

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA POLÍTICA

DIREITOS HUMANOS OU
O DIREITO A TER DIREITOS?:
Um diálogo com o pensamento político de Hannah Arendt

Carmelita Brito de Freitas Felício

Goiânia, Goiás
2000

**DIREITOS HUMANOS OU
O DIREITO A TER DIREITOS?:**

Um diálogo com o pensamento político de Hannah Arendt

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA POLÍTICA

DIREITOS HUMANOS OU
O DIREITO A TER DIREITOS?:
Um diálogo com o pensamento político de Hannah Arendt

Mestranda: Carmelita Brito de Freitas Felício

Orientadora: Prof^a Dr^a Cláudia Drucker

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás – UFG, para conclusão do Curso de Mestrado em Filosofia Política.

Goiânia, Goiás,
dezembro de 2000

*Dedico o trabalho ao **Pedro** e ao **Goiamérico**.
Com esse gesto, não estou subtraindo gratidão
e afeto a toda minha família, aos meus amigos
e aos alunos que me fizeram professora.*

AGRADECIMENTOS

Para agradecer à Universidade Católica de Goiás – UCG o apoio institucional convertido na licença que me foi concedida para cursar o Mestrado, dirijo-me aos Professores *Antônio Cappi*, Vice-reitor de Pós-Graduação e Pesquisa e *Manuel Ferreira Lima Filho*, Diretor do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia - IGPA. Para agradecer a boa acolhida ao Programa de Mestrado em Filosofia Política da Universidade Federal de Goiás – UFG dirijo-me especialmente aos Professores *Jordino Assis dos Santos Marques*, Coordenador do Mestrado e *José Nicolau Heck*, membro do corpo docente do curso. À Professora *Eliane Silva* (amiga tão próxima, mesmo a distância), pelas contribuições valiosas, na concepção do projeto e na correção do texto, um agradecimento especial. Ao Professor *José Ternes*, que me ajudou a manter acesa a chama da minha “vontade de saber”, a minha gratidão. Agradeço a *Iarle Sousa Ferreira*, pela presença amorosa e pelas boas novas idéias surgidas de nossas discussões, muitas delas incorporadas ao texto. À Professora *Cláudia Drucker*, pelo interesse com que acompanhou o percurso, por ter se revelado uma orientadora atenta e rigorosa e por ter me estimulado a efetivamente *pensar* o problema que deu origem a esta dissertação, sou profundamente grata. Agradeço, ainda, a generosidade dos Professores André Duarte e José Ternes que, tão prontamente, aceitaram participar da banca examinadora deste trabalho.

A ofensa fundamental com que a escravidão atingia os direitos humanos não consistia na eliminação de sua liberdade (...) mas no fato de ter tirado de uma categoria de pessoas, até mesmo a possibilidade de lutarem pela liberdade (...). O crime de instituir a escravidão não começou quando um povo derrotou e escravizou os seus inimigos (embora, naturalmente, isso já fosse o bastante), mas quando a escravidão se tornou uma instituição na qual alguns homens 'nasciam' livres, e outros escravos; quando foi esquecido que foi o homem que privara os seus semelhantes da liberdade, e quando se atribuiu à natureza a aprovação do crime.

Hannah Arendt

RESUMO

O fio condutor do presente trabalho é o diálogo com o pensamento político de Hannah Arendt, privilegiando a discussão dos direitos humanos: um “tema do nosso tempo”, um problema candente, uma das principais promessas não cumpridas da democracia moderna. Para investigar os limites que cercam a aplicação prática da doutrina que inspirou esses direitos, partimos da crítica arendtiana a essa doutrina, inscrevendo-a no contexto de uma análise mais ampla feita pela pensadora acerca do projeto da modernidade que, em nosso contexto toca, primeiro, na fragilidade do modelo de democracia fundado com as revoluções modernas, culminando com a análise histórica acerca da catástrofe totalitária e por fim, com um breve diagnóstico sobre o declínio da esfera pública. Toma-se aqui o pensamento arendtiano como um guia para *pensar* os direitos do homem. Não obstante isso, Hannah Arendt não formulou uma teoria sobre os direitos humanos, mas refletiu profundamente sobre eles no contexto de duas de suas principais obras: *Origens do Totalitarismo* (1951) e *Da revolução* (1963). O objetivo desta investigação é apresentar, então, em primeiro lugar, as principais análises que cercam a reflexão de Arendt acerca dos limites, eqüívocos e paradoxos contidos na doutrina dos direitos do homem para, na segunda parte da reflexão, focar a discussão dos direitos humanos, conduzindo-a ao lugar que, na perspectiva que apontamos, é o seu lugar de origem: a esfera pública. A premissa é a de que, como Arendt o notou, se os direitos humanos não se efetivaram, não se transformaram em um “princípio político prático”, precisamente por isso mesmo, é uma idéia que deve inspirar uma política, uma nova prática política. Partindo, então, do pressuposto de que, se é a existência de um espaço público atravessado pela consciência do *direito a ter direitos* que garante o reconhecimento de direitos, defendemos, então, que, por meio desse princípio: *o direito a ter direitos*, pode-se trazer o princípio dos direitos humanos para ser interrogado pelo direito e pela política. Assim, em nossas conclusões, propomos uma rediscussão do princípio de direitos humanos, tomando por base o legado de Arendt e comprometendo-a com a reconstrução do projeto de cidadania, por entendermos que, em Arendt, os princípios que sustentam a doutrina de direitos humanos, a igualdade e a liberdade, são princípios políticos que devem inspirar a ação em torno da construção de uma cidadania democrática. Por fim, o que se preconiza é que o pensamento de Arendt é fecundo por reconsiderar a natureza da cidadania política liberal à luz de um compromisso entre a realização da legalidade e a expressão da diferença. É nesse sentido que, *o direito a ter direitos*, em nossa perspectiva, se é um princípio que possibilita questionar os limites da doutrina dos direitos humanos, por meio desse princípio, igualmente, é possível perceber os limites do exercício da cidadania, já que essa constitui um critério de avaliação do grau de democratização de um sistema político.

ABSTRACT

The main point of this dissertation is the dialogue with Hannah Arendt's political thought, focusing the discussion about human rights, a "subject of our time", a burning problem, one of the principal non performed promises of the modern democracy. In order to investigate the limits that surrounds the practical application of the doctrine that inspired these rights, we started by inscribing the Arendt's comment about this doctrine in the context of a more wide comment about the project of modernity that, in our context touches, first, in the fragility of the model of the democracy founded with the modern revolutions, culminating in the historical analysis concerning the totalitarian catastrophe and finally, in the author's diagnosis of the decline of the public sphere. The Arendt's thought is taken here as a guide to *think* of the man's rights, though, Hannah Arendt didn't formulate a theory about the human rights. Nevertheless, one should note, the author deeply reflected about them in the context of two of her main works: *Origens do totalitarismo* (1951) e *Da revolução* (1963). What is purposed, with this investigation, is to present first the principal analyses that surround the author's reflections touching specifically the limits, mistakes and paradoxes contained in the doctrine of the man's rights to, in the second part of the reflection, focus the discussion of the human rights, guiding it to the place that, in our perspective, is its original place: the public sphere. The premise is one that, as Hannah Arendt perceived, if the human rights didn't take effects, if they didn't become a "practical political principle", because of it precisely, it is an idea that should inspire one politics, a new political practice. In this sense, we point: the existence of a public space crossed by the conscience of the *right of having rights* that guarantees the recognition of the rights. So, we support that, by means of this principle: the right of having rights, we should bring the principle of the human rights to be inquired by the own right. So, in our conclusions, we purpose a rediscussion of the principle of the human rights based on the Arendt's legacy and engaging it with the reconstruction of the project of citizenship, because we understand that, in Arendt, the principles that support the doctrine of the human rights, the equality and the freedom, are political principles that should inspire the action around the construction of a democratical citizenship. So, what we commend is that Arendt's thought is fecund by reconsidering the nature of the liberal political citizenship in the light of a engagement between the realization of the legality and the expression of the difference. It is in this sense that, the right of having rights, in our perspective, if it is a principle that makes possible to ask about the limits of the doctrine of the human rights, by means of this principle, is also possible to perceive the limits of the exercise of the citizenship, because it is a criterion of evaluation of the degree of democratization of a political system.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – OS PARADOXOS DOS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO ARENDT	18
1. A propósito das incongruências do corpo político instituído com as revoluções modernas	18
2. Os paradoxos da <i>Declaração Universal dos Direitos do Homem</i>	26
3. O trágico destino de seres humanos privados de todos os direitos: o caso dos apátridas	32
4. O colapso dos direitos humanos frente à catástrofe totalitária	37
CAPÍTULO 2 - RECONDUZINDO A DISCUSSÃO DOS DIREITOS AO SEU LUGAR DE ORIGEM: O ESPAÇO PÚBLICO	42
1. O significado do aparecer em público	42
2. O sentido do público, como mundo comum	44
3. O público: espaço regido pela pluralidade humana, comandado pela ação e estruturado pela lei	48
3.1 - <i>A condição humana da pluralidade</i>	48
3.2 - <i>A ação: das atividades humanas, a de maior grandeza</i>	54
3.3 - <i>Aspectos ligados ao marco legal</i>	60
4. O diagnóstico de Arendt sobre o declínio da esfera pública	62
CAPÍTULO 3 – DIREITOS HUMANOS OU O DIREITO A TER DIREITOS?: EM TORNO AO LEGADO DE ARENDT	68
1. O direito de pertencer a uma comunidade política	72
2. O direito de viver e ser julgado pelas ações e opiniões	76
3. Em busca do tesouro perdido: o sentido político da liberdade	78
3.1 - <i>A contestação civil: Aspectos ligados à resistência à opressão e à luta legítima pela reapropriação do poder e da liberdade</i>	84
CONCLUSÕES	89
REFERÊNCIAS	102
BIBLIOGRAFIA	107

INTRODUÇÃO

Ao longo deste trabalho, procuraremos argumentar que por meio do pensamento arendtiano é possível encontrar subsídios os mais fecundos, permitindo-nos pensar a questão do fundamento dos direitos humanos, à luz do princípio do *direito a ter direitos*, tal como Hannah Arendt o concebeu. Em nossa investigação, procuraremos demonstrar que uma “conversação dialética” com as ideias de Arendt sobre a doutrina dos direitos humanos, se pode vir a ser fecunda, na perspectiva de contribuir para repor, no plano teórico, o problema do fundamento, no plano da ação política, pode contribuir para lançar novas bases, com vistas a reenfocar o debate que vem sendo travado sobre os direitos humanos em sua estreita conexão com os direitos de cidadania, no cenário contemporâneo.

As expressões contidas nas “Declarações” – “direitos do homem e do cidadão” –, vale notar, já anunciam que é necessário tomar o direito sob uma dupla perspectiva. A primeira acepção, a do “homem”, esboçou-se, desde a Antiguidade clássica, nas teorias do direito natural, fundado nas leis da natureza, que não dependiam da vontade dos homens, mas se impunha necessariamente a todos os seres, ou nas leis da natureza exclusiva do homem, definido como um ser dotado de razão e nascido para viver em sociedade. A expressão “direitos do cidadão”, por sua vez, diz respeito aos direitos circunscritos a um determinado país. O que a história das “Declarações” nos mostra, desde o século XVIII, é que essas duas perspectivas foram vistas de forma não dissociada. Contudo, como procuraremos demonstrar, tomando por base referenciais da teoria política arendtiana, *direitos do homem* e *direitos do cidadão* são noções distintas. Embora tenham sido confundidas pela nossa tradição, o que

apontamos é a necessidade de vê-las, cada uma delas, a partir de seus significados originais.

Não só a história das “Declarações de Direitos”, como também o debate teórico, político e ideológico em torno dos *direitos humanos*, vem sendo sustentado por duas visões que se encontram imbricadas, as quais têm questionado tanto a natureza dos sujeitos, como também o conteúdo dos direitos. Se o questionamento sobre a natureza dos sujeitos aponta para uma revisão da relação entre o sujeito individual e os direitos coletivos, traduzindo-se no reconhecimento do direito dos povos, o segundo eixo, que se reporta ao conteúdo dos direitos, põe em evidência o caráter abstrato e universal desses mesmos direitos. Partimos, então, da premissa de que é preciso rediscutir o princípio de direitos humanos, a partir de uma concepção renovada que dê ênfase não apenas aos direitos subjetivos, mas que contemple também a dimensão de intersubjetividade que perpassa a relação do indivíduo com a comunidade.

Nesse sentido, tomando por base a proposição arendtiana de que “o direito a ter direitos significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada”¹, reenfocaremos a discussão dos direitos, realçando, como Arendt o fez, a interdependência entre a posse e o gozo desses direitos e o pertencimento do indivíduo a uma comunidade que o reconheça como cidadão, dotado da máscara da personalidade legal. A nosso ver, assim reenfocados, Arendt oferece uma pista para que os direitos humanos sejam concebidos à luz de um novo princípio que, se, por um lado, afasta-se radicalmente da concepção individualista e universalista que inspirou a doutrina dos direitos do homem, aproxima-se, por outro, de uma concepção que privilegia os direitos (individuais) do cidadão, vendo-os, no entanto, em

¹ARENDR. *Origens do totalitarismo*, p. 330

sua estreita relação com o direito de autodeterminação das comunidades. É nesse sentido que, se a mediação institucional aparece como elemento de fundamental importância na discussão dos direitos, é porque *o reconhecimento institucional e o direito a ter direitos* são uma única e mesma coisa, como o notou Roviello. Por meio dessa mediação, procurar-se-á, então, conduzir a investigação considerando que, se

as diferentes categorias de direitos, direitos privados, direito ao crédito, direito ao trabalho ... [devem ser vistos] como autênticos direitos do homem, como meras condições previamente necessárias para gozar os direitos humanos ou, ainda, como coisas excelentes, esses direitos não podem, no entanto, ser confundidos com os direitos humanos fundamentais, [pois] todos eles dependem, em última instância, do direito fundamental a ter direitos, ou do direito ao reconhecimento institucional.²

Nesse sentido, se vale interrogar se os direitos do homem constituem, para Arendt, uma questão política, e se a resposta a essa questão pode ser positiva, é porque, tal como Roviello também o notou, Arendt não reduziu o fundamento dos direitos do homem à natureza humana, antes, a autora reconheceu o fato da pluralidade e lançou seu olhar para a *condição humana* que, “pode sempre ver-se alienada, se não for reconhecida enquanto tal, pela instituição jurídico-política da sociedade”.³

Por isso, em nossa proposta, o que apontamos é a necessidade de se discutir os direitos humanos remetendo-os ao seu lugar de origem, o espaço público, tal como o pensador francês Claude Lefort também o compreendeu, quando distingue a forma democrática de sociedade dos regimes totalitários, precisamente pela apreensão

² ROVIELLO. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, p. 176

³ ROVIELLO. *Idem*, p. 177

democrática da existência de um espaço público atravessado pela consciência do *direito a ter direitos*.

A proposição do *direito a ter direitos*, tal como Arendt a formulou em *Origens do totalitarismo*, não foi desenvolvida, não foi retomada pela autora em suas obras posteriores. E, com isso, sublinhamos o fato de Arendt não ter dado um tratamento teórico à questão do *direito a ter direitos*. Em *Da revolução* (1963), se a questão dos direitos é vigorosamente discutida e se a posição de Arendt ao recusar a doutrina dos direitos humanos é reafirmada com igual vigor, é nessa obra que a autora relaciona a fragilidade da doutrina dos direitos do homem com a fragilidade do modelo de democracia instituído com as revoluções modernas. Arendt não toca, entretanto, na questão do *direito a ter direitos*, quando tece sua crítica à doutrina dos direitos humanos em *Da revolução*. Esse é o dado que importa reter dessa discussão, para, assim, circunscrever o recorte do presente estudo.

Tratou-se, na verdade, de dialogar com o pensamento político de Arendt, buscando em suas próprias categorias, elementos que pudessem esclarecer e subsidiar uma compreensão mais apurada do *direito a ter direitos*. Nessa perspectiva, como bem o observou Duarte, se “as leis do diálogo são mais vulneráveis; aqui, é maior o perigo do esmaecimento, e mais numerosos os riscos de lacunas”⁴, não são menores os riscos, especialmente porque, uma das nossas principais motivações é também esta, qual seja, explorar as potencialidades do pensamento filosófico de uma mulher. Nesse sentido, como bem o notou Benhabib, com quem concordamos, Arendt é “um exemplo formidável e enigmático, uma das nossas primeiras mães”.⁵

⁴ DUARTE. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 112

⁵ BENHABIB. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, p. xxxi

Assim, uma pergunta se impôs a nós, desde o começo de nossa pesquisa e esteve subjacente à reflexão que perpassa todo o texto: *o que e como* pensou uma das primeiras mulheres a aparecer no cenário da nossa tradição filosófica? Entretanto, o que descobrimos, à medida que penetrávamos no âmago do pensamento arendtiano é que o pensamento de Arendt reflete, antes, o seu judaísmo. A sua condição de mulher não a perturbou tanto quanto a sua condição judaica. Essa última, sim, foi determinante para o rumo que imprimiu às reflexões que culminaram em sua filosofia política. Assim, para esclarecer o nível de entrelaçamento das experiências dessa alemã judia com o fio condutor do pensamento daquela que veio a se tornar a primeira teórica do totalitarismo, vejamos o que a própria Arendt asseverou:

se você é atacado na qualidade de judeu, é como judeu que deve se defender. Não como alemão, cidadão do mundo, em nome dos direitos humanos etc., mas: que posso fazer de maneira concreta em minha qualidade de judeu?⁶

Assim, à questão: *que posso fazer de maneira concreta em minha qualidade de mulher?* a resposta só pode ser esboçada à luz do compromisso pessoal que assumimos com o projeto do presente estudo, o qual pode ser traduzido com as bem ditas palavras da filósofa Andrea Nye:

O que se segue não é imparcial. Escrevo de uma posição particular no espaço e no tempo que compartilho com [os homens e com] outras mulheres . Nem é desinteressado (...). Meu projeto é pessoal, a saber, cogitar até resolver um problema concreto imediato. Que nos cabe a nós/eu fazer agora? (...). A questão não é fazer um catálogo de erros, mas aprender a possuir o passado, lembrar como pensávamos de determinado modo pela primeira vez, e continuamos pensando, e a dificuldade que tínhamos em agir pensando daquele modo (...), pois cada novo esforço em compreender o que foi pensado e feito cria um novo passado e um novo futuro.⁷

⁶ ARENDT. Só permanece a língua materna. In: *A dignidade da política* – Ensaios e conferências, p. 133

⁷ NYE. *Teoria feminista e as filosofias do homem*, p. 16-17

Assim, no *primeiro capítulo*, rastreamos a crítica de Arendt ao modelo de democracia instituído com os eventos revolucionários do século XVIII, procurando nos deter nas principais linhas do percurso a partir do qual a autora examina os diferentes rumos tomados pelas Revoluções na América e na França, ao mesmo tempo em que elogia o compromisso inarredável da Revolução Americana com a liberdade e tece sua crítica à Revolução Francesa, pelo fato dos revolucionários terem confundido libertação com liberdade. Lembramos aqui, também, de um outro equívoco que perpassa, segundo a nossa autora, a constituição do corpo político instituído com as revoluções do século XVIII. Para Arendt, os americanos souberam distinguir com clareza lei e poder, acrescentando a autoridade ao princípio do *potestas in populo*, os franceses confundiram lei e poder depositando sua confiança no povo, no lugar de depositá-la nas instituições e constituições, e foi aí que a revolução francesa atingiu, segundo Arendt, seu ponto crítico.

Nosso objetivo, com essa discussão, é apontar, sobretudo, o fato de a Revolução Francesa ter fracassado por não ter conseguido fundar a liberdade e é possível afirmar, com Arendt, que um dos equívocos básicos da revolução é precisamente esse que se revelou na incapacidade dos revolucionários, que não souberam distinguir libertação e liberdade. As revoluções modernas não proporcionaram um espaço onde a liberdade política pudesse ser exercida e essa é a nossa questão (que será discutida, por sua vez, no terceiro capítulo).

Ainda, na sequência desse primeiro capítulo, discute-se os paradoxos contidos na *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão*. O que será mostrado são as fragilidades da declaração instituída: i) para ser a fonte de todo o poder político; ii) para proclamar direitos independentemente e fora do corpo político; iii) para equiparar direitos do homem *qua* homem, aos direitos dos cidadãos; iv)

para afirmar o direito soberano das nações que passaram a estar sujeitas às mesmas leis emanadas dos direitos do homem e; v) para proclamar a existência de direitos individuais universais, apelando-se para uma suposta natureza do homem, implicando-se assim uma redução da política à natureza.

Ao questionar o caráter inalienável dos direitos do homem e a concepção naturalista e universalista que os fundamentam, Arendt não só recusa os princípios metafísicos que lhe deram origem, como também problematiza o fato desses direitos não terem se transformado em um princípio político prático. A doutrina dos direitos do homem, concebida para ser o “novo fundamento das sociedades civilizadas”, revelou-se completamente desprovida de realidade, se confrontada, agora, com o fenômeno do totalitarismo que fez com que a civilização regredisse à barbárie. Nesse sentido, a condição de apátrida e dos “sem estado”, objeto da breve discussão feita neste capítulo, se esse fenômeno é aqui lembrado é apenas para mostrar os elementos que se cristalizaram no que Arendt chamou de “fim dos direitos do homem” e no que estamos chamando de “o colapso dos direitos humanos frente à catástrofe totalitária” que, em última análise, toca na destruição total dos direitos humanos, conforme se verá.

No *segundo capítulo*, apresentamos os diversos sentidos do que vem a ser o *público*, na perspectiva de elucidar as potencialidades desse espaço e as razões pelas quais Arendt opta por atribuir tantas qualidades ao âmbito público da existência humana. Para tanto, rastreamos as concepções da autora no tocante, primeiro, ao significado do *aparecer* em público para, em seguida, apresentar o sentido do público, como *mundo comum* e, finalmente, caracterizá-lo à luz da lei que o rege, *a lei da pluralidade*. Se todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, é especificamente esta *pluralidade* “a condição – não apenas a *condition*

sine qua non, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”.⁸ É isso que procuraremos demonstrar na discussão deste tópico. Na sequência, o foco da atenção recai sobre a *ação*, tomando por base alguns elementos do arcabouço das ideias de Arendt, tais como estão expostas em *A condição humana*. Se, com a expressão *vita activa*, Arendt pretendeu englobar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação, é a *ação*, de todas as atividades humanas, a de maior grandeza. Mas, o espaço público é, também, o espaço alicerçado na lei e se a lei existe para proteger a ação, é aqui que a política e o direito se entrecruzam.

Como bem o expressou Enégren, para Arendt, política e direito são complementares, porque “a política favorece a diversificação da ação e o direito protege e preserva a sua especificidade”.⁹ Que essa afirmação possa se esclarecer na discussão em que o *lugar* privilegiado da *lei* no pensamento arendtiano, será posto aqui em evidência. Contudo, vale adiantar, “sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”¹⁰, como pertinentemente o observou Celso Lafer. Feita, então, essa breve caracterização do espaço público, partiremos para o diagnóstico de Arendt a propósito do declínio da esfera pública. Com essa reflexão, procuraremos rastrear alguns elementos do diagnóstico por meio do qual Arendt tece sua crítica ao projeto da modernidade.

