

PARA UMA TEORIA DA CIDADANIA A PARTIR DE HANNAH ARENDT: UMA ANÁLISE DOS ELEMENTOS ESTRUTURANTES DA CIDADANIA

(HACIA UNA TEORÍA DE LA CIUDADANÍA DE HANNAH ARENDT: UN ANÁLISIS DE LOS ELEMENTOS ESTRUCTURALES DE LA CIUDADANÍA)

Emerson Erivan de Araújo Ramos¹

Resumo: A cidadania é um conceito de origem grega, surgido no contexto da democracia ateniense, o qual consterna, desde então, os filósofos políticos. Definida como uma relação de cunho político – o laço entre indivíduo e comunidade –, a cidadania helênica pretendeu definir a forma de vida do homem livre quando no exercício da ação política. Com efeito, a ação de um cidadão enquanto tal é, sempre, uma atividade política, de modo que se distingue dos demais tipos de ofício humano pelo seu modo próprio de exercício. Inspirada nos estudos das experiências políticas helênica e romana, bem como no fato de, como judia, haver sentido na pele o horror do totalitarismo, Hannah Arendt deu novo fôlego à Filosofia Política contemporânea. Através da anamnese de conceitos já quase abandonados, a autora inova o pensamento político hodierno trazendo à tona categorias teóricas pouco discutidas. É desse modo que ela consegue fornecer subsídios para uma interpretação extensiva do conceito de cidadania. A interpretação arendtiana da cidadania parece ser a mais expressiva dentro da recente teoria política contemporânea e é por isso que será aqui brevemente analisada. Para tanto, engendrar-se-á uma pesquisa estritamente bibliográfica, que se baseará na análise vertiginosa das principais obras de Hannah Arendt que remetem mais diretamente à temática da cidadania, quais sejam: *As origens do totalitarismo* e *A condição humana*.

Palavras-chaves: cidadania, liberdade, Hannah Arendt.

Resumen: La ciudadanía es un concepto de origen griego, surgió en el contexto de la democracia ateniense, que desconcerta, desde entonces, los filósofos políticos. Se define como una relación con una inclinación política - el vínculo entre el individuo y la comunidad - la ciudadanía helénica desejó definir la forma de vida de un hombre libre, cuando en el ejercicio de la acción política. De hecho, la acción de un ciudadano, como tal, es siempre una actividad política, de manera que se distingue de otros tipos de ocupación humana por su propio modo de ejercicio. Inspirado en los estudios de las experiencias políticas helenística y romana, así como en el hecho de, como judía, haber sentido em la piel el horror del totalitarismo, Arendt dio un nuevo impulso a la Filosofía Política contemporánea. A través de la historia de los conceptos casi abandonados, la autora innova el pensamiento político de hoy en día trayendo al primer plano categorías teóricas poco discutidas. Es por lo tanto que ella puede proporcionar apoyo para una interpretación amplia del concepto de ciudadanía. La interpretación de Arendt de la ciudadanía parece ser el más importante en la reciente teoría política contemporánea y es por eso que se discutirá brevemente aquí. Por lo tanto, se engendrará una investigación estrictamente bibliográfica, que se construirá en un análisis vertiginoso de las principales obras de Hannah Arendt que se refieren más directamente a la cuestión de la ciudadanía, que serán: *Las orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.

Palabras clave: ciudadanía, libertad, Hannah Arendt.

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), mestre em Direito (área de concentração em Direitos Humanos) pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da UFPB (PPGCJ/UFPB) e membro do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Gênero e Direito (NEPGED) vinculado à mesma instituição. Ademais, é professor no curso de Direito da Associação Paraibana de Ensino Renovado (ASPER).

Introdução

Hannah Arendt tem sido reconhecida como uma das mais influentes e originais pensadoras políticas do século passado. Ao contrário de muitos autores – como Platão e Karl Marx –, não elaborou uma teoria (política) sistemática, o que a possibilitou discorrer sobre assuntos os mais diversos ao longo de suas obras². Seus trabalhos “são fundados numa série de surpreendentes distinções conceituais – entre tirania e totalitarismo; ação, labor e trabalho; revolução política e lutas por liberação; pensar, querer e julgar – os quais Arendt elabora e entrelaça numa complexa rede temática”³ (VILLA, 2000, p. 1, tradução nossa), de modo que não são construídos sob um argumento único, nem sob uma linearidade narrativa.

Entre as maiores contribuições teóricas da autora encontra-se a retomada da importância da cidadania no âmbito da teoria política normativa. O estatuto jurídico-ontológico da cidadania na obra de Hannah Arendt é, primeiramente, trazido à tona na obra *As Origens do Totalitarismo*; e não por acaso. Diversos segmentos sociais, representados mormente pelos judeus, foram alvo de uma intensa campanha que apartou das sociedades totalitárias⁴ imensos grupos humanos, excluindo-os da comunidade política na qual estavam anteriormente inseridos. Este artifício foi bastante eficaz para fazer calar (destituir de ação e de discurso) grandes amontoados de pessoas.

Consoante a interpretação de Hannah Arendt, foi o desentranhamento de imensos grupos humanos da comunidade política o qual faziam parte e, por conseguinte, a opressão para que fossem caladas comunidades inteiras, que ensejou a redução de milhões de pessoas à

² Nesse sentido, expõe Celso Lafer: “‘Muitas coisas sabe uma raposa; mas o ouriço uma grande’, é um verso do poeta grego Arquíloco, a partir do qual Isaiah Berlin propôs um critério para classificar escritores e pensadores, diferenciando-os a partir de certos traços definidores de suas obras. Existem, observa ele, os que relacionam tudo a uma visão unitária e coerente, que funciona como um princípio organizador básico do que pensam e percebem. São os ouriços, que assim articulam uma perspectiva centrípeta e monista da realidade. Outros, ao contrário, se interessam por várias coisas, perseguem vários fins e objetivos – por vezes não relacionados ou até mesmo contraditórios – cuja interconexão não é nem óbvia nem explícita. São as raposas, que dessa maneira exprimem uma perspectiva centrífuga e pluralista da realidade.” (LAFER, 1988, p. 13). Para ele, Hannah Arendt “é tanto ouriço quanto raposa. Ela é um ouriço na percepção da ruptura trazida pela experiência do totalitarismo – que levou às últimas consequências a modernidade que, na vertente capitalista, comportou o nazismo e na vertente socialista o stalinismo”; no entanto, Hannah Arendt também “é uma raposa na sua percepção da realidade – que ela encara como ontologicamente complexa e rica nas suas particularidades e contingências – e na sua proposta de reconstrução” (*idem, ibidem*, p. 15).

