

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GUSTAVO DAHER

**A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE CIDADANIA NO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT**

**CURITIBA
2015**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GUSTAVO DAHER

**A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE CIDADANIA NO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT**

**Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do curso de Mestrado
do Programa de Pós Graduação em Filosofia, da
Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. César Augusto Ramos**

CURITIBA

2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

D129c
2015 Daher, Gustavo
 A concepção política de cidadania no pensamento de Hannah Arendt /
 Gustavo Daher ; orientador, César Augusto Ramos. – 2015.
 99 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 97-99

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Cidadania. 3. Política. 4. Filosofia. I.
Ramos, César Augusto, 1948-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

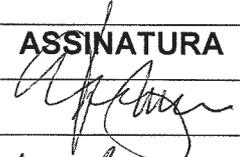
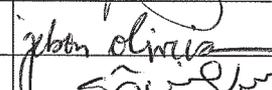
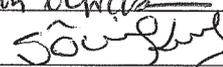


PUCPR
GRUPO MARISTA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ATA Nº. 139/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e dois dias do mês de setembro de dois mil e quinze, às quinze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Gustavo Daher** intitulada: A CONCEPÇÃO POLÍTICA DE CIDADANIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Augusto Ramos, Dr. Jelson Oliveira e Dr.^a Sônia Maria Schio. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Augusto Ramos, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos			9.0
Prof. Dr. Jelson Oliveira			9.0
Prof. ^a Dr. ^a Sônia Maria Schio			9.0
MÉDIA FINAL	9.0 (nove)	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

DEDICATÓRIA

para minha mãe, Maria Cristina Smaniotto Daher

AGRADECIMENTOS

Ao meu professor e orientador Cesar Augusto Ramos, por oferecer todas as coordenadas de pesquisa para o desenvolvimento desse trabalho.

À Maria Cristina Smaniotto Daher, minha mãe, pelo incansável apoio e incentivo, sobretudo nos momentos de maior desafio.

Com muito carinho, a minha amiga Joelma Camargo, pela leitura e revisão do texto, mesmo se tratando de um assunto pouco familiar a ela.

Aos professores membros da banca, pela dedicação na leitura desta dissertação e pela contribuição de suas observações.

A todos os professores de pós-graduação em filosofia da PUC/PR, que com muito entusiasmo e competência garantem a qualidade do curso de mestrado desta instituição.

Ao grande compositor, poeta e amigo Raymundo Rolim, por todos os produtivos diálogos sobre filosofia que tivemos ao longo dos últimos anos.

Ao grande amigo Jairo Marçal, pela fundamental contribuição para que eu pudesse ter a tranquilidade necessária ao desenvolvimento de um trabalho filosófico.

RESUMO

Embora Hannah Arendt não tenha produzido um ensaio dedicado exclusivamente à questão da cidadania, é possível extrair do conjunto de sua teoria política conceitos que permitem um exame do tema. A forma de abordagem dos temas relacionados à política já indica que a sua teoria nasceu para iluminar e servir à prática da cidadania. Ao conceber que o pensamento político deve partir do caráter concreto das experiências políticas, a autora retorna ao passado, precisamente aos momentos originários marcados pela expressiva atuação dos cidadãos na cena pública da *polis* grega. O trabalho que se segue propõe reconstruir o estatuto da cidadania sob o viés crítico arendtiano. Antes de encarar esse desafio de reconstrução, serão apresentados os princípios normativos centrais da ideia de cidadania que se fixaram ao longo da história. Nesse sentido, estão em pauta os seguintes temas: o significado original grego da cidadania, o declínio de sua dignidade, sua crise na era moderna e as experiências históricas que significaram tentativas de resgatá-la. Em seguida, será apresentada a concepção de Arendt.

