

**A QUESTÃO DAS MINORIAS ÉTNICAS, REFUGIADOS E APÁTRIDAS
EM FACE DO TOTALITARISMO NA VISÃO DE HANNAH ARENDT**

THE QUESTION OF ETHNIC MINORITIES, REFUGEEES AND STATELESS PERSONS
IN THE FACE OF TOTALITARIANISM IN THE VISION OF HANNAH ARENDT

*Flávio Maria Leite Pinheiro*¹

*Ana Paula Marque de Souza*²

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo abordar o tema dos direitos humanos e cidadania sob a perspectiva da filosofia política de Hannah Arendt. O artigo retrata, em sua primeira parte, a ilusão fundacionista dos direitos humanos ante a situação dos apátridas e refugiados, situação que leva a autora a formular o conceito de cidadania como o *direito a ter direitos*. Na sequência, analisa os elementos que configuram sua teoria política, tais como: liberdade, ação, pluralidade e espaço público, os quais, articulados entre si, permitem a formação de um conceito de cidadania baseado na real participação dos cidadãos na organização política de uma comunidade, em contrapartida a um conceito meramente formal de cidadania. Para, finalmente, abordar o sistema de conselho, instância em que a cidadania é compreendida como ação vivenciada no espaço público, favorecendo, assim, a possibilidade de efetivação dos direitos humanos, exercidos como dignidade política dos cidadãos.

PALAVRAS-CHAVE: Ação; Cidadania; Direitos humanos; Espaço público; Liberdade.

ABSTRACT

This article aims at addressing the issue of human rights and citizenship from the perspective of Hannah Arendt's political philosophy. Firstly, the article explores the human rights foundational illusion upon the situation of stateless persons and refugees, a situation which leads the author to formulate the concept of citizenship as the *right to have rights*. Further, it analyses the elements of her political theory, such as: freedom, action, diversity and public space, which, interconnected to each other, allows the creation of a concept of citizenship based on real participation of the citizens in the political organization of a community, in contrast to a merely formal concept of citizenship. Finally, it addresses the system council where citizenship is understood as action experienced in public space, thus favoring the possibility of realization of human rights, exercised as the political dignity of citizens.

Keywords: Action; Citizenship; Human rights; Public space; Freedom.

¹ Professor Universitário da Universidade Federal do Ceará (UFC), da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), da Faculdade Luciano Feijão (FLF) e da Academia Estadual de Segurança Pública (AESP). Procurador Federal. Mestrando do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (CMAF/UECE). *E-mail:* flavio.pinheiro@uvanet.br

² Professora da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Especialista em Direito Processual Civil. Mestra em Direito Econômico pela UFPB. *E-mail:* anapaula_marquess@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, diante da ocorrência do fenômeno totalitário e da situação vivenciada pelos apátridas e refugiados – pessoas destituídas de cidadania e, por isso, desprovidas de direitos humanos – questiona a validade fundacional de tais direitos, os quais foram erigidos sob a égide de conceitos filosóficos abstratos e universais. Calcados na ideia da natureza humana e considerados como verdade evidente para servir de parâmetro para avaliar o estatuto ético-político da comunidade política – mas da qual independem, uma vez que foram concebidos como pré-políticos – os direitos humanos não foram suficientes para socorrer o homem ante a crise do Estado-nação e as políticas totalitárias. Os direitos humanos, universalmente consagrados e juridicamente positivados nas Declarações, não se mostraram eficazes na proteção de homens necessitados de seu amparo jurídico político, evidenciando toda a sua fragilidade diante de seu primeiro grande embate fático – a situação dos apátridas que ficaram à mercê da sorte e da violência. A partir desta constatação histórica, Arendt vai pensar a natureza política de tais direitos e a possibilidade de sua efetivação em outras bases.

Diante da situação inusitada experimentada pelas minorias étnicas, refugiados e desnaturalizados, aqueles que restaram sem pátria – os apátridas – e, por isso, sem direitos, Arendt vai questionar as teorias jusnaturalista e positivista, ao observar que os seus fundamentos filosóficos e jurídicos, tais como, os direitos naturais, o universalismo e o positivismo jurídico não foram suficientes para garantir de forma eficaz os direitos humanos, conforme previstos nas Declarações de Direitos, frustrando as promessas modernas de emancipação e felicidade de homem.

Mister se faz, pois, de início esclarecer que o tratamento do tema dos direitos humanos nessa autora requer especial atenção, uma vez que ela não os tematiza a partir das teorias filosóficas clássicas, pautadas na busca de uma fundamentação para os mesmos que, em última análise, reduz-se à triangulação ético, moral e jurídica, como habitualmente ocorre quando o assunto é direitos humanos. Ao contrário, Arendt vê a possibilidade de efetivação dos mesmos sob a perspectiva da teoria política, e cuja motivação histórica decorre de suas observações da situação precária vivenciada pelos apátridas e refugiados e, certamente, também da influência de sua própria experiência pessoal como refugiada: a de quem perdeu o lar e, com ele, a familiaridade da vida cotidiana, perdeu a profissão e, dessa maneira, a segurança de ter alguma utilidade no mundo, perdeu o uso da língua materna e, com essa privação, a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos sentimentos (Arendt, 1978 p. 55-56).

Tampouco, os direitos humanos são entendidos como discurso ideológico, usados como meio de legitimação de políticas menos comprometidas com a participação popular. Eles são vistos como exigência e proteção da cidadania, único meio de preservar o respeito aos direitos e a dignidade política do cidadão. Assim, o conceito de cidadania em Arendt assume papel fundamental, pois é a partir dele que a autora pretende uma possível forma de efetivação dos direitos humanos. Tal perspectiva está longe da busca de um fundamento absoluto para os mesmos. Por conseguinte, é desse contexto fático histórico político que irradiará a reflexão que permeará toda sua obra, o qual, associado aos conceitos de liberdade, ação, pluralidade e espaço público – elementos de sua teoria política que se articulam e permitem a elaboração de um conceito de cidadania participativa – é possível garantir o respeito aos direitos humanos como dignidade política dos cidadãos.