³ No original: “(...) they are grounded upon a series of striking conceptual distinctions – between tyranny and totalitarianism; action, labor, and work; political revolution and struggles for liberation; thinking, willing and judging – which Arendt elaborates and weaves into complex thematic strands”.

⁴ Refere-se aqui à sociedade totalitária toda aquela que era governada por um regime autoritário, e assim era sua sociedade. Na Eurásia, muitas foram as ideologias autoritárias: o fascismo, o franquismo, o maoísmo, o nazismo, o stalinismo, etc. Essas ideologias possuem diversas características semelhantes que o permitem agrupar em um só conjunto: o Totalitarismo.

qualidade de seres humanos sem dignidade. É porque nas sociedades totalitárias essas pessoas foram destituídas de *dignitas* que não poderiam mais participar da *civitas*. Sem as garantias jurídicas proporcionadas pela comunidade política aos seus participantes, a dignidade humana desaparece enquanto instituto jurídico protetor dos indivíduos.

Com a destituição do *status* de cidadão a uma série de indivíduos, foi possível o assassinato de milhões nas câmaras de gás alemãs, buscando destituí-los do convívio entre si e entre os outros (impedindo-os de estar entre os homens), culminando no genocídio de judeus, ciganos, homossexuais e outros. Entre caminhos, Hannah Arendt chegou à conclusão de que a ausência de cidadania desses grupos era responsável pela sua situação de fato. Por terem tido negado o pertencimento a sua comunidade política, inúmeras pessoas tiveram negadas o direito de participação do próprio mundo humano, porquanto este seja uma criação coletiva.

1. Da cidadania como pertencimento

Leo Strauss (2006, p. 16-17, tradução nossa) escreveu certa vez: “em um futuro imediato, a sociedade política permanecerá como o que sempre há sido: uma sociedade particular ou parcial cuja tarefa primordial e mais urgente é a autopreservação e cuja tarefa mais importante é o melhoramento de si”⁵. Uma sociedade ou comunidade política, entretanto, pressupõe uma série de indivíduos que a ela pertencem, os quais participam ativamente de sua condução. Em Leo Strauss, esses indivíduos que possuem garantidos o pertencimento a essa comunidade política e a participação na “autopreservação” e “melhoramento” dessa sociedade são chamados de cidadãos.

Seguindo uma trajetória teórica similar à de Leo Strauss, Hannah Arendt acredita que o pertencimento seja o núcleo do próprio conceito de cidadania, cujo estatuto ontológico é tratado quando do exame da situação de indivíduos excluídos da participação de um mundo em comum, os quais, no âmbito do Estado-nação, são juridicamente denominados de apátridas (*heimatlos*) – termo engendrado pelos Tratados de Paz de 1919. Essas pessoas, ao terem negados seus direitos de nacionalidade, deixaram de ser reconhecidas como parte integrante do mundo, posto não possuírem mais nenhum vínculo com qualquer comunidade

⁵ No original: “en el futuro inmediato la sociedad política permanecerá como lo que siempre ha sido: una sociedad particular o parcial cuya tarea primordial y más urgente es la autopreservación y cuya tarea más importante es el mejoramiento de si”.

política, tornando-se supérfluos para a humanidade. Estes “não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias (...) ou sob condições de absoluta ausência de lei” (ARENDR, 1989, p. 302).

É o ato de desfrutar de toda proteção das instituições legais, inerente ao pertencimento a uma comunidade organizada (o que implica em ser julgado por suas ações e opiniões), que constitui a cidadania. A autora alemã, por sua vez, refere-se à cidadania como o “direito de ter direitos”. Cabe, porém, saber o significado de tal afirmação.

A utilização do termo “direito” ocorre de maneira não equivalente nas duas metades da frase, porquanto essa seja uma palavra de sentido equívoco. O primeiro uso da palavra “direito” na frase “direito de ter direitos”, assim, não demonstra a mesma estrutura discursiva que a expressão “direitos”, na segunda parte do dizer. O primeiro uso do termo indica um imperativo moral que se dirige a toda a humanidade e reivindica o reconhecimento de cada indivíduo em particular como membro de uma comunidade politicamente organizada. O imperativo é que todo ser humano deve ser tratado como membro de um grupo e deve ser protegido pelo mesmo. “O que se invoca aqui é um *direito moral à filiação e uma certa forma de trato compatível com o direito à filiação*”⁶ (BENHABIB, 2005, p. 50, grifo da autora, tradução nossa).

Já o segundo uso do termo “direito” expressa a utilização corriqueira da palavra em seu sentido jurídico-civil (positivista). Para um membro de um grupo humano organizado, possuir um direito significa poder fazer ou não fazer algo sem ser impedido por outrem – que possui por obrigação não obstar determinada atitude. “Neste uso, ‘direitos’ sugere uma relação triangular entre a pessoa a quem correspondem os direitos, outros para quem esta obrigação cria um dever e a proteção destes direitos e sua imposição através de algum órgão legal estabelecido, normalmente pelo Estado e seu aparato”⁷ (BENHABIB, 2005, p. 51, tradução nossa).