ABSTRACT

Although citizenship has not been treated exclusively in Hannah Arendt's essays, the totality of her political theoretical concepts offers the possibility of an exhaustive examination of the issue. Arendt's approaches to the issues related to politics naturally suggests that her theory was raised to enlighten and serve the practice of citizenship. In conceiving that political philosophy must emerge from the factual character of political experiences, Arendt goes back to the past, precisely to the instances distinguished by an expressive performance of the citizens upon the public environment. This work intends to reconstruct the statute of citizenship under Arendt's critical bias. At first, however, it is presented the central normative principles of the idea of citizenship that have been determined throughout the history. In this sense, the following issues are firstly exposed: the original greek meaning of citizenship, the decline of dignity and its crisis in the modern era, and the historical attempts to recover Arendt's conception. Finally, it is presented the theoretical conceptions of Hannah Arendt itself.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1. O SURGIMENTO E O DECLÍNIO DA CIDADANIA.....	15
1.1 Cidadania na Antiguidade Grega.....	15
1.2 Novas concepções da política na Modernidade.....	25
1.3 Diagnóstico de uma crise sem precedentes.....	35
2. AS EXPERIÊNCIAS POLÍTICAS NO RESGATE DA CIDADANIA.....	43
2.1 As Revoluções e a Instituição de Conselhos Populares.....	43
2.2 Democracia Representativa.....	53
2.3 Os Direitos Humanos.....	60
3. ELEMENTOS NORMATIVOS PARA A (RE)CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA.....	69
3.1 Reconstruindo a cidadania.....	69
3.2 Sobre o julgamento como exercício da cidadania.....	79
3.3 O Republicanismo e a figura do cidadão.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
REFERÊNCIAS.....	97

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt não deixou nenhum ensaio dedicado exclusivamente à questão da cidadania. No entanto, é possível extrair da totalidade de sua teoria política conceitos que abrem margem para um exame do tema. A metodologia arendtiana de abordagem dos temas relacionados à política já indica que sua teoria, diferente das filosofias políticas tradicionais que vão desde Platão até os modernos, nasceu para iluminar e servir à prática da cidadania. Seu método filosófico pressupõe que o pensamento político deve partir do caráter concreto das experiências políticas, ou seja, emana de um ambiente constituído por uma pluralidade de opiniões e perspectivas, a partir das quais a realidade humana se configura e a liberdade se realiza. É o próprio exercício e a dignidade da política que alimentam a teoria de Arendt. Por isso, a autora insiste que para compreender o que é a política, bem como suas alternativas no presente e no futuro, é necessário retornar ao passado político, que corresponde a momentos originários marcados pela expressiva atuação dos cidadãos na cena pública.

Se a tradição platônica tem, desde sua origem, uma atitude hostil em relação ao exercício da política, considerando-o uma fonte constante de corrupção e de ambição desmedida por poder, o leitor de Arendt é provocado a pensar o significado da ação política na contramão dessa tradição. O trabalho que se segue é resultado desse questionamento, e propõe reconstruir o estatuto da cidadania sob esse viés crítico arendtiano. Antes de encarar esse desafio de reconstrução, no entanto, serão apresentados os princípios normativos centrais da ideia de cidadania que se fixaram ao longo da história. Nesse sentido, estão em pauta os seguintes temas: o significado original grego da cidadania, o declínio de sua dignidade, sua crise na era moderna e as experiências históricas que significaram tentativas de resgatá-la. Em seguida, será apresentada a concepção de Arendt.

O trabalho divide-se em três capítulos, e cada um deles subdivide-se em três partes. A primeira parte do capítulo inicial será uma análise da realidade concreta da *polis* ateniense, a fim de apresentar o sentido original do termo cidadania em Arendt. Valerá relembrar que os gregos tinham bem marcadas as fronteiras entre os diversos modos de vida presentes na cidade: o cidadão político, o filósofo solitário, o escravo trabalhador etc. A importância do legado histórico-político da *polis* está justamente nessa clara organização, pois permite ao estudioso reconhecer precisamente os limites entre o público e o privado, ou entre as atividades ligadas às necessidades vitais em contraposição às atividades consideradas livres. Sobre esse reconhecimento, firma-se a compreensão da razão de a cidadania ser considerada pelos antigos uma questão de integridade humana. O homem íntegro era aquele que assumia

