidade política elege como direitos e, por isso, luta por respeitá-los. A efetiva afirmação destes direitos passa pela forma política da cidadania no reconhecimento da condição do *direitos a ter direitos*, entendida como o vínculo que o cidadão mantém com uma comunidade política, mas, sobretudo, como pleno exercício da ação política, consubstanciado pela efetiva participação das diversas instâncias em que o espaço público pode se multiplicar, oportunizando a todos os cidadãos igualdade de condições de participação. Somente mediante essa politização da cidadania é possível alcançar a efetivação dos direitos humanos, restaurando a dignidade da política em seus espaços de liberdade. (LAFER, 1988). Agora cabe aqui explicar o que a autora expressa a respeito disso.

4.1 O DIREITO A TER DIREITOS

Como vimos anteriormente, a tomada do Estado pela nação gerou a sua perversão, e essa corrupção do Estado ocorreu por meio do abandono do princípio da igualdade política. Em outras palavras, a vinculação entre cidadania e nacionalidade teve como efeito imediato o fato de que nem todos os habitantes de um Estado possuíam os mesmos direitos ou respondiam às mesmas leis; esse foi, para Arendt, o fator principal para a ruína das instituições políticas.

Ao se determinar que apenas os nacionais seriam cidadãos plenos, trazendo para o fundamento dos direitos políticos uma noção de igualdade que estabelece uma igualdade factual, uma homogeneidade entre os cidadãos, os Estados incorreram em duas consequências graves relacionadas entre si. A primeira consequência é a tentativa de negar a pluralidade humana e buscar numa igualdade natural, intrínseca aos homens, o fundamento para a aplicação da lei. O resultado dessa tentativa é a marginalização do diferente, operada pela negação do fato de que os homens são singulares, isto é, de que eles são desiguais e de que essa desigualdade não é circunstancial ou eventual, não podendo ser eliminada sem que aquilo que os torna humanos seja também excluído. Sendo a diferença entre os homens uma

condição de sua existência, a determinação de uma igualdade factual apenas deixa mais em evidência o diferente, marginalizando aquilo que é *outro*³¹.

A igualdade não é dada ao homem; ela tem de ser construída artificialmente por meio de organização. A igualdade política, para respeitar a pluralidade humana, não pode eliminar as diferenças, tratando-se, portanto, de isonomia. Nas palavras de Arendt,

A igualdade presente na esfera pública é, necessariamente, uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e por motivos específicos. Assim, o fato igualador não provém da natureza humana, mas sim de fora. (ARENDR, 2010, 268).

Esse fato igualador é um princípio de organização política segundo o qual pessoas desiguais têm iguais direitos (ARENDR, 1989), o que se traduz na igualdade perante a lei. A igualdade política significa, dessa maneira, a atribuição e o reconhecimento mútuo de direitos entre os cidadãos, cabendo a todas as pessoas que se encontrem sob a jurisdição desses direitos, e não uma homogeneidade biológica, étnica ou metafísica que, em confronto com a realidade, vai excluir todos aqueles que não se conformarem a um padrão uniforme. Apenas por meio das leis e dos direitos – e isso significa apenas por meio da política e apenas na comunidade política – os homens podem ser iguais. O direito é, conseqüentemente, a base sobre a qual é possível construir um corpo político justo. (BRITO, 2013).

Ao adotarem um critério étnico para a atribuição de direitos, os Estados-nações deturparam o sentido e a finalidade da igualdade política, eliminando-a de seu espaço público, o que gerou a segunda consequência mencionada acima. Segundo Arendt, a estrutura do Estado-nação sempre foi concebida dentro de uma legalidade, visto que o surgimento dessa forma de Estado foi contemporânea ao surgimento dos governos constitucionais e se baseava no domínio da lei em oposição à arbitrariedade do despotismo e da burocracia administrativa. (ARENDR, 1989). A ausência de igualdade perante a lei implicava que parte dos habitantes do Estado não respondessem às mesmas leis que os demais e, ainda, que nem sequer houvesse

³¹ Sobre a necessidade de manutenção da singularidade humana e do problema para lidar com o outro, Arendt aponta: “[...] o *estranho* é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir. (...) onde quer que uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, o seu fim será a completa petrificação; será punida, por assim dizer, por haver esquecido que o homem é apenas o senhor, e não o criador do mundo.” (ARENDR, 1989, p. 335.) Arendt ainda afirma que a assimilação, isto é, o abandono de características singulares, a fim de garantir maior semelhança com o padrão dominante, não é uma opção válida. A homogeneidade fere visceralmente a singularidade humana, significando a própria anulação de quem uma pessoa é. Além disso, nem mesmo a assimilação imposta pelo medo de marginalização ou da própria exclusão do corpo político foi suficiente para garantir que certos grupos, ainda que assimilados, fossem também desnacionalizados, visto que a diferença é um fato que não consegue ser de todo eliminado. (ARENDR, 1978a, p. 141, tradução nossa).

leis que definissem as condições jurídicas para determinados grupos de pessoas. Essa ausência de isonomia gerou rapidamente a desintegração das instituições político-jurídicas até mesmo para aqueles a quem essas instituições deveriam ser plenamente válidas. Arendt sublinha o colapso das instituições do Estado-nação e reafirma a essencialidade da igualdade perante a lei para o corpo político ao enfatizar o seguinte:

Pois o Estado-nação não pode existir quando o princípio da igualdade perante a lei é quebrado. Sem essa igualdade legal, que originalmente se destinava a substituir as leis e ordens mais antigas da sociedade feudal, a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados. As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a própria natureza do Estado-nação. Quanto mais clara é a demonstração de sua incapacidade de tratar os apátridas como 'pessoas legais', e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente. (ARENDR, 1989, p. 323-324).

A desintegração das instituições político-jurídicas ocorreu em consequência do efeito *boomerang* (BRITO, 2013), isto é, quando práticas e regras delineadas para funcionar em um âmbito restrito ultrapassam esse âmbito e se voltam para sua origem. Arendt analisa esse efeito ao refletir sobre as consequências do imperialismo tanto clássico como continental. Práticas imperialistas foram idealizadas com o propósito de estabelecer a superioridade europeia no resto do mundo, e instrumentos de dominação foram criados para servir a esse propósito nas colônias, de forma separada e independente da estrutura jurídica do país dominante. No entanto, a partir do momento em que mecanismos colocados fora do âmbito da lei foram criados, tais como regulamentação por decreto, burocracias administrativas, forças policiais que atuavam segundo suas próprias regras, esses mecanismos não tardaram em ser utilizados também dentro das fronteiras do Estado dominante. A dominação colonial era pautada pela recusa em reconhecer qualquer limite moral, legal ou político (ARENDR, 1989) na busca de obter o controle sobre o território anexado. Assim, por mais que a opinião pública e as leis domésticas do Estado-nação repudiassem as práticas realizadas nas colônias, as simples fronteiras dos territórios não foram capazes de conter e manter afastadas essas práticas como um todo, dado o caráter ilimitado da própria dominação e controle.

Além disso, o choque entre os princípios do direito do Estado-nação e as suas ações no território colonial degradaram a legitimidade da ordem jurídica como um todo, visto que princípios de isonomia, autodeterminação e soberania nacional, afirmados pelos Estados-nações, têm sentido explícito de condenar o domínio de um grupo sobre o outro, e que a

afirmação desses princípios diante de atos que flagrantemente os contradizem perde qualquer significado. (BRITO, 2013).

O efeito *boomerang* no imperialismo clássico, em que quilômetros de distância separavam a colônia do Estado-nação, demorou mais para ser sentido nas instituições domésticas, mas não deixou de ter consequências marcantes. Já no imperialismo continental, em que Estados-nações que perderam a corrida para a fixação de colônias em outros continentes se voltaram para minorias étnicas e para os países vizinhos dentro da própria Europa, os efeitos surgiram muito mais rapidamente, o que aconteceu em grande parte na Europa centro-meridional e oriental. Segundo a análise arendtiana, as próprias noções de nacionalismo tribal e de imperialismo continental estão fortemente ligadas, tendo como denominador comum a tradição de pensamento racista e excludente, que não só recobre de imutabilidade a diferença entre os homens como também a condena. (ARENDRT, 1989). Dessa forma, o racismo e os seus mecanismos separatistas, em efeito nos Estados-nações, traziam para dentro do território doméstico formas de dominação que visavam a controlar as minorias de etnia diferente, mas que rapidamente corromperam toda a estrutura jurídica dos estados europeus, tornando a ilegalidade e a arbitrariedade a regra e não mais a exceção.

Segundo Arendt, essa degradação não foi acidental³², sendo um perigo inerente ao formato do Estado-nação desde a sua origem (ARENDRT, 1989), já que, de acordo com sua análise, nação e Estado são elementos antagônicos cuja fusão não consegue ser normalizada pela ordem jurídica. A nação toma conta do Estado com uma ideologia racista; o Estado deixa de operar dentro da legalidade para ser um instrumento da nação; e a lei deixa de ser um padrão permanente para servir aos interesses mutáveis da nação. E como vimos, era prioritária para a nação a manutenção de sua identidade por meio do repúdio de qualquer fator heterogêneo, o que gerou políticas separatistas e excludentes que causaram o surgimento de milhões de apátridas.

Os apátridas, como visto no primeiro capítulo, são pessoas que não possuem um *status* legal em nenhum Estado, e surgiram ao perderem a proteção de seu Estado de origem. Sem um corpo político que os reconheça, reivindique-nos e lhes atribua e garanta direitos, nenhuma lei mais se aplica a essas pessoas, e a falta de condição legal diante dos demais

³² É importante salientar que, embora esse desenvolvimento não seja acidental, também não é necessário ou inevitável. Arendt não crê em um conceito de necessidade histórica em que os acontecimentos formam uma continuidade inevitável de caráter peremptório. Para ela, a história é um produto da ação humana e, por isso, é pautada pela liberdade, pela descontinuidade e pela imprevisibilidade. Dessa forma, não é possível dizer que os Estados-nações estavam fadados a serem degradados pela nação, o que não significa que essa possibilidade não representava um perigo presente em sua origem e que, por meio de várias contingências, veio a se realizar. Arendt afirma que a história é “[...] de atos e feitos, e não de tendências e forças ou ideias”. (ARENDRT, 2010, p. 232).

significa, efetivamente, a perda do mundo, a impossibilidade de compartilhar do mundo criado pelo artefato humano junto aos outros. Essa perda era completa, porque a falta de proteção estatal não significava apenas a perda de direitos civis ou humanos em um Estado, mas a perda de uma situação jurídica em qualquer Estado, uma vez que o pertencimento a um corpo político-jurídico configura-se como condição necessária para o gozo de direitos, principalmente dos direitos humanos. Sem uma personalidade legal, o homem não existe legalmente; nenhuma lei se aplica a ele; suas reivindicações não encontram respaldo legal; e ele não possui nem direitos, nem deveres diante de ninguém. (BRITO, 2013).