2 CRISE DOS DIREITOS HUMANOS

Na perspectiva de Arendt, a crise dos direitos humanos esteve diretamente relacionada à crise do Estado-nação. Sedimentada sobre a nacionalidade, a cidadania e os respectivos direitos humanos não alcançavam aquelas pessoas desprovidas de uma nacionalidade.³ Nesse contexto, o mais desolador, pelas nefastas consequências que adviriam tais como a desnacionalização, a perda de asilo e a perda total dos direitos, era que a população nacionalmente frustrada estava firmemente convencida – como aliás, todo o mundo – de que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só poderiam ser alcançadas através da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir dos direitos humanos (Arendt, 2006, p. 306).

Os direitos do homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãs de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos

³ O nacionalismo serviu como princípio para a formação de uma identidade coletiva que constituiu a base político ideológica da integração e unificação dos agrupamentos humanos. Os ideais de autodeterminação nacional provocaram as Revoluções Americana e Francesa, a unificação de alguns povos europeus e a formação de novos Estados no século XIX, de tal forma que o artigo terceiro da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, por exemplo, proclama que *o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação* (grifo nosso). O Estado-nação e o nacionalismo forneceram, assim, a base para a estruturação da cidadania moderna – fundada na igualdade cívica – e partir dela se originaram os direitos humanos. A antiga igualdade cristã de todos os homens perante Deus podia ser agora ampliada para a igualdade diante do Estado e da sociedade.

no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados (Arendt, 2006, p. 327).

Os direitos do homem que haviam sido proclamados como “inalienáveis”, porque se supunha serem independentes de todos os governos, não se efetivaram, pois, na medida em que deixavam de ter um governo próprio, os seres humanos restavam sem nenhuma autoridade para protegê-los e sem nenhuma instituição disposta a garanti-los. Os direitos “inalienáveis” já nasceram com o paradoxo contido na sua declaração, isto é, se referiam ao ser humano abstrato que não existia em parte alguma, enquanto os homens concretos permaneciam sem proteção e entregues a todo tipo de arbitrariedade. Os direitos do homem, solenemente proclamados pelas Revoluções Francesa e Americana, como fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questões práticas em política. Foram tratados de forma marginal pelo pensamento político da primeira metade do século XX por que se supunham independentes da cidadania e da nacionalidade. A própria expressão “direitos humanos”, naquele contexto de apátridas e refugiados, “tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (Arendt, 2006, p. 302).

Com efeito, na medida em que a cidadania só existia de fato quando vinculada a uma nacionalidade, os direitos humanos atrelados ao conceito de cidadania tornaram-se inexecutáveis na realidade do Estado-nação. Uma vez retirada a nacionalidade, a cidadania não podia ser exercida, ocasionando, assim, o colapso da ideia universalista de direitos humanos. Em consequência, a negação do direito à cidadania resultou na negação do *direito a ter direitos*, e homens nessa situação são simplesmente homens em sua condição natural, em estado de natureza; e, nesse sentido, apenas animais humanos, podendo ser facilmente descartados. Não havia mais nenhum país no qual pudessem ser assimilados, nenhum lugar onde pudessem formar uma nova comunidade e, o mais inusitado, não por falta de espaço, mas por falta de vontade política (Arendt, 2006, p. 327). Ninguém atentou para o fato de que a humanidade, “concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades rigidamente organizadas e fechadas, via-se expulsa de toda família de nações” (idem).

Os sem cidadania, saliente-se, além de serem muitos, não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, “e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos na raça errada (como os judeus na Alemanha), ou na classe errada (como os aristocratas na Rússia)” (Arendt, 2006, p. 328). Em outros termos, os homens não eram julgados por suas ações

boas ou más, legais ou ilegais, mas por suas características étnicas. A culpa era definida, nos regimes totalitários, “não a partir de sua conduta no mundo, mas a partir de sua certidão de nascimento, tomada como justificativa suficiente para a perseguição, internação e assassinato” (Duarte, 2000, p. 46). Tal prática resultou na destruição do nexos jurídico entre ação e consequência, bem como na impossibilidade de distinguir entre culpados e inocentes, visto que ambos possuíam o mesmo destino.

A calamidade dos que não têm direito decorre do fato de que já não pertencem a qualquer comunidade, de não existirem mais leis para eles, não possuíam direitos, sendo desprovidos de proteção pelos governos, uma vez que nasceram na raça errada ou vinculados pelo governo errado. Sem a condição legal da cidadania, nos moldes em que ela fora concebida pela comunidade das nações, o homem não era reconhecido como um ser humano digno de direitos; e, como tal, não pertencia a nenhuma comunidade política – não era ninguém. Criou-se uma condição de completa privação de direitos humanos antes mesmo que o direito à vida fosse ameaçado. A negatividade dos direitos pela ausência de lei para os “sem lugar” deu-se inicialmente pela privação total dos direitos, depois pela ameaça à vida e, por fim, o internamento no campo (Arendt, 2006, p. 321).

Por essa razão, para a autora, o fundamento da possibilidade de qualquer direito é o direito de pertencer a uma comunidade política. Porque só assim, o cidadão pode assegurar todos os chamados direitos do homem sem perder a sua qualidade essencial de homem. Apenas a perda da própria comunidade, isto é, de um “lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes” é que o expulsa da humanidade, a despeito de ser objeto do amparo abstrato e universalista dos direitos do homem.

O grande perigo que advém de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como os animais pertencem a uma dada espécie de animais (Arendt, 2006, p. 335).

O que Arendt mostrou com profunda sagacidade é que não bastava ser humano para possuir direitos, pois nessa condição os homens podiam não ser reclamados, não serem percebidos, por isso insistiam em suas nacionalidades, o último vestígio da sua antiga cidadania, como derradeiro laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade. A desconfiança em relação aos direitos naturais e a preferência pelos direitos nacionais advém precisamente da compreensão de que os direitos naturais são concebidos até pelos selvagens. Somente os direitos

e a proteção que a nacionalidade outorgava parecia atestarem o fato de que ainda pertenciam ao mundo civilizado. Sua crítica baseia-se no fato de que a concepção tradicional tomada na proclamação dos direitos humanos tomou como base o homem em seu estado de natureza singular, não considerando que tais direitos dependeriam da “pluralidade humana” sob a suposição de que eles permaneceriam válidos mesmo que o homem fosse expulso da comunidade humana. O que ficou evidenciado, no caso dos apátridas e dos reclusos nos campos de concentração, foi que a natureza humana não pode ser o fundamento de qualquer direito ou política. Ao contrário, deixam-no à mercê da própria sorte, da caridade e não sob a tutela do direito. Nessa situação, o homem não passa de um simples animal vivente podendo ser facilmente dominado, como ocorreu no caso dos sem pátria confinados nos campos de concentração.