Para Hannah Arendt, assim, a cidadania carrega consigo o dever moral⁸ (a que atribui

⁶ No original: “Lo que se invoca aqui es un *derecho moral a la membresía y una cierta forma de trato compatible con el derecho a la membresía.*”

⁷ No original: “En este uso, ‘derechos’ sugiere una relación triangular entre la persona e quien corresponden los derechos, otros para quienes esta obligación crea un deber y la protección de estos derechos y su imposición a través de algún órgano legal establecido, por lo general el Estado y su aparato.”

⁸ Consoante Seyla Benhabib (2005, p. 51, tradução nossa): “Este direito e o dever que nos impõe são ‘morais’ no sentido kantiano do termo, porque nos preocupamos com os seres humanos enquanto tais, transcendendo assim toda afiliação cultural, religiosa e lingüística, e tudo o que nos distingue uns dos outros.” No original: “Este derecho y el deber que nos impone son ‘morales’ en el sentido kantiano del término, porque nos conciernen a los seres humanos como tales, trascendiendo así toda afiliación cultural, religiosa y lingüística y todo lo que nos

o *status* de direito) de reconhecer o outro como membro de uma comunidade humana, independentemente da identidade deste ou de qualquer outra idiossincrasia, e por esta ser protegido. Esse ato de reconhecimento é, precipuamente, um ato de filiação. Destarte, “o direito a ter direitos” significa o dever moral de os seres humanos serem reconhecidos mutuamente como membros de uma comunidade organizada (como ator da construção desse espaço político), bem como de serem reconhecidos como dignos de proteção das instituições legais dessa comunidade, isto é, que os indivíduos devem ser tratados como pessoas capazes de usufruir de direitos.

Sintetizando essa explanação, ratifica Frank Michelman (*apud* BENHABIB, 2005, p. 50, tradução nossa):

Da maneira como foi desenvolvido (...) ter direitos depende de receber um tipo especial de reconhecimento e aceitação social, ou seja, a condição jurídica dentro de uma comunidade política particular em concreto. A noção de direito a ter direitos surge de condições do Estado moderno e é equivalente ao direito moral de um refugiado ou outra pessoa sem Estado à cidadania, ou pelo menos à condição de pessoa jurídica dentro das fronteiras sociais de qualquer distribuidor de direito.⁹

Ser membro de uma comunidade significa estar apto para a construção desta mesma comunidade, sendo por ela representado. Nesse âmbito, político por excelência, a cidadania é, outrossim, identificada com um conjunto de direitos atribuídos e historicamente conquistados que garantem ao indivíduo sua participação ativa na condução dos negócios públicos¹⁰. Os apátridas, ao serem impedidos de qualquer participação sócio-política, foram privados de sua cidadania e, mais dramaticamente, de um lugar no mundo. Ao não poderem ter acesso a uma comunidade organizada que os protegesse ou representasse – ou, mais exigentemente, que eles possuíssem reconhecimento como unidade do humano para que representassem a si mesmos –, foram despidos de qualquer possibilidade de ação e opinião.

É o fazer (ação) e o falar (discurso) que caracteriza a cidadania. Esclarece-se que:

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, 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 de livre

distingue al uno del otro”.

⁹ No original: “De la manera como se han desarrollado las cosas [...] tener derechos depende de recibir un tipo especial de reconocimiento y aceptación social, es decir, la condición jurídica dentro de una comunidad política particular concreta. La noción del derecho a tener derechos surge de condiciones del Estado moderno y es equivalente al derecho moral de un refugiado u otra persona sin Estado a la ciudadanía, o al menos a la condición de persona jurídica, dentro de las fronteras sociales de algún Estado dispensador de derecho”.

¹⁰ Esse salto teórico do conceito de cidadania como um reconhecimento que proporciona gozo de direitos para a cidadania como um conjunto de direitos que garanta ao indivíduo a participação efetiva na condução dos negócios públicos de sua comunidade política aparece mais evidente em *A Condição Humana*, quando Hannah Arendt trabalha o conceito de *vita activa*.

escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. 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. (ARENDRT, 1989, p. 330)

Fortemente baseado em Aristóteles – para quem a cidadania é a participação no julgamento e na autoridade –, o conceito de cidadania de Hannah Arendt enfatiza a ação e o discurso como atributos que cabem tão somente aos homens livres, assumindo um papel fundamental, sendo associado ao campo político. Ao ser privado da ação e do discurso, o indivíduo perde a capacidade de reivindicação. Os apátridas, ao não serem reconhecidos enquanto membros de uma comunidade, perdem seu lugar no mundo e sua capacidade de reivindicar, por não haver a quem dirigir seus reclames, nem estarem aptos a agirem eles próprios. A condição de apátrida é a de ser estrangeiro em todos os países – ao ter obstado a ação e o discurso e não possuir seus direitos nacionais garantidos.

A tática nazista para a legitimação do Holocausto baseou-se nos pressupostos acima narrados. Desse modo:

Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado. (ARENDRT, 1989, p. 329)

Nos movimentos totalitários, a superfluidade do ser humano decorre de uma gama de fatores que intentam desarticular politicamente o ser humano, tornando-o incapaz de interagir com seus iguais, ou, antes, de encontrar similaridade que o una a outro indivíduo e possibilite seu agir. Esses fatores vão desde os sociais – a solidão é o sentir-se abandonado por toda a humanidade, destituindo o indivíduo da capacidade de ação – aos morais – o não reconhecimento de sua ação e seu discurso¹¹.