Segundo Arendt, essa situação começou com a perda do lar (ARENDR, 1989), que significou a perda de toda a textura social, a teia de relações humanas, em que um homem nasce e na qual estabelece um lugar distinto no mundo. Sem esse pano de fundo necessário para o desenvolvimento da vida humana, que em si já representa uma perda de mundo, seguiu-se a perda da proteção governamental, o que colocou o apátrida completamente fora da humanidade, organizada como um sistema de Estados-nações, e do mundo comum.

De acordo com Arendt, o fato de essas pessoas não encontrarem outro lugar na Terra onde pudessem se fixar era totalmente sem precedentes, e isso implica, certamente, um problema de organização política que é intrínseco e latente ao sistema de Estados-nações europeu. A situação do apátrida, para Arendt, é o sintoma de um problema mais profundo que a faz questionar o sistema político internacional como um todo, já que, dada a forma com que os apátridas surgiram em elevado número, eles não podem ser considerados como exceção de um sistema de fato funcional, muito menos como uma questão totalmente não relacionada a esse sistema³³. Em circunstâncias tão precárias quanto as dos apátridas, encontravam-se as minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação cuja maioria política era de uma etnia diferente. Para Arendt, a necessidade de afirmação de tratados especiais que deveriam salvaguardar os direitos dessas minorias apenas reforça o caráter sistemático dessa situação. Esses tratados fizeram das minorias uma instituição permanente e afirmavam que uma proteção especial era necessária para elas; que seus direitos essenciais não seriam protegidos pelos governos sob o qual estavam; que precisavam de uma garantia extra, além de um órgão internacional para defendê-los. Era, portanto, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora da legalidade ordinária de seu país e precisavam de alguma lei de proteção que

³³ Nas palavras de Arendt: “antes que a política totalitária conscientemente atacasse e destruísse a própria estrutura da civilização europeia, a explosão de 1914 e suas graves consequências de instabilidade haviam destruído a fachada do sistema político – o bastante para deixar à mostra o seu esqueleto. Ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de pessoas às quais, subitamente já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava.” (ARENDR, 1989, p. 300-301.)

lhes acolhesse. Além disso, significava ainda que essa situação não era um problema temporário, mas sim endêmico desse sistema, que só seria resolvido com a completa assimilação. Conseqüentemente, Arendt afirma que esses tratados revelam claramente a premissa operante do sistema de Estados-nações: apenas nacionais podem ser cidadãos, e apenas se ou quando abrir mão de sua singularidade é que o diferente pode gozar de direitos. (ARENDR, 1989).

Em resposta a essas reflexões, Arendt defende que o único e primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*. Como vimos anteriormente, os direitos não são garantidos pela natureza, não existem onde quer que o homem esteja e não impedem que instituições os afirmem. Os direitos humanos, assim como todas as leis, são políticos, e como tais precisam de uma organização política que os fundamente. A reflexão arendtiana em relação aos direitos humanos, portanto, visa a revelar os problemas que, em conjunto, impedem que esses direitos funcionem, defendendo que a única forma de lidar com esses problemas e resolvê-los é trazer a questão para o único âmbito em que ela pode ser corretamente tratada: o da esfera pública. Por meio da ação política e do discurso é que é possível redefinir o conteúdo, as garantias e o próprio sentido dos direitos humanos. (BRITO, 2013). Arendt, assim, discorda da solução liberal que defende um indivíduo cuja natureza lhe dotaria de um conjunto de direitos inalienáveis que se estabeleceriam anteriormente à comunidade política, e remete a discussão ao plano político e democrático. O caráter político dos direitos fica evidente na forma como Arendt apresenta o significado da perda dos direitos humanos. Nas palavras dela,

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no *mundo* que torna a opinião significativa e a ação eficaz. (...) [Os homens são] privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. (ARENDR, 1989, p. 330).

Quem perde os direitos humanos encontra-se em uma situação em que não possui mais lugar no mundo. O mundo, ao contrário da natureza, é o espaço artificial criado pelo homem para abrigar a sua existência, e comporta não apenas os objetos manufaturados que permeiam a vida, como também as leis e instituições que organizam as relações entre os homens. Sem o mundo para funcionar como intermediário e organizador, as relações humanas não são possíveis. Para Arendt, a vida propriamente humana necessita de um grau de mundanidade que se organiza em diferentes espaços de acordo com suas funções. A principal divisão que Arendt faz entre esses espaços é entre os espaços público e privado. A perda do espaço público implica, de fato, a impossibilidade de exercer direitos políticos e de participar

na comunidade política. Entretanto, a privação de um lugar no mundo – não apenas na esfera pública, mas no mundo – acarreta uma perda importante, visto que, por meio de expulsões e expatriações, os homens também deixam de possuir um espaço privado. (BRITO, 2013).

Arendt opõe a noção de espaço privado às duas acepções do espaço público, isto é, estar no espaço privado significa ser privado da realidade que advém de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação *objetiva* com outros homens decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, bem como privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. Entretanto, o espaço privado tem, também, uma relevância essencial para a vida humana, porque esta não pode se desenvolver unicamente no espaço público e precisa, por vezes, ocultar-se da inspeção dos outros para poder desenvolver-se em sua singularidade. É na esfera privada, portanto, que os homens podem estabelecer relações íntimas e afetivas, além de isolar-se para se concentrar em atividades da reflexão e contemplação. Isso só é possível no espaço privado, em grande medida por causa da propriedade privada, que oferece a devida proteção em relação ao espaço público, marcando um lugar próprio no mundo que não diz respeito a todas as outras pessoas. A propriedade privada, em oposição à riqueza, é estável e permanente e, por causa disso, serve de refúgio duradouro para a intimidade humana; além disso, empresta estabilidade à esfera pública, fixando as pessoas a determinadas comunidades e garantindo sua permanência no corpo político.³⁴ Dessa forma, a defesa arendtiana da propriedade privada, em função de suas características relevantes para ambas as esferas da existência humana, revela uma noção de mundo entendido como múltiplos espaços em que as várias relações dos homens podem ser travadas.

A perda do mundo significa, portanto, a perda de todas as relações humanas. Em *O que é Política*, Arendt reafirma a necessidade do mundo como um palco que estrutura as ligações entre os homens, em suas várias formas, vale repetir:

[...] em toda parte e que os homens se juntam - seja de forma privada ou socialmente, seja em público ou politicamente -, um espaço é gerado que simultaneamente os reúne e os separa uns dos outros. Cada um desses espaços tem sua própria estrutura que se transforma com a mudança dos tempos e que se revela

³⁴ Arendt faz uma distinção entre propriedade e riqueza e relaciona a riqueza com o capital, visto que é ela flutuante e instável e não tem a instabilidade da propriedade. A riqueza existe para ser consumida privadamente; não pode substituir a propriedade em termos da função que esta ocupa na esfera pública. Enquanto a propriedade é estável e permanente, Arendt equipara a riqueza a um processo, visto que riqueza existe, modernamente, na forma do capital. Esse é um processo que mina a estabilidade e a permanência que a propriedade emprestava tanto para a esfera privada quanto para a pública. Ao contrário da propriedade, a riqueza não pode proteger o homem e servir como um refúgio, e, de acordo com Arendt, quando a modernidade substituiu a propriedade pela riqueza, degrada também a própria esfera privada.

no contexto privado como costumes; em um contexto social como convenções e em um contexto público como leis, constituições, estatutos e coisas semelhantes. Sempre que os homens se juntam, entende-se o mundo entre eles, e é nesse inter-espaço que se conduzem os assuntos humanos. (ARENDR, 1999, p. 35-36).

A falta de um lugar no mundo significa, dessa forma, a falta não apenas de alguns direitos, mas de qualquer posição diante dos outros homens que seja reconhecida como tal. Implica a impossibilidade de se relacionar com outros homens, tanto pública quando privadamente. As relações dos apátridas com os demais foram completamente rompidas, impedindo-os de participar do mundo, isto é, do espaço criado pelos homens para desenvolvimento de vidas humanas. O mundo oferece a estrutura em que os homens podem se relacionar, e os apátridas, ao perderem a cidadania, e conseqüentemente direitos tantos civis quanto humanos, foram privados justamente dessa estrutura. O *direito a ter direitos* significa, dessa forma, o direito de participar do próprio artefato humano, que Arendt traduz por possuir direitos ou participar de um corpo político, visto que se trata de uma “estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões”. (ARENDR, 1989, p. 330). O direito de agir e a relevância da opinião, para terem sentido, são dependentes de estarem incluídos em uma ordem jurídica, e o *direito a ter direitos* aponta para a necessidade de uma organização tal que não exclua determinados homens dessa estrutura. É importante notar que, em determinados momentos, Arendt chega a formular a noção de participação nessa estrutura como participação na própria humanidade. Nas palavras dela: “só a perda da própria comunidade é que expulsa [o homem] da humanidade” (ARENDR, 1989, p. 331), o que revela o caráter essencial da organização político-jurídica para o indivíduo.

Entretanto, cabe questionar o que garantiria ao homem o seu pertencimento a uma comunidade específica, garantindo assim uma posição legal que lhe permita participar no mundo humano. Benhabib, em sua obra *the Rights of Others* (2004), aproxima a noção arendtiana do *direito a ter direitos* da ideia kantiana de direito cosmopolita, afirmando que Arendt fundamenta na própria ideia de humanidade o *direito a ter direitos* quando coloca que:

[...] a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a *humanidade* assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. (ARENDR, 1989, p. 332).

Ao tratar da humanidade, Arendt não aposta em um governo mundial, responsável por assegurar o pertencimento de cada indivíduo a uma espécie de Estado global, porque os

homens são seres plurais e circunstanciados que dependem de comunidade específicas, territorialmente limitadas, para agir e ter direitos e deveres. Um governo mundial destruiria o espaço para a política, pois não iria permitir que os indivíduos compartilhassem espaços públicos em comum. (BRITO, 2013).

Em outros momentos do texto, Arendt vincula a noção de humanidade às noções de pluralidade e de mundo comum, afirmando que é da natureza da humanidade ser plural, e que essa pluralidade só pode ser vivenciada em experiências políticas dentro de comunidades determinadas. Cabe investigar aqui o que significa essa noção de humanidade na filosofia arendtiana.

4.1.1 Noção de humanidade

Arendt explicita claramente que abolir as leis é abolir a liberdade. Liberdade só pode existir dentro do mundo constituído pelas relações humanas e organizado por leis e instituições humanas. Seu pensamento salienta a relação entre o participar de uma rede de legalidade e o estar no mundo entendido como artefato humano, enfatizando os grandes riscos políticos acarretados pela ausência de mundanidade.