No *terceiro capítulo*, como também nas conclusões, o enfoque recai no legado de Arendt e nas contribuições que, em nossa leitura, o pensamento arendtiano tem a oferecer, se se atém à formulação de que o primeiro direito humano, como Arendt o concebe, é o *direito a ter direitos*. Enfocar-se-á, primeiro, o que vem a ser o direito de pertencimento à comunidade para, em seguida, elucidar a questão do

⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 15

⁹ ENÉGREM, citado por LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos*, p. 217

direito à ação e à opinião. Na sequência, procurar-se-á rever o esforço arendtiano de recuperar o sentido político da liberdade (o tesouro perdido das revoluções), realçando especificamente a discussão feita pela autora em seu ensaio sobre a desobediência civil, na perspectiva de mostrar um dos caminhos pelos quais, na compreensão de Arendt, os cidadãos podem reapropriar-se da política e do *direito a ter direitos*.

Para concluir, apropriamo-nos do legado de Arendt, comprometendo-a com um projeto de construção de cidadania, tomando por base suas próprias reflexões, tais como foram desenvolvidas no ensaio *Desobediência civil*. O que apontamos é que a articulação entre contestação civil e legitimidade, tal como preconizou Arendt no referido ensaio, contribui para que a noção de cidadania seja ampliada, já que a autora encara os movimentos de contestação civil, a partir do ponto de vista da política e da legalidade. Assim, o que ficará demonstrado é que o ato político da desobediência civil é um instrumento legítimo de luta das minorias excluídas das esferas do público e do político. Mas, o que Arendt quer, ao examiná-los, é simplesmente relembrar os momentos raros por meio dos quais os cidadãos apropriam-se do poder, da liberdade, enfim, do legítimo *direito a ter direitos*: o direito de agir e o direito de apresentar a opinião minoritária relativamente ao nosso mundo comum.

¹⁰ LAFER. Idem, *ibidem*

CAPÍTULO 1 - OS PARADOXOS DOS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO ARENDT

1. A propósito das incongruências do corpo político instituído com as revoluções modernas

Não há nada mais inútil do que rebelião e libertação, se essas não forem seguidas pela constituição da liberdade recém-conquistada.¹¹

Hannah Arendt

O espírito revolucionário dos dois últimos séculos, ou “a ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar”¹², é algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior. Todavia, ao lado de reconhecer o significado desse fato histórico, Arendt distingue claramente os rumos que tomaram as revoluções do século XVIII. A Revolução Americana, desde o seu início, comprometeu-se com a implantação da liberdade e com o estabelecimento de instituições duradouras, e, àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil. O rumo da Revolução Francesa foi desviado desse curso original, quase desde o início, em função do que Arendt identificou como “a questão social”, que pode ser melhor denominada de “a existência da pobreza” e do sofrimento da multidão dos pobres.

Quando os pobres surgiram no cenário da política - no curso da Revolução Francesa -, com eles surgiu a necessidade e a liberdade teve de render-se à necessidade. O resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e, nos termos de Arendt, a nova república nasceu morta, dada à urgência do próprio processo vital. A razão do

¹¹ ARENDT. *Da revolução*, p. 114

¹² ARENDT. *Da revolução*, p. 178

sucesso da Revolução Americana e do fracasso da Revolução Francesa foi que o estado de pobreza (a miséria e a escassez) estava ausente do cenário americano.¹³ Os trabalhadores americanos eram pobres, mas não miseráveis. O problema que levantavam não era de cunho social, mas político, e dizia respeito não à ordem da sociedade, mas à forma de governo. Na França, a queda da monarquia não mudou o relacionamento entre governantes e governados, entre governo e nação, e nenhuma mudança de governo parecia capaz de sanar as divergências entre eles. O fato indiscutível, para Arendt, é que a libertação da tirania só significou liberdade para poucos, e quase não atingiu a maioria, que permaneceu esmagada pela sua miséria e o que é digno de nota: na França, no lugar da liberdade, foi a necessidade que se tornou a principal categoria do pensamento político e revolucionário.

Após a queda da Gironda, foi a felicidade, e não mais a liberdade, que se transformou na “nova idéia na Europa”¹⁴. Os girondinos falharam em promulgar uma constituição e inaugurar um governo republicano e foi aí que a revolução atingiu seu ponto crítico. Os jacobinos, sob a liderança de Robespierre, tomaram o poder e não compartilhavam a preocupação dos girondinos com formas de governo; acreditavam mais no povo do que na república e depositavam sua fé na bondade natural de uma classe, e não mais nas instituições e constituições. Para os homens da Revolução Americana, ao contrário, o plano político, numa república, representava uma troca de opiniões entre iguais. Por isso, de acordo com Arendt, o conceito americano de povo identificava-se com uma multiplicidade de vozes e de interesses, que Jefferson pôde estabelecer como um princípio: “façamo-nos uma

¹³ Há de se notar, contudo, que a inexistência da “questão social” no cenário americano era bastante ilusória, e a miséria abjeta e degradante estava presente em toda parte, na forma da escravidão e do trabalho dos negros. Esse fato é reconhecido pela própria Hannah Arendt (Ver *Da Revolução*, p. 56)

¹⁴ARENDR. Idem, p. 59

nação, em face dos assuntos externos, e mantenhamo-nos distintos em face dos assuntos domésticos”.¹⁵ Para os homens da Revolução Francesa, o consentimento popular, pré-requisito de um governo legítimo, foi substituído pela “vontade geral” de Rousseau. A palavra consentimento, com suas conotações de escolha deliberada e consulta de opinião, foi substituída pela palavra vontade, que exclui basicamente todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas.

Em nosso contexto, importa levar em consideração o fato que, para Arendt, é crucial, remetendo à mudança de ênfase da república para o povo. Essa mudança significava que a unidade permanente do futuro corpo político não era garantida pelas instituições temporais, mas pela vontade do próprio povo. A qualidade mais notável dessa “vontade popular”, como “vontade geral”, é a sua unanimidade. E, como ressalta Arendt, “quando Robespierre constantemente se referia à *opinião pública*, ele queria dizer a unanimidade da vontade geral; ele não pensava em uma opinião sobre a qual a maioria estivesse de acordo”.¹⁶ Ora, o que Arendt ressalta é que há uma decisiva incompatibilidade entre o papel de uma “opinião pública” unanimemente mantida e a liberdade de opinião. Para a autora, é impossível haver formação de opinião quando todas as opiniões se tornam iguais, uma vez que ninguém é capaz de formar sua própria opinião sem o concurso de uma diversidade de opiniões defendidas por outras pessoas. Por isso, os pais fundadores da Revolução Americana tendiam a equiparar o governo baseado na opinião pública à tirania. Nesse sentido, “a democracia era, para eles, uma nova forma atualizada de despotismo”.¹⁷

¹⁵ JEFFERSON, citado por ARENDT. Idem, p. 74

¹⁶ ARENDT. Idem, p. 61

¹⁷ ARENDT. Idem, p. 180

Os homens da Revolução Americana, diferentemente dos franceses, se orgulhavam, conforme descreve Arendt, de haverem fundado *repúblicas*, isto é, *governos de leis e não de homens*. Estes distinguiam, clara e inequivocamente, entre *a origem do poder*, que irrompe de baixo, das “raízes profundas” do povo, e *a fonte da lei*, cujo lugar está “acima”, em alguma região superior e transcendente. Assim, a própria tarefa de estabelecer uma nova lei para a nação que representasse, para as gerações futuras, a “lei maior”, que empresta validade a todas as leis humanas, focalizou, tanto na América como na França, a necessidade de um absoluto. Por isso, Tocqueville percebeu que a Revolução Francesa foi, no fundo, um fenômeno religioso, enquanto movimento que se considerava absoluto e pretendeu refundir toda a vida humana, em contraste com a Revolução Americana, em que a teoria política democrática permaneceu confinada em seu próprio domínio, completada e sustentada por uma rígida fé cristã. Na opinião de Dumont, “é interessante ver que os adeptos franceses do homem como Indivíduo foram ajudados na formulação dos direitos abstratos do homem pelos puritanos do Novo Mundo. Uma vez mais, a religião cristã tinha empurrado o Indivíduo para a frente”.¹⁸

Operando como as revoluções religiosas, a Revolução Francesa contemplou o homem em si mesmo, sem se deter nos traços peculiares que as leis, os costumes e as tradições de um povo podiam ter inserido naquele fundo comum. Como as revoluções religiosas, conforme nos diz Tocqueville, “parecia ter como objetivo, mais do que a reforma da França, a regeneração de todo o gênero humano”.¹⁹ Contudo, Arendt, a par de reconhecer que há uma frequente afirmação de que todas as revoluções modernas são essencialmente cristãs em sua origem, sua opinião sobre o significado da revolução é a de que,

¹⁸ DUMONT. *O individualismo* – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna, p. 114

¹⁹ TOCQUEVILLE, citado por BOBBIO. *A era dos direitos*, p. 99

para a compreensão das revoluções da Idade Moderna, a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo são coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência.²⁰

O grave e funesto erro da Revolução Francesa consistiu em uma ingênua convicção de que *a lei e o poder emanam de uma só e mesma fonte*, ao passo que a insistência revolucionária americana procurava distinguir uma república de uma democracia, ou governo da maioria. Essa distinção se apoia, portanto, na separação radical entre lei e poder, com diferentes origens, diferentes legitimações e diferentes esferas de aplicação nitidamente delimitadas. Arendt sublinha, ainda, que os homens da Revolução Americana sabiam que o princípio do *potestas in populo* só é capaz de inspirar uma forma de governo se lhe for acrescentado, como o fizeram os romanos, a autoridade que, por sua vez, reside no senado.

Os homens que revolucionaram a América do Norte, na perspectiva de Arendt, souberam proteger o poder que surgia apenas quando e onde o povo se unia e se vinculava em meio a promessas, pactos e compromissos mútuos. Para eles, “apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo”.²¹ É nesse sentido que, para a autora, o poder da confiança que se deposita uns nos outros, é o que sustenta a base para “associações” de pessoas em torno de um objetivo político específico. Em suas palavras, “confiança recíproca como uma norma de ação organizada”²² e essa confiança surgira - esse aspecto é um dos mais atraentes na interpretação que

²⁰ ARENDT. *Da revolução*, p. 23

²¹ ARENDT. *Idem*, p. 145

²² ARENDT. *Idem*, p. 146

Arendt faz da Revolução Americana - não de uma ideologia, mas de promessas mútuas.

Outro aspecto merece, ainda, ser discutido, remetendo ao fato da república ter sido definida pelos homens do século XVIII em termos de governo representativo, distinguindo-se, portanto, das democracias, onde um reduzido número de cidadãos se reúne e dirige, em pessoa, o governo. Assim é que, todo o problema da representação, para a nossa autora,

um dos mais cruciais e tormentosos temas da política moderna desde as revoluções, implica nada menos que uma decisão sobre a própria dignidade da atividade política propriamente dita. A tradicional alternativa entre representação como um mero substitutivo para a ação popular direta, e representação como o poder, popularmente controlado, dos representantes do povo sobre o povo, constitui um dos dilemas que não comportam solução.²³

A crítica de Arendt à noção de representação culmina com a sua constatação de que o governo representativo, no sentido estrito da palavra, não existe de fato, e é nesse contexto que, para a autora, a representação, para a nossa tradição política significa nada mais nada menos que “os eleitores abdicam, ainda que voluntariamente, de seu próprio poder, e que a antiga máxima de ‘todo o poder está no povo’ é verdadeira apenas nos dias de eleição”.²⁴ Assim, o governo representativo, de sua fundação até os nossos dias, para Arendt, degenerou em mera administração, o que possibilitou o desaparecimento da esfera pública, já que não sobrou espaço, seja para agir, seja para ser visto em ação. O governo “democrático” tornou-se privilégio de uns poucos, aos quais ficou reservado o direito de exercitar, com exclusividade, suas virtuosas aptidões e o resultado

²³ARENDR. Idem, p. 189. A autora argumenta, ainda, citando Benjamin Rush, que: “todo poder emana do povo, embora ele o detenha apenas nos dias de eleições. Depois disso, ele se torna propriedade dos governantes” (citado por ARENDR. Idem, ibidem)

²⁴ ARENDR. Idem, ibidem

disso é que o povo mergulhou na letargia, que é, nos termos de Arendt, “a precursora da morte para a liberdade pública”.²⁵

O governo representativo e a própria Constituição, ao instituírem o mecanismo de participação apenas para os representantes do povo, e não para o próprio povo, não conseguiram livrar o povo da letargia e do descaso para com a coisa pública e essa é a realidade em que vivemos nos últimos duzentos anos que atravessam a história política do mundo ocidental. Para Arendt, Jefferson teve o presságio de como seria perigoso restringir o espaço de participação do cidadão a uma urna de votação e, por isso, defendia a abertura de um espaço público mais amplo de participação e maiores oportunidades para que sua voz fosse ouvida fora dos dias de eleição. Voltaremos a essa questão mais adiante. O que importa reter, por ora, é o que Jefferson identificou como um perigo mortal para a república: “a Constituição dera todo o poder aos cidadãos, sem lhes oferecer a oportunidade de *serem* republicanos e de *agirem* como cidadãos.”²⁶

O governo representativo se tornou, de fato, um governo oligárquico, embora não no sentido clássico de governo de minoria no interesse da minoria. O que chamamos hoje de democracia, nos termos em que Arendt a apresenta, é uma forma de governo em que a minoria governa, pelos menos supostamente, no interesse da maioria. Esse governo é tido como democrático na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual são suas metas individuais; mas ele pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornaram, mais uma vez, privilégio da minoria. Para Arendt, a desconcertante e confusa equiparação de república e governo democrático data do século XIX e se os homens

²⁵ ARENDT. Idem, p. 190

²⁶ JEFFERSON, citado por ARENDT. Idem, p. 202

das revoluções revelavam uma curiosa predileção pela forma republicana de governo, não era por causa de seu caráter igualitário, mas em razão de sua promessa de grande durabilidade.

Em síntese, a perspectiva de Arendt, quando tece sua crítica radical à democracia e quando revela, a exemplo dos homens que fizeram as revoluções, sua predileção pela república, o que ela põe em relevo é a qualidade da representação pública, que difere de uma democracia, onde um reduzido número de cidadãos se reúne e dirige, em pessoa, o governo. É nesse sentido que, para John Adams, foi “o poder da confiança depositada uns nos outros e no povo em geral que permitiu aos Estados Unidos superar, com sucesso, uma revolução”.²⁷

Os homens da Revolução Francesa, ao contrário, “não sabendo distinguir violência e poder, e convencidos de que todo o poder emana do povo, abriram a esfera política para essa força pré-política natural da multidão, e foram arrastados por ela”.²⁸ Teoricamente, na ótica de Arendt, a deificação do povo, na Revolução Francesa, foi a consequência inevitável da tentativa de fazer derivar a lei e o poder de uma mesma fonte. A pretensão da monarquia absoluta de estar fundamentada em “direitos divinos” havia dado origem a uma concepção de domínio secular segundo a imagem de um Deus cuja vontade é a lei. Historicamente, não existe diferença mais significativa, entre as duas revoluções, do que o fato de que a Revolução Francesa afirmava, unanimemente, que “a lei é a expressão da vontade geral”.²⁹

²⁷ ADAMS, citado por ARENDT. Idem. p. 146

²⁸ ARENDT. Idem, p. 145

²⁹ ARENDT. Idem, p. 147

2. Os paradoxos da Declaração Universal dos Direitos do Homem

No momento mesmo em que se declarava o nascimento do homem como sujeito de direitos, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano abstrato, que não existia em parte alguma.³⁰

Hannah Arendt

A Revolução Francesa falhou, segundo Arendt, ao instituir a *Declaração dos Direitos do Homem*, não apenas como o controle, mas como *a fonte de todo poder político*, como o próprio *fundamento* do corpo político, como o próprio conteúdo e como a finalidade precípua do governo e do poder. A *Declaração de Direitos* nunca pretendeu traduzir os novos poderes revolucionários do povo, mas, ao contrário, foi tida como necessária e fundamental para limitar o poder do governo. Portanto, para Arendt, os direitos adquiridos, eles não representam, na verdade, “poderes propriamente ditos, mas simplesmente isenção contra os abusos do poder; não reivindicam uma participação no governo, mas uma salvaguarda contra ele”.³¹

A constituição republicana não assegurou “a todo cidadão o direito de tornar-se um participante da gestão governamental, o direito de ser visto em ação”.³² Eis o cerne da questão. Além disso, os franceses, tal como Arendt postula, não compreenderam que o verdadeiro conteúdo da constituição não era absolutamente a salvaguarda dos direitos civis, mas o estabelecimento de um sistema de poder inteiramente novo. A contundência da crítica de Arendt volta-se, então, para o fato de a *Declaração* ter proclamado a existência de direitos independentemente e fora do corpo político e, por ter ido mais

³⁰ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 324-325

³¹ ARENDT. *Da revolução*, p. 115

além, equiparando esses ditos direitos, os direitos do homem *qua* homem, aos direitos dos cidadãos. Explicitemos os termos em que a autora formula sua crítica:

Não precisamos insistir nas dificuldades inerentes ao próprio conceito de direitos humanos, nem na lamentável ineficácia de todas as declarações, proclamações ou enumerações de direitos humanos que não foram imediatamente incorporados à lei positiva, à lei local, e aplicadas a todos os que lá viviam. O problema com esses direitos sempre foi que eles não podiam ser mais do que os direitos dos nacionais, e que só eram invocados, como último recurso, por aqueles que haviam perdido seus direitos normais de cidadãos.³³

A questão é: os direitos do homem por terem sido definidos como “inalienáveis”, irreduzíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, eram independentes, portanto, de todos os governos. Com a suposição de que esses direitos prescindiam de cidadania e nacionalidade, não se invocava nenhuma autoridade para protegê-los e garanti-los, porque o próprio *Homem* seria a sua origem e seu objetivo último. Ora, argumenta Arendt em *Origens do Totalitarismo*,³⁴ a *Declaração dos Direitos do Homem* destinava-se a ser uma proteção muito necessária numa era em que os indivíduos já não estavam a salvo nos Estados em que haviam nascido, nem – embora cristãos – seguros de sua igualdade perante Deus.

Ocorre que, quando a Revolução Francesa ao declarar os *Direitos do Homem*, expôs a exigência da soberania nacional, um conflito latente entre o Estado e a nação veio à luz no momento mesmo em que nascia o moderno Estado-nação. 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 a leis que emanariam supostamente dos *Direitos do Homem*, e soberana, isto

³² ARENDT. Idem, p. 104

³³ ARENDT. Idem. p. 119

é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria.

Assim, “tanto o poder como o Direito estavam ancorados na nação, ou melhor, na vontade da nação que, por si só, mantinha-se fora e acima de todos os governos e de todas as leis”.³⁵ O resultado prático dessa contradição foi que, daí por diante, “os direitos humanos passaram a ser protegidos e aplicados somente sob a forma de direitos nacionais” e toda a questão dos direitos humanos,

foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem³⁶.

Às contradições expostas por Arendt no tocante à proteção dos direitos humanos sob a forma de direitos nacionais, tal como a citação esclarece, somam-se as pertinentes ponderações da autora acerca da impossibilidade de se fundamentar direitos humanos apelando-se para a natureza humana. Se é uma incongruência apelar para a natureza, inspirando-se nela para encontrar o fundamento de qualquer direito ou política, como quer Arendt, é porque, como bem o demonstrou Duarte: “a ‘nudez abstrata’ do ser humano não constitui um substituto para o caráter artificial de todo ordenamento legal consentido por homens que o criam e respeitam”.³⁷ Afastando-se, pois, da concepção de que o humano que existe em cada indivíduo provenha da sua pertença ao “gênero humano”, espécie de substrato universal dado a cada indivíduo como uma natureza, antes, o que Arendt quer é afirmar a interdependência entre a posse e o usufruto

³⁴ ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 324

³⁵ ARENDT, citada por LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos ...*, p. 135

³⁶ ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, p. 325

³⁷ DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura...*, p. 46-47

dos direitos humanos e a pertença a uma comunidade política que os reconheça como cidadãos, dotados da máscara da personalidade legal.

A crítica de Arendt, como bem o formulou Duarte,

não se dirige à ideia dos direitos humanos enquanto tais, mas ao pressuposto segundo o qual tais direitos poderiam ser fundamentados apelando-se para uma suposta natureza do homem, implicando-se assim uma redução da política à natureza.³⁸

Coerentemente, Arendt insiste a todo o momento na exclusão do absoluto da política. A sua recusa em relação aos direitos humanos se esclarece, precisamente nesse ponto. Direitos humanos definidos com base numa suposta igualdade biológica, é uma contradição. Assim, o que a autora recusa é o caráter universalista dos direitos do homem. Sua crítica volta-se para o fato de as declarações terem sido concebidas para assegurar os direitos positivos fundamentais inerentes à natureza do homem. Esses direitos, longe de investirem os cidadãos do seu *status* político, tenderam equiparar a política à Natureza. Aí está o problema para Arendt. Para a autora, o *Ancien Régime* foi acusado de haver privado seus súditos não dos direitos à liberdade e à cidadania, mas dos direitos à vida e à natureza.

O que a autora identifica é que a maioria das revoluções modernas, longe de darem origem à *constitutio libertatis*, não foram sequer capaz de oferecer as garantias constitucionais dos direitos e liberdades civis. Essas garantias seriam os benefícios do “governo limitado”.³⁹ Esclarecendo e distinguindo explicitamente direitos civis de liberdade política, Arendt assevera que “a salvaguarda dos direitos civis é o que, preliminarmente deve garantir um governo civilizado, enquanto a liberdade política é a própria essência de uma república livre”.⁴⁰ A questão é: as revoluções modernas não proporcionaram um

³⁸ DUARTE. *Idem*, p. 48

³⁹ ARENDT. *Da revolução*, p. 174

⁴⁰ ARENDT. *Idem*, *ibidem*

espaço onde a liberdade política pudesse ser exercida. Conforme acenamos antes, apenas os representantes do povo - e não o próprio povo -, tiveram a oportunidade de se engajar nas atividades de expressão, discussão e decisão, as quais, num sentido positivo, são as atividades da liberdade.

Assim, ao refutar a concepção naturalista e universalista dos direitos do homem, o que Arendt está recusando são, naturalmente, os princípios metafísicos que deram origem à doutrina e, com isso, a autora refuta as formas abstratas com que se revestiram os direitos do homem. É nesse ponto que se esclarece a sua concordância com Burke, para quem “os direitos do homem são pura ficção metafísica”. O que Arendt percebeu e elucidou, com perspicácia e clareza, no tocante à doutrina dos direitos do homem, são os paradoxos do próprio projeto da modernidade que já nasce veiculando princípios que, mais tarde seriam apropriados pela ideologia totalitária e, como bem o mostrou Luce Irigaray, se “todos os *slogans igualitários* veiculam uma ideologia totalitária”⁴¹, é porque escamoteiam o fato da pluralidade humana. O que é mais grave (e nesse ponto, como em tantos outros), Arendt concorda com Tocqueville, para quem, “a igualdade predispõe os homens a não se preocuparem absolutamente com seus semelhantes e o despotismo faz da indiferença uma espécie de virtude pública para eles.”⁴²

Para Arendt, a doutrina dos direitos do homem, concebida para ser o “novo fundamento das sociedades civilizadas”, revelou-se ineficaz e completamente desprovida de realidade, quando confrontada com a tragédia que se abateu sobre milhares de pessoas que, em sua “nudez abstrata” viram que o maior risco que corriam era precisamente o de serem unicamente humanos. Esses seres humanos

⁴¹ IRIGARAY *apud* PIERUCCI. *Ciladas da diferença*, p. 111

⁴² TOCQUEVILLE, citado por LEFORT. Da igualdade à liberdade. In: *Pensando o político*, p. 240

(apátridas e refugiados), em pleno século XX, no coração da sociedade mais civilizada do planeta, conforme procuraremos mostrar mais adiante, não puderam valer-se de direitos humanos universais proclamados para serem independentes de todos os governos, não necessitando de autoridade nem de lei para protegê-los.