Foi assim que:

[Da] análise da condição do apátrida Hannah Arendt extraiu a conclusão de que, num mundo como o do século XX, inteiramente organizado politicamente, perder o *status civitatis* significava ser expulso da humanidade, de nada valendo os direitos humanos aos expelidos da trindade Estado-Povo-Território. (LAFER, 1988, p. 147)

A ironia é que, mesmo os Direitos Humanos acreditando serem inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos, a perda de cidadania das minorias e dos apátridas engendrou uma situação em que não havia nenhuma autoridade para torná-los

¹¹ Consoante Hannah Arendt (1989, p. 24): “O anti-semitismo alcançou o seu clímax quando os judeus haviam (...) perdido as funções públicas e a influência, e quando nada lhes restava senão a riqueza.”

efetivos. A conclusão a que Hannah Arendt chegou, assim, foi que a eficácia dos Direitos Humanos depende dos mecanismos presentes no interior de um Estado para garanti-los. Ao serem destituídos da proteção de um Estado – o que significa não estar submetido às instituições legais –, os apátridas encontravam-se em uma circunstância em que os Direitos Humanos não conseguiram ser garantidos.

Os Direitos Humanos, como ramo normativa oriundo das declarações de direitos do século XVIII e que preconiza a existência de todos os homens como seres livres e iguais, pressupunham sua incidência sobre sujeitos independentemente de sua nacionalidade, sendo aplicados a estes tão-somente pelo fato de constituírem seres humanos dotados de dignidade. A Segunda Grande Guerra demonstrou, contudo, que os Direitos Humanos não foram até recentemente adotados como uma questão política (ou jurídica) prática, ou ao menos como um ramo normativo relevante. Durante esse período, foi a exclusão de amontoados de pessoas de sua comunidade, retirando-as qualquer possibilidade de reivindicação de seus direitos – por estarem desassistidos por qualquer Estado –, que caracterizou a maior violação, e negação de fato, dos Direitos Humanos.

Expõe Celso Lafer (1988 p. 47):

Com efeito, os direitos humanos enquanto conquista histórica e política, ou seja, uma invenção humana, estavam vinculados à solução de problemas de convivência coletiva *dentro* de uma comunidade política. É por isso que, no âmbito desta, o próprio cerceamento dos direitos humanos por força de lei não significa perder os benefícios da legalidade. É o que ocorre, por exemplo, com o soldado em época de guerra, que vê o seu direito à vida posto em questão; com o condenado a prisão, que perde o seu direito de ir e vir (...).

Esse não é o caso dos apátridas. Ainda que alguns indivíduos possuam seus direitos violados, os apátridas não possuem quaisquer direitos para a serem reprimidos, posto não serem reconhecidos como sujeitos de direito e não possuírem qualquer lugar no mundo. Essa situação é deveras singular na história da humanidade. Consoante Hannah Arendt (1989, p. 327): “O que era sem precedentes não era a perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lar”.

O que abateu os apátridas não foi a perda de direitos específicos, contudo, sim, a sua expulsão de uma comunidade política capaz de garantir quaisquer direitos, isto é, a perda da cidadania – e não só da nacionalidade. Afinal: “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade” (ARENDR, 1989, p. 331). A cidadania é, destarte, condição *sine qua non* para garantir a implementação dos Direitos Humanos.

Analisada a cidadania sob o ponto de vista do estatuto legal, o próximo passo é analisá-la sob o seu outro lado constituinte: a participação política.

2. A cidadania como exercício da ação política

Sob a perspectiva do pertencimento, o cidadão é aquele que compartilha de uma mesma Lei que lhe garante todos os demais direitos. Por outro lado, a cidadania não se esgota em seu estatuto legal. Antes de mais nada, a cidadania é o exercício de uma ação política que deve construir o próprio ordenamento jurídico o qual está inserido. Tal como propõe Adela Cortina (1997, p. 39, grifo da autora, tradução nossa):

O cidadão é, desde esta perspectiva, o que se ocupa das *questões públicas* e não se contenta em dedicar-se a seus assuntos privados, mas, além disso, é quem sabe que a *deliberação* é o procedimento mais adequado para tratá-las, mais que a violência, mais que a imposição; mais inclusive que a votação que não é o último recurso, quando já se há empregado convenientemente a força da palavra.¹²

Hannah Arendt descreveu bem a peculiaridade do que chama de ação (política) através da sistematização da *vita activa*. Para ela, a *vita activa* expressa as três atividades humanas básicas por que se expressa a existência humana (conforme foi proporcionada à humanidade), quais sejam: labor, trabalho e ação (ARENDR, 1999)¹³. Embora na linguagem modernas as duas primeiras categorias da *vita activa* (o labor e o trabalho) possuam significados intercambiáveis, para a alemã, exprimem elementos diferentes da atividade humana. Segundo ela:

O labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade. (ARENDR, 1999, p. 15)

¹² No original: “El ciudadano es, desde esta perspectiva, el que se ocupa de las *cuestiones públicas* y no se contenta con dedicarse a sus asuntos privados, pero además es quien sabe que la *deliberación* es el procedimiento más adecuado para tratarlas, mas que la violencia, más que la imposición; más incluso que la votación que no es sino el recurso último, cuando ya se há empleado convenientemente la fuerza de la palabra.”

¹³ Afirmam boa parte dos estudos sobre a obra da autora que a ênfase da *vita activa*, manifestação da condição humana, se dá como oposição ao modo que as ideologias totalitárias compreendem o ser humano como incondicionado e não histórico, o qual consegue controlar a História e a Natureza (FRY, 2009; SWIFT, 2009). Assim, Hannah Arendt dá ênfase à natureza humana como essência condicionada, ao invés de eterna e resistente às mudanças sócio-culturais.

Remontando a presente distinção àquela elaborada pelo pensamento grego clássico, Arendt identifica o labor como o elemento relacionado às atividades cíclicas e repetitivas desdobradas das necessidades do metabolismo humano, necessários à sobrevivência do indivíduo. “O labor produz o alimento para a sobrevivência, mas seus esforços não se aquietam por muito tempo, pois o alimento precisa ser consumido dentro de determinado período de tempo antes que se deteriore” (FRY, 2009, p. 66). O ato de alimentar-se, o trabalho doméstico, o cuidado dos filhos e idosos, etc., representam atividades identificadas com o labor, por serem atos cíclicos, que não possuem começo ou fim em específico. Desse modo, o labor é uma atividade que nunca é peremptoriamente satisfeita, porquanto o produto de seu esforço se deteriore com rapidez e precise ser imediatamente repostos. É o labor, contudo, o que mantém a vida humana.