responsabilidades diante do organismo político de sua comunidade, reconhecendo que o interesse politicamente estabelecido era superior aos seus interesses particulares. Sua atuação como cidadão se dava por livre iniciativa, e consistia no enfrentamento de questões públicas. Exercer a política, participar de assembleias públicas discursando e deliberando, equivalia a experimentar a liberdade, um fenômeno real, possível de ser testemunhado por todos. As relações entre os cidadãos não eram hierárquicas, mesmo que houvesse diferenças entre suas opiniões e perspectivas. O orgulho grego estava justamente na disposição para superar as diferenças, resolver questões públicas de modo pacífico e racional, na medida em que o desempenho político/discursivo dos homens se mostrava eficaz. No limite, a atuação dos cidadãos convertia-se no prazer de considerar-se imortal, caso os grandes artistas da literatura considerassem suas atuações dignas de serem material para composição de suas obras. Por isso, os poetas e dramaturgos gregos, além de serem os responsáveis pela primeira concepção da história no mundo ocidental, fomentavam o valor que toda a comunidade atribuía ao *status* de cidadania. A experiência da *polis* ateniense tem autoridade normativa no contexto na obra arendtiana, trata-se de uma referência histórica prescritiva dos conceitos que constituem a base de sua teoria política.

A segunda parte da fase inicial dessa dissertação recebe o título de *Novas concepções de política na modernidade*. Passados os séculos, com a supervalorização das experiências individuais no mundo moderno, o homem perde o fascínio pela vida política, a cidadania é significativamente depreciada e passa a ter um valor para a defesa dos interesses privados. À liberdade humana, entendida pelos antigos como a liberdade de expressar opiniões e tomar decisões que envolvem a vida de toda uma comunidade, atribui-se novos significados. Passa a ser entendida como atributo da individualidade do ser humano, ligada a sua capacidade de tomar decisões autonomamente, isto é, à parte do mundo compartilhado. A questão da liberdade torna-se um dos importantes problemas filosóficos modernos, mas sob o título de livre-arbítrio, com uma conotação apolítica e estritamente relacionado à subjetividade humana. As concepções modernas são acompanhadas de uma reconfiguração da esfera política, de tal forma que a distinção entre o público e o privado surge como meio para a proteção do último. A sociedade passa a ser concebida como a soma dos interesses individuais, e com relação à política, predomina a convicção de que sua função deve ser salvaguardar as atividades privadas. Prepondera a doutrina liberal, sob o lema de que quanto menos política, mais liberdade.

Na terceira parte é traçado um diagnóstico da crise da cidadania na modernidade. Ao espaço público, entendido como o ambiente de reunião de integrantes da comunidade para a

deliberação de questões pertinentes ao futuro, atribui-se uma importância secundária. Nesse capítulo, serão expostos os novos padrões da atividade política: trata-se agora de uma espécie de ofício profissional, limitado a poucos que são designados para representar a grande maioria. A cidadania parece vincular-se ao campo das necessidades, sua finalidade divide-se entre a mera manutenção da vida e a garantia de proteção dos interesses individuais. Quando o interesse geral dos indivíduos por questões econômicas se sobrepõe ao interesse pelo mundo comum de ordem pública, quais podem ser as consequências?

O resultado é a subtração das disputas politicamente organizadas do cenário público, dando espaço ao fenômeno da sociedade de massa, um corpo homogêneo e desarticulado. Trata-se de uma sociedade gravemente fragilizada, pois manipulável mediante expedientes político-burocráticos do poder econômico e político. O descaso dos indivíduos isolados que compõem essa massa com relação ao mundo comum equivale a sua alienação, ou seja, seu desligamento da realidade pública. O abismo entre Estado e indivíduo contribui substancialmente para a perda da singularidade humana no exercício da cidadania como fora para os antigos.

O ponto crucial do diagnóstico é que o sistema de representação política através de partidos, criado para transpor o abismo entre indivíduo e Estado, acaba por contribuir ainda mais para a crise da cidadania. Já que o espaço de decisões políticas tornou-se ambiente exclusivo de uma elite representativa, a liberdade em seu sentido original é ceifada da esfera pública. A política converte-se em atividade técnica e profissional, confunde-se com arte de dominação e de violência. A expressão radical dessa transformação são os governos totalitários.