Vale reter, ainda - a propósito da ineficácia da doutrina dos direitos do homem -, o fato de que o problema com esses direitos é que eles não se transformaram em um tema político prático. Essa é a posição de Arendt. Os princípios da igualdade, da liberdade e da fraternidade, que formam a base doutrinária desses direitos, permaneceram abstratos e as dificuldades empíricas de aplicação prática dos direitos humanos podem ser atestadas à luz da lamentável ineficácia das declarações que, na história recente da civilização ocidental, proclamaram, reconheceram, mas não se transformaram em instrumento efetivo de proteção dos direitos humanos e essa é a realidade em que vivemos há dois séculos.

3. O trágico destino de seres humanos privados de todos os direitos: O caso dos apátridas

Só conseguimos perceber a existência de um *direito a ter direitos* (...), quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação global⁴³ (grifos nossos).

Hannah Arendt

No prefácio à primeira parte de *Origens do totalitarismo*, Arendt expõe claramente que, para além da exigência da denúncia, é necessário *compreender* a ferocidade de uma guerra nunca vista, que culminou com o surgimento do genocídio, crime até desconhecido em meio à civilização ocidental. Esse crime perpetrado no corpo dos judeus constitui, para a autora, um crime cometido contra a humanidade. É por isso que o antissemitismo, o imperialismo e o totalitarismo têm em comum a ruptura com toda a nossa tradição.⁴⁴ Nesse sentido, e acompanhando a reflexão de Arendt, os paralelos históricos devem ser banidos, para que não seja bloqueado o acesso à especificidade de cada um desses fenômenos.

Ao reconstituir os elementos que se cristalizaram no totalitarismo, Arendt se atém à conversão do antissemitismo religioso em uma poderosa arma de discriminação política, tal como foi levada a cabo a partir das décadas finais do século XVIII e, especialmente, no século XIX. Um outro elemento associado ao antissemitismo, remete-nos à corrida imperialista, tal como foi impulsionada no último terço

⁴³ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 330

⁴⁴Sobre a “ruptura com a tradição”, ver a análise de Celso Lafer em *A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, na qual o autor analisa o “desconcerto epistemológico” que surge, quando a “lógica do razoável” que permeia o paradigma da Filosofia do Direito não consegue dar conta da não-razoabilidade que caracteriza uma experiência como a totalitária. Ver, ainda, o notável estudo de André Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. Nesta obra, o autor examina a dinâmica interna do pensamento arendtiano à luz do esgotamento e ruptura da tradição frente às catástrofes políticas do século XX (Conferir bibliografia)

do século XIX, culminando com a expansão em nome na expansão; com o racismo como justificativa biológica da dominação de povos; com o uso da burocracia como instrumento de dominação política dos povos conquistados e, por fim, com o solapamento da estabilidade do sistema europeu de Estados-nações. Atentemo-nos, então, para esse fenômeno – a desintegração dos estados nacionais - que começou após a Primeira Guerra Mundial, em consequência do surgimento das minorias e do movimento crescente de refugiados, resultado de revoluções.⁴⁵

Com efeito, o surgimento das minorias, tal como retrata Arendt, em *Origens do totalitarismo*, coincide com o declínio do Estado-nação e resulta no “fim dos direitos do homem”. Esse fenômeno advém da crise financeira que atingiu nações inteiras, manifestando-se com a inflação, que destruiu a classe de pequenos proprietários, com o desemprego, com as guerras civis que sobrevieram e se alastraram após a Primeira Guerra Mundial, seguidas pela migração de compactos grupos humanos que não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. “Uma vez fora do país de origem permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam *todos* os direitos: *eram o refugio da terra*”⁴⁶ (os grifos são nossos).

A inadequação dos *Tratados de Paz* de 1919 e 1920, com suas tentativas de resolver o problema da Europa oriental e meridional, criando Estados-nações e introduzindo tratados de minorias, é duramente criticada por Arendt, à medida que esses tratados não

⁴⁵ As minorias “são os grupos numericamente inferiores ao resto da população de um Estado e numa posição não-dominante num país, que possuem objetivamente características étnicas, religiosas ou lingüísticas distintas do resto da população, e que subjetivamente desejam preservar a sua cultura, as suas tradições, a sua religião e a sua língua”. (Cf. LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos...*, p. 156)

⁴⁶ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 300. Os seres humanos sem direito algum são os apátridas. Após a Segunda Guerra, enquanto existia 1 milhão de apátridas “reconhecidos”, havia mais de 10 milhões de apátridas *de facto*. (Ver ARENDT. *Idem*, p. 312 e 313)

reconheciam duas condições básicas para a existência de um Estado-nação: “a homogeneidade da população e a fixação ao solo”.⁴⁷ Além disso, há de se levar em consideração a advertência feita pela própria autora: “basta um olhar ao mapa etnográfico para mostrar que o princípio do Estado-nação não pode ser introduzido na Europa oriental”.⁴⁸ O que ocorreu foi que os tratados aglutinaram vários povos num só Estado, outorgaram a alguns o *status* de “povos estatais” e lhes confiaram o governo. Contudo, contrariando a lógica que presidiu a criação dos Estados-nações, “minorias nacionais” como os eslovacos na Tchecoslováquia ou os croatas e os eslovenos na Iugoslávia, não colaboraram, como equivocadamente previram os articuladores da criação dos Estados-nações, não estabeleceram parceria com o governo. Em resumo, os povos não agraciados com Estados, fossem “minorias nacionais” ou “nacionalidades”, segundo Arendt, jamais chegaram a confiar nos tratados que eles entendiam ser “um jogo arbitrário que dava poder a uns, colocando em servidão os outros”.⁴⁹

A par disso, os apátridas e as minorias, não dispendo de governos que os representassem e protegessem, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos *Tratados das Minorias* - que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei -, ou sob condições de absoluta ausência da lei. Os *Tratados das Minorias* diziam em linguagem clara aquilo que até então era apenas implícito para os Estados-nações, isto é, que somente os ‘nacionais’ podiam ser cidadãos, somente as pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda a proteção das instituições legais. Por isso, os indivíduos de diferentes nacionalidades precisavam de alguma lei de exceção até

⁴⁷ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 303

⁴⁸ ARENDT. *Idem*, *ibidem*

⁴⁹ ARENDT. *Idem*, p. 304

que, ou a não ser que, estivessem completamente *assimilados* e divorciados de sua origem.⁵⁰ Foi nesse contexto que,

a desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes.⁵¹

Diante dos povos sem Estado, das “nações de minorias”, da incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido seus direitos nacionais, “a própria expressão ‘direitos humanos’ tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia”⁵² e é no bojo desses acontecimentos que emerge o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, tal como relata Arendt: a condição de apátrida. Formados por milhões de russos e de alemães, centenas de milhares de armênios, romenos, húngaros e espanhóis (para falar dos mais representativos), os apátridas formavam os “povos sem Estado”. Se, até a Segunda Guerra, a terminologia aplicada ao apátrida - “povos sem Estado” -, pelo menos reconhecia o fato de que essas pessoas haviam perdido a proteção do seu governo, não é o que aconteceu após a Guerra, quando a expressão *displaced persons*

⁵⁰ Vale lembrar: “assimilação” quer dizer “assemelhação”, isto é, tornar deliberadamente similares os que são diferentes, sejam pessoas ou grupos. Trata-se então de uma operação de “conversão”, essencialmente política. *Assimilar* pressupõe uma concepção política, e não etnocultural da nacionalidade. É nesse sentido que as “culturas nacionais”, o que quer que isto signifique, só foi possível apenas e tão-somente com a repressão ou a submissão de diferentes culturas étnicas e/ou locais, das pertencas culturais “parciais” na medida em que se tornam partes de um todo (Cf. PIERUCCI. *Ciladas da diferença*. Conferir bibliografia). Vejamos a perspectiva de Hannah Arendt, para quem o judaísmo teria que ser substituído pela qualidade de judeu. Em suas palavras: “os judeus puderam escapar do judaísmo pela conversão; mas da qualidade de judeus não havia escapatória” (Cf. ARENDT, citada por BAUMAN. *Modernidade e holocausto*, p. 81). Assim, o produto da conversão, não é a mudança, mas a perda de *qualidade*. Para Zygmunt Bauman, “do outro lado da conversão espreita um vazio, não outra identidade. O convertido perde sua identidade sem adquirir nada em troca. O homem é antes de *agir*; nada que ele faça pode mudar o que ele é. Esta, grosso modo, é a essência filosófica do racismo”.(Cf. BAUMAN. *Idem*, p. 82; destaques do autor)

⁵¹ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 302

⁵² ARENDT. *Idem*, p. 304

(pessoas deslocadas) foi inventada para ignorar a existência dos apátridas.

Os apátridas (e também os refugiados)⁵³, com as perdas da cidadania e da nacionalidade, ao se verem confrontados com a perda de um direito humano fundamental - o de pertencimento à comunidade em que nasceram -, ficaram também privados dos benefícios do princípio da legalidade. Com efeito, como o explicitou claramente John Humphrey, se “só se conhece o verdadeiro conteúdo de um direito quando se conhecem as limitações que podem impor-se legitimamente ao seu exercício”,⁵⁴ a situação dos apátridas é a prova. Ao serem expulsos da “trindade Povo-Estado-Território” – expressão de Lafer –, os apátridas não puderam valer-se dos seus direitos humanos e nem tampouco puderam encontrar um lugar – qualquer lugar – onde pudessem ser acolhidos, em um mundo como o século XX, “tão” politicamente organizado. Nesse contexto em que o conteúdo dos “direitos humanos”, diante deste insuperável limite que impôs aos apátridas a privação de *todos* os direitos, à medida que os privou do legítimo direito à proteção legal, o que aconteceu foi que eles tornaram-se efetivamente supérfluos, indesejáveis e acabaram encontrando seu destino nos campos de concentração, conforme procuraremos retratar na sequência do texto.

O problema é que, quando um princípio, como o da legalidade, perde sua confiabilidade, é porque a organização política e jurídica dos Estados já está corroída por dentro. Sem a igualdade jurídica ou, quando o princípio de isonomia é quebrado, quando as leis não são iguais para todos, transformando-se em direitos e privilégios,

⁵³ Existe uma diferença entre apátrida e refugiado. Para Arendt, “o *status* do apátrida é caracterizado pelo fato de não ter nacionalidade, enquanto o do refugiado é determinado por sua perda de proteção diplomática. Os esforços dos legisladores no sentido de declarar a diferença entre um e outro foram sempre anulados pelo fato de que todos os refugiados são apátridas para fins práticos” (Cf. ARENDT. *Idem*, p. 314)

⁵⁴ HUMPHREY. *La declaración internacional de derechos* – Estudio crítico, p. 69 (a tradução é nossa)

situações assim – estamos seguindo a análise de Celso Lafer⁵⁵ -, contradizem a própria natureza do Estado-nação. E se se atenta para a incapacidade dos Estados-nações de tratar os apátridas como “pessoas legais”, ela é revelada pela extensão do domínio arbitrário do decreto policial, da dominação por meio de uma polícia onipotente, como ficou patente com o advento do totalitarismo.

4. O colapso dos direitos humanos frente à catástrofe totalitária

Algo absolutamente fundamental está em jogo, quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, quando o não pertencer a ela não é um ato de sua livre escolha. Esse *algo* toca na privação mais fundamental dos direitos humanos. Ela se manifesta, primeiro e acima de tudo,

na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha (...). Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. 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.⁵⁶

As pessoas, quando forçadas a viver fora do *mundo comum*, vale dizer, excluídas de um repertório compartilhado de significados que uma comunidade política oferece e que a cidadania garante, passam a integrar os “fora da lei”, sem terem, contudo, praticado nenhum crime, por mais paradoxal que isso possa parecer. Essas pessoas são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação e passam a pertencer à raça

⁵⁵ Cf. LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos* – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt

⁵⁶ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 330

humana da mesma maneira como animais pertencem a uma dada espécie de animais. Notadamente, o que ficou provado com o advento do totalitarismo é que

o paradoxo da perda dos direitos humanos coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral - sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique - e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.⁵⁷

Quando pessoas são forçadas a viver fora de um *mundo comum*, estão destinadas a viver em meio a um isolamento. O homem isolado é aquele que perdeu o seu lugar no terreno político da ação. Ao ser privado da ação, o *homem isolado* perde o direito básico de exprimir seus pensamentos, de expressar suas opiniões, de ser ouvido pelos outros e de ser identificado na sua singularidade, no *quem* ele é. Desse modo, o desenraizamento é a condição preliminar da superfluidade. Foi esse desenraizamento, *essa falta de lugar no mundo* que, na visão de Arendt, possibilitou o totalitarismo. O primeiro passo essencial dado no caminho de um domínio total é a destruição da pessoa jurídica do homem e de sua personalidade legal e moral. O passo seguinte é a anulação da individualidade e da espontaneidade, de forma que seja eliminada a capacidade humana de iniciar algo novo.

A destruição dos direitos do homem coincide, pois, com a morte de sua pessoa jurídica e com a perda do que define e diferencia os seres humanos dos animais: a *fala*. Essas duas perdas propiciaram a condição para que o homem fosse inteiramente dominado e esse fato nos coloca diante da ocorrência de um tipo de mal que, concordando com Nádía Souki⁵⁸, sobrevive à queda dos estados totalitários. Esse

⁵⁷ ARENDT. Idem, p. 335-336

⁵⁸ SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*

mal, Arendt o caracterizou de “mal radical”. Esse tipo de “mal” (desconhecido até então), pode ser caracterizado à luz da perda *total* de um lugar no mundo. Esse drama se manifesta na perda do lar e na perda da proteção da lei que o Estado deve garantir a todos que nasceram em seu território, indistintamente. Essas perdas configuram um fenômeno que se apresenta com duas faces: a do *desenraizamento* e a da *superfluidade*. Perder as raízes, ser privado de pertencer à humanidade, significa tornar-se supérfluo. Ser supérfluo significa, na ótica de Arendt, não pertencer ao mundo de forma alguma.

Assim, a realidade retratada por Arendt em *Origens do totalitarismo*, recompõe a história da usurpação da dignidade de uma civilização. Essa mesma realidade, vista agora de uma perspectiva microscópica, é descrita pela autora, em um artigo de 1943. Desta vez, quem escreve é a mulher que pertencia à comunidade judaico-alemã, que viveu na pele a condição de apátrida e a privação da cidadania. Eis o seu relato:

Perdemos nossos lares, o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos nossas ocupações, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade no mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos... Aparentemente, ninguém quer saber que a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o que é colocado em campos de concentração por seus inimigos, e em campos de internamento por seus amigos.⁵⁹

Contra-pondo-se, pois, às condições trágicas impostas à existência humana com a catástrofe totalitária, condições essas que se encontram amalgamadas com a sua própria história de vida, Arendt conduz a sua reflexão básica sobre o declínio dos direitos humanos. E, se a maior parte de sua obra esteve ligada à sua experiência e à sua interpretação do fenômeno totalitário é porque, como ela própria

⁵⁹ ARENDT, citada por LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos...*, p. 148

considerou, em *Entre o passado e o futuro*: “o pensamento enquanto tal, nasce da experiência dos acontecimentos de nossa vida e deve permanecer a eles ligado como se fossem os únicos pontos de referência que o pensar pudesse ter”⁶⁰.

Como não poderia deixar de ser, a tarefa principal de *Origens do totalitarismo*, o projeto final da obra, tal como Arendt o apresentou à *Jewish Social Studies* em 1948, era investigar “a significação política e filosófica do conceito de dignidade humana, a ameaça constituída pelos campos de concentração e à sua sobrevivência em nossa sociedade”.⁶¹ Fundamentalmente, o que Arendt investigou mesmo, conforme relata sua biógrafa, “foram as violações de direitos: o direito de cada indivíduo e de cada povo de ser parte de uma sociedade organizada”.⁶²

A contundência das conclusões a que Arendt chegou, é reveladora do fato de que essas violações constituíram uma afronta à dignidade humana. Ao produzirem a ideologia e o terror totalitários, elas destroçam a individualidade e a pluralidade humanas. O problema identificado por Arendt é que a perda dos direitos humanos toca na perda de duas das características mais essenciais da vida humana: a relevância da fala e a perda de todo relacionamento humano. A consequência é que ao ser expulso de sua comunidade de pertencimento, o ser humano se vê destituído da sua humanidade⁶³. Assim, o conceito de direitos humanos baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele, se confrontaram pela primeira vez com seres que havia realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. E o mundo,

⁶⁰ARENDDT, citada por LEFORT. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o político*, p. 65

⁶¹ Cf. descreve YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt - Por amor ao mundo*, p. 198

⁶² YOUNG-BRUEHL. *Idem*, p. 199

⁶³ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 330

não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano (...). [E]o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante”.⁶⁴

A catástrofe totalitária é a prova cabal da falta de pertinência e a conseqüente ineficácia da concepção “naturalista” dos direitos do homem. Arendt parte então deste ponto, não para negar a pertinência do conceito de direitos do homem, mas, antes, para repensá-lo, de modo a compreender essa experiência crucial do século XX que é a dos campos de concentração e de extermínio.⁶⁵ É nesse sentido que ao repor a questão dos direitos do homem, Arendt oferece pistas para que uma nova definição desses direitos possa constituir uma referência para a crítica dos regimes totalitários que, na verdade, expuseram as fragilidades centrais dos regimes democráticos parlamentares, como bem o demonstrou Duarte: “a crença de que o povo, na sua maioria, participa ativamente do governo, e a de que as massas neutras e desarticuladas constituem apenas o ‘pano de fundo silencioso’ da vida política da nação”.⁶⁶

⁶⁴ ARENDT. *Idem*, p. 334

⁶⁵ Cf. sugere ROVIELLO. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, p. 163

⁶⁶ DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura...*, p. 49

CAPÍTULO 2 – RECONDUZINDO A DISCUSSÃO DOS DIREITOS AO SEU LUGAR DE ORIGEM: O ESPAÇO PÚBLICO

1. O significado do aparecer em público

A função do público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer.⁶⁷

Hannah Arendt

Dois fenômenos que, embora estejam estreitamente ligados, não são necessariamente idênticos, mas perpassam o significado que o termo *público* denota, tal como Arendt o concebe. Um primeiro sentido remete ao fato de que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para a autora, “a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade”.⁶⁸ Isto porque, “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”⁶⁹. Quando, por exemplo, no discurso pronunciado em 1958, por ocasião do prêmio alemão da Paz a Karl Jaspers, Arendt assim se pronuncia:

somos todas as pessoas modernas que se movem em público sem confiança e embaraçadamente. Presos em nossos preconceitos modernos, pensamos que apenas a ‘obra objetiva’, separada da pessoa, pertence ao público; que a vida e a pessoa por trás dela são assuntos privados, e os sentimentos relativos a essas coisas ‘subjetivas’ deixam de ser genuínos e se tornam sentimentais, tão logo expostos publicamente”.⁷⁰

Assim, na perspectiva de Arendt, quando a Classe Livreira

⁶⁷ ARENDT. Prefácio. In: *Homens em tempos sombrios*, p. 8

⁶⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 59

⁶⁹ ARENDT. *Idem*, p. 60

⁷⁰ ARENDT. Karl Jaspers: Uma *laudatio*. In : *Homens em tempos sombrios*, p. 68

alemã decidiu que teria de haver uma *laudatio* na entrega do prêmio, estava realmente voltando a um sentido mais antigo e adequado do âmbito público, “um sentido segundo o qual é precisamente a pessoa humana em toda sua subjetividade que precisa aparecer em público para atingir uma realidade plena”.⁷¹ A vida pública é o âmbito em que “as pessoas aparecem na íntegra como pessoas que agem e falam e onde, portanto, a personalidade é tudo menos um assunto privado”.⁷² O âmbito público é, como Arendt o entende, muito mais amplo do que comumente se entende por vida política. “O espaço público é também um âmbito espiritual”.⁷³ Por isso, a *humanitas* nunca é adquirida em solidão. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na aventura no âmbito público. Se a personalidade, como diz Arendt, não se reduz a assunto privado, há de se notar, a pessoa é o indivíduo que se abre ao mundo através de palavras e atos singularizados, mas cada pessoa é sempre mais do que esses atos e palavras.

Ainda que a personalidade só se constitua na e pela manifestação, ela não se reduz a esse *aparecer*; “o indivíduo é sempre mais do que a máscara que traz, mas esse ‘mais’ não é nada de substancial, é intangível. O indivíduo, diz Arendt, é identificável, mas não é definível”.⁷⁴ Nesse sentido, o processo de personalização ou de individualização confunde-se com o processo de abertura ao mundo. Paradoxalmente, é ao sair de si, é ao abrir-se à alteridade do mundo que o indivíduo se abre a si próprio. E, “a personalidade individual de cada um pode, por conseguinte, ser definida como abertura singularizada ao mundo”.⁷⁵ Assim, Arendt esforça-se por conceder aos

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 68

⁷² Idem, *ibidem*, p. 68

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 69

⁷⁴ ROVIELLO. *op. cit.*, p. 19

⁷⁵ ROVIELLO. *Idem*, p. 20

fenômenos particulares a “dignidade ontológica” de que a tradição filosófica os tinha privado.

A questão da manifestação é, pois, a questão da irreduzível singularidade de cada fenômeno. Aparecer é mostrar-se: o aparecer pressupõe outros seres aos quais nos mostramos. O aparecer é um co-aparecer: os outros seres aos quais apareço, aparecem-me, por sua vez. O sujeito puro espectador não existe. Cada um é, simultânea e indissociavelmente, espectador e ator. Por isso, Arendt vai dizer: “quem vê quer ser visto, quem ouve, quer ser ouvido, quem toca quer ser tocado”.⁷⁶ Ilustremos com um fato histórico, a relevância do *aparecer* em público. Sigamos Arendt, para quem o papel decisivo da mera aparência e da distinção pode ser percebido se se atém ao fato de que, quando os trabalhadores ingressaram no cenário público, sentiram a necessidade de adotar traje próprio, o *sans-culotte*, nome pelo qual ficaram conhecidos na Revolução Francesa. Com este traje, adquiriram certa distinção própria, distinção esta dirigida contra todos os outros homens.⁷⁷

2. O sentido do público, como mundo comum

Vejamos, agora, o outro sentido atribuído por Arendt ao termo público. Se, no primeiro sentido, a esfera pública se confunde com o espaço da aparência, outro sentido do público refere-se ao próprio

⁷⁶ ARENDT, citada por ROVIELLO. Idem, p. 13

⁷⁷Cf. ARENDT. *A condição humana*, p. 230. A autora relembra uma historieta da época da Roma Imperial, narrada por Sêneca, que mostra o quanto era considerado perigoso o mero aparecimento em público. Naquela época, diz Arendt, “foi apresentada ao Senado a proposta de que os escravos usassem em público traje idêntico, para que fossem prontamente diferenciados dos cidadãos livres. A proposta foi rejeitada como muito perigosa, uma vez que os escravos poderiam então reconhecer-se uns aos outros e tomar consciência de seu potencial de poder. Os intérpretes modernos tendem evidentemente a tirar deste incidente a conclusão de que o número de escravos da época devia ser muito elevado, no que estão inteiramente enganados. O que o judicioso instinto político dos romanos julgava perigoso era o aparecimento em si, independentemente do número de pessoas envolvidas”. (Cf. ARENDT. Idem, *ibidem*)

mundo, já que ele é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo é fruto do trabalho humano, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios que se realizam entre os que, juntos, habitam o mundo construído pelo próprio homem. Para Arendt,

conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens.⁷⁸

A esfera pública carrega, portanto, a imprescindível tarefa de estabelecer um vínculo entre os homens, já que nela podemos estar em companhia dos outros, valendo, ainda, destacar outra dimensão fundamental que somente ela pode nos assegurar: ela existe para a geração presente, mas, sobretudo, a sua existência assegura, por assim dizer, a permanência para as futuras gerações. Nas palavras da autora,

se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis.⁷⁹

Assim, o *mundo comum* pode ser visto como o espaço que se abre ao chegarmos a este mundo, quando nascemos e deixamos para trás quando morremos. Transcende, no entender de Arendt, a duração de nossas vidas, porque preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto, portanto, que temos em comum não só com aqueles que partilham conosco a nossa existência, mas

⁷⁸ ARENDT. Idem, p. 62

⁷⁹ ARENDT. Idem, p. 64

também com aqueles que viveram antes de nós e com as gerações que viverão depois de nós.