O labor, como assim é interpretado desde a tradição grega até o marxismo, é compreendido tanto pelos homens como pelos animais. Por esse fato, o labor não distingue o homem dos animais, estando ligado à “mundanidade”. Mundanidade é o termo empregado pela autora o qual designa o empenho de esforços para manter-se vivo. O corpo humano, nessa atividade, dedica-se somente à sobrevivência, permanecendo dedicado ao metabolismo da natureza.

Ainda ligado ao fato que o labor dedica-se às necessidades metabólicas da natureza, Hannah Arendt interpreta-o como uma atividade escravizada por estas mesmas necessidades. O labor, na Grécia Antiga, era “o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de se manter vivo e pela tirania do senhor” (ARENDR, 1999, p. 20). Utilizando-se de Aristóteles, a autora expõe que uma vida dedicada ao labor é uma vida de privação do espaço público, isso porque é dentro do espaço privados (*oikos*) que as necessidades são administradas. Arendt não deseja, em sua teoria política, expor o labor como uma atividade a ser eliminada completamente. Ao contrário, ela prega que o labor sempre existiu e sempre existirá nas sociedades, formando uma importante parte da condição humana. Para Karin Fry (2009, p. 67):

De fato, Arendt acredita que a lamentável instituição da escravatura emergiu do desejo de excluir o labor da possibilidade de fazer absolutamente quaisquer exigências às classes superiores. No entanto, Arendt observa que também pode haver uma benção e uma alegria na atividade do labor, à medida que se vive dentro dos ciclos naturais e se goza o prazer daquele tipo de ocupação. Arendt descreve os seres humanos como *animal laborans*. Dado que os animais estão igualmente submetidos às demandas da natureza, este tipo de atividade humana aproxima-se da atividade animal. O labor é uma precondição necessária para a política, porque as necessidades pessoais devem ser assumidas antes que seja possível concentrar-se nos interesses políticos (...).

O trabalho, por sua vez, em oposição ao labor, tem por característica a materialização de produtos mais duradouros os quais têm a capacidade de distinguir os seres humanos do restante dos seres vivos. O ofício de um operário possui um começo e um fim em específico, possibilitando-o participar da construção de uma série de artefatos que duram no tempo, de modo que sua atividade não se dedica à sobrevivência humana propriamente, buscando diferenciar o homem da natureza. Os artefatos frutos do trabalho retiram da vida o seu sentido de efemeridade e contrastam com a necessidade satisfeita pelo labor humano, o qual é satisfeito de maneira cíclica e eternamente. Enquanto os frutos do labor são consumidos, os frutos do trabalho são utilizados. “Ao construir um mundo de objetos estáveis, os seres humanos começam a escapar de algumas exigências cíclicas da natureza, o que desvia o foco da vida da mera sobrevivência e abre a possibilidade para a política” (FRY, 2009, p. 67).

Hannah Arendt chama de *homo faber* o homem que se dedica ao trabalho. É o trabalho que constrói o mundo humano, o lar de todo indivíduo. O *homo faber* expressa-se como um mestre, um obreiro, que manipula os elementos da natureza para a confecção de um bem. Diz-se, então, que o reino do trabalho dá-se a partir do controle sobre a natureza. É, assim como o labor, uma atividade que se realiza no espaço privado.

Assim:

A atividade do trabalho dá-se na privacidade, visto que os operários-mestres precisam estar sozinhos com suas ideias ou esboços para criar na solidão; mais tarde, porém, os trabalhadores devem encontrar-se no mercado para intercambiar seus bens. O trabalho é mais público do que o labor, visto que o trabalho exige o mercado de troca para comércio, ao passo que o laborar tem lugar no lar ou em terras de propriedades privada. O mercado de troca é um espaço público, mas não é a esfera política para a ação porque é governado pelos interesses privados e pelo comércio (...). (FRY, 2009, p. 68-9)

Distintamente das demais ocupações humanas, a única constituinte da condição humana que, por excelência, dá-se (e apenas assim é possível existir) no espaço público é a ação ou *praxis*. Enquanto os artefatos produzidos pelo trabalho conseguem ser processados no isolamento, a ação, bem como o discurso político que lhe é inerente, apenas é o que é porque se dá na companhia de outras pessoas que ora participam ora testemunham o feito. Para Hannah Arendt, a mais importante das atividades humanas é, exatamente, a *praxis*; é para esta que tudo converge. O corolário da ação é a política.

Na política, os seres humanos agem conjuntamente para atingir objetivos específicos e comuns – por exigir a união de indivíduos, a política existe tão somente no espaço público. Consoante Celso Lafer (2003, p. 31): “A palavra e a ação, para se converterem em política, requerem um espaço que constitui o mundo político, cuja existência permite o aparecimento

da liberdade”.

Hannah Arendt (1999, p. 15) define assim a “ação”:

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* [“condição pela qual”] – de toda a vida política. Assim, o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*).

E mais a frente complementa: “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história” (ARENDR, 1999, p. 16-7). Ora, os seres humanos partilham de um mundo em comum, mas exprimissem diferentes uns dos outros, de modo que cada ser humano é singular. Somente o ser humano pode manifestar sua singularidade (quem verdadeiramente são) ao outro, especificamente através de palavras e gestos. É o agir e o falar que levam o homem para além de sua vida.

O termo ação, oriundo do latim, possui um duplo sentido em seu significado – posto derivar de dois verbos: *agere* e *gerere* –: aparece tanto como “fazer avançar, pôr em movimento” quanto como “criar”¹⁴. Mediante o agir no contexto político (através dos atos de criação), as pessoas revelam sua singularidade.