O segundo capítulo do trabalho trata das tentativas de resgatar a dignidade da cidadania no Período Moderno. Mesmo diante da crise moderna na política, Arendt observa nos fenômenos revolucionários tentativas de se restabelecer a cidadania em suas determinações democráticas originárias. As revoluções e a instituição de conselhos populares, temas centrais da primeira parte deste capítulo, serão apresentadas como reivindicações populares de participação e organização políticas. A França e os Estados Unidos do século XVIII são as referências principais de Arendt para a abordagem desse tema. Se, de acordo com suas teorias, a luta dos atores revolucionários foi a de resgatar e de ampliar o espaço público para a participação de todos, cabe perguntar sobre o alcance dessa luta.

Os sistemas de conselho parecem sugerir um novo modelo de Estado. São organismos políticos emanados do seio da esfera pública, comprometidos com a realidade comum e movidos pelo debate e pelo consenso. Eram desvinculados de instituições políticas

preexistentes e, portanto, parecem organizações estranhas aos pensadores que se dispunham a entendê-las, já que não se enquadravam em seus padrões teóricos. O exemplo mais notável são os sistemas distritais de Thomas Jefferson, que pretendiam dar voz ao povo de forma integral, pressupondo que a concentração do poder significaria a ruína da República que se desejava constituir. Para os fins dessa dissertação, o importante será ressaltar que o sistema visava a fortalecer não grupos ou classes, mas o poder do cidadão. Ademais, houve na América a consciência de que a participação política ofereceria aos homens um sentimento de felicidade impossível de ser vivido em outras circunstâncias. O desafio maior para os revolucionários, no entanto, era encontrar no âmbito da cidadania um fundamento de poder que pudesse sustentar e dar estabilidade a essa nova ordem política.

Quando Arendt aponta para as causas do fracasso da Revolução Francesa, aspectos importantes acerca do papel do cidadão são revelados. O problema é que os revolucionários se ocuparam com a questão social e econômica, mais do que com a questão política. O social, ao invés de alcançar a política e fundar a liberdade, restringe-se às questões da pobreza e das desigualdades, e assim reduz a questão da liberdade e da cidadania a um segundo plano. A distinção entre os conceitos arendtianos de libertação e de liberdade melhor esclarece esse tema.

Por mais exitosa que possa ser uma revolução, não há garantias de que o espaço público será mantido. Para tanto, é necessário o fomento de uma cultura política que valorize a atividade da cidadania. A fim de esquivar-se dos empecilhos inevitáveis que vão contra a cultura desse tipo, surgem as instituições representativas de interesses – os partidos políticos. Esse será o tema do subcapítulo seguinte, intitulado *Democracia Representativa*. Uma análise do sistema representativo levará à conclusão de que ele deprecia a atividade dos cidadãos, uma vez que os converte em sujeitos passivos, com obrigações puramente formais. Conseqüentemente, o espaço público fica reduzido em termos de pluralidade de perspectivas, o que implica prejuízos para a esfera pública. Além disso, a capacidade política daqueles que compõem a comunidade passa a ser atributo de apenas alguns, estimulados pelo sistema eleitoral da representação política.

As democracias ocidentais da atualidade sugerem como a representatividade prejudica a cultura política efetivamente democrática, pois possibilita que governos se estabeleçam como máquinas burocrático-partidárias, sem representar ninguém, apenas seu sistema administrativo, longe de serem órgãos efetivamente populares. No entanto, se a representação é inevitável nos Estados modernos, Arendt repensa a questão e sugere outros contornos à

representatividade, apoiando-se na teoria kantiana do juízo reflexionante, o qual pressupõe a capacidade humana de se colocar no lugar do outro.

Ainda sobre as tentativas de se resgatar o poder da cidadania, será tema da parte seguinte a proposta dos Direitos Humanos surgida durante o período revolucionário do século XVIII. Serão analisadas as incompatibilidades entre os fundamentos da concepção original desses direitos e a ideia original de cidadania. As críticas de Arendt se dirigem às correntes jusnaturalistas de pensamento, sobretudo à ideia de haver direitos universais inatos e, portanto, anteriores a qualquer determinação política. O problema da concepção de direitos naturais é implicar na despolitização do debate sobre direitos humanos, pois desconsidera a condição humana da pluralidade. Por conceber o ser humano abstratamente, pretendendo atribuir direitos a uma figura determinada apenas por seus atributos naturais, o viés jurídico não leva em conta a pluralidade dos indivíduos. Essa negligência com relação à condição política dos homens não permite um conceito consistente de direitos, pois à parte de uma comunidade política organizada nenhum direito pode estar garantido.