A esfera pública, identificada com o que é *comum*, é, pois, representativa da pluralidade. Daí a política, para Arendt, ser aquele campo de comunicação e de interação que assegura, no âmbito de uma comunidade, mediante a criatividade da ação, o poder do agir conjunto e resulta da condição humana da pluralidade. Para terem acesso a esse mundo comum, os homens precisam da palavra. Com efeito, conforme pontua Lafer,

no campo da política (do agir conjunto), a linguagem precisa ser pública, pois a linguagem é memória do passado e fonte que possibilita o presente e o futuro. Por isso cabe à esfera do público determinar o que é comum e comunicável através da publicidade e da visibilidade.⁸⁰

Em nosso contexto, importa reter das reflexões de Arendt, esse princípio que organiza a esfera pública, qual seja, o de que ela resulta diretamente da ação em conjunto, da “comparticipação de palavras e atos”. Por isso, a ação, para expressá-la com as palavras da autora, “não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui”.⁸¹ Nesse sentido, as palavras e a sua circulação contam mais do que o espaço material. São elas que modelam a esfera pública, que tecem a opinião pública.

Sendo assim, o *mundo comum*, para Arendt, não está circunscrito ao sistema de instituições, valores, regras e normas que a sociologia tradicional chama de “realidade objetiva”, à qual os indivíduos se integram pelas vias da socialização. Esse *mundo comum* é uma construção, um “artefato humano”, que depende inteiramente

⁸⁰ LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos...*, p. 254

⁸¹ ARENDT, *A condição humana*, p. 210

dessa forma específica de sociabilidade que só o espaço público pode instituir. Essa forma de sociabilidade, por sua vez, é regida pela pluralidade humana, “essa mesma pluralidade da qual depende a existência da própria realidade”.⁸²

Afirmar que a pluralidade depende da existência objetiva da realidade, significa dizer que essa pluralidade faz apelo ao *senso comum*, enquanto condição da comunicação intersubjetiva que constrói as referências e as evidências a partir das quais, as experiências pessoais e subjetivas podem ser confirmadas na sua validade, retirando-as da “vida incerta e obscura” que o encapsulamento numa vida exclusivamente privada acarreta. Enfim, para Arendt, é a pluralidade dos pontos de vista que confere certeza ao que existe, sem que essa certeza se desdobre numa identidade que anularia as diferenças sob o signo de uma única opinião.

A construção do mundo, à medida que está ancorada no senso comum, inscreve-se, pois, em critérios por meio dos quais torna-se possível discernir o relevante do irrelevante, o legítimo do ilegítimo, o justo do injusto, assim como a verdade da mentira e o fato da ficção. Enquanto *critérios de discernimento*, “são referências a partir das quais os homens podem se orientar num mundo caracterizado pela pluralidade dos agentes, pela contingência dos acontecimentos e pela imprevisibilidade dos efeitos da ação que cada qual realiza.”⁸³

Assim, a esfera pública, ancorada no senso comum e regida por critérios de discernimento, apresenta-se-nos como uma realidade que, a par de contar com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas, de ser o terreno comum a todos, os que nele estão presentes ocupam diferentes lugares. Mas, o fato digno de nota é que

⁸² TELLES. *Espaço público e espaço privado na constituição do social* - Notas sobre o pensamento de Hannah Arendt, p. 30

⁸³ TELLES. *Idem*, p. 32

ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. Segundo Arendt,

somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto.⁸⁴

3. O público: espaço regido pela pluralidade humana, comandado pela ação e estruturado pela lei

3.1 – A condição humana da pluralidade

... Nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.⁸⁵

Hannah Arendt

Nosso olhar está acostumado a lidar com a pluralidade humana, à luz dos sentidos que a Antropologia lhe atribui. Tomando, então, como referência o fato de que a pluralidade e/ou diversidade é uma das noções mais caras a essa disciplina, vejamos como o concebe, o célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss. São suas as palavras:

a diversidade das culturas é de fato no presente, e também de direito no passado, muito maior e mais rica que tudo o que estamos destinados a dela conhecer (...). Pensar a pluralidade implica o reconhecimento de que a vida da humanidade não se desenrola sob o regime de uma uniforme monotonia (...). Nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto e uma humanidade confundida num gênero de

⁸⁴ ARENDT. *A condição humana*, p. 67

⁸⁵ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 17

vida único é inconcebível; esta seria uma humanidade petrificada.⁸⁶

Por isso, a noção de “civilização mundial”, tão proclamada em nossos dias, se pode ser vista como um “artefato humano”, como o observou Hannah Arendt, e, se isso está certo,

não devemos [porém] deixar de notar que a noção de civilização mundial é muito pobre, esquemática, e que o seu conteúdo intelectual e afetivo não oferece grande densidade. Querer avaliar contribuições culturais carregadas de uma história milenária e de todo o peso dos pensamentos, sofrimentos, desejos e do labor dos homens que lhes deram existência, referindo-as exclusivamente ao escalão de uma civilização mundial que é ainda uma forma vazia, seria empobrecê-las singularmente, esvaziá-las da sua substância e conservar delas apenas um corpo descarnado.⁸⁷

De acordo, então, com a perspectiva da antropologia, há urgência em preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade. “É a diversidade que deve ser salva”, assevera Lévi-Strauss. Da mesma maneira, acreditamos que, conforme explicitou Cardoso de Oliveira, se “o diálogo com tradições diversas tem grande potencial de enriquecer ou de elucidar nossas idéias; esta é uma experiência através da qual a antropologia talvez tivesse algo a ensinar à filosofia.”⁸⁸ Mas, se na perspectiva da antropologia, há urgência em encarar seriamente diversidade, na perspectiva de Arendt, uma filosofia política tem que ter como objeto de seu *thaumadzein* (espanto), a pluralidade do homem, da qual surge - em sua grandeza e miséria - todo o domínio dos assuntos humanos. Assim, a riqueza que constitui o mundo

⁸⁶ LÉVI-STRAUSS. Raça e História. In : *Os Pensadores*, p. 49

⁸⁷ LÉVI-STRAUSS. Idem, p. 84

⁸⁸ OLIVEIRA. *Quando fazer é refletir* - Sobre a importância do ensino de filosofia na formação do antropólogo, p. 7

revela-se no fato de que são homens no plural, e não o *Homem*, que vivem na Terra e habitam o mundo.⁸⁹

Falando, agora, em linguagem bíblica,

eles teriam que aceitar – como aceitaram em mudo espanto o milagre do universo, do homem e do ser – o milagre de que Deus não criou o Homem, mas ‘homem e mulher Ele os criou’. Teriam que aceitar, de uma forma que não se limitasse à resignação da fraqueza humana, o fato de que ‘não é bom para o homem estar só’.⁹⁰

Nada nos autoriza, no entender de Hannah Arendt, a conceber que a natureza humana seja o mesmo que a condição humana. Nada nos autoriza, também, a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm e seria altamente improvável que viéssemos a ser capazes de definir e determinar a nossa essência, como somos capazes de conhecer as coisas que nos rodeiam. Em outras palavras, “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’”.⁹¹

⁸⁹ Apenas para acrescentar um elemento a mais à discussão, levemos em conta que o planeta Terra é uma das condições da existência humana e *lugar* para a pluralidade aparecer. Se Arendt reflete a condição humana da pluralidade tendo como referência a Terra e a própria mundanidade, o espiritualista moderno William James, por sua vez, insistiu nas premissas propostas pelo *pluralismo*, diante da exigência “de não considerar o universo como massa compacta, em que tudo está determinado no bem ou no mal e não há lugar para a liberdade, mas sim como uma espécie de república federativa na qual os indivíduos, apesar de solidários entre si, conservem autonomia e liberdade. O universo pluralista, segundo James, é um *pluriverso* ou *multiverso*; sua unidade não é a implicação universal ou integração absoluta, mas continuidade, contigüidade e concatenação (...). Um universo assim distingue-se do universo monadológico de Leibniz justamente pelo caráter não absoluto nem necessitante da unidade que o constitui. Até mesmo Deus, no universo pluralista, é finito”. (Ver ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*, p. 765; grifos nossos)

⁹⁰ ARENDT. *Filosofia e política*. In : *A dignidade da política – Ensaios e conferências*, p. 115

⁹¹ ARENDT. *A condição humana*, p. 18. Arendt chama a atenção para o fato de Agostinho ter sido o primeiro a levantar a questão do fundamento antropológico na filosofia. Ao estabelecer a distinção entre “Quem sou?” e “O que sou?” a primeira pergunta é feita pelo homem a si próprio e a segunda é dirigida a Deus. Em resumo, “a resposta à pergunta: ‘Quem sou?’ é simplesmente: ‘És um homem – seja isso o que for’; e a resposta à pergunta ‘O que sou?’ só pode ser dada por Deus que fez o homem. A questão da natureza do homem é tanto uma questão teológica quanto a questão da natureza de Deus; a solução para as duas questões só pode se dar dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (Mais referências, ver *A condição humana*, p. 18-19)

Assim, para Arendt,⁹² é notória a frustração e a impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações e interpretações do *que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possa ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica teria que ser encontrada determinando-se *quem* ele é. Uma “identidade autêntica”,⁹³ é a noção crucial que acompanha essa diferenciação feita por Arendt entre o *que* e o *quem* o homem é. Interessa-nos, porém, neste contexto, reter da análise de Arendt em *A condição humana*, o fato incontestável do *quem* o homem é, ser determinado pelo fato primeiro que condiciona a existência do homem e que pode ser traduzido pela pergunta que se faz a qualquer recém-chegado: “*Quem és?*”. Ser humano, portanto, “não é ser ‘Qualquer Homem’; é ser uma espécie particular de homem, e sem dúvida os homens diferem: ‘outros campos’, dizem os javaneses, ‘outros gafanhotos’⁹⁴, como bem disse o antropólogo hermeneuta Clifford Geertz. Recorrendo, agora, às palavras de Arendt,

o *quem* o homem é, aquilo que o distingue dos outros homens, é a sua singularidade. Pode-se dizer, então, que a singularidade, a identidade de uma pessoa transcende, em grandeza e importância, tudo o que ela possa fazer ou produzir, transcende a soma de todas as suas qualidades e a pluralidade humana, diz Arendt, é a paradoxal pluralidade de seres singulares.⁹⁵

Não estamos inteiramente separados da pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade, nem quando estamos a sós, juntos a nós mesmos, em

⁹² ARENDT. *A condição humana*, p. 194

⁹³ Richard Wolin, comentando Hannah Arendt, aponta para o fato de sua filosofia inspirar-se na noção de *Existenz* de Jaspers, ou “identidade autêntica”, para estabelecer as distinções, que lhe são tão caras, entre ação *versus* comportamento e “quem” *versus* “quê” de uma pessoa. Essa ligação entre *Existenz* e ação aponta para uma “congruência crucial entre as teorias de Jaspers e de Arendt”. (Cf. WOLIN. *Labirintos* – Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros, p. 260)

⁹⁴ GEERTZ. *A interpretação das culturas*, p. 65

⁹⁵ Ver ARENDT. *A condição humana*, p. 189

um diálogo de “mim comigo mesmo”, nos termos em que Arendt propõe. Isto porque, a *pluralidade*, já se evidencia no fato de que sou *dois-em-um*. Mas, curiosamente,

essa coisa que sou eu não carece de pluralidade para estabelecer diferença; traz em si a diferença quando diz: ‘eu sou eu’. Enquanto estou consciente, isto é, consciente de mim mesmo, sou idêntico a mim mesmo somente para aqueles a quem apareço como sendo um só. Para mim mesmo, ao articular esse estar-só-consciente-de-mim-mesmo, sou inevitavelmente dois-em-um – o que vem a ser, a propósito, a razão pela qual a nossa busca moderna pela identidade é fútil, e nossa crise moderna de identidade só poderia ser resolvida pela perda da consciência.⁹⁶

Entendamos esse lugar destacado da diferença no pensamento de Arendt, à luz do que ela própria sugere, especialmente quando aponta para o fato de que tudo o que existe em meio a uma pluralidade de coisas não é simplesmente o que é, a saber, não traz em si apenas a sua identidade, mas é também algo diferente e distinto de todas as outras coisas. Essa distinção singular vem à tona, no discurso e na ação, como veremos adiante. Por ora, basta dizer, é por meio das palavras e dos atos, que os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens, revelando-se ativamente em suas identidades pessoais e singulares.

O tom de Arendt é categórico quando afirma que “ser diferente não equivale a ser outro”. Ou seja,

não equivale a possuir essa curiosa qualidade de ‘alteridade’, comum a tudo o que existe (...). A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra.”⁹⁷

⁹⁶ ARENDT. Filosofia e política. In : *A dignidade da política* – Ensaios e conferências, p. 164

⁹⁷ Cf. ARENDT. *A condição humana*, p. 189

Mas, o que importar considerar, como bem lembra Wuensch, uma estudiosa da obra Hannah Arendt, é essa particularidade:

a alteridade, a marca especial da pluralidade humana, se refere ao fato de que os homens – diferentemente de outros seres ou coisas em seus modos de existência também distintos entre si – são os únicos seres que podem, entre seus iguais, revelar e reconhecer esta distinção.⁹⁸

A alteridade, vista assim, realça a qualidade de ser-com-o-outro, em uma relação que se quer explicitamente política, à medida em que não se refere

simplesmente a um padrão igualitário de relacionamento do *Eu* com o *Outro* isoladamente, mas do *Eu* com o *Outro* relacionados significativamente, ou seja, conscientemente, dentro do processo de transformação do todo⁹⁹ (grifos do autor).

Retomemos o que já está posto: a alteridade é uma dimensão que perpassa a problemática da diferença, porquanto ela é a manifestação do que o homem tem em comum com tudo o que existe. *A alteridade e a distinção* que o homem partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade. Isso significa dizer que as coisas só podem diferir se têm em comum a coisa de que diferem. Os homens são os únicos seres que, somente entre seus iguais, podem revelar *quem* verdadeiramente são e se há “um profundo ressentimento [desde o tempo dos gregos] contra o incômodo milagre contido no fato [da pluralidade, é porque] cada um de nós é feito como é – único, singular, intransponível”.¹⁰⁰

O homem só pode estar em harmonia consigo mesmo quando há um segundo som ou vários sons. Para Arendt, “são necessários

⁹⁸ Cf. WUENSCH. *A faculdade de julgar* - Sua importância no pensamento político de Hannah Arendt, p. 46

⁹⁹ Cf. BYINGTON, citado por SEABRA e MUSKAT. *Identidade feminina*, p. 190

¹⁰⁰ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 335

sempre no mínimo dois tons para produzir um som harmonioso”.¹⁰¹ Assim é que para ser um, ele precisa de outros; é só no trato com outros que ele pode experimentar a “liberdade”. É por isso que, a pluralidade e a liberdade caminham juntas no pensamento de Arendt. Em nosso contexto, importa reter a perspectiva de Arendt, para quem a preocupação com a pluralidade se expressa na questão posta por ela própria: “como os homens vivem em conjunto?”¹⁰². E, à questão: “por que há os homens e não o Homem?”. Conforme sugere Arendt, Kant teria respondido: *a fim de que possam falar uns aos outros*.¹⁰³

Daí a importância da existência de um *espaço*, onde essa liberdade possa ser exercida e onde essa pluralidade possa aparecer. Um espaço no qual a política possa sentir-se em casa, o espaço do não-domínio, ou seja, o espaço da liberdade. Em termos da pluralidade humana, existem, pois, esses dois modos básicos de estar junto: estar junto de si mesmo, que corresponde à atividade de pensar e estar junto com outros homens e com seus iguais, de onde surge a ação.

¹⁰¹ Cf. ARENDT. Pensamento e considerações morais. In : *A dignidade da política – Ensaio e conferências*, p. 163

¹⁰² LUDZ. *O que é política – Fragmentos das obras póstumas*, p. 169

¹⁰³ ARENDT. 7ª Lição. In : *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 54

3.2 - A ação: de todas as atividades humanas, a de maior grandeza

A ação, em que um nós está sempre *engajado em mudar nosso mundo comum*, mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento (...). Esse nós surge onde quer que haja homens vivendo juntos.¹⁰⁴ (grifos nossos)

Hannah Arendt

É em *A condição humana* que a *vita activa* é reconsiderada por Hannah Arendt e é igualmente nessa obra que se encontra o arcabouço teórico de sua filosofia política. Em nosso contexto, importa destacar o fato da ação se constituir, para a autora, a mais alta na hierarquia das atividades humanas. A *vita activa*, expressão utilizada por Arendt para definir as condições, as atividades e os espaços em que a vida humana tem lugar, são emolduradas em um quadro formado: i) pelas *condições* da existência humana: a própria vida é a primeira delas, seguidas da natalidade e da mortalidade, da pluralidade, do mundanismo e da Terra; ii) pelas *atividades* humanas. São elas: o labor, o trabalho (fabricação) e a ação. A própria vida é a condição que corresponde ao labor. O mundanismo é a condição que corresponde à atividade do trabalho ou fabricação. A pluralidade, por sua vez, é a condição que corresponde à ação; e, iii) são em três *espaços* que a *vita activa* se desenrola: o privado, o social e o público.

A ação se inicia com o nascimento e guarda profunda afinidade com o discurso que distingue o recém-chegado. Distinto e singular é o que caracteriza o *ser* do homem e é precisamente por meio da distinção que a pluralidade se efetiva. Eis o princípio antropológico que entendemos estar subjacente ao pensamento de Arendt. E o fato

¹⁰⁴ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 336

de que,

o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.¹⁰⁵

O que está em jogo, como a citação bem mostra, é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam, para Arendt, toda a relevância humana. Do mundo que se interpõe entre os homens procede seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses são, na acepção mais literal da palavra, “algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga.”¹⁰⁶ Para Arendt, a *ação* e o *discurso* se referem quase sempre a essa mediação, isto é, a alguma realidade objetivamente mundana. A *ação*, que representa no pensamento de Arendt, um início, um começo, encontra no fato do nascimento o pressuposto ontológico da faculdade de agir. Com efeito, agir é como um segundo nascimento,

representa um início, um começo, a erupção de algo novo e imprevisto que interrompe a necessidade automática submetida a leis inexoráveis (...). Agir representa o começar de um ser que se define precisamente por essa sua capacidade de criar algo novo.¹⁰⁷

A ação é a atividade que se furta às necessidades do âmbito do trabalho e prescinde do artificialismo do âmbito da fabricação. Ela transcende esses dois domínios e inaugura o espaço público da pluralidade. Tal espaço, em sua manifestação e num registro

¹⁰⁵ ARENDT. *A condição humana*, p. 191

¹⁰⁶ ARENDT. *Idem*, p. 195

¹⁰⁷ ORTEGA. *Hannah Arendt – Pensar o acontecimento*, p. 5

explicitamente político, exige *igualdade e distinção*. Nas palavras de Von Zuben,

tal espaço, agora político, instaura o intervalo, o ‘entre’ que, nas palavras de Hannah Arendt, tem duas funções: unir os homens entre si e separá-los de modo articulado. A pluralidade, significando ao mesmo tempo, união e separação articulada, permite aos homens a entrada no âmbito propriamente político da ação que, dado o seu caráter de inovação, articula-se com a liberdade e a natalidade como fundamento ontológico da ação mesma. Transcendendo o espaço público da aparência, próprio ao mercado de trocas do *homo faber*, o homem vê-se alçado no mundo onde a ação e o discurso revelam os homens, uns aos outros, na teia das relações intersubjetivas, adentrando assim no autêntico espaço político e adquirindo sua plena identidade pessoal.¹⁰⁸

Dois fatos, como se pode ver, a *natalidade* e a *pluralidade*, que não se subordinam um ao outro, antes, aparecem entrelaçados na teoria da ação de Arendt, correspondem, pois, à capacidade humana de começar algo novo - “cada um deve pavimentar de novo o seu caminho” -¹⁰⁹, como também ao fato inescapável que remete ao aspecto da singularidade que distingue cada ser que nasce. A ação que ele inicia é humanamente revelada, tal como Arendt expressa, por meio de palavras e nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação. É por isso que a ação e o discurso não podem prescindir da esfera pública, pois sem o espaço da aparência e sem a confiança nos atos e nas palavras como forma de convivência, é impossível, para Arendt, estabelecer inequivocamente a realidade do próprio eu, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante.

Na leitura de Habermas, Arendt efetivamente procede a uma detida análise “da forma de intersubjetividade gerada na *práxis*

¹⁰⁸VON ZUBEN. *O ‘homo faber’ e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt*, p. 9

¹⁰⁹ARENDT, citada por PEIXOTO. *Do desencantamento da existência e do amor pelo mundo – Natalidade e educação em Hannah Arendt*, p. 40

linguística como a característica fundamental da vida culturalmente produzida. A ‘ação comunicativa’ é o meio em que se forma um mundo vital (*Lebenswelt*) intersubjetivamente partilhado”.¹¹⁰ O que Habermas chama de “forma de intersubjetividade gerada na *práxis* lingüística”, chamemos nós de *prática do diálogo*, pois essa expressão, ao nosso ver, traduz a natureza dialógica da política no pensamento de Hannah Arendt. Atentemo-nos, então, para o fato de que a palavra *diálogo* é uma noção não só das mais importantes à filosofia,¹¹¹ como também encontra-se intimamente ligada ao próprio ato de pensar. Os dogmas que geram preconceitos podem ser revertidos se a estes se contrapuser a prática do *diálogo*. Isto porque, “diálogo supõe movimentar-se num campo semântico e conceitual que leva em conta o discernimento, a distinção, a diferença.”¹¹² Com efeito, como lembra Olgária Matos, o prefixo *dia* justaposto ao *logos* indica, ao mesmo tempo, o que une e o que distingue os contrários.