Entretanto, uma determinada ação desliga-se, quanto ao resultado, de seu executor, fugindo ao controle deste. Os resultados de uma ação não podem ser administrados perfeitamente, em especial quanto ao que o espectador pensará sobre o agir. Este aspecto, dentre outros, é o que distingue a ação do trabalho. No reino do trabalho, o *homo faber* sabe exatamente o resultado que lhe espera quando produz algo, posto que o indivíduo atua apenas consigo mesmo para a confecção do bem. A ação (política) é tanto imprevisível quanto irreversível, ao contrário do trabalho, que permite a previsão e a reversão do produto, em caso de insucesso.

Todo indivíduo, segundo Hannah Arendt, possui em si a capacidade de iniciar algo novo e improvável. A ação política, porém, necessita de um espaço para ocorrer: esse é a esfera pública. Esta é um local de aparecimento em que os fatos são produzidos e julgados,

¹⁴ Celso Lafer (2003, p. 64) chega a seguinte conclusão: “Agir, portanto, traduz uma movimentar-se para trazer gestas. O sentido original de *agere* exprime atividade no seu exercício contínuo, em contraste com *facere* que exprime atividade executada num determinado instante. Estas denotações distintas enfatizam as diferenças acima mencionadas entre a criatividade da obra de arte e a criatividade da ação política – esta última assinalada pelo exercício contínuo da liberdade pública, que faz avançar e viver as instituições.”

necessitando do testemunho de outras pessoas para que torne realidade pública e adquira seu significado. É na esfera pública que a singularidade de cada um pode ser reconhecida. A autora exemplifica o supracitado, mais uma vez, a partir do arquétipo grego:

[...] a esfera pública em si, a *polis*, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram. Em benefício dessa possibilidade, e por amor a um corpo político que propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar o ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos. (ARENDDT, 1999, p. 51)

O definidor do espaço público é o fato de que este apenas pode ser construído pela ação e pelo discurso e, por ser o espaço do agir e da opinião, é o âmbito da política por excelência. A esfera pública é, igualmente, o espaço da visibilidade, a ponto de que tudo o que seja público é visível a todos. Por essa razão, Hannah Arendt utiliza o termo “público” para referir-se a dois fenômenos correlatos. Para ela, o “público”:

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do fato de que algo é visto e escutado, até mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos – vivera uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública. (ARENDDT, 1999, 59-60)

Destarte, a esfera pública é o espaço das aparências. Não é pelo simples pensamento impronunciado (pela base psicológica) do ser, que o homem se diferencia dos demais e singulariza-se. Antes, é pelas formas externas as quais aparece, a manifestação de si por intermédio da ação e do discurso, que isso ocorre. Por isso, para a autora, ser e aparência coincidem. Tudo é somente quando aparece (LAFER, 2003, p. 74). No mundo das aparências, nada existe no singular, posto que se exige o testemunho de outrem para visualizar a ação e perceber o discurso, exigindo, deste modo, intersubjetividade. Também, uma ação só é passível de ser compreendida no contexto o qual se apresenta, isto é, se possuir um conjunto de signos anteriormente designados pelo mundo em que se insere para que possa ser bem interpretado pelas pessoas que neste vive.

O pensamento, que se opõe à *vita activa*, não faz parte da esfera pública, isso porque se caracteriza pela invisibilidade. É exatamente por ser incapaz de inserir-se na esfera pública que o pensar não consegue ser comungado com outras pessoas. Ao contrário, o ato de pensar apenas é conseguido no isolamento. Um indivíduo pensa quando desliga-se provisoriamente do mundo das aparências, significando, também, “um esquecimento do ser” (LAFER, 2003,

p. 75)¹⁵.

Há, ainda, outro significado para a esfera pública:

Em segundo lugar, o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. 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. [...] A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. (ARENDDT, 1999, p. 62)

Sumindo o espaço público, perde-se o mundo em comum no qual nos singularizamos e comunicamo-nos. O mundo em comum liga todos os homens por meio dos fatos e eventos que os articulam. É de inúmeros acontecimentos que os homens constroem suas referências e absorvem os valores sociais. Devido à intersubjetividade, isto é, à interação entre os homens no mundo em comum, é que é possível a comunicação entre os indivíduos. É nessa esfera que as opiniões se formam, que o julgamento é possível e que se dá a realidade dos fatos.

Na teoria política de Hannah Arendt, o mundo é um artefato, um bem que é construído a partir da ação, do esforço humano, tal qual uma mesa. Esse mundo, criado pelos seres humanos, origina o espaço de distanciamento e aproximação entre os indivíduos – daí ela utilizar-se da metáfora da mesa. O distanciamento entre as pessoas é uma experiência útil¹⁶. O fim desse mundo em comum tem por consequência o sentimento de não pertencimento a uma comunidade política. Esse fenômeno caracterizou as sociedades totalitárias, originando a solidão e o isolamento outrora discutidos.

A dissolução da esfera pública significa a perda de um espaço em que a ação e o

¹⁵ A discussão aqui apresentada aparece na obra de Hannah Arendt *A Vida do Espírito*. Inspirado nessa obra, Celso Lafer complementa: “A clássica distração do filósofo é inerente ao ato de pensar, pois todo o presente – o mundo das aparências – está ausente porque algo ausente está presente na mente do filósofo”. E logo a frente complementa: “Apesar de invisível, a atividade do pensar irrompe no mundo das aparências. Sócrates, como lembra Hannah Arendt, valeu-se da metáfora do vento para explicar o seu impacto: os ventos são invisíveis, mas ainda assim o que eles fazem é manifesto para nós e de alguma maneira sentimos a sua aproximação” (LAFER, 2003, p. 75).