Em sua análise sobre o nacionalismo tribal, que se desenvolveu principalmente no centro e no leste europeu, Arendt argumenta que um dos fatores fundamentais que proporcionou o isolacionismo e a vinculação quase que imediata dessa ideologia com as teorias racistas foi o desenraizamento dos povos dessas regiões, como já mencionado anteriormente. De acordo com ela, esses povos não viviam fixados no solo, tendo um histórico de migrações constantes que fazia com que eles não possuíssem de fato um lar. O resultado disso é que eles não se identificavam com um corpo político fixo e estabelecido, mas sim com outras pessoas de sua nacionalidade, o que fez com que eles baseassem suas relações não na construção de um mundo comum com outros homens, mas em questões naturais ou biológicas. Havia ausência de uma experiência de criação de instituições políticas estáveis e permanentes que se mantêm contra o pano de fundo das mudanças naturais, porque suas vidas eram marcadas também por constantes mudanças. Arendt identifica, portanto, uma ausência de vínculo com o mundo artificial, afirmando que isso impulsionou ainda mais a divisão entre esses povos e o resto do mundo, gerando isolacionismo e racismo. (BRITO, 2013).

A ausência de um vínculo com o mundo, o fenômeno do desenraizamento, gera o isolacionismo justamente porque é o mundo que nos une. É o mundo, e não a natureza, que o

homem tem em comum com os demais, e é porque precisam compartilhar o mesmo espaço que os homens relacionam-se entre si. (ARENDDT, 2010). E o mundo, criado pelas ações dos homens (em oposição à natureza, que lhe é dada), é de responsabilidade desses homens. Nesse sentido, compartilhar um mundo significa também compartilhar a responsabilidade por esse mundo. Vale ressaltar que, para Arendt, a desvinculação do racismo e do tribalismo em relação ao mundo significa também uma tentativa de fugir a essa situação de responsabilidade comum (ARENDDT, 1989), que se intensifica justamente no momento em que as distâncias geográficas diminuem e em que, graças à tecnologia, as decisões tomadas em uma parte da Terra têm o potencial de afetar todos seus outros habitantes. Se, por um lado, a grande intensificação do racismo nos séculos XIX e XX foi uma tentativa de negar dividir o mundo com todos os demais, desvinculando um povo de sua relação com o outro, ao mesmo tempo isso indica também a realidade de que o mundo humano se expandiu ao ponto de ser, factualmente, um só³⁵. Contra esse pano de fundo de um único mundo, Arendt contrapõe a ideia de humanidade.

No artigo intitulado *The Rights of Man. What are they?*, de 1949, Arendt argumenta que, embora o direito se materialize apenas dentro de uma dada comunidade, dependendo da garantia tácita que os membros da comunidade dão uns aos outros; que, embora todos os chamados direitos humanos sejam históricos e dependam das circunstâncias em que os homens estão inseridos – o que significava, naquele momento, que eles são garantidos pela nação –, há um direito que não obedece a essa lógica, isto é, que não se origina dentro da nação e que precisa de mais garantias que as garantias nacionais, que é o direito a ter cidadania (ARENDDT, 1949). Esse direito não pode ser entendido por meio das categorias filosóficas do século XVIII³⁶, quer dizer, como um direito natural dado e anterior à instituição de organizações políticas. Segundo Arendt, nos séculos XVIII e XIX, assumiu-se tacitamente, de início, que a natureza é menos estranha à essência do homem que a história, e que por isso direitos históricos foram substituídos por direitos naturais. Entretanto, a perspectiva de uma natureza que abrigue espiritualmente o homem oferecendo um todo compreensível também já foi ultrapassada, e tanto a natureza quanto a história já passaram a ser consideradas estranhas ao homem. A consequência disso é que resta apenas a humanidade como garantidora dos direitos.

³⁵ Como afirma Arendt: “[...] queiramos ou não, já começamos realmente a viver num Mundo Único.” (ARENDDT, 1989, p. 330).

³⁶ Também nesse texto, Arendt defende a importância de se compreender os direitos, tanto o direito à cidadania quanto os direitos humanos e até mesmo os direitos civis, fora das categorias filosóficas do século XVIII, em uma formulação que será repetida em *Origens do Totalitarismo*.

Aqui, Arendt confirma aquilo que será retomado em *Origens do Totalitarismo*: a humanidade deixou de ser um conceito ideal para se tornar uma realidade inescapável. Porque as nações já não se encontraram mais separadas geograficamente, e porque não há mais obstáculos naturais que impeçam seu relacionamento mútuo, a divisão entre elas não são mais intransponível. E a consequência política imediata dessa nova situação histórica é que a humanidade começa, factualmente, a ocupar a posição garantidora de direitos, no sentido de que a responsabilidade compartilhada pelos membros de cada nação começa a se expandir para além das fronteiras nacionais, sendo compartilhada agora por membros de várias nações diferentes ao mesmo tempo; quer dizer, a responsabilidade política é estendida para a vida internacional. Arendt então afirma que a humanidade emergiu como uma *única entidade política*, afirmando que essa entidade transcende a esfera da lei internacional daquele momento, isto é, dos acordos e leis que regulam a relação entre nações soberanas, e inaugura uma esfera de lei acima das nações. (ARENDR, 1949).

Arendt defende que a esfera do direito internacional, baseada em acordos e tratados mútuos que organizam as relações entre nações soberanas, não contradiz a existência política da humanidade, porque à humanidade cabe a defesa do único direito que não pode ser reivindicado de dentro da nação, que é não ser excluído da rede da legalidade garantidora dos demais direitos. A autora conclui, finalmente, que o direito a ter cidadania, assim como todos os demais direitos, também só pode existir por meio de acordos e garantias recíprocas; mas, transcendendo a esfera dos direitos do cidadão, é o único que só pode ser garantido por um comitê de nações. (BRITO, 2013).

Arendt apenas esboça os princípios dessa organização internacional que garantiria o *direito a ter direitos*, afirmando que ela tem de estar acima dos Estados (numa formulação que tem por base ainda os Estados-nações), sem substituir ou se sobrepor à esfera de leis e tratados já existentes; necessita ter por finalidade garantir o direito à cidadania de todos os homens; e teria possivelmente a forma de um comitê de Estados. Mas, mais importante, ela ressalta que a única maneira de esse direito ter validade e ser aplicado é por meio de acordos. Desse modo, a autora defende um fundamento político para o *direito a ter direitos*, enfatizando a necessidade de uma forma de organização internacional que tenha por fim lidar com o problema – político – da ausência de legalidade.³⁷ Porque o mundo se expandiu ao ponto de não haver mais independência de uma região em relação a outra, o que quer dizer

³⁷ Em uma organização política, ainda que mundial, será necessário ter as características essenciais de qualquer outra organização política, isto é, um corpo transitório, artificial, limitado, dependente das pessoas que o integram, e garantidor das leis para todos os seus membros.

que as ações em um lugar afetam os habitantes de todos os outros, a responsabilidade política dos indivíduos e dos Estados também se expandiu. Arendt relaciona intrinsecamente a ação política com a responsabilidade em relação a essa ação. Agir significa estar vinculado às consequências daquilo que foi feito. Em sua análise sobre a situação dos apátridas e até mesmo dos inimigos objetivos dos regimes totalitários, Arendt demonstra que a inocência, quer dizer, a fala de responsabilidade das pessoas naquelas situações, advinha de uma incapacidade de agir no espaço público. Nada daquilo que elas faziam trazia consequências para esse espaço, e por isso suas ações não importavam. Por estarem politicamente isolados, eles não agiam e, não agindo, não podiam assumir nenhuma consequência, sendo, nesse sentido, completamente inocentes. Sua inocência era a marca da perda de uma posição política dentro do Estado e de sua privação de direitos. (ARENDR, 1989). Se a política implica responsabilidade, responsabilidade pelo espaço político e pelo mundo comum, a indicação arendtiana de que tanto o mundo atual quanto a responsabilidade por esse mundo se estenderam aponta para uma extensão também da política, no sentido de que a nova situação mundial gerou novas complexas e múltiplas relações humanas que impõem desafios políticos aos homens, e para os quais apenas soluções políticas são cabíveis. (BRITO, 2013).

Porque Arendt desconfia fortemente do discurso filosófico tradicional e das falácias metafísicas, ela procura encontrar um fundamento para o *direito a ter direitos* em termos estritamente organizacionais e políticos, como vimos acima. Todo seu esforço teórico para trabalhar com a noção de humanidade, dando-lhe um sentido prático-político, reforça sua tese central: os direitos têm de estar politicamente situados para poderem ter efetividade. Isso não significa, porém, que seu fundamento tenha de ser politicamente circunscrito. Como ela afirma várias vezes, os atos políticos são sempre espacialmente limitados, e a igualdade política nunca significa o mesmo que uma igualdade universal – no sentido de envolver todos os seres humanos. Nem o fato de que dividimos a Terra com outros homens e nem sequer o fato de que podemos entender acordos mútuos por toda a sua extensão respondem de verdade à pergunta principal: por que todos os homens *devem possuir o direito a ter direitos*? Embora Arendt enfatize acertadamente que os direitos só podem ser realizados politicamente, sua fundamentação escapa a esse âmbito. Benhabib ilumina essa questão ao mostrar que a igualdade moral e a igualdade política não podem possuir uma mesma extensão, e que por isso a afirmação de que *todos* os homens *devem* pertencer a uma comunidade tem um fundamento moral, embora seu estabelecimento seja politicamente circunscrito. Ela coloca o problema nos seguintes termos:

Eu argumento, então, que tanto no pensamento de Kant quanto no pensamento de Arendt, nós encontramos a mesma tensa construção conceitual: em primeiro lugar está uma reivindicação moral em relação as obrigações que devemos uns aos outros por sermos humanos. Para Kant, essa é a obrigação para dar refúgio a cada ser humano em sua necessidade, enquanto que para Hannah Arendt, essa é a obrigação de não negar cidadania ou não negar o direito a ter direitos. Embora, para cada filósofo, esse direito moral universalista é tão politicamente e juridicamente circunscrito que cada ato de inclusão gera seus próprios termos de exclusão. Para Kant, não há uma reivindicação moral de residência permanente; para Arendt, não é possível escapar à arbitrariedade dos atos de fundação de repúblicas, cujo âmbito de igualdade sempre vai incluir alguns e excluir outros. A igualdade republicana é distinta de igualdade moral universal. O direito a ter direitos não pode ser garantido por um Estado mundial ou algum outro tipo de organização mundial, mas apenas pela vontade coletiva de corpos políticos circunscritos, que por sua vez, querendo ou não, perpetram seus próprios regimes de exclusão. Podemos dizer que o cosmopolitismo moral de Arendt e Kant funda-se em seu particularismo legal e cívico. Os paradoxos de autodeterminação democrática conduz a soberania democrática à auto-constituição bem como à exclusão. (BENHABIB, 2004, p. 66. Apud BRITO, 2013, p. 113).