Assim, cada interação dialógica, unifica a multiplicidade das perspectivas de percepção e ação dos presentes, que assumem como indivíduos um ponto de vista inconfundivelmente particular, revelando-se em sua subjetividade e reconhecendo-se reciprocamente como seres capazes de entendimento intersubjetivo. A exigência de

¹¹⁰Cf. HABERMAS. O conceito de poder de Hannah Arendt. In : *Habermas*, p. 104

¹¹¹Tanto é que, na tradição da filosofia, o termo “dialética”, e mais propriamente a expressão “arte dialética”, teve estreita relação com o vocábulo “diálogo” (Cf. MORA, p. 105). Para grande parte do pensamento antigo até Aristóteles, o diálogo não é somente uma das formas pelas quais se pode exprimir o discurso filosófico, mas a sua forma típica e privilegiada, isso porque não se trata de discurso feito pelo filósofo para si mesmo, que o isole em si mesmo, mas de uma conversa, uma discussão, um perguntar e responder entre pessoas unidas pelo interesse comum da busca. O caráter conjunto dessa busca, na forma como os gregos a conceberam no período clássico, tem expressão natural no diálogo, o que prova o fato de Sócrates nada ter escrito e de ter concentrado toda a sua atividade na conversação com amigos e discípulos. A falta de confiança de Platão nos discursos escritos, porquanto não respondem a quem interroga e não escolhem seus interlocutores, consolida a superioridade do diálogo como forma literária, que procura reproduzir o ritmo da conversação e, em geral, da investigação conjunta. Além disso, o princípio do diálogo implica a tolerância filosófica e religiosa, ou seja, não como resignação pela existência de outros pontos de vista, mas como reconhecimento de sua legitimidade e com boa vontade de entendê-los em suas razões. Nesse sentido, o princípio do diálogo permaneceu como aquisição fundamental transmitida do pensamento grego ao moderno e, como sugere Abbagnano, na atualidade, conserva valor eminentemente normativo (Cf. ABBAGNANO, p. 275)

¹¹² MATOS. *Sociedade: tolerância, confiança, amizade*, p. 5

racionalidade imanente à fala funda, pois, uma “igualdade radical”, nos termos de Habermas e o próprio mundo da vida é preenchido pela *praxis*, pela “teia das relações humanas”. Ou, como mostra Ribeiro, quando diz que,

a linguagem forja a igualdade do homem. O fato de haver interlocução entre dois seres humanos, de eles se constituírem mutuamente como partes num diálogo, determina que pelo menos formalmente – e aqui a forma é decisiva – eles se realizem como iguais.¹¹³

A *ação* é inseparável da comunicação e, se por um lado, ela depende do discurso para *inter-agir* e fundar o *diálogo*, por outro, a condição de possibilidade de sua existência é a memória. Só a memória pode resguardar a ação humana da *fugacidade* que é inerente à ação, só o testemunho de outros homens pode dar conta de seu sentido. Isto porque, a ação, diferentemente dos produtos do trabalho e dos objetos mundanos, é por demais fugaz e possui a característica da imprevisibilidade. Diz Arendt: “a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato”.¹¹⁴

Mas, o problema é que, independente da natureza e do conteúdo da história, independente de estar circunscrita ao âmbito da vida privada ou mesmo ao da pública, o pleno significado da história só vem à tona e é revelado, quando a história termina. Nas palavras de Arendt: “a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos.”¹¹⁵ E, muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, mas o narrador, o historiador que percebe e “faz” a história.

¹¹³ RIBEIRO. *A palavra democrática*, p. 2

¹¹⁴ ARENDT. *A condição humana*, p. 204

¹¹⁵ ARENDT. *Idem*, *ibidem*

É inegável que as histórias resultam da ação e do discurso e revelam um agente, um sujeito, alguém que as tenham iniciado. Contudo, esse sujeito, esse agente, o “herói” da história, nunca pode, nos termos de Arendt, ser apontado inequivocamente como o autor da história. Assim é que, para a autora, se as histórias são capazes de revelar o *quem* e o seu começo, elas estão, por isso mesmo, estreitamente relacionadas com a experiência da liberdade.

3.3 – Aspectos ligados ao marco legal

Uma dimensão do espaço público que, para Arendt, é fundamental, diz respeito ao marco legal. Enquanto “comunidade politicamente organizada”, o espaço público faz referência a uma interação política mediada pela lei. Contudo, Arendt irá revelar uma noção muito particular acerca do marco legal. A lei, para a autora, é a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos humanos. As leis destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens. As leis, nos termos de Arendt,

circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta.¹¹⁶

Precisamente porque o espaço público é frágil e suscetível de desaparecer em meio à imprevisibilidade dos fatos e dos acontecimentos, como observa Margaret Canovan, trata-se de um

¹¹⁶ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 517

espaço que precisa ser alicerçado na lei.¹¹⁷ Por isso, Arendt vê a lei, na sua acepção grega. Tal como pontua Lafer,

como uma atividade do *homo faber*, ou seja, como um artesanato dedicado à construção constitucional do espaço público, estabelecendo, deste modo, o vínculo entre a permanência no tempo da *vita activa* e o empenho durável dos objetos criados pelo *homo faber*.¹¹⁸

Nas palavras da própria Arendt:

toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela é válida, e esse espaço é o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade. O que está fora desse espaço, está sem lei e, falando de maneira exata, está sem mundo; no sentido do convívio humano, é um deserto...¹¹⁹

Inspirando-se e seguindo Montesquieu, para quem a vida dos povos é governada por leis e costumes, Arendt compreende que leis e costumes “distinguem-se pelo fato de que ‘as leis governam as ações do cidadão, e os costumes, as ações dos homens’. As leis estabelecem o domínio da vida pública e política e os costumes estabelecem o domínio da sociedade.”¹²⁰ Um espaço público assim constituído, isto é, alicerçado nas leis, é o que permite, pela liberdade e pela comunicação, o agir conjunto. É nesse sentido que, como bem o compreendeu Lafer, na esfera dos negócios humanos,

nós não podemos fabricar algo (...). Por essa razão, *a lei não é apenas muro que assegura a duração do espaço político, mas princípio da ação*. A preocupação arendtiana é com os princípios que levam um governo a agir. Espaço público, para Arendt, não é território, na acepção geográfica

¹¹⁷ CANOVAN, citada por LAFER. *Hannah Arendt - Pensamento, persuasão e poder*, p. 33

¹¹⁸ LAFER. *Idem*, p. 33

¹¹⁹ ARENDT, citada por LUDZ. *op. cit.*, p. 160. Essa afirmação, contudo, é feita dentro de um contexto de argumentação que se concentra na Antigüidade greco-romana. Se Arendt tivesse em vista aqui também as “leis” dos Estados totalitários, teria que formular seu conceito de maneira diferente. A propósito, a metáfora do “deserto” expressa uma das discussões de Arendt sobre as possibilidades do movimento totalitário e do perigo que está contido exatamente no fato de eles serem ajustados, em medidas tão extremas, às condições do deserto (Sobre essa questão, ver ARENDT. *O que é política?*, especialmente o cap. 5 – Um possível capítulo final: “de deserto e de oásis”, pp.177-183)

¹²⁰ MONTESQUIEU, citado por ARENDT. Ver “Compreensão e Política”. In : *A dignidade da política - Ensaio e conferências*, p. 46

de localização e delimitação, mas antes de mais nada, um conceito jurídico e político (...) e resulta da ação de seus membros. Estes não são sujeitos, mas cidadãos, e as leis que eles criam não são para serem obedecidas apenas como os meios devem obedecer aos fins na atividade de fabricação, mas sobretudo apoiadas. É através do apoio que se leva adiante a iniciativa do agir conjunto. *Obedecer à lei é apoiar o governo*. É gerar poder para que ele dê andamento às suas iniciativas através da cooperação dos governados (...). Nesse sentido, *o poder conferido pelo Direito* não é propriedade de um indivíduo, mas algo que lhe é coletivamente conferido pelo apoio dos demais membros de uma comunidade. É, portanto, na análise da *ação enquanto agir conjunto* que se pode encontrar, na visão arendtiana, o *fundamento do Direito* ¹²¹ (grifos nossos).

Por isso é que, como aponta Enégren, política e direito são, para Arendt, complementares: “a primeira favorece a diversificação da ação e o segundo protege e preserva a sua especificidade.”¹²² É nesse sentido que Arendt defende o princípio da legalidade, por impor uma duração às vicissitudes da ação, enquanto que, a constituição cumpriria o papel de delimitar o espaço público igualitário que torna possível a criatividade da ação, pois, como o observou Lafer, “sem a proteção estabilizadora da lei o espaço público não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”¹²³.

4. O diagnóstico de Arendt sobre o declínio da esfera pública

Se a função do público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por ‘fossos de credibilidade’ e ‘governos invisíveis’... (grifos nossos).¹²⁴

Hannah Arendt

O diagnóstico de Arendt da modernidade toca no declínio da esfera pública e na ascensão da esfera social. A lembrança do mundo antigo com suas cidades-estados, tão cara à pensadora, se desenha a

¹²¹LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos...*, p. 218

¹²² ENÉGREM, citado por LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos*, p. 217

¹²³ LAFER. *Idem*, p. 217

¹²⁴ ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, p. 8

imagem clara de dois espaços (a *polis* e a família), na modernidade emergência de um “terceiro” espaço obscurece a nitidez com que o mundo antigo conjugava a existência desses dois espaços.¹²⁵ Na verdade, a história do mundo moderno, tal como é descrita por Arendt, pode ser lida como a história do esfacelamento do espaço público. Daquele espaço, por meio do qual os homens podem se reconhecer compartilhando um destino comum, tal como acenamos antes, ao evocarmos o modelo da *polis*. O aparecimento desse terceiro espaço é definido por Arendt de esfera “social”, a sociedade propriamente dita, e é a emergência desse espaço que provoca o esfacelamento do espaço público. Esse enfraquecimento se está, de um lado, intrinsecamente relacionado com o surgimento da sociedade, por outro, liga-se ao declínio da família, ou melhor, à absorção da família por grupos sociais correspondentes que acabam por formar uma “grande sociedade familiar”, com uma só opinião e um único interesse, regida por normas que, no lugar de serem apenas diretivas (no sentido de orientar uma ação específica realizada em conjunto), antes, são normas prescritivas do comportamento, que o elevam à principal forma de relação humana.

Esse é um fator decisivo para Arendt: a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade da ação. Esta é substituída pelo comportamento, de tal maneira que, “com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu (...) o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade”.¹²⁶ A maior preocupação de Arendt, nos termos em que Dana Villa a apresenta é paralela à de Heidegger:

¹²⁵ Como lembra Marilena Chauí, “a indistinção entre o público e o privado não é uma falha ou um atraso, mas é, antes, a forma mesma de realização da sociedade e da política: não apenas os governantes e parlamentares praticam a corrupção sobre os fundos públicos, mas não há a percepção social de uma esfera pública das opiniões, da sociabilidade coletiva, da rua como espaço comum, assim como não há a percepção dos direitos à privacidade e à intimidade. Do ponto de vista dos direitos sociais, há um encolhimento do público; do ponto de vista dos interesses econômicos, um alargamento do privado” (Cf. CHAUI. Ensaio ética violência. In : *Revista td* 39, p. 38)

“parecemos estar criando ‘um mundo’ no qual não há um palco viável para a ação e no qual o comportamento normalizado subsume a abertura da espontaneidade.”¹²⁷ Ao invés da ação,

a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.¹²⁸

Com a conquista da esfera pública pela sociedade e com a vitória da igualdade que a acompanha, tem-se o reconhecimento político e jurídico de que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo. Assim é que, o comportamento passou a substituir a ação, a mais importante das atividades humanas, por meio da qual os homens estabelecem entre si a *teia* de suas relações. Com o declínio da ação e com a ascensão do social, as comunidades modernas transformaram-se em “sociedades de operários e de assalariados”, concentrando-se em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor. Por isso, Arendt afirma que,

a sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância

¹²⁶ ARENDT. *A condição humana*, p. 50

¹²⁷ VILLA. *Arendt e Heidegger – The fate of the political*, p. 173 (tradução de Márcia Gontijo Aires França)

¹²⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 50. A fim de “medirmos” o triunfo do comportamento na “sociedade disciplinar” na era moderna, a análise feita por Arendt coincide com aquela proposta por Michel Foucault. Para este autor, o momento histórico das disciplinas coincide com o nascimento de uma “arte do corpo humano” que visa a não só elevar o nível de suas habilidades, mas que aprofunda sua sujeição para torná-lo mais obediente e, conseqüentemente, mais útil. Os métodos que permitem o controle minucioso do corpo, que permitem realizar a sujeição constante de suas forças, submetendo-o e fazendo dele objeto de saber é o que Foucault caracteriza de “análise disciplinar”. À luz de uma manipulação calculada dos seus elementos, gestos e comportamentos, forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo. As disciplinas marcam, pois, o momento em que se efetua o que se poderia chamar, nos termos de Foucault, a troca do eixo político da individualização. Essa troca se realiza por uma inversão: no lugar de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade, o que se tem são mecanismos científico-disciplinares e o “normal” toma o lugar do ancestral. No lugar de se tomar o *status* que se constrói com os elementos da tradição para saber quem é o indivíduo, tem-se agora a *medida* para se calcular quem é o indivíduo. Assim, o indivíduo é rigorosamente fabricado. E, por mais paradoxal que possa parecer, a constituição da subjetividade do indivíduo é, ao mesmo tempo, a constituição de sua sujeição. Mais referências, ver FOUCAULT. *Vigiar e punir* (1987); *A verdade e as formas jurídicas* (1996)

pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública.¹²⁹

É verdade que o homem, em sua atividade de labutar, vive na companhia dos outros, mas essa convivência não possui nenhuma das características da verdadeira pluralidade. Nos termos de Arendt, as relações que se estabelecem entre os homens na atividade do labor, a sociabilidade que se cria nesse ambiente, não gera igualdade, mas uniformidade. Assim, o imperativo da necessidade, essa força compulsiva que move os homens quando são compelidos pela carência, pela miséria, conjugado com o moderno primado do trabalho, não só modelaram como também invadiram a esfera pública de tal forma, que esta terminou por se desfigurar, transformando-se numa vasta administração técnica e burocrática que existe apenas em função da economia. Por isso, em *A condição humana*, Arendt diagnostica que,

a pretensão global das ciências sociais, como ‘ciências do comportamento’, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal que se comporta de maneira condicionada.¹³⁰

Se a economia foi a ciência da sociedade em suas primeiras fases, com o desenvolvimento da sociedade de massas, tal como descreve Arendt, foram as “ciências do comportamento”, as responsáveis pela adoção da “conduta social”, enquanto paradigma que passou a regular todas as áreas da vida humana. É nesse contexto que “os homens se tornaram seres sociais e passaram a seguir unanimemente certas normas de conduta, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais”¹³¹. Eis o momento em que é instituída a “sociedade

¹²⁹ ARENDT. *A condição humana*, p. 56

¹³⁰ ARENDT. *Idem*, p. 55

¹³¹ ARENDT. *Idem*, p. 52

disciplinar” e os mecanismos aos quais Foucault faz referência, voltados todos eles a levarem os homens a comportarem-se, no lugar de agirem.¹³²

O que importa aqui, porém, é reter o fato de que, no retrato do mundo moderno emoldurado por Hannah Arendt, a pluralidade foi sacrificada e, no lugar dela, é uma massa uniforme de indivíduos isolados que, nos nossos dias, compõe a grande família chamada sociedade. Nos dizeres de Tocqueville: “uma massa incontável, composta de seres semelhantes, em que nada se eleva ou se abaixa. O espetáculo dessa uniformidade me entristece e me gela, sou tentado a ter saudade da sociedade que não mais existe.”¹³³

Se o triunfo da sociedade na era moderna relaciona-se com a substituição da ação pelo comportamento, a vitória da sociedade e o declínio da esfera pública que a acompanha são fenômenos que estão intimamente relacionados com a criação do modelo de cidadão na era moderna. No lugar da espontaneidade e da liberdade que caracterizariam, em sentido forte, uma cidadania (chamemo-la de *ativa*) antes, o modelo de cidadania que é erigido e o seu mecanismo regulador, está amparado em um princípio que, de um lado, limita os poderes do Estado, universaliza e equipara as particularidades dos sujeitos, de modo a facilitar o controle de suas atividades, e de outro, institui a regulação social, de modo que é a “regulação” que se inscreve na matriz do projeto da modernidade e instaura a prática do que poderia ser chamada de “cidadania regulada”¹³⁴.

Esse é, pois, o pano de fundo contra o qual Arendt formula sua crítica à modernidade. O fenômeno que configura a “trama

¹³²Mais referências, ver FREITAS. *Michel Foucault – Por uma genealogia da verdade* (Conferir bibliografia)

¹³³TOCQUEVILLE. *A democracia na América* (Livro II – Democracia e sociedade), p. 318

¹³⁴ Cf. LIMA. *Subjetividade e cidadania – O “ponto de partida radical” da construção do objeto teórico acerca dos desafios políticos da pós-modernidade* (Conferir bibliografia)

complexa” da dissolução do espaço público, pelas suas dimensões gigantescas, é cunhado por Arendt de “a alienação do mundo”.¹³⁵ Nesse sentido,

uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes (...), tem sido uma preocupação exclusiva com o ego (...), uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo.¹³⁶

Do início da era moderna até os nossos dias, esse quadro, com sua crescente “alienação do mundo” conduziu o homem a uma situação tal que, “onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo”.¹³⁷ É nesse contexto que a perda do espaço público constrói a figura do indivíduo desinteressado e descompromissado e a ascensão do social, como corretamente o observou Vera Telles,

é responsável pela uniformidade e conformismo que caracterizam as sociedades de massa. Trata-se de uma sociedade na qual todos os seus membros consideram tudo o que fazem ‘primordialmente como modo de garantir a vida’. O problema todo é que, do ponto de vista das necessidades, os homens não são iguais, mas rigorosamente idênticos. E as atividades que em torno delas são realizadas prescindem dessa sociabilidade especificamente política, dada pela ação e pelo discurso. São atividades que apenas relacionam o homem consigo mesmo nessa espécie de metabolismo com a natureza, por onde a sobrevivência se realiza enquanto consumo (labor) e por conta de uma instrumentalização de tudo, como meios para se atingir objetivos que têm como medida exclusiva as necessidades de cada um (trabalho).¹³⁸

¹³⁵ A complexidade desse fenômeno compõe a análise feita por Arendt em *A condição humana*. Ver, especialmente, o último capítulo: “*A vita activa* e a era moderna”, pp. 260-338

¹³⁶ ARENDT. *A condição humana*, p. 266

¹³⁷ ARENDT, citada por ROLIM. *A atualidade dos direitos humanos*, p. 2

¹³⁸ TELLES. op. cit., p. 42

CAPÍTULO 3 – DIREITOS HUMANOS OU O DIREITO A TER DIREITOS? – EM TORNO AO LEGADO DE ARENDT

Os direitos humanos, para Hannah Arendt, resultam da ação. Não derivam nem do comando de Deus nem da natureza individual do homem, porque se assim fosse teriam validade mesmo que existisse um só homem – o que contraria a condição humana, que é a da pluralidade, pois viver é estar entre os homens. Por isso, para Hannah Arendt (...), 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 justamente para garantir que o dado da existência seja reconhecido e não resulte apenas do imponderável da amizade, da simpatia ou do amor no estado de natureza, que os direitos são necessários. É por essa razão que Hannah Arendt realça, a partir dos problemas jurídicos suscitados pelo totalitarismo, que o primeiro direito humano é o direito a ter direitos (grifos nossos).

Celso Lafer

Ao afirmar que o *direito a ter direitos* é o primeiro direito humano, o que Arendt quer mesmo afirmar é a interdependência entre a posse e o gozo desses direitos e o pertencimento do indivíduo a uma comunidade que o reconheça como cidadão, dotado da máscara da personalidade legal. Nesse sentido, o fundamento da possibilidade de quaisquer direitos é “o direito a ter um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes”.¹³⁹ Relembremos o que está posto: a privação mais fundamental dos direitos humanos significa, primeiro e acima de tudo, a privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz.

Arendt parte, então, deste ponto para afirmar que “o *direito a ter direitos significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada*”¹⁴⁰(grifos nossos). Pertencer,¹⁴⁰ então, a uma comunidade é o requisito fundamental para que não mais um Homem abstrato e genérico, mas homens e mulheres, sejam vistos/as, reconhecidos/as e

¹³⁹ DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura...*, p. 46

¹⁴⁰ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 330

julgados/as a partir de suas ações e de suas opiniões. Assim, a inserção num mundo comum passaria a ser a condição necessária para que “a minha liberdade de agir e de pensar se manifestem no mundo e para que deste modo se tornem reais”.¹⁴¹ É nesse ponto que a preocupação de Arendt em resgatar a dignidade do espaço público se esclarece mais. Se esse espaço chega a ser glorificado por Arendt é porque a autora privilegia o fato dele ser constituído pelo diálogo ou debate sobre o mundo e por ser nesse espaço que os indivíduos podem revelar quem *são* e aquilo que o mundo é.

Se, para Arendt, o espaço público é indeterminado, não se restringindo ao ordenamento institucional, ele depende, por sua vez, da existência daqueles que nele se reconhecem e lhe dão sentido. A questão é: a existência formal de direitos não garante a existência do espaço público e da sociabilidade política que a prática regida pela noção de direitos é capaz de criar. O espaço público desmoronaria, como corretamente o observou Lefort, se a posição cada vez mais forte do Estado, por exemplo, enquanto garantidor de direitos econômicos, sociais e culturais fizesse reduzir a legitimidade de novos direitos à sanção do Estado. Assim, para Lefort,

a apreensão democrática do direito implica a afirmação de uma palavra que, sem encontrar garantias nas leis estabelecidas ou na promessa do monarca, faz valer sua autoridade, na espera de uma confirmação pública, em razão de um apelo à consciência pública ¹⁴².

Vistos à luz dessa perspectiva, os direitos não se qualificam apenas por referência às leis estabelecidas. Qualifica-se, sobretudo, enquanto forma de sociabilidade política e, mais ainda, enquanto modo específico de se realizar a experiência política da sociedade. Assim é que, a forma como uma determinada comunidade define

¹⁴¹ ROVIELLO. op. cit., p. 170

¹⁴² LEFORT. Os direitos do homem e o Estado-providência. In: *Pensando o político*, p. 45-46

aquilo que é considerado como direitos, a forma como se assumem, se atribuem ou se negam direitos a uns e outros, traz nela inscrita uma certa noção de justiça, o que significa dizer que traz nela inscrito um “princípio de discernimento” entre o legítimo e o ilegítimo, entre o justo e injusto e que é sempre solidária, como diz Lefort,

com um conjunto de critérios pelos quais se faz a distinção entre o certo e o errado, o possível e o impossível, a razão e a desrazão, o permitido e o proibido. Categorias muitas vezes implícitas, mas presentes nas formas de percepção, nas crenças, nas convicções, nos códigos de comunicação e também nas regras informais que regem as relações entre classes, grupos e indivíduos.¹⁴³

É, pois, nesse ancoramento dos direitos, vistos à luz da dinâmica própria de uma dada comunidade, que se esclarece a afirmação de Claude Lefort, com a qual concordamos inteiramente, de que o reconhecimento dos direitos não depende da simples concordância com a legalidade formal constituída. Tampouco depende da simples sanção do Estado, mas depende dos critérios de discernimento que uma comunidade particular criou para articular suas práticas individuais e coletivas. É nesse contexto que a argumentação de Lefort aponta os limites que cercam o exercício dos direitos humanos, à medida que, para ele, “enquanto outorga, os direitos [criaram] súditos e não cidadãos”¹⁴⁴. Ao comentar a tese arendtiana do *direito a ter direitos*, Lefort sugere que este direito deve significar um “recuo à obediência cega às normas estabelecidas”¹⁴⁵, ao mesmo tempo em que sugere, com pertinência, que o princípio de direitos humanos deve ser interrogado à luz desse princípio: o *direito a ter direitos*.