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 a uma comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre 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 de seus direitos humanos. São privados não de seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes) bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer (Arendt, 2006, p. 330).

O resultado de sua reflexão iluminou de maneira solar que o homem privado de cidadania e, por essa via, de sua nacionalidade, vínculo que lhe assegura pertencer a uma comunidade humana, a uma nação, resta sem o amparo dos direitos humanos, uma vez que ele sequer conquistou ainda o *direito a ter direitos*. Estes direitos, não obstante à declaração de universalidade, não operaram a seu favor, pois se referiam ao homem cidadão pertencente a um povo, e quando ele como indivíduo isolado encontrou-se fora de uma sociedade politicamente organizada, não havia direitos para ele, sendo facilmente descartado.

Nesse contexto social e histórico, Arendt critica o jusnaturalismo e apresenta seus limites. A concepção jusnaturalista, na tentativa de buscar uma fundamentação dos direitos humanos na natureza universal do homem, sofre um grande abalo quando posta em confronto com a situação fática de indivíduos que não possuíam um vínculo com um Estado na condição de cidadãos que os mantivesse ligados a uma nação da qual pudessem receber proteção jurídica e política. Os direitos inalienáveis do homem de nada serviram, uma vez que os direitos universalmente contemplados na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, enquanto falavam do homem, a rigor, omitiam a condição preliminar da cidadania. O termo “direitos do

homem” enfatizava o caráter de universalidade pautado na crença da razão humana⁴, enquanto, o termo “direitos do cidadão” enfatizava o caráter de particularidade. De uma parte intentava elevar o homem a uma esfera transcendental, acima da comunidade; e de outra, a transformação da titularidade da soberania que saíra das mãos do monarca para as mãos do povo (cidadãos), mas a prendia à particularidade da nacionalidade, a via que de fato garantiria a efetivação da tutela jurídica.

No jusnaturalismo, que inspirou o constitucionalismo, os direitos do homem eram vistos como direitos inatos e considerados como verdade evidente, por isso, dispensavam a persuasão e o argumento. A transcendência era sua característica, pois estavam acima de qualquer dúvida. Seriam, na tradição do pensamento que remonta a Platão, uma medida de conduta humana que transcende a *polis*, da mesma maneira como “um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora destas” (Arendt, 2007, p. 149). Nesse sentido, ao analisar as relações entre verdade e política, Arendt observa que Jefferson, quando redigiu a Declaração de Independência dos EUA, insistiu na existência de verdades evidentes, pois almejava que o consenso básico da Revolução estivesse acima da disputa objeto de discussão. Entretanto, ao sustentar que tais verdades eram evidentes por si mesmas, mostra que, para o próprio Jefferson, os direitos inalienáveis, baseados no pressuposto de que todos os homens são criados iguais, não eram evidências nem consistiam em um absoluto transcendente. Representavam, sim, uma conquista histórica e política – uma invenção – que exigia o acordo e o consenso entre os homens que estavam organizando uma comunidade política.

Jefferson declara que certas ‘verdades são evidentes por si mesmas’, pois desejava colocar o consenso básico entre os homens da Revolução acima de discussão e de argumentação; como axiomas matemáticos, elas deveriam expressar ‘crenças humanas’ que ‘não dependessem, de seu próprio arbítrio, mas guiassem involuntariamente a evidência proposta à sua mente.’ Ao dizer, porém, ‘*Sustentamos* que essas verdades são evidentes por si mesmas’, ele admitia, embora talvez sem ter consciência disso, que a asserção ‘Todos os homens são criados iguais’ não é evidente por si mesma, mas exige acordo e consentimento – essa igualdade, para ser politicamente relevante, é questão de opinião, e não ‘a verdade’ (Arendt, 2007, p. 149).

A teoria jusnaturalista se baseia num conceito contemplativo e universalmente abstrato do bem e do dever, numa visão metafísica e atemporal de humanidade. “O homem, nessa visão,

⁴ As Declarações modernas de direito, seguindo a dimensão universalista e abstrata, elegeram os direitos do homem sob as premissas de liberdade e igualdade de todos, uma vez que os homens nascem livres e iguais e, por isso, devem ser respeitados em sua integridade física e política. Esses direitos concebidos pelos jusnaturalistas clássicos, como Hobbes, Rousseau, Grócio e, sobretudo, Locke, estavam ancorados na natureza do homem e, portanto, poderiam ser embasados em argumentos cogentes, universalmente válidos e irrecusáveis para qualquer ser de razão.

é uma ideia eterna e imutável que não se encontra em lugar algum. Essa ideia de Bem e Humanidade foi pensada para dar suporte à ordem, ao todo, à sociedade e ao Estado” (Aguilar, 2001, p. 272). O direito, contudo, deve ser construído no “artifício humano”, nem exclusivamente sobre a natureza humana do homem, tampouco sobre o formalismo vazio do positivismo legal, mas sobre a condição política do homem como cidadão que se dá entre iguais no espaço público. A nudez abstrata do ser humano não constitui um substituto para o caráter artificial de todo o ordenamento legal consentido por homens que o criam e o respeitam. O direito, tal qual a política, está relacionado e atua diretamente na construção do mundo comum, aquele vivido por uma pluralidade de homens envolvidos e preocupados com a edificação de uma comunidade política que se opõe ao reino da natureza, onde se pressupõe que tudo é “dado” pelo nascimento.

A igualdade de todos, para a autora, não é algo dado ao ser humano ao nascer, ideal consubstanciado na afirmação abstrata de que “todos os homens nascem livres e iguais.” Ela é obtida por meio da organização política dos homens.

A igualdade, 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 (Arendt, 2006, p. 335).

A política bem como o direito baseia-se na suposição de que o homem pode produzir igualdade através da organização, por que ele pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e, assim, construir a vida política juntamente com os iguais. Nesses termos, avalia a autora, não é verdade a declaração de que todos os homens nascem livres e iguais em direitos, como propôs a Declaração de 1789, e posteriormente confirmada pela Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, de 1948. A igualdade não é dada, mas sim construída pela organização humana. O direito à igualdade não resulta, portanto, de uma essência presente em todos os homens decorrente da natureza humana e, por isso, anterior e externo à comunidade política como apregoado pela tese fundacional do jusnaturalismo. Mas, tampouco resulta do positivismo jurídico que formalmente a estabelece, tendo por base também o pressuposto jurídico, não menos abstrato, da igualdade, e, nesse sentido, positivismo é herdeiro da tradição jusnaturalista.