Dessa forma, haveria, de acordo com Benhabib, um fundamento moral para o respeito: devemos respeitar o outro porque ele é humano (ou faz parte da humanidade). E esse fundamento moral, isto é, a consideração dos homens como tais, é a resposta à pergunta por que devemos garantir direitos universalmente, ainda que essa formulação se mostre um tanto tensa na obra arendtiana. Apenas uma normatividade universal³⁸ é que pode fundamentar a reivindicação de que todos os homens merecem ser tratados como iguais na possibilidade de questionar e reivindicar direitos em comunidades determinadas. Como o autor afirma em outra obra (BENHABIB, 1992), existe, na modernidade, um horizonte hermenêutico inegável, construído historicamente, que estabelece a igualdade humana universal como uma norma, mesmo que não ainda como fato. Essa normatividade moral foi construída politicamente, dentro de várias conflituosas interações humanas, e também violentamente. Além disso, embora seja um valor reconhecível em uma cultura democrática cada vez mais ampla (e não uma mera falácia metafísica), ainda assim tal normatividade não pode ser dita propriamente política, isto é, com base no acordo e na ação em conjunto de homens pertencentes a um corpo político circunstanciado.

Em função disso, Benhabib considera que o uso do termo direito na noção de *direito a ter direitos* é direcionado à humanidade em geral, incitando o reconhecimento de alguém como membro de um determinado grupo humano. Esse termo evoca, dessa forma, uma demanda fundada em princípios morais, como vimos acima, e não tem como contrapartida alguém específico que seja obrigado a respeitar ou garantir esse direito. É como se Arendt

³⁸ Universal aqui é no sentido de englobar todos os seres humanos, e não no sentido transcendente a determinado contexto.

propusesse, segundo Benhabib, um dever de tratar todos os seres humanos como pessoas que pertencem a um grupo, com direito à proteção por parte desse grupo, sendo uma reivindicação moral de pertencimento ou certa forma de tratamento compatível com essa reivindicação. (BENHABIB, 2004).

Retomando a noção arendtiana de direito, artificialmente criado e limitado, cuja legitimidade depende da ação dos agentes políticos em apoiá-lo e mantê-lo, deparamo-nos justamente com essa falta de fundamento último. No direito interno, Arendt se vale da noção de fundação e consentimento para lidar com essa falta de fundamento último, que nada mais é do que o reconhecimento do caráter das leis e normas que regem um corpo político: serem dependentes dos homens que constituem essa comunidade. Tanto a política quando o direito são contextualizados, dependentes da ação dos atores políticos de comunidades localizadas. Já no direito internacional, Arendt afirma que é a humanidade que deve garantir os direitos humanos, um fato inevitável. Em um registro centrado num direito artificial e contingente, essa afirmação deve ser compreendida como reconhecimento prático de que as únicas garantias que podem existir são aquelas que os homens mutuamente dão a si mesmos, e que, em um mundo cada vez mais interligado econômica, cultural e ecologicamente – a tal ponto que decisões em um Estado afetam os interesses de pessoas para muito além de suas fronteiras, um mundo único³⁹ – essas garantias têm de ultrapassar as fronteiras das nações.

Fundamentados moralmente ou simplesmente impossíveis de possuírem qualquer fundamento, o fato é que a reflexão arendtiana sobre os direitos humanos evidencia um dilema que indica a necessidade de compreendermos os direitos como artificiais e precários, garantidos apenas politicamente, e nos afastarmos do quadro tradicional de justificação metafísica da lei. Em uma política global em que os únicos atores são os Estados, apenas uma comunidade específica tem a autoridade, a disposição e, mais importante, a capacidade para garantir direitos jurídicos, e é por isso que a expulsão da teia das relações humanas significa verdadeiramente um vácuo legal completo. O *status* de uma pessoa como portadora de direitos é sempre contingente ao seu reconhecimento como membro de uma comunidade, sendo a ausência de tal reconhecimento o problema fundamental que os apátridas enfrentam.

O mundo e a responsabilidade por esse mundo, hoje, é de fato global, isto é, abarca todos os habitantes do planeta, e a noção de que essa é uma responsabilidade de fato da humanidade – não de uma razão transcendental, não da história ou da natureza – remete-nos novamente ao vínculo do direito com a política. Não existe direito sem que atores políticos

³⁹ Sobre questões relacionadas ao problema que a globalização apresenta às fronteiras nacionais, Cf. Habermas (2001).

atribuam-se e garantam-se direitos mutuamente. Embora, em uma escala global, não possamos falar em uma comunidade política que abarque todos os seres humanos, na forma de um Estado mundial, não podemos simplesmente nos furtar a lidar com responsabilidades que se estendem para além das fronteiras.⁴⁰ Acordos e tratados internacionais mostram cada vez mais que nenhum Estado é completamente independente, e justamente porque estamos factualmente ligados a esse mundo comum é que devemos refletir conjuntamente sobre as condições e garantias de uma humanidade. Porque estamos factualmente ligados a esse mundo comum, temos de nos relacionar, e nos relacionar por meio de leis, aquilo que permite a relação entre seres diferentes. E a provocação de Arendt de que nos resta apenas a humanidade indica exatamente isso.

O *direito a ter direitos* revela, portanto, a necessidade de refletir criticamente sobre os direitos e suas garantias, e a atribuição de tal responsabilidade à humanidade implica que essa reflexão tem de se estender cada vez mais, visto que nossas ações possuem consequências que já não são mais territorialmente circunscritas. Essa reflexão revela também a dependência de qualquer direito a um plano de garantias e acordos mútuos realizados por atores políticos, porque é artificial e contingente. Mais ainda, revela que o *direito a ter direitos* deve ser compreendido politicamente, pois apenas na esfera pública e por meio da ação política e do discurso é que é possível compreender, redefinir e reconstruir o sentido dos direitos humanos. (ARENDR, 1949).

4.1.2 Sistema de conselhos

Se o ideal grego de liberdade e cidadania não pode ser revivido, e se a concepção liberal da autorreferência do direito esvazia a participação do cidadão na atividade política, qual a proposta de Arendt para uma cidadania de real participação dos cidadãos que possibilite efetivamente a observância dos direitos humanos, sem cair na limitação de uma cidadania de cunho formal?

⁴⁰ Ao tratar de questões de direito internacional, uma das bases principais da crítica arendtiana aos direitos humanos como tradicionalmente compreendidos, no nacionalismo como um princípio de organização política e na soberania como um ideal do Estado-nação está a crítica à homogeneidade e à aversão ao outro. Em contrapartida a isso, Arendt apenas menciona a humanidade. De certa forma, é possível perceber que a humanidade se opõe ao racismo e ao separatismo. Se os homens existem de forma plural, o racismo destrói a humanidade para enfatizar a noção de grupo homogêneo e separado. O racismo nega a possibilidade do estabelecimento de vínculos entre homens. Entretanto, é justamente essa possibilidade de estabelecer relações e vínculos de cooperação e respeito que precisa ser mantida no âmbito internacional, ou não se pode falar em direitos internacionais, e não se pode falar em humanidade.

Arendt, cabe esclarecer, não recusa a conquista histórica dos direitos cívicos e políticos representados por igualdade, liberdade individual, direitos sociais, bem como a importância da sua tutela jurídica. O que ela critica é a forma instrumental de como a cidadania é concebida, uma vez que esse modo demonstrou ser insuficiente para assegurar sua plena realização. A cidadania moderna na concepção liberal representa um enfraquecimento da cidadania em relação ao conceito arendtiano, na medida em que ocorre um desinteresse, quando não um impedimento do exercício ativo da política pelos cidadãos. Essa limitação, em grande parte, decorre do sistema da representação política como único meio de participação na esfera pública.

A questão que envolve a representação é que ela se transforma num mecanismo político de substituição da participação, pois, ao fazer-se representar, o cidadão sai da cena política e o representante o substitui, até porque é da natureza da representação fazer-se substituir, de modo que a participação acaba ocorrendo de forma indireta. Esse é, na opinião de Arendt, um dos problemas cruciais presentes nas políticas contemporâneas, pois os representantes não passam de porta-vozes da vontade de seus eleitores, uma vez que substituem a sua ação direta. A cidadania assim exercida acarreta problemas sérios e intransponíveis, revelando um de seus limites, pois, na prática, o mecanismo político da representação desconfia da capacidade política do povo, o qual, não obstante seu voluntarismo, acaba abdicando do poder e não toma parte nas decisões políticas. Nesse sentido, os cidadãos são excluídos da ação política, na medida em que a participação no poder, na esfera pública, ocorre de forma passiva e indireta, por meio do sistema da representação política. (MELLEGGARI; RAMOS, 2011).

Os representantes são minorias advindas dos partidos políticos que decidem em nome da maioria. Em outras palavras, governar tornou-se assunto de poucos especialistas imbuídos de administrar a coisa pública. Ou, o que é pior, e não raro acontece, o governo passa a ser formado por demagogos ou corruptos que se aproveitam do cargo para realização dos seus próprios interesses. O sistema representativo traz no seu bojo a crença de que os cidadãos não são capazes de gerir a coisa pública, a qual deve, por isso mesmo, ser confiada a especialistas. O problema desse sistema é que o representante se torna um mero defensor dos interesses privados dos seus representados, mas com o poder de governar, e o representado torna-se livre apenas na condição de eleitor. Desse modo, a deliberação ativa de assuntos de interesse geral é praticada por uma minoria que monopoliza o governo, comprometendo substancialmente a participação de todos os cidadãos de forma igualitária e abrangente nas decisões sobre questões políticas que importam a todos. (MELLEGGARI; RAMOS, 2011).

Assim, a ação política, na ótica de Arendt, se desconfigura, quer em virtude de uma prática entre iguais que se desfaz em razão da verticalidade que se instaura entre o governo e governados, entre os que mandam e os que obedecem; quer pelo caráter de exclusão que ela assume, uma vez que a ação do cidadão é excluída do espaço público que passa ao domínio de uma minoria com poder de decisão.

Mesmo que exista comunicação entre representantes e eleitor, entre a nação e o parlamento [...], essa comunicação nunca é entre iguais, mas entre aqueles que aspiram a governar e aqueles que consentem em ser governados. De fato, faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a fórmula ‘o governo do povo pelo povo’ por ‘governo do povo *por uma elite emanada do povo*’. (ARENDR, 1990, p. 221).

Desconfigurada a ação, ela passa a ser secundária em prol do exercício de mecanismos administrativos que, embora lícitos e necessários, neutralizam-na, resultando num governo de minoria pela desigualdade dos participantes, seja pelo desejo dos que aspiram governar ou dos que aceitam ser governados. Esse tipo de governo, ainda que supostamente democrático, na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam seus objetivos primeiros, “pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornam, mais uma vez, privilégio da minoria”. (ARENDR, 1990, p. 215).