¹⁴³ LEFORT. Idem, p. 44

¹⁴⁴ LEFORT. Idem, p. 46

¹⁴⁵ LEFORT. Idem, ibidem

Diante do que está posto e na perspectiva de interrogar o princípio de direitos humanos, tomando por base o legado de Arendt, procuraremos argumentar em torno de uma noção de direito, vista enquanto linguagem política que articula práticas individuais e coletivas num *espaço comum de pertencimento*. A proposição é a de que, é na linguagem dos direitos que a defesa de interesses se faz audível e reconhecível na dimensão da vida pública. Assim, argumentamos que um *direito ter direitos*, a sua apreensão, se depende, para ser afirmado e legitimado, de sua inscrição no marco legal, ele depende igualmente dos critérios de discernimento elaborados pela comunidade.

Arendt, como já notamos, não abre mão do princípio da legalidade, contudo, o importante a considerar é o fato de esse princípio caminhar lado a lado com o princípio do discernimento, quando se trata de determinar o que é um direito humano. Assim, esses dois domínios, o da *lei* e o do *senso comum*, constituem, então, os pontos de referência a partir dos quais um direito pode ser reconhecido e conquistar sua legitimidade. No sentido arendtiano, *um direito a ter direitos*, depende, pois, do vínculo do indivíduo a uma comunidade particular para que seja por esta reconhecido e legitimado.

1. O direito de pertencer a uma comunidade política

Todo homem nasce membro de uma comunidade particular e só pode sobreviver se nela é bem-vindo e se sente à vontade.¹⁴⁶

Hannah Arendt

... Arendt pretende animar a vontade de agir e experimentar, remeter o homem à sua condição de *homo ludens*, fazendo-nos um convite, *apelando para que participemos desta*

¹⁴⁶ ARENDT. Desobediência civil. In: *Crises da república*, p. 78

comunidade: Tem coragem! Atrave-te a ganhar a esfera pública sem consideração de partidos nem de programas políticos! Lute por um novo direito relacional que possibilite a criação de novas formas de existência! (grifos nossos).

Francisco Ortega

O fundamento da possibilidade de quaisquer direitos, como Arendt postula, é o direito de pertencimento a uma comunidade política organizada. Valeria, então, interrogar: que comunidade seria essa, nos termos em que Arendt a concebe? Existiria, para a pensadora, um princípio regulador, um critério objetivo universalmente válido que pudesse definir uma “comunidade política organizada”, categoria das mais importantes e que perpassa toda a sua reflexão política? As palavras da própria Arendt são sugestivas, como a citação bem o demonstra:

A multiplicidade dessas comunidades manifesta-se de muitos modos e formas, obedecendo cada uma a diferentes leis, tendo diferentes hábitos e costumes, e acalentando diferentes memórias do passado, isto é, uma multiplicidade de tradições. Montesquieu provavelmente estava certo ao supor que cada uma dessas entidades move-se e age segundo um princípio inspirador diferente, reconhecido como o padrão final para julgar os feitos e os crimes – a virtude nas repúblicas, a honra e a glória nas monarquias, a moderação nas aristocracias, o medo e a suspeita nas tiranias -, só que essa enumeração orientada pela mais antiga distinção entre formas de governo (o governo de um, o governo de poucos, o dos melhores ou o de todos) é lamentavelmente inadequada à rica diversidade dos seres humanos que vivem juntos na Terra.¹⁴⁷

Diferentes leis, diferentes hábitos e costumes, incontáveis lembranças do passado, multiplicidade de tradições constituem referências a partir das quais se pode pensar uma comunidade, tal como Arendt a postula. São nas comunidades políticas que os homens podem transcender a sua condição original de “membros da espécie”

¹⁴⁷ ARENDT. *A vida do espírito*, p. 337

(*homo*)¹⁴⁸ e fundar a “comunidade do mundo”. Essa é sua posição. É por isso que, como o observou Roviello,

todo o pensamento político de Arendt deve ser reequacionado nesta perspectiva; se ela concede um privilégio que por vezes pode parecer excessivo à *esfera do político* é porque compreende esta última, acima de tudo, como *espaço onde se institui, e por conseguinte se revela, a comunidade do mundo*¹⁴⁹: (grifos nossos).

A instituição da “comunidade do mundo”, agora, num registro explicitamente político, não se reduz, portanto, ao espaço do Estado e das instituições estatais ou, genericamente, das instituições jurídico-políticas, como já se observou antes. Não se pode encerrar este espaço, como o observou Roviello, em nenhum lugar positivo; “ele constituiu-se um pouco por todo o lado, em qualquer esfera da vida humana e também na esfera da vida privada.”¹⁵⁰ Assim, na leitura de Roviello, Arendt teria visto no casal formado por Jaspers e pela sua mulher ‘não apenas qualquer coisa de privado, mas um mundo em miniatura’, uma espécie de modelo, onde Jaspers aprendeu o que são e o que podem ser os assuntos do mundo. Com efeito, Arendt reconhece que foi no interior desse “pequeno mundo” (mundo da casa), que Jaspers desenvolveu e exerceu a incomparável aptidão para o diálogo, a esplêndida exatidão da escuta, a constante disponibilidade para se explicar, a paciência para se demorar sobre a questão em debate; e, mais ainda, a capacidade de atrair para o espaço do diálogo aquilo que preferimos calar, a capacidade para convertê-lo em algo que mereça ser discutido e, deste modo, transformar, alargar, avivar tudo através

¹⁴⁸ A célebre frase de Simone de Beauvoir, “não se nasce mulher, torna-se mulher” encaixa-se perfeitamente aos propósitos de nossa argumentação, resguardadas, é claro, as especificidades do contexto em que foi formulada. Beauvoir examinava “a condição da mulher”, enquanto Arendt reconsiderou “a condição humana”

¹⁴⁹ ROVIELLO. op. cit., p. 23

¹⁵⁰ ROVIELLO. Idem, ibidem

da palavra e da escuta – ou, “como diria o próprio Jaspers, da forma mais bela: *iluminá-lo (erhellen)*”.¹⁵¹

É assim que, uma das maiores virtudes do pensamento arendtiano, como bem o explicitou Duarte, tem sido a de subsidiar os debates teóricos e políticos contemporâneos, a partir de uma reapropriação crítica das formas pelas quais a autora define essas categorias: privado, público e social. Bonnie Honig oferece uma leitura interessante de como uma apropriação das teses arendtianas podem contribuir para as lutas antidiscriminatórias e por justiça:

E se tomássemos a distinção arendtiana, tão firmemente encastelada, como se ela fosse uma linha traçada na areia, (...) como um texto clamando para ser contestado, aumentado, emendado? Por que não começamos por dispensar as metáforas geográficas e de propriedade em se tratando do público e do privado? E se tratássemos a noção arendtiana do espaço público não como um lugar específico, como a *agora*, mas como uma metáfora para uma variedade de espaços, tanto topográficos quanto conceituais, os quais pudessem ocasionar a ação?¹⁵²

Nessa perspectiva, questões e problemas que venham a emergir nas esferas privada ou social, se tornados públicos, por meio da participação política organizada dos interessados (por exemplo, negros, mulheres, homossexuais...), podem se tornar temas relevantes, porque comuns ao mundo compartilhado (a “comunidade do mundo”), em síntese, temas genuinamente políticos. Com essa estratégia de publicização, como bem o observou Duarte,

novas reivindicações sociais deixam de ser idiosincrasia de grupos sociais restritos, ou mera imposição de interesses privados sobre a esfera pública, a qual, por estar ‘entre’ todos, refere-se ao ‘inter-esse’ comum.¹⁵³

¹⁵¹ ROVIELLO. Idem, *ibidem*

¹⁵² HONIG, citada por DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura ...*, p. 284

¹⁵³ DUARTE. Idem, p. 284

É a partir, pois, da estratégia de tornar visível o que, antes parecia estar fadado ao silêncio e às “quatro paredes sagradas do lar”, que se pode compreender o refrão feminista “o privado [também] é político”, que procurou, por sua vez, traduzir dois princípios: a) nenhuma instituição ou prática social deve ser excluída *a priori* da discussão e expressão pública; b) nenhuma pessoa, nenhuma ação ou aspectos da vida de uma pessoa devem ser forçados à privacidade.

Voltando, então, às possibilidades de delimitação do espaço da comunidade, para finalizar essa discussão, fiquemos com uma reflexão de Arendt:

*a polis não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam*¹⁵⁴ (grifos nossos).

2. O direito de viver e ser julgado pelas ações e opiniões

Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. 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 ser ou sentir como alguma outra pessoa, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor 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.¹⁵⁵

Hannah Arendt

É a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder.¹⁵⁶

Hannah Arendt

¹⁵⁴ ARENDT, citada por DUARTE. Idem, p. 285

¹⁵⁵ ARENDT. Verdade e política. In : *Entre o passado e o futuro*, p. 299

¹⁵⁶ ARENDT. Idem, p. 289

É associando a opinião ao seu correlato necessário, a pluralidade humana, à pluralidade de perspectivas a partir das quais um mesmo assunto pode ser visto, que Arendt tece sua análise acerca do importante papel da opinião e seu estreito vínculo com a condição humana da pluralidade. Vejamos o que a autora nos diz:

se é certo que uma coisa no mundo político-histórico, como no mundo dos sentidos, só é real quando se mostra em todos os seus lados e pode ser percebida, então ela sempre depende de uma pluralidade de homens ou povos e de uma pluralidade de posições que tornem possível a sua realidade e garantam a sua estabilidade. O mundo, em outras palavras, toma forma apenas porque há perspectivas, e ele é apenas enquanto ordenação das coisas do mundo dessa ou de outra forma.¹⁵⁷

Ao conferir dignidade à opinião, Arendt, certamente, está se contrapondo a toda uma tradição de pensamento que dignificou a verdade em detrimento da *doxa*. Entrar no mérito desta questão, ultrapassa os objetivos de nossa discussão. O que nos interessa é a articulação que a autora faz entre opinião e pluralidade. Nesse sentido, vale reter as observações de Duarte, para quem,

[em Arendt], a opinião não deve ser vista como alheia à argumentação racional ou, então, como passível de universalização, mas sim como a expressão de um “ponto de vista” ou “perspectiva” alargados, a partir dos quais os eventos particulares do mundo tornam-se significativos e podem ser objeto de uma discussão, de um acordo provisório ou do conflito político.¹⁵⁸

Do ponto de vista do debate – e é isso que importa –, *cada opinião tem o mesmo direito de cidadania*. E porque, dada a ausência de um critério absoluto em política, a única referência legítima só pode ser o *acordo* relativamente a uma opinião. Em todo caso, como o observou Roviello,

¹⁵⁷ ARENDT, citada por DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura ...*, p. 171-172

o acordo é a única referência visível da legitimidade. Isto não significa que o acordo seja o critério último da legitimidade, significa, pelo contrário, que qualquer acordo empírico permanece, por princípio, aberto à questão da legitimidade da opinião apresentada.¹⁵⁹

Se o acordo deve ser visto, tal como se expôs, como referência de legitimidade, há de se atentar para o fato de que, na concepção arendtiana, esse acordo resulta de um debate entre iguais. É o debate que conduz ao acordo. Apoiando-se no contrato horizontal, cuja paternidade conceitual Arendt atribui a Locke, “cada indivíduo compromete-se a partilhar o poder com os outros, instituindo assim uma comunidade fundada no princípio da liberdade entre iguais”.¹⁶⁰. Assim, na instituição política de uma comunidade fundada no contrato horizontal, a lei seria o resultado das opiniões que convergiriam ao acordo (contrato).

Afastando-se, porém, das vertentes contratualistas que preconizam um contrato fundado na auto-obrigação, isto é, numa relação do eu consigo próprio em que só se aceitam as leis auto-impostas, o que Arendt postula e ressalta, “é a reciprocidade do vínculo de cada um dos contratantes com seus companheiros, tomado como a condição primeira de todo acordo capaz de preservar a pluralidade e o poder dos contratantes”.¹⁶¹

3. Em busca do tesouro perdido: o sentido político da liberdade

A política surge não *no* homem, mas *entre* os homens. A liberdade e a espontaneidade dos diferentes homens são pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre homens, onde só então se torna possível a política, a

¹⁵⁸ DUARTE. Idem, p. 177

¹⁵⁹ ROVIELLO. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, p. 58

¹⁶⁰ ROVIELLO. Idem, p. 53

¹⁶¹ DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura...*, p. 251-252

verdadeira política. O sentido da política é a liberdade.

Kurt Sontheimer

A liberdade é condição indispensável para a ação e, se transposta ao seu campo original, a saber, o dos problemas mundanos em geral, com efeito, é na ação que os homens primeiramente experimentam a liberdade no mundo. Por isso, em uma das mais belas páginas de *A condição humana*, Arendt descreve:

O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença dos outros.¹⁶²

Com efeito, o homem nada saberia da liberdade interior, afirma a autora em seu ensaio sobre *Que é liberdade*, se não tivesse experimentado, antes, a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Em suas palavras,

tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações...¹⁶³

A liberdade, não como um problema filosófico, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. A princípio, o homem é dotado do dom da ação. Ação e política, no entendimento de Arendt,

¹⁶² ARENDT. *A condição humana*, p. 256

¹⁶³ ARENDT. *Que é liberdade?* In : *Entre o passado e o futuro*, p. 194

entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade. Sem a liberdade, a vida política como tal seria destituída de significado, o que leva a autora a afirmar que “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.¹⁶⁴ Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois. Isso significa dizer que ação e liberdade - ser livre e agir -, para Arendt, são uma mesma coisa, pois é a liberdade que expressa a dimensão propriamente política da ação. Por isso, ela exige um espaço politicamente organizado para aparecer como

algo tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que podem ser comentados, lembrados e transformados em estórias antes de serem incorporados, por fim, ao grande livro da história humana.¹⁶⁵

No mundo grego, a vida de um homem livre necessitava da presença dos outros. Conseqüentemente, a própria liberdade demandava um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a *ágora*, o mercado público, ou a *polis*, o espaço político propriamente dito. A liberdade, como fenômeno político, desde Heródoto, foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados. Essa noção de não-mando, expressa pela palavra *isonomia*, era a de que a noção de mando (a “arquia”, em monarquia e oligarquia, ou a “cracia”, em democracia), estava inteiramente ausente dela.

Nas palavras de Arendt,

a *polis* era suposta ser uma *isonomia*, não uma democracia. A palavra *democracia*, que significava então o governo da

¹⁶⁴ ARENDT. Idem, *ibidem*, p. 192

¹⁶⁵ ARENDT. *A condição humana*, p. 204

maioria, foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia, e que pretendiam dizer: o que vocês chamam de não-mando é, na verdade, apenas uma outra espécie de poder; é a pior forma de governo, o domínio pelo *demos*.¹⁶⁶

Nos termos em que Francis Wolff define a isonomia,

é mesmo provável que o regime surgido em Atenas no começo do século V não se chamasse originariamente *democracia*, mas *isonomia*, termo cuja etimologia e mesmo o sentido se discute (igualdade de todos diante da lei? ou igualdade de todos na *distribuição* do poder?). A novidade radical do regime se manifestaria na idéia de igualdade, em oposição a todos os outros regimes marcados pela idéia de autoridade (*-arquia*) ou de poder (*-cracia*).¹⁶⁷

Isonomia - Arendt enfatiza - não significava, portanto, nem que todos eram iguais diante da lei, nem que a lei era a mesma para todos, mas apenas que todos têm a mesma pretensão, o mesmo direito à atividade política. E se esta atividade era, na *polis*, preferencialmente uma atividade do discursar com o outro, vê-se, então, que a *isonomia* está estreitamente articulada à liberdade de discurso. Para Arendt, “*isonomia* é, antes de mais nada, liberdade de falar e como tal o mesmo que *isegoria*; mais tarde, em Polibios, ambas significam apenas *isologia*”.¹⁶⁸

Mas, o que acontece na modernidade? O resultado da revolução não foi o de ter reivindicado propriamente a vida, a liberdade, a propriedade, mas o fato de terem sido afirmadas como direitos inalienáveis do homem. E mesmo na nova extensão revolucionária desses direitos a todos os homens, a liberdade, conforme diz Arendt, em *Da revolução*, não significava nada mais do que garantia contra repressão injustificada, e, como tal, era fundamentalmente idêntica à liberdade de movimento, à faculdade de

¹⁶⁶ ARENDT. *Da revolução*, p. 24

¹⁶⁷ WOLFF, citado por DUARTE. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. In : *Sobre a Violência*, p. 110

¹⁶⁸ ARENDT. *O que é política*, p. 49

locomoção. A liberdade, tal como foi preconizada pela Declaração francesa dos direitos, não releva, absolutamente, “o verdadeiro conteúdo da liberdade, a qual significa participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político”.¹⁶⁹ Para Arendt, “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada”.¹⁷⁰ O problema é que a revolução, como a conhecemos na Idade Moderna, confundiu libertação com liberdade. Libertação, no sentido de libertar-se da opressão, e o desejo de liberdade, como opção política de vida.

Liberdade, então, no sentido arendtiano, deve ser entendida “negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e, positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma”.¹⁷¹ É nesse sentido que se deve ver, então, a preocupação de Arendt em pensar a revolução como o palco onde se desenrola, na história da modernidade, o confronto expresso no aparecimento e no súbito desaparecimento da liberdade e da ação política que visavam fundar um espaço público que pudessem acolhê-las. É para recusar, então, a interpretação liberal das revoluções, que Arendt distingue, como bem o notou Duarte,

entre as liberdades ‘negativas’, tais como a liberdade de movimento, a liberdade de não ser restringido a não ser pela lei etc., e a sua fundação ‘positiva’, o seu exercício efetivo por meio da participação nos negócios públicos. Segundo a interpretação de Arendt, as revoluções modernas não almejavam apenas a garantia das liberdades negativas mas, fundamentalmente, *a garantia da participação e da admissão popular na esfera pública*, aspecto em relação ao qual teriam fracassado¹⁷² (ênfase nossa).

¹⁶⁹ ARENDT. *Da Revolução*, p. 175

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*

¹⁷¹ Arendt, *O que é política*, p. 48

¹⁷² DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura...*, p. 271

Merece atenção outro aspecto que passa pela contestação de Arendt, no tocante ao embaralhamento moderno da distinção entre público e privado a partir da emergência do social e a sua estreita conexão com o vínculo perdido entre igualdade e liberdade. Para Arendt, trata-se de superar a concepção de que a liberdade diz respeito, antes, à esfera do social, isto é, à capacidade de livremente produzir e consumir, devendo estar, então, afastada da esfera da política. Ao contestar, então, a moderna subordinação do político ao econômico, o objetivo de Arendt foi o de restaurar o vínculo que liga a participação política à própria liberdade, no sentido forte, positivo, qual seja, como a capacidade de criação de um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais.

Ao contestar a “colonização da política pela sociedade”, Arendt contesta, igualmente, como bem o compreendeu Duarte,

o jogo recorrente do surgimento e obstrução da participação e organização políticas da população no curso de todas as revoluções ocorridas durante os séculos XVIII, XIX e XX. Em todas elas o povo organizou-se espontaneamente em instituições revolucionárias destinadas a permitir à participação política ativa, e em todas elas o próprio desenvolvimento do processo revolucionário abortou qualquer possibilidade de um exercício ativo da liberdade, seja porque a revolução foi sufocada, seja porque perdeu seus rumos no terror e na violência, seja porque canalizou e represou o desejo de participação política recorrendo ao sistema representativo, centrado no aparato dos partidos políticos.¹⁷³

Eis o traço peculiar dos acontecimentos revolucionários da modernidade que, na verdade, exprimem um grande paradoxo: o espírito revolucionário se revelou incapaz de institucionalizar o interesse popular pela participação política. A revolução falhara porque não foi capaz de instituir o espírito revolucionário e um *espaço* para

¹⁷³ DUARTE. Idem, p. 300

aqueles que se mostravam interessados e compromissados com a *instituição-constituição* da liberdade.

3.1 – A contestação civil: Aspectos ligados à resistência à opressão e à luta legítima pela reapropriação do poder e da liberdade

Dissidência implica consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que, de certo modo, está consentindo quando não diverge.¹⁷⁴

Hannah Arendt

Recapitulemos os passos dados até aqui: o direito à vida pública, o acesso ao espaço público foi obstruído no processo mesmo de constituição das democracias modernas; o governo representativo, de sua fundação até os nossos dias, degenerou em mera administração do social; não sobrou espaço seja para agir, seja para ser visto em ação; a Constituição “deu” todo o poder aos cidadãos, sem lhes oferecer a oportunidade de *serem* republicanos e de *agirem* como cidadãos; a declaração de direitos humanos nunca pretendeu traduzir os poderes do povo e os direitos declarados não investiram os cidadãos do seu *status* político. O que está em jogo, então, é a exigência de se corrigir o grave e funesto erro cometido pelas revoluções, qual seja, o de ter acreditado que a lei e o poder emanam de uma mesma fonte. O que está em jogo, em última análise, é a questão do poder e de sua “origem perdida”, como bem o expressou Duarte.

É nessa direção que se pode ler, também, as reflexões de Arendt acerca dos movimentos de contestação civil, os quais seriam um modo legítimo de expressão da própria liberdade política, enquanto liberdade individual de participar ativamente da *res publica*. Não se trata, todavia, da simples reivindicação da liberdade de expressão das opiniões pessoais, mas trata-se de reivindicar o direito à comunicação,

o direito a tornar público, isto é, visível para a comunidade, o ponto de vista minoritário sobre o mundo comum, de reivindicar o direito de cada opinião à participação na construção da “comunidade do mundo”.

Assim, a desobediência civil seria um instrumento legítimo nas mãos das minorias, na perspectiva de instaurar as condições a partir das quais “a atividade política criativa do ato de fundação” possa ser recriada.¹⁷⁵ Mas, vale notar, a desobediência civil distingue-se dos movimentos revolucionários e, tal como a autora a vê, trata-se de um ato político legítimo, na perspectiva de recuperar a capacidade humana para agir em concerto e resistir contra a arbitrariedade e a opressão. A desobediência civil seria um ato extremo com vistas a refundar, renovar as bases do poder e está fundamentada na convicção de que esta representa uma das principais formas de participação ativa e legal na vida política de um sistema democrático.

A originalidade da concepção de Arendt reside no fato da autora encarar a desobediência civil e a sua legitimidade a partir do ponto de vista da política e da legalidade. A desobediência civil, como bem o expressou Roviello,

não é revolucionária nem reacionária, é conservadora num sentido bem preciso: pode reivindicar quer o restabelecimento de direitos, que considera terem sido atropelados por certas leis ou decisões novas, quer a integração de novos direitos numa legislação refratária, do ponto de vista do espírito da Constituição.¹⁷⁶

Para discutir o tema da desobediência civil, Arendt toma como ponto de partida um fenômeno que nasceu nos Estados Unidos da América e que, como já notara Tocqueville, havia ensinado ao povo

¹⁷⁴ ARENDT, citada por DUARTE. Idem, p. 247

¹⁷⁵ Cf. DUBIEL. Hannah Arendt and the theory of democracy: A critical reconstruction. In: *Hannah Arendt and Leo Strauss – German Emigrés and American Political Thought after World War II*, p. 22

¹⁷⁶ ROVIELLO. op. cit., p. 56

americano a arte da “associação voluntária” que, perseguindo objetivos a curto prazo desaparecem quando o objetivo é atingido. Contrariamente ao “objeto de consciência”¹⁷⁷, o contestador civil é membro de uma minoria organizada, formada a partir do mesmo espírito que, segundo Arendt, animava as associações voluntárias.¹⁷⁸ Associações voluntárias que, para a autora, ensinaram, também, às minorias nos Estados Unidos, a arte de enfraquecer a tirania da maioria. Se se atém, então, à experiência norte-americana, como Arendt o fez, há de se ver a desobediência civil como uma estratégia de luta pelo acesso ao espaço público.