O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do direito em cada comunidade em particular. Valor passível de eleição através da cidadania como ação política livre que pode vir, pelo consenso, instaurar direitos e deveres que possam ser efetivamente respeitados e obedecidos, uma vez que emanados do enraizamento comunitário do estatuto da

cidadania. O direito, que sempre se caracterizou como um qualificador de conduta ligado ao senso de justiça, passa a ser definido pelo que determina a lei: só é direito o que nela está prescrito, oscilando segundo a sua vigência, e, ocasionalmente, pelos ditames do justo. De modo que o direito sob o aspecto da positividade torna-se comando, controle e não mais qualificador de condutas, uma vez que reduz seu conteúdo ao que foi estipulado pela norma jurídica.

Se o jusnaturalismo permite manter uma ideia dos direitos humanos, ainda que sujeita a contradições e equívocos, o positivismo jurídico no seu limite supõe sua inutilidade, pois, levado ao extremo pode conduzir ao totalitarismo, já que o soberano pode fixar através da lei o que é o direito, o que equivale a dizer o que é justo ou injusto, o que deve ou não ser feito (Martinez, 1999, p. 57). O problema da teoria positivista, como as experiências totalitárias do século XX cruamente demonstraram, é a sua incapacidade, em razão de sua formal recusa, de encontrar um fundamento ou razão justificativa para o direito e de, ao defini-lo somente pela lei, recair em mera tautologia: é justo o que é legal, é legal o que é justo. Trata-se, como observou Bobbio, “dos possíveis horrores do positivismo jurídico, ou seja, dele comportar a *reductio ad Hitlerum*, e também a redução a Stalin” (Bobbio, 1995, p. 225) quando se transforma em uma ideologia mediante a visão extremista que afirma o valor absoluto de obediência à lei enquanto tal.

Aí se põe uma questão importante do fundamento dos direitos humanos, pois sua validade deve assentar-se em algo mais profundo e permanente que a ordenação estatal, ainda que esta se baseie numa constituição formalmente promulgada. A ausência de uma razão justificativa baseada nas experiências humanas pode conduzir a um regime de terror por autoridades estatais investidas segundo as regras constitucionais vigentes, que exercem seus poderes dentro da esfera formal de sua competência, mas que não encontram outra razão de justificativa ética, senão a sua própria subsistência. Isto significa que, a rigor, a afirmação dos direitos humanos é incompatível com uma concepção puramente positivista do direito.

Não resta dúvida que os direitos do homem inscritos nas Declarações representavam um anseio muito compreensivo de proteção e que, por isso, a positivação das declarações nas constituições que se iniciavam no século XVIII tinha como objetivo conferir aos direitos nelas contemplados uma dimensão permanente e segura. Essa dimensão seria o dado da estabilidade, que serviria de contraste e tornava aceitável a variabilidade, no tempo e no espaço, do direito positivo que depende da vontade do legislador em contextos particulares e diversos. Contudo, sabe-se que o processo de positivação das declarações de direitos não desempenhou esta função estabilizadora, pois desde o século XVIII até nossos dias, o elenco dos direitos do homem

contemplados nas constituições e nos instrumentos internacionais foi se alterando com as mudanças sociais e históricas.

A crítica, no entanto, não tem como objetivo destruir essa ou aquela teoria sobre os fundamentos dos direitos humanos, cujos argumentos resultaram na concepção de cidadania presente até nossos dias. Tampouco, pretende ignorar os benefícios que as leis positivadas asseguram aos direitos humanos. Até porque Arendt concorda que não se pode prescindir da ideia liberal de obediência à lei e da importância de normas de conduta e para a convivência civilizada entre os homens. O enfoque arendtiano desloca-se para a necessidade de correção tanto dos excessos de um racionalismo abstrato (jusnaturalismo), quanto aos de um positivismo puro, os quais tornam a cidadania impermeável à sua necessária capacidade concreta de ação. O que ela vai propor, portanto, é um conceito radical de cidadania, por meio do qual efetivamente ocorra a participação dos cidadãos na construção da dimensão política dos direitos humanos.

3 CRÍTICA À CONCEPÇÃO JURÍDICA DE CIDADANIA

A partir da cidadania como prerrogativa política do *direito a ter direitos*, Arendt, além de ter demonstrado a necessidade de um vínculo político jurídico com uma comunidade (Estado), vai criticar a concepção jurídica de cidadania como mera intitulação de direitos, na medida em que essa concepção evidenciou ser incapaz de proporcionar a real participação dos cidadãos na esfera pública. A ideia arendtiana de cidadania é eminentemente política, pois assenta-se na capacidade de agir e de participação do indivíduo na vida pública, e não na mera prerrogativa de ser sujeitos de direitos formalmente estatuídos, indo além da sua mera proteção jurídica. Em outras palavras, a cidadania, ou o direito a ter direitos só é possível no âmbito do espaço público motivado pela ação como atividade própria do viver político de homens que se realizam como cidadãos, isto é, como agentes políticos. Somente a liberdade de agir que traz a possibilidade do novo vir ao mundo num espaço público, único espaço destinado aos feitos humanos, permite a construção e organização de uma comunidade capaz de garantir a efetivação dos direitos.

É nesse espaço mediante a ação política que os homens podem construir o direito que regula a vida em sociedade e que, por isso, precisa ser respeitado. Em Arendt, política, cidadania e direito são conceitos afins e retratam, cada um a seu modo, formas de realização da liberdade. Por isso, a ideia de liberdade assume papel fundamental na teoria política, revestindo-se de uma

importância ímpar, razão pela qual, Arendt afirma, de modo enfático, que “a *raison d’être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação” (Arendt, 1979, p. 192).