O drama vivido pelos refugiados da Primeira Guerra e dos povos expatriados da Segunda Guerra que, excluídos do Estado onde nasceram, viam-se à parte de qualquer sistema jurisdicional que os protegesse, confirma essa tese. Pessoas passaram a ser condenadas não pelo que porventura tivessem feito (nexo jurídico tradicional de ação e consequência), mas simplesmente por sua condição natural, ou seja, por pertencer a uma determinada raça ou etnia. Nesse sentido, o direito de associação numa comunidade é imprescindível. Antes de propor uma ideia de direitos intrínsecos à natureza humana, é fundamental garantir a cidadania dos homens, pois sem isso nenhum direito pode ser garantido. Daí a ideia de Arendt de *direito* a ter direitos.

O último capítulo do trabalho será dedicado a apresentar os elementos normativos para a reconstrução da cidadania, apontando para as possibilidades de se restabelecer a figura do cidadão de acordo com as circunstâncias práticas e teóricas da atualidade. Para tanto, será retomada a questão aristotélica: qual vida escolher, a de dentro ou a de fora dos negócios públicos? Em que condições, afinal, a liberdade e o poder do cidadão podem se realizar?

Estas questões estão na base da teoria política de Arendt, e sua argumentação busca apresentar o sentido político da liberdade. A fim de corroborar a tese arendtiana, o estatuto da cidadania a ser reconstruído terá em vista, sobretudo, acobertar a liberdade humana em seu sentido original. Para esse fim, três temas serão abordados. Primeiro, as condições elementares para o exercício político; em seguida, a política como atividade de construção da História; por fim, o significado da cidadania como exercício político capaz de revelar a

singularidade política dos seres humanos. Sobre as condições políticas básicas, o fundamental é o estabelecimento do espaço público. Para tanto, é suficiente a reunião de cidadãos num ambiente aberto, o que será abordado com mais detalhes. Uma vez reunidos em função de um tema de interesse comum, ocorre o embate discursivo e o consenso entre as opiniões expostas. De qualquer forma, cada agente político, sempre amparado pelo direito de ouvir e ser ouvido pelos outros, terá a oportunidade de expor sua perspectiva sobre o assunto em questão, inevitavelmente distinta da perspectiva dos demais, e assim revelar a sua singularidade. Nesses termos, a ação política corresponde à realização da pluralidade humana. Confirma ainda o rompimento com os automatismos dos processos naturais, pois é através do debate livre e racional entre os cidadãos que as decisões são tomadas e novos processos iniciados. Nesse sentido, a ação política é entendida por Arendt como um “milagre”, através do qual são traçados os rumos da História. Outros aspectos ainda serão ressaltados, como a imprevisibilidade, as virtudes e o poder que emana da ação política. Sem ação – como capacidade de iniciar uma nova cadeia de acontecimentos – a existência humana seria uniforme, como a vida de qualquer outro animal. Por meio da política, o homem tem a oportunidade de transcender a natureza.

Na segunda parte do último capítulo, estará em foco um problema grave para a atuação do cidadão na atualidade. Diante dos paradigmas sociais e políticos modernos e das experiências políticas catastróficas do século XX, que trouxeram a público uma profunda crise da civilização ocidental, o juízo humano fracassa em responder às questões políticas. Esse é o retrato da crise no mundo contemporâneo: já não há correspondência entre as práticas políticas, precisamente as dos governos totalitários, e as categorias tradicionais de juízo político e moral que até então haviam possibilitado a compreensão humana da realidade. Todavia, dirá Hannah Arendt, essa crise não implica o fim da capacidade humana de pensar e julgar. Se para o ser humano é possível começar algo novo, então nada o impede de formular novas categorias de pensamento e novos padrões para nortear suas tarefas judicativas na tarefa política da atividade do julgar. Levando em conta as complexidades do julgamento humano, novos elementos são atribuídos a essa tarefa, como a imaginação, o desinteresse e a imparcialidade. O que interessa mostrar é que Arendt classifica o julgamento como uma capacidade política, na medida em que permite ao homem se posicionar no mundo e tomar decisões em torno de seu poder de ação.