¹⁶ Na metáfora da mesa proposta por Hannah Arendt, o distanciamento evita de os indivíduos colidirem entre si. Algo na sociedade moderna, especialmente durante o totalitarismo, destruiu o espaço que havia entre os homens, produzindo o fenômeno conhecido como sociedade de massa. Para a autora: “O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fato fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las. A estranheza de tal situação lembra a de uma sessão espírita na qual determinado número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, vissem subitamente, por algum truque mágico, desaparecer a mesa entre elas, de sorte que duas pessoas sentadas em frente uma à outra já não estariam separadas mas tampouco teriam qualquer relação tangível entre si” (ARENDDT, 1999, p. 62). É também o caso outrora citado do isolamento e da solidão. Estes fenômenos que indicam a perda de um mundo em comum.

discurso são relevantes¹⁷ (TELLES, 1999, p. 39). Essa foi uma situação necessária para a proliferação do totalitarismo. A ação e o discurso são essenciais para a construção do espaço público, como também são a forma pelo qual se exerce a cidadania. Ora, se a política apenas se constrói por meio do agir e do falar, a cidadania apenas assim pode ser expressa – “Sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (ARENDT, 1999, p. 11). A cidadania ocorre, assim, quando a ação e a opinião de cada um, no espaço público de deliberação, é importante para a condução dos negócios comuns.

O uso da palavra como pilar do mundo político está associado à interpretação dada por Aristóteles do homem como “animal político”. Por isso, logo após Hannah Arendt (1999, p. 36) complementa e exemplifica:

A definição aristotélica do homem como *zoon politikon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural da vida no lar; para entendê-la inteiramente precisamos acrescentar-lhe a sua segunda e famosa definição do homem como *zoon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). (...) Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na *polis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *polis* - escravos e bárbaros - eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros.

Enfatizando a importância do discurso para a ação política, Hannah Arendt chega a crer que, na esfera pública, a palavra atribui ao autor uma identidade. Na interpretação da escritora, como se vê, o poder não é externo à ação e ao discurso, posto que surge do consentimento entre os homens. O poder origina-se, então, da associação entre os homens¹⁸. Nesse sentido, o espaço público é um espaço de deliberação que legitima e reitera o poder político por meio da ação e da opinião, impondo como pauta o interesse comum. Desse modo, o poder, por derivar de um consentimento voluntário, tal qual o exemplo do contrato originário do liberalismo, propicia a liberdade.

Em outro ponto, contudo, Hannah Arendt diverge da tradição filosófica que a

¹⁷ Para Hannah Arendt, a história da sociedade moderna é a história da alienação pelo labor e pelo trabalho, bem como pelo esquecimento da política. Interessante é o comentário de Vera da Silva Telles: “A história do mundo moderno, diz ela [Hannah Arendt], poderia ser descrita como a história da dissolução do espaço público, por onde poderia se expressar ‘um sentido cidadão de participação’ e através do qual os homens poderiam se reconhecer compartilhando de um destino comum. Hannah Arendt tematiza a sociedade moderna, construindo as figuras de uma sociedade despolitizada, marcada pela indiferença com relação às questões públicas, pelo individualismo e atomização, pela competição e por uma instrumentalização de tal forma que nele nada permanece como valor e limite para uma ação que transforma tudo em meros fins para seus objetivos” (TELLES, 1999, p. 38).

¹⁸ Neste ponto, Hannah Arendt revela sua origem liberal e diverge completamente de uma certa tradição política, que tem por baluartes Karl Marx e Nicolau Maquiavel, que crê na divisão de classes como o motor da política e da história.

antecede: para a autora, o poder (político), que não origina a dominação, legitima a diferença e garante a pluralidade, tornando todos os indivíduos iguais em suas distinções. Esse é um dos motivos por que a esfera da *polis* é considerada a esfera da liberdade e da igualdade, o que será agora discutido.

3. Liberdade e igualdade como condições para a cidadania

É profícua a discussão levada a cabo por Hannah Arendt em *A Condição Humana* acerca das condições de existência da liberdade e da igualdade. Mais uma vez ela toma por base a *polis* grega como arquétipo a ser discutido, especialmente através do pensamento aristotélico. Veja-se:

Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira interdependência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Esta condição prévia de liberdade eliminava qualquer modo de vida dedicado basicamente à sobrevivência do indivíduo – não apenas o labor, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pela tirania do senhor, mas também a vida de trabalho dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em uma palavra, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, permanente ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e ações. Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano. (ARENDR, 1999, p. 20-21)

Em Aristóteles, a liberdade a qual é atributo da esfera pública exige a libertação das necessidades dos indivíduos, incorporada no *animal laborans* e no *homo faber*. Na compreensão de Hannah Arendt, herdada da teoria política aristotélica, a liberdade é um atributo exclusivo da ação, que rompe com os processos mecânicos do labor e do trabalho¹⁹. A liberdade, relacionada com a concepção corrente da *polis* grega, expressa “liberdade de participar, democraticamente, do espaço público da palavra e da ação” (LAFER, 2003, p. 31). Portanto, verifica-se, a liberdade não é a liberdade de pensamento ou a liberdade interior, que não repercussão imediata no mundo das aparências e da realidade, sendo, deste modo, antipolítica. E não é também, como expõe Celso Lafer (2003, p. 31):

¹⁹ Acerca disso, ainda, a alemã acrescenta: “De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil” (ARENDR, 1999, p. 34).

[...] a igualdade moderna, que significa, desde Locke, uma esfera privada de ação individual mais ou menos extensa, não controlada pelo poder estatal, que tem o seu limite fixado nas normas que o contrato social estipula como sendo as necessárias para o convívio intersubjetivo.

Antes, a liberdade é aquilo que exsurge na esfera pública com a pluralidade inerente à sociedade humana, a qual está presente sempre que um indivíduo exerce a ação e o discurso e a estes é atribuído importância. Destarte, a liberdade surge, também, com o agir e o falar. Por fim, o campo da liberdade é, tal qual foi na Grécia Antiga e em oposição ao que hodiernamente se prega, o campo da política.