A filósofa propõe um específico conceito de liberdade que não se enquadra nem na concepção negativa de liberdade, entendida como ausência de impedimento para que alguém faça ou deixe de fazer o que bem lhe aprouver – concepção defendida pela corrente liberal –; e nem se coaduna plenamente com o sentido positivo de liberdade na pressuposição da total autonomia da vontade e independência do indivíduo. Tais concepções, ainda que aparentemente diversas, carregam em seu bojo a liberdade como fenômeno adstrito à vontade do indivíduo, seja em relação à sua autonomia, como liberdade interior, seja como proteção de direitos subjetivos, contexto em que a liberdade aparece como um direito individual natural, devendo receber do Estado garantia e proteção da liberdade de escolha de interferências indevidas.⁵

Para Arendt, a liberdade é um fenômeno que vai além da sua mera manifestação volitiva – como fenômeno da vontade ou como direito subjetivo que requer a proteção jurídica da livre escolha. A noção política de liberdade em Arendt opõe-se, pois, à chamada liberdade interior: “o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentir-se* livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política” (Arendt, 1979, p. 192). Antes mesmo que liberdade se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade ela era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a afastar-se de casa, a sair para o mundo e a encontrar-se com outras pessoas em palavras e ações. Se a liberdade pode tornar-se a fonte de inúmeras perplexidades teóricas, isto se deve ao fato de que:

a tradição filosófica, [...] distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto inspeção (Arendt, 1979, p. 191).

A liberdade é um fenômeno eminentemente político, pois ela ocorre na ação livre *entre* os indivíduos, isto é, na associação de uns com os outros que fundam um espaço onde ela possa aparecer e se manifestar-se. Ela é um acontecimento mundano, diz respeito às relações entre os homens num espaço público entre “iguais”, e não um problema metafísico. Tanto é assim que

⁵ Estas duas concepções de liberdade foram estabelecidas por I. Berlin no seu ensaio *Dois conceitos de liberdade*. No sentido negativo, a liberdade é compreendida como ausência de impedimentos, barreiras ou restrições externas para que alguém possa fazer ou deixar de fazer aquilo que tem desejo de fazer. A concepção positiva de liberdade, inspirada em teóricos como Rousseau, Kant e outros, opera com a ideia de autonomia da vontade e de independência do sujeito como condição básica para a realização do ser humano na autodeterminação de suas ações. Nesse sentido, a liberdade decorre de um desejo do indivíduo de ser seu próprio senhor – inclusive no campo da política – em termos de uma vontade fundamentada na autonomia.

o conceito de liberdade não desempenhou nenhum papel na filosofia grega. “Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade” (Arendt, 1979, p. 191). Foi com o aparecimento da experiência da conversão religiosa, primeiramente com o apóstolo Paulo e depois com Santo Agostinho, que o conceito de liberdade pode penetrar na história da filosofia. Quando os cristãos primitivos, sobretudo Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política, isto é, com o mundo exterior, é que ela tornou-se assunto metafísico.

[...] o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre (Arendt, 1979, p. 193).

Tanto na antiguidade grega quanto na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, na verdade, a quintessência da cidade-estado e da cidadania, enquanto a tradição filosófica do pensamento político posterior desenvolveu-se em oposição à *polis*, uma vez que o modo de vida filosófico era visto em oposição ao *bíos politikós*. A liberdade e, por conseguinte, a própria ideia central da política como a entendiam os gregos, era algo que dificilmente podia ser objeto de especulação como fenômeno da vontade, pois pertencia à *polis*.

[...] a *polis* e a *res publica* eram os espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação podiam ser exercidas, assegurando a existência de um palco estável capaz de sobreviver à fugacidade dos atos e palavras humanos memoráveis, preservando-os e transmitindo-os às gerações futuras (Duarte, 2000, p. 213).

A liberdade política de que nos fala Hannah Arendt é, deste modo, espacial e relacional, na medida em que necessita do espaço público para o aparecimento das singularidades, e, também, da presença de outros homens que dê sentido à aparência, no viver conjunto de cidadãos livres. A razão de existir da *polis* era a preservação de um espaço público onde os homens podiam relacionar-se pela ação e pelo discurso do “ser vivo dotado de fala.” A vida política grega está fundada na crença de que somente o que aparece e é visto possui plena realidade e sentido autêntico para o homem.

Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana (Arendt, 1979, p. 201).

Os impérios bárbaros ou qualquer forma de governo baseada numa relação vertical de mando e obediência não são políticos *stricto sensu*, pois lhes falta a condição de liberdade de ação entre *iguais*. Se a razão de ser da política é a liberdade, é porque nela e por ela manifesta-se a expressão da ação livre no plano da igualdade real, construída, e não da igualdade genérica que pressupõe, abstratamente, que todos os homens em geral são livres e iguais. A isonomia vivida na *polis* não trazia, *a priori*, a conotação de igualdade universal de todos os homens perante a lei, tal como a concebemos hoje, mas sim que todos os *cidadãos* gregos tinham “o mesmo direito à atividade política.” Podiam livremente conversar uns com os outros sem que esse discurso se traduzisse em comando pelos que falavam e obediência por parte dos que ouviam. A isonomia, para Arendt “não significa igualdade de condição, mas a condição que torna os homens iguais” (Kateb, 1984, p. 15).

Mas, o mais significativo nessa relação era o fato de que a isonomia, mediante o seu significado político, instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza. Daí que a igualdade era um atributo da *polis*, e não uma qualidade natural dos homens, isenta de toda forma de desigualdade e coerção. Para Arendt, a igualdade,

longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governos nem governados (Arendt, 2008, p. 42).

Segundo a autora, a liberdade dos modernos em seu sentido positivo original de fundação do espaço público para o exercício da política se emasculou. Se nas experiências políticas da antiguidade, liberdade e política são conceitos que se identificam, nos modernos a liberdade recua para o interior da consciência e se afasta da política. Com efeito, o homem moderno não somente separou liberdade da política como trouxe a liberdade para dentro de si, na linha da autonomia da vontade. A concepção dos modernos, em oposição aos antigos, separa a liberdade da política não somente porque a remete ao âmbito da filosofia, mas porque a concebe sob o prisma da liberdade individual, para agir de acordo com seus interesses pessoais: quer sob o aspecto negativo de liberdade como não impedimento, quer sob seu aspecto positivo ligado à autonomia da vontade.

Desse modo, a liberdade transcorre fora do relacionamento entre os homens e, acompanhada do crescente individualismo – em oposição à aptidão pública exercida na comunicação intersubjetiva – intensifica a concepção de liberdade como algo que se refugia no interior da consciência do indivíduo, assumindo, assim, contornos especificamente subjetivos de uma faculdade natural e privada inerente a todo homem: a vontade. “A liberdade é

transportada para o interior da consciência, resultado dessa autonomia do sujeito pensante onde ninguém interfere a não ser o próprio produtor, o homem está diante de si mesmo” (Arendt, 2008, p. 293). Reclusa à dimensão da subjetividade moderna, ela perde importância como fenômeno político, adquirindo o estatuto cada vez mais significativo de um direito natural, sob a tutela de um bem jurídico que oblitera a sua experiência política como ação intersubjetiva. Esta não ocorre mais no campo político do espaço público, mas se desloca para a esfera privada de indivíduos atomizados e que postulam a liberdade para o exercício de suas iniciativas particulares.