O exercício do pensamento, como ensina Sócrates, liberta o homem dos preconceitos, por isso é fundamental que ele esteja associado ao julgamento. Por outro lado, os conceitos de Kant presentes em sua terceira crítica são tomados por Arendt como referências para a sua

teoria do juízo político. Para o filósofo, a faculdade humana do juízo lida com os particulares, fenômenos que contém em si o elemento da contingência com relação ao universal, precisamente o que ele chama de juízo reflexivo, ou seja, aquele que parte do particular e ascende ao universal sem se apoiar em conceitos pré-determinados. Ainda sobre a faculdade de julgar, será abordada a perspectiva do ator e do espectador político incumbidos dessa tarefa.

Por fim, na última parte do trabalho, discute-se a forma de governo adequada para a figura do cidadão reconstruída de acordo com as condições políticas contemporâneas. A ideia de república parece propor um ambiente no qual a cidadania livre e criadora das leis e da História pode se manter. A versão arendtiana de republicanismo expressa um forte interesse pela livre discussão, bem como a capacidade de se lidar com as diferenças, com a diversidade de opiniões, visando a um novo sentido para a convivência humana. Em suma, o fundamental é pensar uma república que permita conciliar a pluralidade de perspectivas com a autonomia política. Nesse sentido, a aptidão humana para viver em meio à pluralidade é fundamental, bem como a valorização da opinião em forma de discursos persuasivos, pois só assim as decisões são tomadas pacificamente. O respeito pelas opiniões alheias pode ser traduzido por amizade no sentido aristotélico do termo, ou seja, um tipo de relação que permite a convivência entre os cidadãos e a formação de conselhos deliberativos. A república se perde quando centraliza as fontes de poder, por isso a relevância de se preservar os espaços de manifestação espontânea do povo.

Não faltam argumentos contrários à participação direta dos cidadãos na política no contexto atual, quando os direitos à cidadania foram aniquilados pelas formas de governo instauradas no século XX. Contra tais argumentos, esse trabalho pretende despertar novos estímulos para se debater a importância política de uma cidadania participativa e republicana.

1. O SURGIMENTO E O DECLÍNIO DA CIDADANIA

O retorno à Antiguidade constitui o recurso metodológico de Arendt para a compreensão do sentido originário da atividade política. Segundo Philip Hansen (1993), ao apresentar a *polis* como um modelo de vida pública, a autora estabelece os limites entre filosofia e política, liberdade e necessidade, público e privado, o que possibilita reflexões mais precisas sobre o significado original da atividade política. Uma vez estando às claras tais distinções conceituais, a vida do homem enquanto agente público-político não se confunde mais com sua atuação em outros domínios da existência, tais como na vida familiar e econômica. O objetivo central desse primeiro capítulo será, a partir da análise da realidade concreta da *polis* grega, apresentar o sentido da prática política para aquela cultura, dando destaque à ação dos homens políticos como a realização da liberdade, às condições básicas para o exercício da cidadania e o surgimento da noção de história, cuja intenção foi imortalizar os grandes feitos humanos em forma de narrativas.¹

1.1 Cidadania na Antiguidade Grega

Eles não tinham nenhuma experiência prévia sobre que se basear, apenas ideias e princípios não testados pela realidade para guiá-los e inspirá-los...