Dessa maneira, partidos políticos, enquanto instituições, não podem ser vistos como órgãos efetivamente populares, já que detêm o “monopólio” da ação política. Por conseguinte, esta concepção de cidadania se afasta do sentido republicano da efetiva participação na política. Operando pelo ideal da representação, a cidadania torna-se suscetível à pressão de grupos que procuram a salvaguarda e a defesa de seus interesses ou de grupos de interesses, descaracterizando o sentido público da política. Se a representação é, em certa medida, inevitável nos Estados complexos da atualidade, o modo de representação política pensado por Arendt assume um contorno diverso, na linha do juízo reflexivo, ou seja, na forma de um “juízo compreendido como atividade que opera por meio de um procedimento de pensar que se coloca no lugar de outrem, constituindo, assim, um sentido comum que pode ser aplicado à política”. (RAMOS, 2006, p. 283).

Dessa forma, é possível aceitar um conceito de representação apenas quando se forma “uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”. (ARENDR, 1990, p. 299). Significa, portanto, colocar-se no lugar do outro, mas com aspectos

que se identificam com o meu modo de pensar sobre determinado tema em ações recíprocas de representação. Como afirma Arendt,

Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. (ARENDR, 1990, p. 299).

O representante não pode ser visto como simples porta-voz formal de opiniões, muitas vezes alheias ou, então, presentes apenas na forma de empatia sentimental, mas de uma reflexividade de sujeitos que, de forma vicariante, colocam-se no lugar dos outros.

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presentes em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião. (ARENDR, 1990, p. 299).

É na atitude de pôr-se no lugar do outro que a representação política de ser mero instrumento de substituição formal, dissociada de interesse comuns, e voltada para interesses próprios, de grupos ou de indivíduos.

A forma mais propícia de conciliar a ação política, a cidadania e a representação reflexiva consiste, concretamente, em buscar uma alternativa capaz de possibilitar a participação dos cidadãos de forma ativa. Arendt a encontra no sistema de conselhos. Talvez para nós seja difícil aceitar essa possibilidade, uma vez que estamos acostumados a pensar os acontecimentos da política de modo conservador, isto é, como coisas que acontecem da forma como sempre aconteceram, inviabilizando, muitas vezes, formas diversas de pensar as questões políticas. É preciso, de certa maneira, vencer o medo dos homens diante “das coisas nunca vistas, dos pensamentos nunca pensados, das instituições nunca antes experimentadas”. (MELLEGGARI; RAMOS, 2011, p. 172).

Os conselhos surgiram sempre de maneira espontânea, através de ações capazes de instaurar uma nova ordem política. O que se repetiu nos eventos revolucionários modernos não foi um determinado conjunto de intenções ou planos que pudessem ser simplesmente retomados a cada vez, mas a súbita e surpreendente renovação do interesse pela participação direta de cada cidadão nos negócios públicos do país, resgatando-se, assim, a própria dignidade da política. (DUARTE, 2000).

Assim, Arendt está convencida de que os conselhos podem representar o esforço para o exercício de uma efetiva cidadania, uma vez que proporcionam o acesso do cidadão às atividades públicas através de diversos segmentos da sociedade. Diante da dificuldade da participação direta dos cidadãos nas modernas e enormes sociedades de massa, e da inadequação do sistema partidário representativo, os conselhos (de bairro, profissionais, de fábricas, educacionais, culturais etc.) possibilitam uma fragmentação da sociedade em espaços públicos múltiplos, permitindo a participação dos cidadãos de forma mais direta.

A essência dos conselhos, independentemente das circunstâncias e diferenças históricas em que aparecem, tem sido, segundo Arendt, sempre a mesma, ou seja:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois ali só há lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; nele, a maior parte de nós é apenas o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional da opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também fica claro qual de nós é o mais indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do mais alto conselho seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados. (ARENDR, 1973, p. 200).

Desse modo, o sistema de conselhos, como entende Arendt, não nega a representação política, mas define as bases sobre as quais ela pode operar no contexto das atuais democracias parlamentares. Não se trata, ademais, de incluir todos os cidadãos diretamente, o que seria praticamente impossível, mas de multiplicar os espaços públicos onde mais pessoas possam participar da política em diversos níveis. Eles constituem uma alternativa democrática ao sistema de partidos.

Dessa maneira, a participação efetiva e direta do cidadão, mediante a discussão dialógica das opiniões, pode garantir que interesses e direitos sejam escolhidos e levados adiante por seus representantes. Nesse contexto, observa a autora, a representação que ocorre no sistema de conselhos se distingue das “elites” no modelo representativo partidário, pelo fato de que, no sistema de conselhos, o espaço público, no qual os participantes elegem os seus representantes, pode ser constituído potencialmente por todos aqueles que estejam efetivamente interessados na coisa pública, sem que seja preciso fazer parte dos meandros das negociações internas das máquinas partidárias e do monopólio de nomeações. Em outros termos, a elite dos conselhos, em suas várias instâncias federativas, seria “autoescolhida” a

partir da própria participação política de seus membros na consideração de suas próprias virtudes políticas e dentro do respeito às leis, suprimindo, dessa forma, o caráter oligárquico associado a qualquer elite. (MELLEGGARI; RAMOS, 2011).

Ademais, esse “elitismo” nos conselhos advém, como não poderia ser diferente, do fato de que em nenhum país o espaço público pode ser amplo o suficiente para abrigar a todos, bem como da condição humana de que nem todos querem participar ativamente da cena política. “Nem todos querem ou têm que se interessar pelos assuntos políticos. Deste modo, é possível um processo auto seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país”. (ARENDDT, 1973, p. 201). No processo autosseletivo, o cidadão que se retira de forma ativa e autônoma, muito diferentemente do processo de exclusão que se dá de forma passiva e sem oportunidade de participação. Dessa forma, ocorre uma alteração na relação entre aqueles que exercem o poder e aqueles que são governados, e a política deixa de ser uma “profissão” e torna-se independente das práticas “eleitoreiras” tal como a compreendemos em nossos dias.

Assim, no sistema de conselhos bem desenvolvido, Arendt admite a possibilidade do surgimento de uma estrutura política, piramidal, em que a autoridade decorre da base da pirâmide e não do topo, conciliando igualdade e autoridade de um modo mais amplo e democrático. Em primeiro lugar, essa forma de estrutura política assentada por conselhos permite uma forma de politização da cidadania, impedindo a organização da população por partidos políticos demagógicos em movimentos massificados e pseudopolíticos – como ocorreu no sistema totalitário nas versões nazista e stalinista, em que se verificou a total inobservância da cidadania e, por consequência, dos direitos humanos. (MELLEGGARI, RAMOS, 2011).

Em segundo lugar, esta forma de governo estimula a participação de todos os cidadãos no exercício da atividade política, e aqueles que optam pela não participação, em quaisquer das instâncias políticas, seriam autoexcluídos de toda capacidade decisória, mas essa exclusão seria voluntária e não simplesmente decorrente das regras impositivas do jogo partidário. Como diz Arendt, “qualquer um que não esteja interessado nos assuntos públicos terá simplesmente que satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade”. (ARENDDT, 1973, p. 201). Nesse contexto de interesse na participação das atividades políticas, esta seria a única forma de governo que permitiria o exercício das ações políticas por parte daqueles cuja felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade. Por fim, as decisões são deliberadas no plano da verticalidade, em que a relação é de desigualdades. Estabelece-se, assim, um governo que se forma de “baixo para cima”, e a “elite” política que daí emerge nasce do consenso de todos os participantes, obtido

pela persuasão que é própria do discurso político no contexto da pluralidade de opiniões e da discussão de ideias. (MELLEGGARI; RAMOS, 2011).

A cidadania, assim exercida, perde seu caráter instrumental e escapa à concepção de direitos políticos preexistentes, uma vez que os direitos e deveres são resultado da ação humana através do diálogo e do consenso. Ela se consolida diante da pluralidade representada pelo embate de ideias e interesses, mesmo porque Arendt não nega a ideia de conflito enquanto resultado das visões plurais que os homens têm no espaço público do viver junto. Todavia, “a dimensão conflituosa não pode ser um campo de batalha de interesses parciais e antagônicos, prevalecendo o lucro, o partidarismo e a ânsia de domínio”. (RAMOS, 2010, p. 291).

Os conselhos, portanto, não obstante as divergências de opiniões a seu respeito, podem ser concebidos como ilhas de liberdade na contemporaneidade. Eles podem representar as bases de fundação de uma forma de governo autenticamente republicana com vistas à possível transformação do Estado. É pois, na liberdade da ação no espaço público que os conselhos permitem a efetivação da cidadania e dos direitos humanos, visto que, ao apontar a insuficiência do seu conceito liberal, Arendt propõe um espaço para a real participação dos cidadãos na construção de seus direitos. Trata-se de uma cidadania baseada na ideia de ação, mas também na fabricação no sentido de construção dos direitos humanos, sobretudo a liberdade e a igualdade, que advém do artifício humano como resultado da vontade coletiva que instaura, legitimamente, direitos, e não como produto ditado por princípios abstratos e elaborados por uma razão autorreferencial. (MELLEGGARI; RAMOS, 2011).

Daí porque os direitos humanos, para Arendt, resultam da ação. Não derivam nem do comando de Deus nem da natureza individual do homem, caso em que existiriam com a presença de um só homem no mundo, o que colide frontalmente com o seu conceito de pluralidade, pois, como já dito, viver é estar entre os homens. A possibilidade de eficácia dos direitos humanos passa, portanto, pela via política, meio da renovação do sentido do alcance de um conceito democrático de cidadania.

Com base nessa perspectiva política, a cidadania – compreendida como a liberdade que se manifesta através da ação livre dos indivíduos no espaço público – permite e estimula uma busca permanente de direitos jurídicos e políticos conquistados ao longo da história como algo que toda a comunidade política elege como direito e, por isso, luta por respeitá-los. A efetiva afirmação desses direitos passa pela forma política da cidadania no reconhecimento da condição do *direito a ter direitos*, entendida como o vínculo que o cidadão mantém com uma comunidade política, consubstanciado pela efetiva participação nas diversas instâncias

em que o espaço público pode se multiplicar, oportunizando a todos os cidadãos igualdade de condições de participação. Somente mediante essa politização da cidadania é possível alcançar a efetivação dos direitos humanos, restaurando a dignidade da política em seus espaços de liberdade.

Mediante a criação do sistema de conselhos, a realização dos direitos humanos torna-se plausível, uma vez que se abre espaço para a participação dos cidadãos na esfera política. Em nossa sociedade massificada e globalizada, eles podem proporcionar, pela mediação de instituições profissionais, culturais, públicas, a verdadeira participação de todos. Nessa perspectiva, os direitos humanos podem ser respeitados, pois estarão respaldados pelo fato de que foram erigidos a partir da participação de todos, possuindo legitimidade e força jurídica para o seu cumprimento.

O sistema de conselhos, ainda que não desenvolvido plenamente, não deve ser motivo de abandono ou ser taxado de extemporâneo (ou anacrônico), por padecer de um programa político bem fundamentado. Ao contrário, deve servir de estímulo e de incentivo para “novas” reflexões e possibilidades políticas em constante aperfeiçoamento. Isso se traduz na oportunidade de se pensar a novidade que pode estimular a criação de formas alternativas para o exercício da política e da cidadania e, conseqüentemente, uma via plausível para afirmação dos direitos humanos.