A partir desse fechamento subjetivo da ação política em torno da proteção jurídica da liberdade como direito individual, a cidadania moderna se configurará mais na proteção das liberdades individuais, resultando em desinteresse pelo bem comum. De fato, a cidadania moderna, resultado de lutas contra o Antigo Regime, inspirada nos ideais de liberdade e igualdade de todos perante a lei, e impulsionada pelas ideias de liberdade e autonomia do indivíduo, se traduzirá numa cidadania de cunho formal, representada pela conquista de direitos individuais e subjetivos e não na capacidade de participação real na vida política objetivando um bem comum.

No seu significado liberal,⁶ a cidadania passa a ser entendida como postulação de direitos se esvazia: somente os bens eleitos de forma individual e segundo a defesa de direitos e interesses subjetivos serão o foco das ações dos cidadãos sem nenhum atrelamento a qualquer virtude cívica a ser alcançada. Circunscrita a esses direitos, a função precípua da cidadania passa a ser a defesa da Constituição, cujo escopo específico é a proteção e a garantia de tais direitos. A cidadania assim entendida é considerada passiva, uma vez que o seu estatuto conceitual não está vinculado a nenhuma forma de participação política como bem constitutivo, já que ela representa apenas a garantia de que os direitos individuais não serão violados ou ameaçados por outros indivíduos e, sobretudo, pelo poder Estatal. Mas, segundo Arendt, esse ponto de vista liberal, ainda que necessário e irrenunciável, é limitado e altamente desestimulante à ação política, sem a qual, a efetiva defesa dos direitos individuais, sobretudo, a liberdade corre o risco de soçobrar diante de práticas visivelmente autoritárias ou aparentemente democráticas.

⁶ O ponto central das ideias liberais – para além das diferenças teóricas que se apresentaram no curso da história, de Locke a Rawls, – é representado pelos princípios que estabelecem a limitação do Estado, a soberania do povo (exercida por intermédio de representantes), a valorização do indivíduo e suas liberdades e a neutralidade do Estado relativamente às condições e opiniões em matéria de religião e de moral.

O homem moderno quer estar livre da política para bem exercer sua liberdade na busca dos próprios interesses. Esse ideal, corroborado pela expressão liberal corriqueira de que “quanto menos política mais liberdade,” exige tão-somente a proteção das liberdades individuais representadas pelos direitos subjetivos. Em outros termos, a política passa a ser um instrumento para assegurar a liberdade da própria política, na medida em esta que deve abster-se de interferir no âmbito das atividades privadas dos indivíduos e, ao mesmo tempo, garantir a efetiva segurança dos direitos individuais, os quais, paradoxalmente, necessitam da ação pública estatal (jurídica) para sua proteção. Por isso, Arendt critica a doutrina política do liberalismo, visto que esta pensa as relações entre política e liberdade de maneira negativa, a partir da concepção de que quanto menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade.

Para a filósofa, a política, enquanto espaço privilegiado para a manifestação da liberdade e, conseqüentemente, de realização da cidadania se traduz pela categoria, por ela denominada, da ação.⁷ Trata-se de uma categoria eminentemente política, na medida em que traduz a presença da liberdade não como fenômeno circunscrito ao domínio interno da vontade, ao pensamento, enfim, “ao diálogo comigo mesmo,” mas como a capacidade de começar sempre algo novo no espaço público da pluralidade em constante presença e dialógica com os outros.

A ação só é possível num ambiente de liberdade onde ela possa aparecer e se manifestar, pois somente neste espaço pode haver ação humana livre como realização de algo novo. “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (Arendt, 1979, p. 199). Através da analogia do agir humano no sentido aristotélico da *práxis*, Arendt revela sua concepção de ação política livre de um fim ou uma meta específica. Isto é, a ação é livre em si mesma, seu sentido encontra-se em seu próprio exercício e não nos motivos que a orientam: “para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim

⁷ Segundo Arendt a condição humana se circunscreve no âmbito do labor, trabalho e ação. Para a atividade do labor a autora utiliza a expressão *animal laborans* que designa o homem em cuja atividade não requer a presença de outros, é feita em completa solidão e nesse sentido não seria propriamente humana, e sim uma atividade compartilhada pelo animal humano. O labor é atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano e tem a ver com as necessidades vitais de manutenção da vida. Por exemplo, a produção de alimento. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, ele produz coisas, nitidamente diferente do ambiente natural e, embora, se destine a sobreviver e a transcender todas as atividades humanas, a condição humana do trabalho é a mundanidade. Exemplo de trabalho é a fabricação de coisas, mesa, casa, etc. A ação é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação de coisas ou matéria. É a condição humana da pluralidade, uma vez que homens, no plural, habitam a terra (Arendt, 2008, p.15).

intencionado como efeito previsível” (Arendt, 1979, p. 198). Para a filósofa, a esfera pública é autônoma, não está adstrita a uma finalidade específica de algum bem antecipadamente previsto, como a boa organização. A rigor, do ponto de vista político, esta não precede a ação, mas é seu produto, vale dizer, é no agir que se obtém o resultado, pois, a ação não é a consequência de uma causa determinada previamente.

O que não significa que motivos e objetivos não sejam fatores importantes na ação política, mas sim que eles não são seus fatores determinantes, de modo que a ação é livre na medida em que pode transcendê-los. Arendt não nega o fato, por si só evidente, de que as ações possuem seus próprios objetivos, vale dizer, linhas e diretrizes em relação às quais nos orientamos de forma estratégica. Ocorre que, distintamente de um fim, que pode ser justificado antecipadamente pela própria previsão dos resultados, os objetivos das ações não são determinados enquanto tais, pois podem mudar constantemente no seu aperfeiçoamento concreto, pelo fato de que eles são negociados com outros que têm objetivos diversos. Do contrário, a ação se descaracteriza, deixa de ser livre e perde a capacidade de inovação, isto é, passa a ter caráter exclusivamente instrumental, na medida em que articula meios para alcançar fins previsíveis de acordo com um jogo de poder e barganha dos contendores.