Arendt

Uma das principais teses da obra de Arendt revela que o sentido da política para os gregos antigos estava na liberdade de ação dos cidadãos. No ensaio *O que é liberdade?* Arendt afirma que “tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros” (ARENDR, 2013, p. 194). A favor dessa proposição, seus argumentos sugerem que os antigos, seja no âmbito da política ou da filosofia, não se preocupavam propriamente em definir a liberdade conceitualmente. Antes disso, a condição de estar livre era entendida como uma realidade mundanamente tangível, um fato demonstrável através de determinadas práticas humanas. Tais práticas eram, especificamente,

¹ Cabe observar que Hannah Arendt reflete sobre o mundo grego diferentemente de outros pensadores, algo que Euben (2000) também reconheceu e descreveu com clareza. De fato, ela não julga a *polis* priorizando a filosofia e os problemas teóricos que motivaram as várias correntes de pensamento do mundo ocidental, mas sim a realidade política grega, que possibilitou o aparecimento dos fenômenos da liberdade e do poder pela primeira vez na história. Embora o conceito de liberdade ainda não entrasse na pauta dos filósofos antigos, isso não quer dizer que a política não fosse tema de filosofia. Hansen (1993) escreve que Arendt estava consciente de que a *polis* foi o berço tanto da história da política ocidental, quanto da filosofia política.

as desempenhadas por homens políticos durante suas reuniões em ambientes públicos, com o intuito de tratar abertamente dos problemas ordinários da cidade, relacionados à realidade presente e ao futuro da comunidade à qual pertenciam.

Levando em conta os dois modos de vida correntes na *polis*, torna-se mais clara a ausência de preocupações puramente teóricas com a liberdade por parte dos antigos. A vida do homem enquanto ser político (o *bíos politikós* aristotélico) se passava na convivência com outros, e por isso não apenas se distinguia, mas também se opunha ao modo de vida filosófico (*bíos theoretikós*). Enquanto o primeiro se realizava em meio a uma variedade de perspectivas e opiniões, tratando da política e dos negócios públicos de forma democrática, o segundo designava uma vida dedicada ao pensamento e ao conhecimento, pressupondo não ter obrigações nem com o trabalho, nem com a política.

O pensamento foi definido desde Platão como um diálogo de mim comigo mesmo; é o único jeito que tenho de fazer companhia a mim mesmo, contentando-me com isso (ARENDDT, 1993, p. 173).

A liberdade, por ser considerada uma prática de caráter político, efetivada na interação entre agentes políticos, não era motivo de preocupação dos filósofos. Segundo Arendt: “não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade” (ARENDDT, 2013, p. 191). Por outro lado, por parte dos cidadãos, sempre às voltas com as tarefas de debater e deliberar sobre assuntos de interesse comum, não interessava o desafio puramente teórico de conceituar a liberdade, ou seja, a liberdade era compreendida não como um problema, mas como um fato da vida cotidiana. Finley afirma que “os próprios gregos não desenvolveram uma teoria da democracia. Havia noções, máximas, generalidades, mas em conjunto não formavam um corpo teórico sistemático” (FINLEY, 1988, p. 39).

A liberdade, no sentido original do termo, realizava-se justamente no desempenho de atos e palavras em assembleias, concretizando-se mediante práticas adequadas à política no espaço público da *polis*. A “Antiguidade grega”, afirma Arendt, “concordava que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e em que a suprema capacidade humana era a fala” (ARENDDT, 2013, p. 95). Essa é uma característica da cultura grega que corresponde a um fator de peso em sua ordem política, o fato de ser uma democracia direta em duplo sentido, devido à assembleia pública ser aberta a todo cidadão e à ausência de um sistema burocrático que controlasse o acesso dos cidadãos. A assembleia, que garantia a todos o direito da livre manifestação de opiniões (*isegoria*), detinha a palavra final de todas as

atividades governamentais, e sendo assim o governo era “pelo povo”, no sentido mais literal do termo. Entre os gregos não havia dúvida: os que por algum motivo não pudessem agir e se expressar politicamente, não poderiam ser considerados livres.

[...] liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações (ARENDDT, 2013, p. 194).