Ante essas questões, e a título de conclusão, permitimo-nos dizer que, diante da burocratização e da redução da atividade política a critérios puramente administrativos, e para além das limitações de uma cidadania de cunho formal, Arendt se propõe o desafio de se pensar uma forma política de reconquista da cidadania pelos cidadãos. Esse desafio procurava, no presente, uma reatualização do ideal da participação política ativa nos assuntos públicos, sinalizando para a possibilidade da recuperação da dignidade da ação política contra os mecanismo de dominação, ou contra a sua domesticação e controle na seara regrada das sociedades democráticas de massa. Somente assim, os direitos humanos, para além do fato de serem inscritos e previstos legalmente, tornam-se instrumentos efetivos de proteção e de respeito.

A questão é contemporânea e pertinente, pois, com exceção de alguns avanços, a realidade mostra que milhões de pessoas em esfera nacional e internacional estão excluídas do acesso aos direitos humanos. A reflexão arendtiana mantém-se atual, visto que nosso sistema político padece ainda de incongruências que impedem a ação política plena dos cidadãos.

4.2. O “JUÍZO REFLEXIVO” E OS DIREITOS HUMANOS

Consideradas as principais reflexões arendtianas a respeito dos direitos humanos, cabe aqui ressaltar o papel do juízo, no qual a autora se debruçou para ajustar o seu pensamento sobre a política. Essas considerações estão contidas na obra *The life of mind*, que, infelizmente Arendt não conseguiu concluir devido a sua morte em 1975. Tendo em vista que a autora não conseguiu terminar a obra antes de explorar o juízo de maneira sistemática, como pretendia, fazemo-nos valer das reflexões feitas por Celso Lafer em suas obras, que são: *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, obra já citada em vários momentos dessa pesquisa; e *Hannah Arendt. Pensamento, persuasão e poder*.

Se em *A condição humana* Arendt se preocupa com o que é genérico e com o que é específico na condição humana, enfatizando que “através de sua singularidade o homem retém a sua individualidade no gênero humano, ele pode comunicar aos demais esta singularidade” (LAFER, 1979, p. 28), em *The life of mind*, a autora se dedica a analisar os processos mentais que implicam essa singularidade: o pensar, o querer e o julgar. Por questões metodológicas e temáticas, apenas será objeto de análise a parte da obra de Arendt sobre o juízo, uma vez que, ao tratarmos “do que fazem os homens”, importa a ênfase de “como eles julgam o que fazem”, especialmente aqueles atos que terminam por se dirigir contra os outros homens enquanto membros da espécie humana. Mais a mais, o pensamento da autora fornece elementos importantes sobre o ato de julgar dos tribunais relativamente à conduta humana num mundo em que homens perderam o senso comum.

Segundo Arendt, conforme exposto nos itens anteriores, o homem se revela aos seus semelhantes por meio da palavra: portanto, essa revelação se dá no espaço público e mostra nossas diferenças em relação às outras pessoas. Por meio das palavras e ações, os homens aparecem aos outros: daí, para Arendt, aparência e ser se confundem, uma vez que as coisas são na mesma medida em que aparecem, não existindo isoladamente, e sua realidade é percebida num contexto em que existem outros. Isso é o que chamamos de sexto sentido, que “na realidade unifica os outros sentidos, publicizando-os num mundo compartilhado” (ARENDR, 1978b, p. 19, tradução nossa). A função do senso comum, portanto, é integrar o indivíduo no mundo intersubjetivo e visível das aparências, que é o mundo dado pelos cinco sentidos no qual existimos como espécies. (LAFER, 1979).

Comentando a atividade de pensar, Lafer afirma que “o querer e o julgar compartilham com o pensar o processo prévio de provisório desligamento do mundo”.

(LAFER, 1979, p. 101). Ocorre que o pensar não fundamenta o querer e o julgar, próprios para a apreciação de situações particulares e específicas. Destarte, tanto a vontade como o juízo são autônomos ao pensamento porque se referem especificamente a particulares. O querer visa o futuro, porque a vontade torna-se intenção para a decisão do que virá a ser. Já o julgar é uma atividade ligada à construção mental da subsunção entre um geral dado e um particular já ocorrido, referindo-se a situações passadas (ARENDDT, 1978a).

Ao discutir a vontade, a autora menciona, no segundo volume de *The life of mind*, o posicionamento de Duns Scotus, que foi mestre de Guilherme de Ockham. Duns Scotus foi um dos primeiros autores a tratar da vontade como faculdade que permite ao homem mostrar sua dualidade de ser singular, ao permitir à mente ultrapassar seus próprios limites. (ARENDDT, 1978a). Segundo Lafer, “a quintessência do pensamento de Scotus é a de postular a contingência como um modo positivo do ser” (LAFER, 1979, p. 113), apontando para a singularidade que não se subsume no geral como livre arbítrio ou liberdade na escolha de atos. Tanto Scotus como Ockham privilegiaram a singularidade e a intersubjetividade como fatores fundamentais do relacionamento entre homens. E foi esse privilégio que contribuiu para o surgimento, já na Idade Moderna, da categoria dos direitos humanos.

Seguindo esse caminho, Arendt elaborou um apêndice ao segundo volume de *A vida do espírito*, referindo-se à atividade de julgar, tomando como ponto de partida a *Crítica do juízo* do filósofo alemão Emmanuel Kant. Para Kant, o juízo é a atividade de subsumir o particular no geral: é o que conhecemos por juízo determinante e que hodiernamente se sujeita à hermenêutica, à ideia de razoabilidade e à Tópica. A razoabilidade implica a adequação entre os fatos, as circunstâncias em que se produziram, as circunstâncias em que se encontrava o agente e as normas interpretadas segundo a sua finalidade, objetivando a busca do senso comum. Já a Tópica representa a busca do comum no Direito e na Política, procurando encontrar princípios que os transcendem por intermédio da prudência. A Tópica constitui-se de um juízo retórico fundamentado na prudência e não na demonstração, sofrendo influências do juízo reflexivo. (FIORATI, 1999).

Não obstante, existem situações que nem mesmo a razoabilidade constitui critério para propiciar um julgamento justo. No mundo em que vivemos, o mundo do *animal laborans* (ARENDDT, 2010), essas situações são muito comuns, uma vez que se perderam o senso comum e o mundo comum responsável pela noção de razoabilidade. Apesar disso, sabemos que o *animal laborans* precisa de regras que aparecem por intermédio das leis, costumes e convenções expressas em palavras. Como o consenso expresso no *animal laborans* diz respeito às necessidades ligadas à manutenção da vida, que não surgem num mudo construído

e compartilhado pelos homens, esse consenso expressa-se em termos vagos, ambíguos, sobre pontos específicos tangentes a uma realidade que se demonstra desconectada e fragmentada. (FIORATI, 1999).

Essas leis, acordos, costumes e convenções expressam padrões universais vagos. Em consequência, torna-se impossível o ato de julgar, uma vez que não existe uma regra geral determinada e clara à qual se deva subsumir o caso. É necessário um novo juízo, o juízo reflexivo, que permite ao julgado julgar o particular sem subsumi-lo diretamente no geral. Arendt toma emprestado a Kant a afirmação de que “o juízo reflexivo se opera através de pensar no lugar do outro” (ARENDR, 1978b, p. 257, tradução nossa), possibilitando o alargamento do raciocínio ligado ao pensamento sobre o que o outro pensa. Para Arendt, o julgamento reflexivo que se preocupa com os particulares não se baseia em critérios gerais universais, mas sim em opiniões. Disso resulta o fato de que é o juízo reflexivo, comumente utilizado na vida política, o mais democrático: todos podem ter opiniões. Trata-se de algo semelhante à Tópica, que é um pensamento problemático que tem como ponto de partida o caso concreto sobre o qual se emitem opiniões. (FIORATI, 1999).

Se o juízo é a faculdade de pensar um particular buscando um geral correspondente, problemática se torna a inexistência de um geral. Portanto, é necessário criar um critério que permita uma comparação entre particulares, que funcionaria como um critério geral. Esse critério terminaria por conduzir a generalização dos juízos reflexivos.

Analisando Kant, Arendt afirma ser o gosto ou senso estético um dos critérios para o juízo reflexivo, porque emitido acerca de um mundo comum e comunicável por palavras. O gosto e a opinião vindos a público pela comunicação e pela persuasão mostram não somente a concordância com o próprio eu, mas principalmente uma concordância potencial com os outros. Para Kant, a capacidade de julgar é a

Faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes: o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser, na medida em que permite a sua orientação no mundo comum. (ARENDR, 1978b, p. 275, tradução nossa).

Destaca a autora que

A eficácia do juízo reflexivo repousa em uma concordância potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo julgamento de algo que não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo

potencial. Isto por um lado significa que esses juízos devem se libertar das condições subjetivas pessoais, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na intimidade e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar na esfera pública e perdem toda a validade no domínio público, [...] como lógica para ser correta depende da presença do eu, também do juízo, para ser válido, depende da presença dos outros. Por isso o juízo é dotado de uma certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido. Suas pretensões à validade nunca podem se estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para as suas considerações. O juízo, diz Kant, é válido para toda pessoa individual que julga, mas a ênfase na sentença recai sobre o que julga não sobre o outro que julga. (ARENDRT, 1978b, p. 274-275, tradução nossa).

Outro critério seria o da validade exemplar: estabelecer a analogia entre o particular e o exemplo por conta de uma regra geral. Hércules é o exemplo da força e Rui Barbosa, da inteligência e da cultura. (FIORATI, 1999). Arendt não enfatiza a importância epistemológica de outro critério kantiano: o apelo à razão reguladora da humanidade, ligado ao juízo determinante, uma vez que, para ela, a comunidade do *animal laborans* está perdendo o seu senso de humanidade e de valores gerais definidos. Nesse ponto, cabe uma crítica ao pensamento da autora.

Apesar do esgotamento do mundo comum, é necessário que se tenha algum padrão mínimo a orientar a conduta individual, mesmo que seja na sociedade dos “homens que laboram”, uma vez que, se assim não for, partiremos para o isolamento. Modernamente, com a perda desse mundo comum, somente as leis terminam por descrever uma conduta mínima, conduta essa que muitas vezes se antepõe aos desejos mais íntimos de cada um de nós. Ocorre que, como as leis não representam mais os desvalorizados valores da comunidade, mas sim prescrições derivadas do poder que podem mudar a qualquer hora, podemos opinar sobre a sua validade a qualquer momento. Portanto, ainda temos de procurar algum critério para fundar as condutas em sociedade para evitar que elas se transformem em condutas próprias da vida na selva. Dentre eles, estão critérios de respeito ao homem, mesmo sendo ele o *animal laborans* que deve ter seu direito à vida, à liberdade, à saúde, ao labor do qual provê sua subsistência e seu alimento; esses critérios são expressos em regras escritas ou costumeiras, as quais se inserem na categoria dos *Direitos do Homem*, que podem preencher a função de definir uma condição humana mínima ao homem como forma de um patrimônio simbólico fundante de um mundo esgotado. (FIORATI, 1999).