Essa concepção está fortemente ligada ao consenso. Isso porque a liberdade, na acepção em testilha, é compreendida como possibilidade de participação e importância na esfera pública. O consenso, assim, é fruto do reconhecimento de que o homem, para a ação, precisa do outro, sendo impossível o agir solitário; se os homens pretendem conquistar um objetivo, devem agir conjuntamente. É no consenso também que se dá a origem da liberdade e do direito de autodeterminação coletiva.

O direito de autodeterminação coletiva, por sua vez, é o espeque que legitima a democracia²⁰. A democracia, ainda, além de ter por base o direito, é regida por um princípio que lhe é inexorável: a igualdade. Entende-se que a democracia implica em participação. Apenas há democracia com a ação política comunicativa, exercitada por vias da intersubjetividade – que está no seio do pensamento democrático. O local de deliberação é a *polis*, que é o espaço da intersubjetividade por excelência.

Com efeito, na sociedade grega, a liberdade está intimamente ligada à igualdade e uma não existe sem a outra. Sobre isso, vale lembrar a exposição de Hannah Arendt (1999, p. 42) sobre o porquê da igualdade e da liberdade apenas existirem na esfera pública:

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, dentro da esfera da família, a liberdade não existia, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais. É verdade que esta igualdade na esfera política muito pouco tem em comum com o nosso conceito de igualdade; significava viver entre pares e lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais”; e este, de fato, eram sempre a maioria da população na cidade-estado. A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significa ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa

²⁰ Aqui, deve-se recorrer à etimologia do termo “democracia”, que é constituído dos radicais: *demos* (povo) e *kratos* (governo ou constituição). Da origem da palavra advêm duas concepções intercambiáveis: a de que o povo constitui o governo e a de que o governo constitui o povo. É preciso lembrar também a famosa frase de Abraham Lincoln: “A democracia é o governo do povo, para o povo e pelo povo”; na qual a expressão “pelo povo” entende participação e autodeterminação políticas.

esfera onde não existiam governo nem governados.

Viver na esfera pública deve significar viver entre pares e, assim, porque todos são iguais (devido à isonomia absoluta), todo indivíduo é livre para praticar sua ação. Esse é, para Hannah Arendt, o sentido da criação do direito. A obediência à lei significa não se curvar a ninguém. Essa é a diferença entre o governo dos homens e o governo das leis. A lei obriga cada ser humano, em sua igualdade, a enxergar o outro como seu semelhante, sem que se exija do outro sua boa vontade.

Considerações finais

Tornou-se comum em certa tradição político-social da atualidade dividir a cidadania em espécies (CORTINA, 1997): cidadania civil, cidadania econômica, cidadania social, etc. No entanto, inspirado em Hannah Arendt, é possível questionar essa divisão. Sem sombra de dúvidas a cidadania pressupõe uma série de direitos de cunho civil, social e político, o que não quer dizer que possa ser dividida em espécies: a cidadania é uma unidade entre o *status* legal e o *status* moral.

É por isso que, de uma maneira geral, a cidadania só se vê efetivada quando atendidos critérios (direitos) de distribuição e reconhecimento que permitem que, além do ato de reconhecer o ser humano como sujeito de direito, o cidadão aja politicamente a fim de auxiliar na construção do espaço público de deliberação. A cidadania, assim, pressupõe direitos dos mais importantes, mas não pode existir sem reconhecimento e efetiva igualdade política. O reconhecimento como indivíduo é relevante para a construção do espaço público e a paridade aos demais membros da comunidade política ao qual participa, o que torna seu discurso relevante tanto quanto qualquer outro.

É apenas da forma supracitada que é possível construir a identidade entre a comunidade política e seus indivíduos, possibilitando a participação destes com afinco na condução dos negócios comuns. Inquestionavelmente, a efetivação da cidadania é um desafio para a esfera política contemporânea a qual se baseia em uma democracia liberal de modelo representativo incapaz de representar os interesses dos cidadãos de uma maneira geral, ou ainda representar os interesses em específico de grupos historicamente discriminados. A cidadania, na teoria de Hannah Arendt, parece ser impossível em um modelo representativo tal qual hoje se apresenta.

Se a cidadania apenas pode ser compreendida como a liberdade pública de participação democrática, a simples intervenção do indivíduo no processo eleitoral não torna o

indivíduo cidadão em sua acepção filosófica do termo. O escrutínio possui um caráter meramente consultivo cujo debate o cidadão não participa. Se não há uma verdadeira ação política – ação concomitante ao discurso, portanto, deliberativa –, a cidadania não se faz presente, ao contrário do que usualmente se faz acreditar.

A cidadania pressupõe um espaço verdadeiramente democrático de liberdade e igualdade políticas, de modo que muitos dos teóricos contemporâneos não veem no modelo de Estado-nação ou no modelo representativo a possibilidade de existir uma verdadeira democracia²¹. Ainda há muito o que ser discutido no âmbito da teoria da cidadania: problemáticas como reconhecimento de minorias e o paradigma democrático deliberativo encontram-se no eixo dos novos debates. Esses são estudos que pressupõem um conceito preciso de cidadania, o qual pode ser encontrado satisfatoriamente na produção teórica de Hannah Arendt.

21 Apenas para exemplificar, pode-se citar três autores de grande renome para essa tese: Joseph Schumpeter, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros: extranjeros**. Traducción: Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

CANOVAN, Margaret. Arendt's theory of totalitarianism. *In*: VILLA, Dana R (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 25-43.

CORTINA, Adela. **Ciudadanos del mundo: hacia una teoría de la ciudadanía**. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

FRY, Karin. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução: Paulo Ferreira Valério. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SORJ, Bernardo. **A democracia inesperada – cidadania, direitos humanos e desigualdade social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

SWIFT, Simon. **Hannah Arendt**. New York: Routledge, 2009.

TELLES, Vera da Silva. **Direitos sociais – afinal do que se trata?**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

VILLA, Dana R (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

STRAUSS, Leo. **La ciudad y el hombre**. Buenos Aires: Katz, 2006.