Assim, seu fundamento pode ser encontrado na própria inconstitucionalidade das leis que impediu por exemplo, como no caso americano, a inclusão dos negros e dos índios no *consensus universalis*. O que Arendt notou, com pertinência é que, quando o direito (a lei) não consegue resolver problemas como, por exemplo, o caso da segregação racial nos Estados Unidos, a saída legítima é a da desobediência civil. O que Arendt põe em questão, também, é a legitimidade e a durabilidade das instituições políticas. Claro está que, para a autora, a legitimidade e a durabilidade não dependem de uma vontade coletiva unânime, única, indivisível, mas da disposição presente e contínua dos cidadãos para continuar a apoiar o poder ou contestá-lo, mas, acima disto, trata-se de reconhecer o “desejo de jogar”, isto é, de participar ativamente da comunidade política a que se pertence. É nesse sentido que Arendt, como bem o expressou

¹⁷⁷ Arendt distingue claramente o “objeto de consciência” (aquele que faz objeção de consciência, recusando-se, por exemplo, a participar da guerra, por motivos morais ou religiosos) do contestador civil. Para a autora, “sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem do objeto de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a condição de contestador civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos, pela simples razão que ele nunca existe como um único indivíduo (...). Deste modo, a desobediência civil significativa será praticada por um certo número de pessoas com identidade de interesses”(Cf. ARENDT. Desobediência civil. In: Crises da república, p. 54-55)

¹⁷⁸ Cf. ARENDT. Idem, ibidem

Duarte¹⁷⁹, concebe o consentimento às leis não no sentido tradicional da aquiescência que distingue entre o domínio sobre sujeitos obedientes e/ou submissos e o domínio sobre sujeitos desobedientes e/ou insubmissos, mas no sentido do apoio ativo e da participação contínua dos cidadãos em todos os assuntos de interesse público.

Para participar do “jogo do mundo”, é preciso obedecer às regras acordadas ou, então, tentar modificá-las por meio da ação coletiva. A obediência, para Arendt, significa apoio às leis, o que não implica na impossibilidade do questionamento, da desobediência como ato extremo visando à mudança ou à conservação de determinadas leis, nem contradiz o postulado do consentimento às leis estabelecidas. Ora, os homens vêm ao mundo em comunidades já constituídas, que os recebem e acolhem sob a pressuposição do seu “consentimento tácito” à autoridade das instituições e leis constituídas. No entanto, só pode haver consentimento onde está garantida legalmente a possibilidade do dissenso, pois apenas “quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge”.¹⁸⁰

Assim, a ênfase e o entusiasmo de Arendt, estampados em suas reflexões sobre os eventos revolucionários, sobre os movimentos de resistência e de desobediência civil, de um lado, representam um esforço da autora no sentido de relembrar os momentos raros por meio dos quais a política é reapropriada pelos cidadãos em atos e palavras. Por outro lado, o que se apreende das reflexões de Arendt sobre as lutas de resistência e o ato da desobediência civil, é o igual esforço da autora de dar visibilidade teórica a um tema dos mais significativos para a política, como é o caso da contestação civil.

O que Arendt sugere é que, contestar é agir politicamente e esse ato é um autêntico direito das minorias excluídas do poder.

¹⁷⁹ Ver DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura*, especialmente o Capítulo 5, pp. 247-256

¹⁸⁰ ARENDT, citada por DUARTE. *Idem*, p. 254

Contestar é um legítimo direito por meio do qual o *direito a ter direitos* se efetiva. Nesse sentido, o questionamento que subjaz a análise arendtiana sobre a desobediência civil, põe em evidência esse direito básico, o de não ser excluído das atividades mais genuínas de expressão da liberdade pública. Assim, poder-se-ia afirmar, à luz do que Arendt deixa entrever: a dignidade repousa no direito de não ser excluído. Por isso, um espaço público democrático, à luz das premissas da autora, pode muito bem significar que, como bem o observou Dubiel: “a nenhum grupo social, pode continuar sendo negado o acesso à esfera pública”.¹⁸¹

¹⁸¹ DUBIEL. Hannah Arendt and the theory of democracy: A critical reconstruction. In: *Hannah Arendt and Leo Strauss...*, p. 28

CONCLUSÕES

A filosofia deve tornar-se concreta e prática, sem por nenhum momento perder de vista sua origem.¹⁸²

Karl Jaspers

Ao longo desta pesquisa, observamos que temas recorrentes em Arendt não são tratados, como bem o notou Nádia Souki, em sua individualidade e especificidade. Ao contrário,

ela [Arendt] investiga o seu oposto. Por exemplo, o pensar e o julgar são abordados como os antídotos do mal, aquilo que evitaria a banalidade do mal. Ela inaugura, enuncia, aponta uma idéia, mas não a trabalha explicitamente de forma a estabelecer seus contornos definidos; ela não as esgota.¹⁸³

Se, o conceito de “banalidade do mal” não foi trabalhado por Arendt de maneira mais aprofundada, como a citação bem o revela, o fato é que, no tocante ao conceito de “o direito a ter direitos”, da mesma maneira, Arendt não se debruçou sobre essa idéia, apenas a enunciou, quem sabe até, antevendo que, no futuro, outros (como nós, “aprendizes de filosofia”) poderiam “pegá-la com as duas mãos”, no que ela apenas suavemente tocara. Mas, concordamos com Nádia Souki, para quem, essa característica do pensamento arendtiano, longe de desvalorizá-lo, confirma a coerência de quem teve como preocupação primordial, a liberdade de começar. Se Arendt deixou questões a serem trabalhadas, questões em aberto que permitem a continuidade de investigações, é nesse espaço *aberto*, ainda não explorado, que se inserem as reflexões aqui sugeridas. Movemo-nos no *já pensado* por Arendt, mas compreendendo - como ela própria também o compreendeu- que “o pensamento nasce” e “pensar” não

¹⁸² JASPERS, citado por YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt – Por amor ao mundo* (Cf. carta de Jaspers a Arendt, de 18 de setembro de 1946, Marbach). Mais ref. ver p. 28 e p. 454

¹⁸³ SOUKI. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*, p. 142

significa simplesmente mover-se no *já pensado*, mas *recomeçar* a pensar. Além disso, é importante lembrar, “uma interpretação vale pelo que ela sugere, não pelo que reproduz”.¹⁸⁴

Passemos, então, aos pontos fundamentais das conclusões a que chegamos com a nossa pesquisa, relativamente ao pensamento arendtiano sobre os direitos humanos *versus* ‘o direito a ter direitos. Como já foi dito, os direitos não constituem propriamente uma política, eles dizem respeito apenas “às condições sob as quais uma política republicana pode vir a ser instituída”¹⁸⁵. Além disso, como pertinentemente o observou Duarte, não se cultivou a consciência de que todo direito implica, antes, no reconhecimento institucional da comunidade política, para que assim possa ser por ela defendido. Diante deste quadro, a tarefa que temos diante de nós é uma tarefa política. A questão é: os direitos humanos não se efetivaram, não se realizaram, permaneceram como uma promessa não cumprida da democracia. É precisamente por não terem se tornado um princípio prático que, em nossa opinião, pode e deve inspirar uma política, uma nova prática política e, com essa saída, certamente, Arendt concordaria, pois ela própria o afirmou em *Origens do totalitarismo* e como já o notamos: “os direitos humanos não se transformaram em um tema político prático”.

Ao recusar a idéia de direitos humanos universais, que se traduz em sua objeção explícita à inspiração universalista que fundamenta a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, o que Arendt pôs em questão foi o fato de nossa tradição política não só ter conjugado direitos do homem e direitos do cidadão - o que, para nossa autora, é uma contradição -, como também por ter articulado o princípio da igualdade ao conceito de justiça e não ao conceito de

¹⁸⁴ SOUKI. *Idem*, p. 143

¹⁸⁵ DUARTE. *O pensamento à sombra da ruptura ...*, p. 301

liberdade. É nesse ponto que, em nossa interpretação, o legado de Arendt permite que apropriemo-nos de suas reflexões sobre a questão da igualdade, iluminando a discussão de um problema tão obscuro e complexo, especialmente porque, uma ordem política que estabelece a igualdade entre seres humanos que são desiguais é, antes, uma ordem política injusta. Ora, a operação mental *par excellence* que marca a gênese da modernidade e demarca sua diferença última em relação à sociedade tradicional e ao Antigo Regime é justamente a abstração que se faz de toda diferença na elaboração de indivíduo universal. Contudo, contra a proclamação de direitos teóricos, abstratos, indiferentes a toda consideração de ordem prática e a todo conteúdo histórico, Arendt se insurge para notar, com pertinência, que o imperativo da igualdade, tal como preconizada pela doutrina dos direitos do homem, predispôs os homens a não se preocuparem absolutamente com seus semelhantes e com isso concordamos inteiramente, já que a indiferença social é o que vem caracterizando, modernamente, as relações entre os homens.

Assim, para Arendt, a igualdade caminha lado a lado com a uniformidade, apaga e subsume as idéias de pluralidade e de singularidade, obliterando as relações de alteridade. Mas, como esperamos ter ficado esclarecido, se Arendt recusa o princípio da igualdade natural que sustenta a doutrina dos direitos do homem é porque, para a nossa pensadora, é o fato da pluralidade humana que, longe de assegurar o nascimento de homens iguais, assegura, ao contrário, que os homens sejam vistos como são: desiguais e distintos. Por isso, os homens precisam de uma instituição artificial, a *polis*, para torná-los iguais. É nesse sentido que, em Arendt, a igualdade tem sua origem no corpo político e pode ser legalmente imposta apenas ali.

Com essa afirmação, a pensadora expõe com radicalidade a sua recusa em aceitar que a igualdade seja considerada *a priori* e

desvinculada da organização política da sociedade. A igualdade é uma questão política *par excellence*, é uma questão genuína que, arendtianamente falando, constitui o “tema verdadeiro”. A *falta* de igualdade, por sua vez, deveria ser o foco para ação. Essa é a posição de Hannah Arendt. Assim, em nossa interpretação, à luz do que Arendt explicitamente diz: é pela *igualdade de direitos* que se lutar, então, a bandeira dos direitos humanos, que, ao longo da nossa história vem sendo erguida em nome da igualdade e da liberdade e vem se constituindo em arma política contra discriminações, injustiças e opressões, deve continuar servindo de instrumento

contra as máscaras pseudo-democráticas que inventamos, sob a forma de discursos e/ou instituições. Por isso, *os direitos humanos são a bandeira ideológica insuperável de nosso tempo*¹⁸⁶ (grifos nossos).

Assim, um dos desafios atuais, talvez seja pensar a igualdade sem que para isso seja necessário fundar a representação igualitária em uma identidade essencial que transcenda a experiência concreta dos indivíduos. Assim, a crítica das identidades homogêneas e definidas por uma transcendência pode ser o caminho para esse alargamento enquanto um projeto indeterminado e, nessa medida, totalmente dependente de nossa capacidade de concebê-lo. Nessa perspectiva, vale ressaltar, a idéia de igualdade, em nossa opinião, revela uma potência emancipatória na constituição do projeto da modernidade, em relação ao Antigo Regime, por isso, para um pensamento que se quer libertário, não se trata de negar, mas de ampliar o projeto de uma sociedade livre e igualitária. Mas, fiquemos com a perspectiva da própria Arendt, para quem, a igualdade,

¹⁸⁶ SOARES. Algumas palavras sobre direitos humanos e antropologia. In : *Comissão de Direitos Humanos/ABA*, p. 4

em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; *tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais*¹⁸⁷ (grifos nossos).

Por isso, ao referir-se, por exemplo, ao movimento das mulheres, tecendo sua crítica, mas apontando uma saída para ampliar o caráter marcadamente social que caracterizaria, na visão de Arendt, o movimento feminista, de acordo com o que nos diz Young-Bruehl, o que Arendt

queria para as mulheres, e também das mulheres, era *atenção para as questões de discriminação política e legal, uma atenção ampla o suficiente para relacionar os problemas políticos e legais das mulheres aos de todos os grupos que fosse negada a igualdade*¹⁸⁸ (grifos nossos).

Da mesma maneira, o que Arendt esperava, referindo-se, agora, à questão dos negros, “era que [eles] aprendessem que a política não é território [só] dos brancos; que a resposta à dominação branca não deveria ser social e sim política”.¹⁸⁹ Assim, o que se apreende da análise arendtiana sobre o problema da igualdade é que, é pelo exercício da cidadania, apoiada no princípio da igualdade política entre os cidadãos e na participação plena do indivíduo em todas as instâncias, que as desigualdades sociais podem ser confrontadas e podem até ser aceitáveis, desde que a *igualdade da cidadania* seja reconhecida. Assim, a construção de uma *cidadania isonômica*, passa, necessariamente pelo pressuposto de que haja algum nível de igualdade social, “um mínimo de justiça social, sem o qual a cidadania política é impossível”¹⁹⁰, como asseverou a própria Arendt.

¹⁸⁷ ARENDT. *Origens do totalitarismo*, p. 335

¹⁸⁸ Cf. YOUNG-BRUEHL. *Hannah Arendt – Por amor ao mundo*, p. 251

¹⁸⁹ Cf. YOUNG-BRUEHL. *Idem*, p. 282

¹⁹⁰ ARENDT, citada por YOUNG-BRUEHL. *Idem*, p. 201

Se, o conceito de cidadania “faz referência a uma prática conflitiva vinculada ao poder, que reflete as lutas sobre *quem* poderá dizer o *quê* no processo de definir *quais* são os problemas comuns e *como* serão abordados”¹⁹¹, a cidadania passa a se constituir, então, em um critério de avaliação do grau de democratização de um sistema político¹⁹². Assim, em nossa perspectiva, consideramos, também, que o pensamento de Arendt se revela o mais fecundo para se proceder a uma reflexão sobre os direitos do homem, desde que os relacionemos com o princípio do *direito a ter direitos*. Isto porque, o pensamento arendtiano exprime com toda força (lembremo-nos dos apátridas), a idéia de que um indivíduo excluído da comunidade política (excluído, portanto, da cidadania) perde sua humanidade, perde sua liberdade de autodeterminação.

Ao refutar, então, uma concepção universalista, essencialista, segundo a qual os direitos humanos têm seu fundamento numa essência comum e universal da espécie humana, Arendt exprime com força é a idéia de que o fundamento da possibilidade de quaisquer direitos é, como vimos, “o direito a ter um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes”. Assim, o que Arendt está propondo, no nosso entender, é que vejamos o direito como Montesquieu concebeu “o espírito das leis”: “o *princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir*”¹⁹³.

À luz desses pressupostos, em nossa interpretação, Arendt deixa entrever que a questão dos direitos humanos é uma questão política que pertence, pois, ao domínio da ação. Nesse sentido, pelo

¹⁹¹ Cf. VAN GUNSTEREN, citado por JELIN. op. cit., p. 18

¹⁹² Essa é, também, a posição de Matteo Gianni, para quem, Arendt não formulou uma teoria da cidadania, contudo, seu pensamento se revela extremamente fecundo, uma vez que a questão do *direito a ter direitos* toca diretamente na questão da cidadania (Mais referências, ver GIANNI. *Le ‘droit d’avoir’ et la citoyenneté*, p. 152)

¹⁹³ ARENDT. Desobediência civil. In: *Crises da república*, p. 83

que pudemos concluir dos nossos estudos de Arendt, os direitos, se eles não constituem propriamente uma política, eles podem inspirar uma política, uma nova prática política. Seguindo, então, Montesquieu, poder-se-ia dizer que “o espírito do direito”, no mínimo, pode servir de fonte de inspiração para levar as pessoas a agirem. Essa é, também, a conclusão a que chegou Celso Lafer. Para ele, “os direitos humanos resultam da ação”.¹⁹⁴ É nessa perspectiva que, a nosso ver, o princípio do direito é o que deve estar na base da ação política, como Arendt bem o compreendeu, ao referir-se, por exemplo, ao movimento das mulheres e dos negros. O que Arendt queria *para* as mulheres e *das* mulheres, como nos referimos antes, era uma atenção ampla o suficiente para *relacionar* os seus problemas políticos e legais aos de *todos* os grupos que fosse negada a igualdade. Para avançar na frente política, como nossa autora bem o notou, (e, por isso, segundo Arendt, o movimento feminista não avançou na frente política), seria preciso levar em consideração os *problemas comuns* de todos os grupos excluídos das atividades de expressão, de discussão e de tomadas de decisão, que são as atividades genuínas da liberdade.

Arendt não tocou explicitamente no problema que remete à exclusão das minorias da esfera pública, mas, percorrendo as trilhas de suas idéias, particularmente as suas análises sobre os movimentos das mulheres e dos negros, é possível apreender que, pensar de novo o *princípio* dos direitos humanos, articulando-o especificamente ao problema da exclusão das minorias da esfera pública, possibilitaria rever os traços etnocêntricos, machistas e racistas que, sem sombra de dúvida, estão esboçados no projeto de cidadania, em curso, nos últimos dois séculos de nossa história ocidental. Além disso, relembremos, como Arendt bem o notou, “toda a eficácia passada, [referindo-se ao movimento das mulheres], a conquista do direito de

¹⁹⁴ LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos ...*, p. 153

voto, por exemplo, viera da ação política”.¹⁹⁵ Com isso, Arendt está, certamente, afirmando que, é pela ação política, não há outro meio, que se conquista direitos iguais, como ficou provado com a luta pelo direito de voto, no caso das mulheres e, no caso dos negros, com a luta vitoriosa pela conquista dos direitos civis. Esses instantes, em que homens e mulheres de ação se reapropriam de direitos que arbitrariamente lhes foram negados, são instantes raros. Contudo, se relembremos esses fatos, é apenas para trazer à luz os momentos em que o bloqueio da esfera pública aos grupos minoritários é questionado e para lembrar que a expansão da noção e da prática de cidadania e a conquista de direitos civis, à luz de nossa história recente, é fruto da ação política.

Nos termos em que postula Chantal Mouffe¹⁹⁶, há visões diferentes de cidadania e são muitas as questões em disputa e em jogo quando se trata de definir o que é uma “cidadania democrática radical”, mas, como corretamente observou esta autora, uma coisa é certa: “o modo como definimos a cidadania está intimamente ligado ao tipo de sociedade e de comunidade política que queremos”¹⁹⁷. Haverá sempre, no entanto, interpretações concorrentes dos princípios democráticos de igualdade e liberdade e, conseqüentemente, interpretações concorrentes de cidadania democrática. Contudo, importa ressaltar, uma cidadania democrática ultrapassa a visão que a define levando em conta apenas o *status* legal do cidadão.

Nesse ponto em particular, o legado de Arendt que se expressa na “noção alargada” de que o reconhecimento de direitos não depende apenas do respaldo legal, não se qualifica apenas em relação ao Estado, não está circunscrito apenas às leis, mas depende,

¹⁹⁵ Cf. YOUNG-BRUEHL. op. cit., p. 100

¹⁹⁶ MOUFFE. A cidadania democrática e a comunidade política. In: *Estudos de Sociologia*, nº 2

¹⁹⁷ MOUFFE. Idem, p. 1

igualmente, do reconhecimento e dos critérios de discernimento que as comunidades inventaram para viverem em conjunto -, oferece-se como contribuição fundamental para enfrentar os limites que ainda cercam o exercício de uma *cidadania democrática*. Entendamo-la nos termos em que Arendt a compreendeu, quando examinou a eficácia da desobediência civil, tomando como referência os momentos em que as minorias revolvem dramatizar as injustiças que sofrem, organizando-se em movimentos e, assim, reapropriando-se da política, por meio de atos e palavras, contestando, resistindo, dissentindo, divergindo, exercitando plenamente a condição cidadã, com a consciência de que a reivindicação de um ponto de vista minoritário sobre o mundo comum, o direito de cada opinião à participação na construção da “comunidade do mundo”, é um direito legítimo, é um ato político legítimo, por meio do qual pode-se recuperar a capacidade humana de agir em concerto, resistindo contra a arbitrariedade e a opressão.

Assim, a visão arendtiana do *direito a ter direitos*, é uma idéia forte porque, à luz desse princípio, é possível questionar, também, a precariedade do modelo de democracia representativa moderna, obsessivamente preocupada em definir e proclamar uma lista crescente de direitos e impotente para fazer descer do plano de um formalismo abstrato e inoperante esses direitos e levá-los a uma efetivação concreta nas instituições e na prática política. O princípio do *direito a ter direitos*, como uma das visões que concorreriam com outras, como mencionamos antes, na definição de um projeto democrático de cidadania, traria, então, a possibilidade de reconsiderá-la a partir de uma estreita articulação entre a legalidade formal constituída e o conjunto de critérios e referências simbólicas criados pelas próprias comunidades para articularem suas práticas individuais e coletivas e definirem o certo e o errado, o possível e o impossível, o permitido e o proibido, o justo e o injusto. O princípio do

direito a ter direitos possibilitaria, nesse sentido, trazer, como já sugerimos antes, apoiando-nos na afirmação de Claude Lefort, o princípio de direitos humanos para ser interrogado pelo próprio direito e, em nossa opinião, também pela política.

Como vimos, na discussão a propósito dos paradoxos dos direitos do homem, a crítica de Arendt à *Declaração de Direitos* recai no fato dessas declarações não terem conseguido traduzir os novos poderes do povo. Os poderes adquiridos, lembra Arendt, não foram poderes propriamente ditos, já que a constituição republicana não assegurou aos cidadãos o direito de serem e de agirem como cidadãos, como também não cumpriu uma de suas principais promessas, a de fundar espaços públicos, por meio dos quais as questões de interesse público que, por serem comuns e por interessarem a todos, pudessem ser discutidas. Como bem o notou Adeodato, no rastro do pensamento de Hannah Arendt e nas conclusões a que chegou em seu estudo sobre o problema da legitimidade do poder,

a lição de Hannah Arendt é nos transmitir que o *poder legítimo*, se não apela a instâncias transcendentais nem tem conteúdo universal estabelecido, *define-se por levar em consideração a pessoa do outro*, uma vez que *a ação, o direito, a política constituem-se na intersubjetividade* (...). Deve-se reconhecer que discurso racional e verdade absoluta não são sinônimos e que os critérios de referência indispensáveis ao tratamento do problema da legitimidade serão fixados a cada tempo e lugar – estarão no agir conjunto do próprio homem.¹⁹⁸

A originalidade do pensamento de Arendt fica realçada se articulamos a capacidade da autora de encarar, como já o notamos, a desobediência civil e a sua legitimidade a partir do ponto de vista da política e da legalidade. Por meio da contestação, tanto se reivindica a integração de novos direitos numa legislação refratária, como também pode-se reivindicar o restabelecimento de direitos negados às minorias

¹⁹⁸ ADEODATO. *O problema da legitimidade*, p. 207

de forma arbitrária. É nesse sentido que, pode-se afirmar, a desobediência civil é a um só tempo revolucionária e conservadora, um meio legítimo de reapropriação do poder e da liberdade, podendo se constituir em instrumento legítimo de luta das minorias excluídas das esferas do público e do político.