No mesmo sentido, Umberto Eco, em entrevista concedida ao “Le Monde”, no ano de 1994, e reproduzida pela “Folha de São Paulo”, deixa claro que a única ética possível no mundo moderno é a ética do respeito aos corpos no que tange ao relacionamento entre o homem e o mundo. Literalmente:

É possível constituir uma ética sobre o respeito pelas atividades do corpo: comer, beber, urinar, dormir, fazer amor, falar, ouvir etc. impedir alguém de se deitar à noite ou obrigá-lo a viver de cabeça abaixada é uma forma intolerável de tortura. Impedir outras pessoas de se movimentarem ou falarem é igualmente intolerável. O estupro é crime porque não respeita o corpo do outro. Todas as formas de racismo e exclusão constituem em última análise, maneiras de negar o corpo do outro. Poderíamos fazer uma releitura, a única, de toda a história da ética moderna sob o ângulo dos direitos dos corpos, e das relações de nosso corpo com o mundo. (ECCO, 1994, p. 7).

Como já mencionado, Celso Lafer, considerado um dos maiores estudiosos da obra de Arendt entre nós, teceu importantes analogias entre o pensamento de Arendt e o estudo do direito, especialmente no que tange aos direitos humanos. Procurando traçar a origem do desconforto e da descartabilidade do homem, Lafer, seguindo os passos de Arendt, localizou-os no totalitarismo, fenômeno exclusivo do século XX, que retirou do homem a sua condição humana, tratando-o como um ser descartável que pode ser trocado por outro, substituído ou igualado a uma coisa. Partindo da situação extrema de violência constituída pelo totalitarismo, Lafer procura elaborar uma análise da legalidade e da legitimidade de um por e de um Estado que reduzem os homens a instrumentos geradores de novas violências contra os outros homens. Representa o totalitarismo como uma ruptura na evolução histórica da tradição oriental, assim como Arendt afirmou, vinculando-se ao fenômeno da descontinuidade e da fragmentação do mundo moderno. (LAFER, 1988).

Dessa maneira, parece-nos clara, portanto, à luz daquilo que foi exposto, a adequação da noção exemplar para fundamentar o juízo e servir de base epistemológica para uma teoria política, como aquela almejada por Arendt, voltada para especificidade. Uma especificidade bem entendida ao gosto arendtiano, graças à qual a diversidade dos fenômenos do mundo se veria dissolvida em generalidades “apriorísticas” – como as leis da história ou do movimento – que convertem a particularidade dos fenômenos do mundo em epifenômenos em algum universal. Para melhor concluir, nas palavras de Lafer,

O juízo, na sua vertente retrospectiva, é essencial, para a administração da justiça e para o escrever a História. Para que esteja a serviço da inteligibilidade do momento, na sua especificidade, ele não pode perder-se no fluxo da História, que é o que ocorre quando se parte do pressuposto de que a História é progresso. De fato, nessa hipótese o *telos* do processo histórico adia o juízo, obscurecendo a avaliação do significado de um evento particular – algo insuportável diante da ruptura trazida pela experiência totalitária. Daí a preocupação arendtiana com a autonomia do juízo reflexivo retrospectivo. Este, no seu percurso, acaba tendo uma função ontológica precisamente por causa da ruptura: a de ancorar o homem no mundo que, sem o juízo, não teria significado ou realidade existencial. É por isso que ela via a faculdade do juízo e no seu exercício uma saída para o impasse da afirmação da liberdade humana. De fato, o exercício do juízo impede o estilhaçamento do ser pelas forças opostas do futuro e do passado, constituindo-se como ingrediente

esclarecedor do princípio da esperança, uma vez que indica, pelas histórias julgadas e contadas, a permanente possibilidade de um novo começo – de um *initium*. O juízo, em outras palavras, não justifica o mundo, mas confirma o nosso lugar no mundo ao asseverar a nossa conexão com a realidade através da responsabilidade inerente à mediação entre o particular e o geral. (LAFER, 1988, p. 305).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma pesquisa político-filosófica que se propõe a discutir criticamente os direitos humanos na atual conjuntura do mundo encontrará, sem sombra de dúvidas, grandes dificuldades, principalmente se o foco desta pesquisa se mantiver em questões acerca da problemática de sua fundamentação, no que tange à tarefa de reestabelecer as bases de um pensamento norteador para a ação política num mundo marcado, sobretudo, pelo relativismo. Além disso, tal pesquisa poderá ainda ser considerada por alguns como mais uma tentativa retrógrada ou nostálgica de reviver pontos de vista, ou de restaurar valores antigos, tendo em vista que a tendência do próprio movimento de nossas sociedades tecnológicas, virtuais e aceleradas mais parecem caminhar na busca por emancipação, em vez de repensar novos ou reviver antigos projetos político-filosóficos.

Mesmo conhecendo tal dificuldade, este estudo buscou estabelecer suas linhas de reflexão mais como um ponto de vista crítico, que avalia o sentido que uma crise sobre direitos humanos impõe hoje, em vez de desenvolver uma perspectiva fundamentalista.

Nesse sentido, a proposta da filosofia política de Hannah Arendt para a reconstrução dos direitos humanos é o reconhecimento e a afirmação do *direito a ter direitos*. Ela vai buscar na moral universalista e cosmopolita kantiana o fundamento para se construir um espaço público internacional em que a ação política como afirmação de liberdade se efetivem além das fronteiras dos Estados nacionais.

O conceito de humanidade assume uma dimensão ontológica e política. Ontológica no sentido de que o pertencimento à humanidade garante ao indivíduo a possibilidade de carregar consigo o *direito a ter direitos*. Política, na perspectiva de que o *direito a ter direitos* exigiria uma tutela internacional homologada na perspectiva de humanidade. (LAFER, 1979).

Afirma Arendt:

Por outro lado a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a humanidade assumiu antes um papel atribuído à natureza, ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direito, ou o direito de cada indivíduo pertencer a humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. (ARENDR, 1989, p. 332).

Para Kant, o direito do estrangeiro a não ser tratado com hostilidade não é uma questão de filantropia, mas de direito e hospitalidade. (KANT, 2004). Segundo ele, o direito à liberdade, que é originário, tem como consequência o direito sobre o solo. A convivência

entre pessoas de diferentes Estados, não só econômicos, mas, no sentido amplo, uma “frequência mútua e até misteriosa”, está fundamentada no direito à hospitalidade universal. (KANT, 2004, p. 51).

Entretanto, segundo Kant, a passagem do “direito à visita” a um “direito de residência” depende de um contrato entre aqueles que chegam e o país de destino. Não é automático, mas é um complemento necessário do “direito dos povos” que deve ser garantido em todos os lugares da terra. (FELICIO, 2004). Diz o autor: “a violação dos direitos em um só lugar da terra é sentida em todos os outros”. (KANT, 2004, p. 54).

A referência da análise kantiana é o cidadão cujo estatuto moral garante a adesão às normas do contrato em outro país, o qual é condição para o direito à hospitalidade. Pertencer à humanidade, portanto, passa em primeiro lugar pela condição de cidadão em seu próprio país e pela adesão às normas de cidadania no país de destino. A ampliação do conceito de cidadania, além das fronteiras nacionais, não se sobrepõe ao estatuto legal em cada um dos Estados. O pertencer à humanidade possibilita, do ponto de vista moral, como decorrência do direito ao solo e à liberdade, transitar de um país ao outro levando consigo os seus direitos de cidadão devidamente adequados à legalidade de cada país.

A leitura arendtiana da moral cosmopolita kantiana e de suas consequências políticas deve ser realizada com cautela. Se, para ela, a natureza não concede direitos, o mero pertencimento à humanidade também não poderia conceder. A dimensão ontológica da humanidade deve ser compreendida e articulada à sua dimensão política. O *direito a ter direitos* no plano internacional implica a construção de um espaço político, um artifício, além das fronteiras nacionais, onde as condições de isonomia e pluralidade possibilitam que cada indivíduo seja livre para o *direito a ter direitos*.

Não se trata de uma nova metafísica em que o ser humano, o pertencer à humanidade, substitua a natureza humana como fundamento de direito. Ao contrário, é a existência de um espaço político internacional que garanta a dimensão ontológica da humanidade para que ela possa fundar o direito. A humanidade não é nem o resultado final da história, como em Kant, nem a manifestação do espírito absoluto, como em Hegel, mas o resultado da ação humana.

Um espaço político internacional não significa a ilusão totalitária de um Estado internacional subordinando a diferentes nações, mas um espaço político que garanta a tutela dos direitos humanos independentemente dos Estados nacionais, onde a “humanitas” do homem possa se desvelar como mero resultado da natalidade.

A barbárie totalitária que rompeu radicalmente com a tradição dos direitos humanos, chegando aos campos de concentração e de trabalho, exigia das nações responsabilidade sem a qual o próprio conceito de humanidade estaria fortemente comprometido. A criação da Organização das Nações Unidas, em 1945, com o objetivo de se constituir um organismo internacional sem as limitações da Liga das Nações, que teve sua origem em 1919, foi uma resposta para impedir o ressurgimento de um novo desastre humanitário. A sua estrutura, entretanto, era o espelho do mundo que emergia depois da guerra. No seu conselho de segurança, o órgão de maior importância estratégica, garantia-se o poder de veto das grandes potências emergentes e vitoriosas – os Estados Unidos, a União Soviética, a Inglaterra e a França.

O compromisso efetivo com os direitos humanos não estava garantido com a carta de fundação de 1945; todavia, ela criava uma Comissão de Direitos Humanos que se propôs a elaborar uma declaração. Depois de três anos de debates, em 10 de Dezembro de 1948, foi aprovada, pela Assembleia Geral, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, com o voto de quarenta e oito países, nenhum voto contra e oito abstenções dos países do bloco soviético, da Arábia Saudita e da África do Sul. (HUNT, 2009).

No seu preâmbulo, a Declaração explica “que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Reconhece também, visando o passado recente,

[...] que o desrespeito e o desprezo pelos direitos humanos têm resultado em atos bárbaros que ofenderam a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos tenham liberdade de viver sem medo e privações foi proclamado como a aspiração mais elementar do homem comum. (HUNT, 2009, p. 206).

Portanto, é fundamental que “os direitos humanos sejam protegidos pelo estado de direito, para que o homem não seja compelido a recorrer, em última instância, à rebelião contra a tirania e a opressão”. (HUNT, 2009, p. 239).

A fé reafirmada nos direitos humanos e o compromisso dos povos das Nações Unidas em respeitá-los, refletindo a complexidade política do mundo pós-guerra, são amenizados nas conclusões do preâmbulo, quando se afirma que “A Assembleia Geral proclama esta Declaração Universal dos Direitos Humanos como *um ideal comum a ser alcançado* por todos os povos e todas as nações”. (HUNT, 2009, p. 230).