Visando apresentar o significado (político) da ação, Arendt defende a participação política livre como elemento constituinte de qualquer comunidade política e democrática. Nenhum critério superior, por mais técnico que possa ser, pode substituir ao agir (e a liberdade) do cidadão, razão pela qual o significado da ação política repousa na noção de pluralidade. Mediante esse conceito é possível contrapor-se à posição contemplativa e passiva de cidadania, estimulando a necessidade de se considerar a diversidade dos cidadãos, dos seus interesses e perspectivas na constituição da comunidade política. A ideia de pluralidade remete para uma dimensão em que é possível conjugar a diferenciação e igualdade no espaço comum de uma cidadania não abstrata.

Em razão do pluralismo surgem relações políticas, promessas e pactos que demandam a necessidade da esfera pública, pois, quando não existe diferença o espaço público torna-se supérfluo. Arendt, ao rejeitar as concepções essencialistas da política, e ao destacar a pluralidade na sua concepção do político, abre espaço para que se compreenda a política não está dissociada do dissenso. Em outros termos, o comum não é uma propriedade social homogênea que prescinde da presença do outro, mas o mundo forjado pela diversidade da ação da palavra.

O elemento, mediante o qual a ação se configura, é o discurso, vale dizer, ela se apresenta como interação discursiva. O discurso só tem sentido no âmbito da pluralidade de

palavras de atos com os quais nos inserimos no mundo humano como algo que sempre surge de novo. Se a ação corresponde ao nascimento, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, ou seja: viver como ser distinto e singular entre iguais. Nenhuma outra atividade humana, portanto, precisa tanto do discurso quanto a ação política. Nas demais atividades, o discurso desempenha papel referente à comunicação e informação que, por mais importantes que sejam, podem ser feitos em silêncio, substituídos por uma linguagem de sinais, ou pela linguagem do computador. Mas na ação e no discurso, os homens se mostram o que efetivamente são: revelação ativa de suas falas no palco da ação política. Sem o discurso,

a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (Arendt, 2008, p. 191).

Próprio do âmbito político, o discurso leva em consideração a opinião, a diversidade e a persuasão como modo de fala. Não se trata, propriamente, de um discurso lógico, de cunho filosófico, que tende à demonstração da verdade na busca de fundamentos absolutos. O pensamento filosófico opera na solidão do pensamento contemplativo, afastado da vida dos negócios humanos: é um diálogo do eu consigo mesmo, enquanto o pensamento político é um diálogo do eu com os outros e, portanto, exige a presença real de outras pessoas para se pôr em ação.

Por isso, Arendt defende que a faculdade mais adequada na esfera da pluralidade humana da ação é a capacidade de formular juízos políticos. Na *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant que ela encontra uma forma adequada para exprimir o juízo político, uma vez que este consiste na capacidade do sujeito de pensar no lugar do outro, o que Kant denominou de “mentalidade alargada.” A eficácia desse juízo:

repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo (Arendt, 1979, p. 274).

O juízo político é a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva do outro, ou de todos os que estejam presentes no ato. É uma faculdade fundamental do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um

domínio público. Por isso, o discernimento de quem julga está arraigado naquilo que se costuma chamar de senso comum (*sensus communis*), na perspectiva de um juízo político reflexivo, o qual possibilita a interação dos sujeitos.

4 A PROPOSTA PARA UMA CIDADANIA DE REAL PARTICIPAÇÃO

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

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

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

Os representantes são minorias advindas dos partidos políticos que decidem em nome da maioria. Em outras palavras, governar tornou-se assunto de poucos especialistas imbuídos

de administrar a coisa pública. Ou, o que é pior, e não raro acontece, o governo passa a ser formado por demagogos ou corruptos que se aproveitam do cargo para a realização de seus próprios interesses. O sistema representativo traz no seu bojo a crença de que os cidadãos não são capazes de gerir a coisa pública, a qual deve, por isso mesmo, ser confiada a especialistas. O problema desse sistema é que o representante se torna um mero defensor dos interesses privados dos seus representados, mas com o poder de governar, enquanto o representado torna-se “livre” apenas na condição de eleitor. Desse modo, a deliberação ativa de assuntos de interesse geral é praticada por uma minoria que monopoliza o governo, comprometendo substancialmente a participação de todos os cidadãos de forma igualitária e abrangente nas decisões sobre questões políticas que importam a todos.

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

Mesmo que exista comunicação entre representantes e eleitor, entre nação e parlamento [...], essa comunicação nunca é entre iguais, mas entre aqueles que aspiram a governar e aqueles que consentem em ser governados. De fato, faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a fórmula ‘governo do povo pelo povo’ por ‘governo do povo *por uma elite emanada do povo*’ (Arendt, 1988, p. 221).

Desconfigurada a ação, ela passa a ser secundária em prol do exercício de mecanismos administrativos que, embora, lícitos e necessários a neutralizam, resultando num governo de minoria seja pela desigualdade dos participantes, seja pelo desejo dos que aspiram governar e os que aceitam ser governados. Este tipo de governo, ainda que supostamente democrático, na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam seus objetivos primeiros, “pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornam, mais uma vez, privilégio da minoria” (Arendt, 1988, p. 215).

Dessa maneira, os partidos políticos, enquanto instituições, não podem ser vistos como órgãos efetivamente populares, já que detêm o “monopólio” da ação política. Por conseguinte, esta concepção de cidadania se afasta do sentido republicano da efetiva participação na política. Operando pelo ideal da representação, a cidadania torna-se suscetível à pressão de grupos que procuram a salvaguarda e a defesa de seus interesses ou de grupos de interesses (os *lobbies*), descaracterizando o sentido público da política. Se a representação é, em certa medida, inevitável nos Estados complexos da atualidade, o modo de representação política pensado por

Arendt assume um contorno diverso, na linha do juízo reflexionante, ou seja, na forma de um “juízo compreendido como atividade que opera por meio de um procedimento de pensar que se coloca no lugar de outrem, constituindo, assim, um sentido comum que pode ser aplicado à política” (Ramos, 2010, p. 283).

Assim, é possível aceitar um conceito de representação apenas quando se forma “uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento” (Arendt, 1979, p. 299). Significa, portanto, colocar-se no lugar do outro, mas com aspectos que se identificam com o meu modo de pensar sobre determinado tema em ações recíprocas de representação. Como afirma Arendt,

esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro (Arendt, 1979, p. 301).