A tarefa gigantesca que está posta, pelo que Arendt deixa entrever é de natureza política, pois passa pela recuperação do sentido e da dignidade da esfera pública. Restaurá-la seria uma “medida de emergência” para que *o direito a ter direitos – o direito de agir, o direito de opinar* - possa ser reapropriado pelos cidadãos. Se a inserção no mundo comum, na esfera pública, é a condição para a humanidade do homem, se é a condição para que homens se tornem cidadãos e mulheres se tornem cidadãs e se esse é o primeiro direito humano, então, o caminho a seguir é o da reapropriação institucional desse espaço, por meio do qual, *o direito a ter direitos*, o direito de cada um e de todos à participação na vida pública, venha a ser expressamente reconhecido.

Ora, se a ação política, como vimos, é a atividade caracteristicamente humana, a condição que torna possível a ação – entendida como práxis – é a pluralidade, isto é, o fato da existência de indivíduos diferentes em sua singularidade. A ação em Arendt tem um forte componente comunicativo e dialógico. É mediante palavras e atos que o sujeito se revela aos demais, aparece como um indivíduo, como um agente que é portador de uma história individual e que se comunica com seus semelhantes. Ser humano é aparecer ao mundo dos outros, apresentar-se a eles, ser percebido/a, estar em comunicação com os outros. Só por meio da ação, das palavras e atos que compartilhamos com os demais, adquirimos um reconhecimento mútuo.

É nesse ponto que se esclarece o porquê da teoria feminista buscar em Arendt respostas às questões relacionadas com o reconhecimento de identidades e a situação daqueles grupos aos quais têm sido negado o acesso à esfera pública em função precisamente de sua identidade diferenciada. É no marco, pois, das práticas políticas que percebem as identidades, tanto pessoais como coletivas, que buscam o reconhecimento na esfera pública, é dentro deste novo paradigma, que Arendt tem sido lida na atualidade. Contudo, essa leitura vem exigindo uma mudança na interpretação da obra de Arendt, para além da *A condição humana*, para indagar não o referente grego, mas outro referente presente em sua obra – o referente teórico judaico -.

É, pois, nas margens de sua teoria política, que as teóricas feministas vêm recuperando uma Arendt sensível às questões de exclusão dos grupos da esfera pública. Essas interpretações vêm se centrando fundamentalmente no conceito de *pária* e sua relação com a construção das identidades nas sociedades modernas, a fim de analisar os contextos da diferença, da exclusão e da marginalização no presente. Arendt utiliza o termo *pária* para designar a situação de exclusão social e política dos judeus. A figura do pária político se produz quando este não esconde sua identidade, mas, pelo contrário, luta pela sua inclusão no espaço público, lançando mão de sua identidade. O pária consciente se apresenta, então, como um rebelde, configurando uma situação resistente contra a homogeneidade. Ser pária significa estar exposto/a à luz pública, à visibilidade, ser reconhecido/a como um/a pária pelos outros. Isto conduziria à inclusão na esfera pública do reconhecimento das diferenças, propugnando um espaço público heterogêneo, em que as diferenças são reconhecidas e aceitas publicamente como irredutíveis.

Os aspectos que Arendt ressalta sobre a situação social e política do pária coincidem, pois, com aqueles que a teoria feminista tem posto em relevo, com a ressalva de que as experiências das identidades grupais dificilmente nem sempre são intercambiáveis, mas há de se levar em conta que a marginalização pode operar como comum denominador. Por fim, lembra Arendt, quando uma pessoa aparece na esfera pública, o que se pergunta a ela: Quem és tu? E isso implica responder com uma narrativa que compreende nossa história de vida, nossos desejos, afetos e interesses. Por isso, a resposta dada por Arendt é a mesma dada por Rahel Varnhagen: “sou uma judia”, pois só através da exposição de nossa identidade diferenciada uma cidadania não excludente pode ser alcançada, em que o *pária* pode vir a ser um cidadão de pleno direito e reconhecimento.

REFERÊNCIAS

Fontes

- ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo : Companhia das Letras, 1987
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo : Perspectiva, 1988
- _____. *Da revolução*. Tradução Fernando Dídimo Vieira. São Paulo : Ática, 1988
- _____. *Origens do totalitarismo - Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. Companhia das Letras, 1990
- _____. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 5ª. ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1991
- _____. *A dignidade da política - Ensaios e Conferências*. ABRANCHES, Antônio (org.); tradução Helena Martins e outros. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993
- _____. *A vida do espírito*. Tradução Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993
- _____. *O que é política - Fragmentos das Obras Póstumas*. LUDZ, Ursula (org.). Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1998
- _____. *Crises da república*. Tradução José Volkmann. 2ª ed. São Paulo : Perspectiva, 1999

Comentadores

- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O problema da legitimidade - No rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1989
- BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Califórnia : Sage Publications, 1996

- DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In : *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993
- _____. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt. In : *Sobre a violência*. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1994
- _____. *O pensamento à sombra da ruptura – Política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo : Paz e Terra, 2000
- DUBIEL, Helmut. Hannah Arendt and the theory of democracy: A critical reconstruction. In: KIELMANSEGG, P.G., MEWES, H. & GLASER-SCHMIDT, E. (ed.) *Hannah Arendt and Leo Strauss – German Emigrés and American Political Thought after World War II*. Cambridge : Cambridge University Press, 1995, pp. 11-28
- GIANNI, Matteo. Le “droit d’avoir des droits” et la citoyenneté. In : *Hannah Arendt, les sans-État et le “droit d’avoir des droits”*. CALOZ-TSCHOPP M.-C (ed.) vol. 1. Paris – France : L’Harmattan, 1998
- HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In : *Habermas*. Tradução Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo : Ática, 1993, Coleção Grandes Cientistas Sociais, n° 15, pp.100-118
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt – Pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979. Coleção O Mundo, hoje; v.35
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo : Cia das Letras, 1991
- LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In : *Pensando o político – Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991
- ORTEGA, Francisco. *Hannah Arendt: Pensar o acontecimento*. Comunicação apresentada no Departamento de Filosofia da UnB. Brasília-DF, maio, 1998 (mimeo.)
- PEIXOTO, Joana. *Do desencantamento pela existência e do amor pelo Mundo: natalidade e educação em Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação; Universidade Federal de Goiás, 1991
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa : Instituto Piaget, Coleção Pensamento e Filosofia, n° 22, s.d.

- SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 1998
- TELLES, Vera da Silva. Espaço público e espaço privado na constituição do social: Notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. In : *Tempo Social*. - Revista de Sociologia da USP. São Paulo : Vol. 2, nº 1, pp. 23-48, 1º semestre, 1990
- VILA, Dana R. The Problem of Action in Arendt (Introduction); The Critique of Modernity (Chapter 6). In : *Arendt and Heidegger – The fate of the political*. New Jersey : Princeton University Press, 1996, pp. 3-14; pp. 171-207
- WOLIN, Richard (org.). Democracia e política no pensamento de Hannah Arendt. In : *Labirintos – Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Portugal, Lisboa : Instituto Piaget, 1995, pp.255-273
- WUENSCH, Ana Míriam. *A faculdade de julgar - Sua importância no pensamento político de Hannah Arendt*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia; Universidade Federal de Goiás, 1999
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo – A vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1997
- ZUBEN, Newton Aquiles von. *O ‘homo faber’ e a mundanidade no pensamento político de Hannah Arendt*. <http://fae.unicamp.br/vonzuben/homofab.htm>. Capturado da Internet em 07/01/2000

Outros

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. 2ª ed. São Paulo : Martins Fontes, 1998
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1998
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro : Campus, 1992
- CHAUÍ, Marilena. Ensaio ética violência. In : *Revista td 39*, out/nov/dez 98 (mimeo.)

- DUMONT, Louis. *O individualismo – Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. RJ : Rocco, 1985
- FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. *Michel Foucault – Por uma genealogia da verdade*. Goiânia : Universidade Federal de Goiás, 1999 (mimeo.)
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução Lígia M. Pondé Vassalo. Petrópolis : Vozes, 1987
- _____. *A verdade e a formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro : Nau Editora, 1996
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1978
- HUMPHREY, Jon. La Declaración internacional de derechos – Estudio crítico. In : *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Vários Autores. Traducción Graziella Baravalle. Barcelona : Serbal; Unesco, 1985, pp. 64-80
- JELIN, Elizabeth. Cidadania e alteridade: O reconhecimento da pluralidade. In : *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*. Brasília, s.d. (mimeo.)
- LEFORT, Claude. Os direitos do homem e o Estado-Providência. In : *Pensando o político – Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade*. Tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In : *Os pensadores*. Tradução Inácia Canelas. 2ª ed. São Paulo : Abril Cultural, 1985, pp. 45-87
- LIMA, Weber. *Subjetividade e cidadania – O “ponto de partida radical” da construção do objeto teórico acerca dos desafios políticos da pós-modernidade*. Goiânia : Universidade Federal de Goiás, 1999 (mimeo.)
- MATOS, Olgária. Sociedade: tolerância, confiança, amizade. In : *Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP*. www.direitoshumanos.usp.br. Capturado da Internet em 13/05/1999
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Lisboa : Publicações Dom Quixote, 1982
- MOUFFE, Chantal. A cidadania democrática e a comunidade política. Estudos de sociologia nº 2. In: *Dimensions of radical democracy – Pluralism, citizenship, community*, ed. por Chantal Mouffe.

- London, Verso, 1992. www.direitoshumanos.usp.br. Capturado da Internet em 14 de maio de 2000
- NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro : Record : Rosa dos Tempos, 1995
- OLIVEIRA, Luiz Roberto Cardoso de. *Quando fazer é refletir – Sobre a importância do ensino de filosofia na formação do antropólogo*. Brasília : Universidade de Brasília, s.d. (mimeo.)
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo : Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo/Ed.34, 1999
- RIBEIRO, Renato Janine. A palavra democrática: ou da utopia da necessidade à utopia poética. In: Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP, p.2. www.direitoshumanos.usp.br. Capturado da Internet em 18/06/1998
- ROLIM, Marcos. *Atualidade dos direitos humanos*. <http://www.rolim.com.br>. Capturado da Internet em 20/06/1999
- SEABRA, Zelita e MUSZKAT, Malvina. *Identidade Feminina*. Petrópolis : Vozes, 1985
- SOARES, Luiz Eduardo. Algumas palavras sobre direitos humanos e antropologia. In : *Comissão de Direitos Humanos/ABA – Associação Brasileira de Antropologia*. <http://www.unicamp.br/aba/boletins>. Capturado da Internet em 19/12/1999
- TOCQUEVILLE, Alexis. A democracia na América.. In: *Os pensadores*. Tradução J. A. G. Albuquerque. São Paulo : Abril Cultural, 1973, pp.185-319

BIBLIOGRAFIA*

- ABRANCHES, Antônio. Uma herança sem testamento (Introdução) In: *A Dignidade da Política – ensaios e conferências*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1993
- ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Tradução Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994
- _____. *Sobre a violência*. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1994

- _____. Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. In : *Hannah Arendt – De la historia a la acción*. Introdução e organização de Manuel Cruz. Barcelona : Paidós, 1999. Colección Pensamiento Contemporáneo, nº 38
- ARNASON, Johann P. Nacionalismo, globalização e modernidade. In : *Cultura Global – Nacionalismo, globalização e modernidade*. FEATHERSTONE, Mike (org.). Tradução Attilio Brunetta. Petrópolis : Vozes, 1994, pp. 221-250
- BERWIG, Aldemir. Concepções de cidadania e direitos humanos (cap. I). In : *Cidadania e direitos humanos na mediação da escola*. Dissertação de Mestrado. UNIJUI – Universidade Reg. do Noroeste do Estado do RS, julho, 1997
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Verbete: Direitos humanos In : *Dicionário de política*. 8ª. ed. Coordenação da Tradução João Ferreira. Brasília : Editora da UnB, 1995, vol. 1, pp. 353-361
- BONACCHI, Gabriela. O contexto e os delineamentos. In: BONACCHI, Gabriela e GROPPI, Angela (org.) *O dilema da cidadania – Direitos e deveres das Mulheres*. Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo : Editora da UNESP, 1995, pp.27-47
- BRIGHTMAN, Carol (Organização e Introdução). *Entre Amigas – A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy (1949-1975)*. Tradução Sieni Campos. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1995
- BURKE, Peter. Mal-estar na civilização. In : Mais! Jornal *Folha de São Paulo*, 02 de maio de 1999, p.5-9
- CARVALHO, Luíz Fernando Medeiros de. Desconstrução. In : *Palavras da crítica – Tendências e Conceitos no Estudo da Literatura*. JOBIM, José Luís (org.) Rio de Janeiro : Imago, 1992
- CASSIRER, Ernst. Definición del hombre en términos de cultura. *Antropología filosófica*. Traducción Eugenio Ímaz. España : Fondo de Cultura Económica, 1997, Colección Popular, pp.101-112
- CHAUÍ, Marilena. Cultura e racismo (Aula Inaugural FFLCH-USP 10.03.93). In : *Princípios – Revista teórica, política e de informação*. São Paulo : Ed. Anita, mai-jun-jul-1993, nº 29
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo : Ed. Saraiva, 1999
- CORTINA, Adela. *Ciudadanos del mundo – Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid : Alianza Editorial, 2ª ed., 1999

- DELLASOPPA, Emílio E. Hannah Arendt: Modernidade, ciência e filosofia. In : *Tempo Social*. - Revista de Sociologia da USP. São Paulo : Vol. 2, nº 1, pp. 177-195, 1º semestre, 1990
- DIETZ, Mary G. Feminist Receptions of Hannah Arendt. In : *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. HONIG, Bonnie (org.). USA, Pennsylvania : Penn State Press, 1995
- DURHAM, Eunice Ribeiro. A construção da cidadania. In : *Novos Estudos*, Cebrap, n. 10, p. 24-30. São Paulo : outubro, 1994
- FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. *A condição da mulher no limiar do século XXI e o dilema da cidadania* – Interloquções com o pensamento político-filosófico de Hannah Arendt (Anteprojeto para seleção do Programa de Mestrado em Filosofia Política). Goiânia : Universidade Federal de Goiás, 1998
- FERNANDES, Angela Viana Machado. Cidadania, democracia e cultura política. In: VAIDERGORN, José (org.) *O direito a ter direitos*. Campinas, SP : Autores associados; Araraquara, SP : Programa de Pós-graduação da UNESP, 2000 (Coleção polêmicas do nosso tempo; 74)
- FIORINO, Vinzia. Ser cidadã francesa: uma reflexão sobre os princípios de 1789. In : *O dilema da cidadania* – Direitos e deveres das mulheres. BONACCHI, Gabriela e GROPPPI, Angela (org.). Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo : Ed. da UNESP, 1995 (p. 77-108)
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas* – Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Antônio Ramos Rosa. Portugal : Portugália Editora; Brasil : Martins Fontes, 1966
- GARCIA, Sylvia Gemignani. Antropologia, modernidade, identidade – Notas sobre a tensão entre o geral e o particular. In : *Tempo Social* – Revista de Sociologia da USP. 5(1-2) : pp.123-143, 1994
- GIANFORMAGGIO, Letizia. Igualdade e diferença: são realmente incompatíveis? In : *O dilema da cidadania* – Direitos e deveres das mulheres. BONACCHI, Gabriela e GROPPPI, Angela (org.) São Paulo : Editora da UNESP, 1995
- GIDDENS, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Cambridge : Polity Press, 1985
- GROPPPI, Angela. As raízes de um problema. In : *O dilema da cidadania* – Direitos e deveres das mulheres. BONACCHI, Gabriela e GROPPPI, Angela (org.) Tradução Álvaro Lorencini. São Paulo : Editora da UNESP, 1995, pp.11-25

- HABERMAS, Jürgen. Entrevista concedida ao Jornal *Die Zeit*. In : Caderno Mais!, p. 5-7;5-8, Folha de São Paulo, 18 de outubro de 1998
- HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo” – Carta a Jean Beaufret, Paris. In : *Os pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo : Abril Cultural, 1979, pp. 147-175
- _____. Identidade e Diferença. In : *Os pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo : Abril Cultural, 1979, pp. 177-202
- HERKENHOFF, João Baptista. *Direitos humanos – Uma ideia, muitas vozes*. 2ª ed. Aparecida, SP : Ed. Santuário, 1998
- JELIN, Elizabeth. Cidadania e alteridade: O reconhecimento da pluralidade. In : *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN*. Brasília, s.d. (mimeo.)
- JUÁREZ, Mercedes Galán. *Antropología y Derechos Humanos*. Madrid : Editorial Dílex, S.L., 1999
- LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. 4ª ed. São Paulo : Brasiliense, 1987, Coleção Elogio da Filosofia
- LAFER, Celso. Da dignidade da política: Sobre Hannah Arendt (Apresentação). In : *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo : Perspectiva, 1988
- _____. A política e a condição humana (posfácio). In : *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. 5ª. ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1991
- _____. Prefácio In : *Hannah Arendt - Sobre a violência*. Tradução André Duarte. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1994
- _____. Memorial do agir. In : Mais! Jornal *Folha de São Paulo*, 10 de outubro de 1999
- LEVIN, Leah. *Derechos humanos: preguntas y respuestas*. Bilbao : UNESCO/Bakeaz. Serie General, 1999
- LIMA VAZ, Henrique C. de. Ética e Direito. In : *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*. São Paulo : Loyola, 1993. Coleção Filosofia, nº 8, pp. 135-180
- LYOTARD, Jean-François. Los derechos de los otros. In : *De los derechos humanos*. Edición de Stephen Shute y Susan Hurley. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993. Traducción Hernando Valencia Villa. Madrid : Editorial Trotta, 1998. Colección Estructuras y Procesos, pp.137-145

- MÉSZÁRIOS, István. Marxismo e direitos humanos. In : *Filosofia, ideologia e ciência social* – Ensaio de negação e afirmação. Tradução Célia Maria Magalhães. São Paulo : Ensaio, 1993, pp.203-217
- MUSIL, Robert. Primeira parte: Uma espécie de introdução. In : *O homem sem qualidades*. Vol. 1. Tradução Dr. Mário Braga. Lisboa : Ed. “Livros do Brasil” Lisboa, 1952 (Coleção Dois Mundos), pp. 7-94
- OLIVEIRA, Luiz Roberto Cardoso de. Direitos humanos e antropologia. In : *Comissão de Direitos Humanos/ABA – Associação Brasileira de Antropologia*. <http://www.unicamp.br/aba/boletins>. Capturado da Internet em 19/12/1999
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Sobre o diálogo intolerante. In : *O trabalho do antropólogo*. Brasília : Paralelo 15; São Paulo : Ed. UNESP, 1998
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. *Elogio da diferença – O feminino emergente*. São Paulo : Brasiliense, 1991
- OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo – A diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis : Vozes, 1992
- ORTEGA, Francisco. *Filosofia da Amizade e Experimentos de Sociabilidade: Algumas reflexões a partir de Derrida e Foucault*. Palestra apresentada na Universidade de Sevilha, Espanha, fevereiro de 1998 (mimeo.)
- PANDEYA, R.C. Fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Perspectiva hindu. In : *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Vários Autores. Traducción Graziella Baravalle. Barcelona : Serbal; Unesco, 1985, pp. 295-307
- PEIRANO, Marisa. Os contextos dos direitos humanos. In : *Três Ensaio Breves*. nº 231, *Série Antropologia*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1997
- PERROT, Michele. *Mulheres públicas*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo : Fundação Editora da UNESP, 1998
- PINTO, Celi Regina Jardim. O sujeito insuficiente: a dupla face do esgotamento do sujeito político no fim do século XX. In : SANTOS, José Vicente Tavares dos (org.). *Violência em tempo de globalização*. São Paulo : Hucitec, 1999
- RIBEIRO, Renato Janine. *Por uma sociedade democrática: O problema dos direitos humanos*. http://www.justica.sp.gov.br/vrev_6a.htm. Capturado da Internet em 13/05/1999

- RICOUER, Paul. Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis. In : *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Vários Autores. Traducción Graziella Baravalle. Barcelona : Serbal; Unesco, 1985, pp.9-32
- _____. Hannah Arendt – Da filosofia ao político. In : *Leituras 1 – Em torno ao político*. São Paulo : Edições Loyola, 1995
- RINALDI, Doris – *A ética da diferença* - Um debate entre psicanálise e antropologia. Rio de Janeiro : EdUERJ : Jorge Zahar, 1996
- RORTY, Richard. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. In : *De los derechos humanos*. Edición de Stephen Shute y Susan Hurley. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993. Traducción Hernando Valencia Villa. Madrid : Editorial Trotta, 1998. Colección Estructuras y Procesos, pp.117-136
- SANTOS, Laymert Garcia dos. Tecnologia, perda do humano e crise do sujeito do direito. In : *Os sentidos da democracia – Políticas do dissenso e hegemonia global*. OLIVEIRA, Francisco de e PAOLI, Maria Célia (org.). Petrópolis, RJ : Vozes ; Brasília : NEDIC-Núcleo de Estudos dos Direitos da Cidadania, 1999, pp.291-306
- SARDE, Michèle. Entrevista ao Caderno MAIS! In : *Folha de São Paulo*, 08 de novembro de 1998, p. 5-9
- SCOTT, Joan. Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism. In: *Feminist Studies*. Vol. 14 (1), Primavera, 1988 (mimeo.)
- SOARES, Luiz Eduardo. Hermenêutica e ciências humanas; Antropologia e moralidade sob o signo da crítica. In : *O Rigor da Indisciplina – Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994, pp.17-69; 97-123
- SOUZA, Marcelo Gustavo de. *Educar para o pensamento: Uma reflexão a partir de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro : PUC-Rio, s.d. (mimeo.)
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os direitos invisíveis. In : *Os sentidos da democracia – Políticas do dissenso e hegemonia global*. OLIVEIRA, Francisco de e PAOLI, Maria Célia (org.). Petrópolis, RJ : Vozes ; Brasília : NEDIC-Núcleo de Estudos dos Direitos da Cidadania, 1999, pp.307-334
- SUPLICY, Marta. Novos paradigmas nas esferas de poder. In : *Estudos feministas*. Ano 4, n. 1/96, 1º semestre 96
- TAYLOR, Charles. Prolegómenos: Cuestiones a considerar. In : *Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos*. Vários Autores. Traducción Graziella Baravalle. Barcelona : Serbal; Unesco, 1985, pp.55-61

- _____. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Traducción Mónica Utrilla de Neira. México : Fondo de Cultura Económica, 1993
- TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia : Ed. UFG; Ed. UCG, 1998
- VALENTE, Ana Lúcia. A propósito da Comissão de Direitos Humanos da ABA. In : *Comissão de Direitos Humanos/ABA – Associação Brasileira de Antropologia*. <http://www.unicamp.br/aba/boletins>. Capturado da Internet em 19/12/1999
- TUGENDHAT, Ernst. Igualdade e universalidade na moral. In : *Ética e política*. BRITO, Adriano Naves de e HECK, José Nicolau (org.). Goiânia : EdUFG, 1997, pp.45-60.
- VALDÉS, Ernesto Garzón. Derechos humanos y diversidad cultural. In : *Los Derechos Humanos en un mundo dividido*. Edición de Javier Torres Ripa. Bilbao : Universidad de Deusto, 1999, pp. 87-111
- ZARKA, Yves Charles. A invenção do sujeito de direito. ZARKA, Yves Charles et. alli. In: *Filosofia política – Nova série*, vol.1. Porto Alegre: L&PM, 1997

*As obras listadas, ainda que não tenham sido citadas, contribuíram, contudo, para a elaboração do trabalho.