Permanecia o mesmo paradoxo, já evidenciado por Arendt, referindo-se às declarações das Revoluções Americana e Francesa: ainda que com a pretensão da universalidade, a realização efetiva, política, dos direitos humanos dependia da sua incorporação na legislação de cada país. Em outras palavras, os direitos humanos continuavam a ser trazidos como direitos dos cidadãos de uma determinada nação. A própria declaração sublinhava, em seu preâmbulo, que os direitos humanos devem ser protegidos pelo estado de direito em cada um dos países.

Não se quer minimizar a importância política da Declaração e do sistema de tutela dos direitos humanos implementada pela Organização das Nações Unidas. O documento, sem dúvida, estabeleceu um novo patamar para as relações entre a sociedade e o Estado, particularmente, para a democracia. Contudo, no que se refere à sua universalidade, a declaração incorporou o mesmo paradoxo das declarações americana e francesa. Os direitos humanos, ainda que universais, dependem da decisão da soberania dos Estados nacionais para a sua efetivação política.

No que se refere à mobilidade da população, a declaração de 1948 afirma, no artigo 13, o direito de ir e vir e o direito à residência dentro das fronteiras de seu país. Não garante a mobilidade no plano internacional; apenas se refere ao direito de retorno ao país e, quando for o caso, o direito ao exílio. O maior avanço se refere ao direito à nacionalidade. Ninguém pode ser destituído de sua nacionalidade e fica garantido o direito de mudá-la se assim o indivíduo desejar. (HUNT, 2009).

O grave problema dos apátridas, e mesmo de algumas minorias que estavam destituídas da sua nacionalidade e impedidas de readquirir outra no seu país de destino, em tese, estaria resolvido com a declaração da ONU: os indivíduos teriam os direitos de não ser destituídos de suas nacionalidades em seus países de origem, assim como de requererem outra nacionalidade do país escolhido como destino.

Efetivamente, entretanto, a nacionalidade, do ponto de vista político e jurídico, depende menos do direito dos indivíduos e mais do seu reconhecimento em cada Estado nacional. Os indivíduos detêm a titularidade dos seus direitos, mas seu reconhecimento no plano internacional se subordina à soberania dos países, que são os verdadeiros titulares no direito público internacional e, desse modo, reconhecidos pelo sistema de tutela das Nações Unidas.

Assim, cada Estado se assegura de legitimar e controlar, dentro das suas fronteiras, os movimentos populacionais internacionais e a concessão de nacionalidade. Ambos se constituem um dos fundamentos da sua própria soberania. Desse modo, as decisões

internacionais, como a declaração de 1948, de fato, significaram um *ideal comum* a ser alcançado, sem a força política necessária para se sobrepor à soberania de cada Estado.

A ideia de Hannah Arendt de um espaço político internacional que garanta a tutela dos direitos humanos, independente dos Estados nacionais, não se efetivou, mesmo com os progressos após a Segunda Grande Guerra. Contudo, o *direito a ter direitos* assume, na filosofia política, uma força heurística decisiva para se compreender a realidade dos direitos humanos no mundo contemporâneo. Esse é o fundamento dos direitos humanos e o princípio do exercício da liberdade. A sua restrição pela soberania nacional significa, na perspectiva de Arendt, que os direitos humanos se transformaram em direitos dos cidadãos em seus respectivos países, estabelecendo limites territoriais e políticos para o pleno exercício da liberdade.

O *direito a ter direitos* não é só uma proposição filosófica para fundamentar uma nova concepção de direitos humanos, mas uma sinalização política de que a humanidade, nas concepções de Kant e Arendt, não comporta as “displaced persons” e todas as formas de geração de homens supérfluos. O *direito a ter direitos* é a negação do totalitarismo, nas suas formas clássicas do nazismo e stalinismo, e nos seus resíduos que ainda prevalecem nas democracias liberais contemporâneas, resistentes a uma verdadeira tutela internacional dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001a.
- _____. **Origens do Totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001b.
- _____. **Filosofia e Direitos Humanos**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.
- _____. A Tipificação do Totalitarismo Segundo Hannah Arendt. **Dois pontos**, Curitiba/São Carlos, v. 5, n. 2, p. 73-88, 2008.
- _____. A Recepção Biopolítica da Obra de Hannah Arendt. **Conjectura**, v. 17, n. 1, p. 139-158, 2012.
- ARENDT, Hannah. The Rights of Man. What are they? **Modern Review**, New York, v. 3 n. 1, p. 24-37, maio/ago. 1949.
- _____. **Crises da República**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- _____. **The jew as pariah**. New York: Grove Press, 1978a.
- _____. **The life of mind**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978b. 2 v.
- _____. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Diagrama & Texto, 1988.
- _____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Da Revolução**. São Paulo: Ática & UNB, 1990.
- _____. **Da Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- _____. **Lições Sobre Filosofia Política em Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.
- _____. **Essays in understanding: 1930-1954**. Org. Jerome Kohn. New York: Hancourt Brace & Inc., 1994.
- _____. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Cia das Letras, 2000a.
- _____. **The Cambridge Companion To Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000b.
- _____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **The Eichmann controversy: a later to Gershom Scholem**. In: KOHN, Jerome; FELDMAN, R.H. (Ed.). New York: Schocken books, 2007.
- _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. **A Condição Humana**. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Escala, 2006.

ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano (Coord.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. 4. Ed. Massachusetts: The MIT press, 1996.

BENHABIB, Seyla. **Situating the self**. New York: Routledge, 1992.

_____. **The Rights of Others**. Aliens, Residents and Citizens. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRITO, Fausto. **A Ruptura dos Direitos Humanos na Filosofia Política de Hannah Arendt**. Texto para discussão n 402. Belo Horizonte: UFMG-Cedeplar, 2010.

BRITO, Renata. **Ação Política em Hannah Arendt**. 2007. 133 f. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2007.

_____. **Direito e Política na Filosofia de Hannah Arendt**. 2013. 231 f. Tese de Doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2013.

BRUNIERA, Lincoln. **Educar em um Mundo Deserto: a educação em direitos humanos e o pensamento de Hannah Arendt**. 2013. 105 f. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013.

CARBONARI, Paulo César (org). **Sentido filosófico dos direitos humanos: Leituras do Pensamento Contemporâneo**. Passo Fundo: IFIBE, 2006.

CHAVES, Rosângela. **A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt**. Goiânia: UCG, 2009.

CORREIA, Adriano. **"Sentir-se em Casa no Mundo": a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt**. 2002. 243 f. Tese de Doutorado - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2002.

_____. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical**. Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, 63-78, 2013.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade: Política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CULLETON, Alfredo; BRAGATO, Fernanda; FAJARDO, Sinara (Orgs.). **Curso de Direitos Humanos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a Modernidade: esquecimento e redescoberta da política. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 24, n. 1, p. 249-272, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0101-31732001000100017&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 10 out. 2014.

_____. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. *Revista Estudos Políticos*, [S.l.], n.O, p. 45-63, 2010/01.

_____. **Hannah Arendt e o Pensamento 'da' Comunidade**: notas para o conceito de comunidades plurais. O que nos faz pensar? [S.l.], n. 29, p. 22-40, maio de 2011.

_____. Hannah Arendt e o Pensamento Político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*, **Fortaleza**, ano 5, n. 9, p. 39-62, 2013.

ECO, Umberto. [03 de abril de 1994]. Entrevista com Umberto Eco. Entrevistador: Roger Pol Droit. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 03 abr. 1994. p. 7.

FELICIO, Carmelita. O direito à hospitalidade (para além) de um ponto de visto cosmopolítico. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, Mariângela. **Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro**. Juiz de Fora: UFJF, 2008

FERNANDES, Antônio Batista. Hannah Arendt e a perda do espaço público. **Griot - Revista de Filosofia**, [S.l.], v.9, n.1, junho de 2014.

FIORATI, Jane Jete. Os direitos do homem e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt. **Brasília**, ano 36, n. 142, abril-junho 1999.

HESSE, Herman. **Demian**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**: uma história. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2009.

JESUS, Pablo. **Da Cisão Entre Ética e Política na Filosofia de Hannah Arendt**: uma análise à luz da atividade de pensar. 2010. 117 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

_____. **A paz perpétua**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Direitos Humanos em Hannah Arendt - Considerações sobre as fontes materiais da Declaração Universal de 1948. **Justitia**, São Paulo, v. 65, n. 198, p. 111-115, 2008.

LEFORT, Claude. **Pensamento político**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

LUIZ, Ramon. **A Dignidade Humana e o Totalitarismo**: um diálogo entre Jacques Maritain, Hannah Arendt e Giorgio Agamben. 2010. 169 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Unisinos. São Leopoldo, 2010.

MELLEGARI, Iara; RAMOS, Cesar. **Direitos Humanos e Dignidade Política da Cidadania em Hannah Arendt**. Princípios, Natal, v.18, n.29, p. 149-178, 2011.

MORAES, Diego Avelino de. **O conceito de ação no pensamento filosófico e político de Hannah Arendt**. 2009. 187 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

OLIVEIRA, Cícero. **A Pluralidade Humana**: condição e meta da política no pensamento de Hannah Arendt. 2009. 118 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Goiás, Trindade, 2009.

OLIVEIRA, Kathlen. **Perspectivas de uma Política da Convivência em Hannah Arendt**: os direitos humanos como possibilidade de intersecção político-teológica problematizados pelo pensamento de Hannah Arendt. 2009. 158 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

RAMOS, Cesar. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuições de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? In: **Revista Síntese**, [S.l.], v.33 n.105, 2006.

_____. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Revista de filosofia aurora**, [S.l.], v. 22, n.30, jan.-jun., 2010.

ROVIELLO, Anne M. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

RUIZ, Castor M.M.B. Crítica a las tesis naturalistas de la vida humana. Um diálogo com Hannah Arendt. **Isegoría**, Madrid, v.45, p. 609-624, 2011.

_____. O advento do Social: Leituras biopolíticas em Hannah Arendt. **IHU On-line** (UNISINOS-Impresso), São Leopoldo, v.392, p. 35-40, 2012.

_____. **Poder, Violência e Biopolítica**: Diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault. **Veritas**, Porto Alegre, v.59, n.1, p. 10-37, 2014.

SANNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Ivonei Freitas da. **ARENDT: ação discurso e esfera pública**. 2009. 104 f. Dissertação de Mestrado - Centro de Ciências Sociais e Humanas, Mestrado Interinstitucional em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

SIVIERO, Iltomar. Aproximação entre Educação em Direitos Humanos e Ação no Pensamento Arendtiano. **Filosofazer**, Passo fundo, n. 36, p. 43-59, 2010.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a Banalidade do Mal**. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

XARÃO, Francisco. **Política e Liberdade em Hannah Arendt**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

ZIZEK, Slavoj. **Alguém Disse Totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso da noção. São Paulo: Boitempo, 2013.