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

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 (Arendt, 1979, p. 299).

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

A forma mais razoável de conciliar a ação política, a cidadania e a representação reflexiva consiste, concretamente, em buscar uma alternativa que seja capaz de possibilitar a participação dos cidadãos de forma ativa. Arendt a encontra no sistema de conselhos. Para nós é difícil aceitar sua viabilidade, uma vez que estamos acostumados a pensar que os acontecimentos da política de modo conservador, isto é, como coisas que acontecem da forma como sempre aconteceram, inviabilizando, muitas vezes, formas diversas de pensar as questões políticas. É preciso, como diz a filósofa, vencer o medo dos homens diante “das coisas nunca vistas, dos pensamentos nunca pensados, das instituições nunca antes experimentadas.”

Os conselhos surgiram sempre de maneira espontânea, através de ações capazes de instaurar uma nova ordem política. O que se repetiu nos eventos revolucionários modernos não foi um determinado conjunto de intenções ou planos que pudessem ser simplesmente retomados a cada vez, mas a súbita e surpreendente renovação do interesse pela participação direta de cada cidadão nos negócios públicos do país, resgatando-se, assim, a própria dignidade da política (Duarte, 2000, p. 307).

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

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

queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois ali só há lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; nele, a maior parte de nós é apenas o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional da opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o mais indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do mais alto conselho seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados (Arendt, 2010, p. 200).

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

Dessa maneira, a participação efetiva e direta do cidadão, mediante a discussão dialógica das opiniões, pode garantir que interesses e direitos sejam escolhidos e levados

adiante por seus representantes. Nesse contexto, observa autora, a representação que ocorre no sistema de conselhos se distingue das “elites” no modelo representativo partidário, pelo fato de que no sistema de conselhos o espaço público, no qual os participantes elegem os seus representantes, pode ser constituído potencialmente por todos que estejam efetivamente interessados na coisa pública, sem que seja preciso fazer parte dos meandros das negociações internas das máquinas partidárias e do monopólio de nomeações. Em outros termos, a elite dos conselhos, em suas várias instâncias federativas, seria “auto escolhida” a partir da própria participação política de seus membros na consideração de suas próprias virtudes políticas e dentro do respeito às leis, suprimindo, dessa forma, o caráter oligárquico associado a qualquer elite.

Ademais, esse “elitismo” nos conselhos advém, como não poderia ser diferente, do fato de que em nenhum país o espaço público pode ser amplo o suficiente para abrigar a todos, bem como da condição humana de que nem todos querem participar ativamente da cena política. “Nem todos querem ou têm que se interessar pelos assuntos políticos. Deste modo, é possível um processo auto seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país” (Arendt, 2010, p. 201). Processo auto seletivo, no qual o cidadão que se retira de forma ativa e autônoma, muito diferente de processo de exclusão que se dá de forma passiva e sem oportunidade de participação. Dessa forma, ocorre uma alteração na relação entre os que exercem o poder e os que são governados, e a política deixa de ser uma “profissão” e torna-se independente das práticas “eleitoreiras” tal como a compreendemos em nossos dias.

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

Em segundo lugar, esta forma de governo estimula a participação de todos os cidadãos no exercício da atividade política, e aqueles que optam pela não participação em quaisquer das instâncias políticas, seriam autoexcluídos de toda capacidade decisória, mas essa exclusão seria voluntária e não simplesmente decorrente das regras impositivas do jogo partidário. Como diz Arendt, “qualquer um que não esteja interessado nos assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a

oportunidade” (Arendt, 2010, p. 201). Nesse contexto de interesse na participação das atividades políticas, esta seria a única forma de governo que permitiria o exercício de ações políticas por parte daqueles cuja felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade. Por fim, as decisões são deliberadas no plano da horizontalidade entre os efetivamente iguais, e não no plano da verticalidade onde a relação é de desigualdade. Estabelece-se, assim, um governo que se forma de “baixo para cima”, e a “elite” política que daí emerge nasce do consenso de todos os participantes, obtido pela persuasão que é própria do discurso político no contexto da pluralidade de opiniões e da discussão de ideias.

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

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

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

Com base nessa perspectiva política, a cidadania – compreendida como a liberdade que se manifesta através da ação livre dos indivíduos no espaço público – permite e estimula uma busca permanente de direitos jurídicos e políticos conquistados ao longo da história como

algo que toda a comunidade política elege como direitos e, por isso, luta por respeitá-los. A efetiva afirmação destes direitos passa pela forma política da cidadania no reconhecimento da condição do *direito a ter direitos*, entendida como o vínculo que o cidadão mantém com uma comunidade política, mas, sobretudo, como pleno exercício da ação política, consubstanciado pela efetiva participação nas diversas instâncias em que o espaço público pode se multiplicar, oportunizando a todos os cidadãos igualdade de condições de participação. Somente mediante essa politização da cidadania é possível alcançar a efetivação dos direitos humanos, restaurando a dignidade da política em seus espaços de liberdade.

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

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

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

A questão é contemporânea e pertinente, pois, com exceção de alguns avanços, a realidade mostra que milhões de pessoas em esfera nacional e internacional estão excluídas do acesso aos direitos humanos. A reflexão arendtiana mantém-se atual, visto que o nosso sistema

jurídico político padece ainda de incongruências que impedem a ação política plena dos cidadãos.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Crises da república**. Trad. J. Wolkman. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Da revolução**. Trad. Fernando Vieira e Cairo N. de Toledo. São Paulo: Ática, 1988; Brasília: Ed. UnB, 1985.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **The jew as pariah**. N York: Grove Press, 1978.

BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. et al. (ed.) *A Busca do ideal. Uma antologia de ensaios*. Trad. Teresa Curvelo, Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998.

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Trad. Márcio Pugliesi et al. São Paulo: Ícone, 1995.

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

KATEB, George. **Hannah Arendt: politics, conscience, evil**. Totowa: Rowman and Allanheld, 1984.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das letras, 2006.

MARTÍNEZ, Gregório Peces-Barba. **Curso de Derechos Fundamentales: teoría general**. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1999.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1991.

RAMOS, Cesar. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: Liberalismo ou republicanismo? In: **Revista Síntese**, v.33 n. 105, 2006.

_____. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. In: **Revista de filosofia aurora**, v.22, n. 30, jan./jun., 2010.