Se, por um lado, a liberdade não foi tema de discussões teóricas entre os antigos, por outro, não se pode negar que a Atenas do século V a.C. tenha sido o palco de experiências decisivas tanto para as práticas quanto para o significado da política no mundo ocidental. Isso porque foi lá, pela primeira vez, que os homens estabeleceram a forma de relacionamento humano de cunho político. Os ambientes públicos da *polis* grega eram os espaços nos quais esse tipo de relação se realizava, seja na forma de ações tomadas em concerto, ou de discursos proferidos para a audiência do público. Portanto, os cidadãos foram, primeiramente, definidos como homens dispostos a exercer as atividades de ação (*praxis*) e de fala (*lexis*) em locais totalmente abertos à visibilidade pública. Ao abordar a temática da cidadania antiga, Coutinho afirma:

[...] cidadão era todo aquele que tinha o direito (e, conseqüentemente, também o dever) de contribuir para a formação do governo, participando ativamente das assembleias onde se tomavam as decisões que envolviam a coletividade e exercendo os cargos que executavam essas decisões (COUTINHO, 1997, p. 147).

Ser político era atributo dos indivíduos que faziam parte das comunidades que compunham assembleias públicas, portanto uma qualidade de homens ativos sujeitos às vistas e aos ouvidos dos outros no espaço público. Nesse sentido é importante frisar que a atuação dos cidadãos estava sob o julgamento dos outros. Nessa condição, suas palavras e ações deveriam dizer respeito a assuntos que também fossem do interesse de seus espectadores, isto é, relacionados à convivência de todos e por todos compartilhados. Jamais entravam em pauta as preocupações estritamente pessoais, interesses privados ou referentes à vida familiar. Dessa forma, firmava-se o significado essencialmente espacial e relacional da liberdade grega, na medida em que dependia de um espaço público e da presença de uma comunidade para constituir-se numa realidade concreta. A forma de governo da *polis* configurava-se de acordo com sua principal finalidade: proporcionar aos homens políticos espaços de aparecimento

público, nos quais pudessem agir, discursar e ser assistidos pelos seus pares. Nas palavras de Arendt, as cidades-estados gregas existiam, sobretudo, em função de:

[...] 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 (ARENDR, 2013, p. 201).

No entanto, a liberdade só podia realizar-se concretamente se a satisfação das necessidades básicas da vida dos atores políticos já estivessem asseguradas, para que eles pudessem abrir mão dos problemas ligados à vida privada. Para apresentar essa condição fundamental para o exercício político é imprescindível elucidar melhor os dois modos distintos de vida na *polis* - o aspecto público e o privado -, cada qual associado a um ambiente próprio e delimitado. Tal diferenciação torna-se evidente ao se levar em conta o lar como um ambiente no qual permanecem confinados os assuntos de interesse meramente familiar, em contraposição à esfera política, onde o que está em jogo são interesses comuns a todos. Pode também ser retratada na figura do escravo como uma propriedade aprisionada ao ambiente doméstico, em contraposição à figura do chefe da casa, capaz de ultrapassar a esfera privada, já que detém as prerrogativas da livre cidadania². Ou ainda, quando se comparada às atividades que deveriam ser desempenhadas na vida privada, em contraposição às que eram dignas da expectativa pública. Se a realidade ateniense permite questionar se o que está em jogo são interesses particulares ou comuns, se se atua livremente ou por necessidade, e se os acontecimentos têm ou não visibilidade pública, então ela já indica ao menos três critérios para distinguir o público do privado. Em *A Condição Humana*, Arendt enfatiza que o sentido histórico-político da *polis* está justamente no fato de se tratar de uma comunidade cuja organização está sustentada pelos limites claros entre a vida política e a vida privada, porque “a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*” (ARENDR, 2004, p. 40). E ressalta ainda:

Deixar a família, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos negócios da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que o homem se empenhava basicamente em defender a vida e a sobrevivência (ARENDR, 2004, p. 45).

²“O trabalho era, para os gregos, essencialmente um negócio apolítico e privado” (ARENDR, 2013, p.50). A propriedade era valorizada pelos antigos por ser a garantia de um espaço para a realização das necessidades mais elementares da vida (alimentação, reprodução, proteção), o que permitia ao senhor da família abandonar o espaço privado para aventurar-se na esfera pública na condição de político. Quem não possuísse propriedade não podia ter *status* de cidadão.

A relação das pessoas na esfera familiar tinha como principal significado para os gregos a convivência em função das necessidades naturais. Nesse plano, os seres vivos eram compreendidos como parte integrante da natureza, ou então como indivíduos da espécie humana unidos pela necessidade, a fim de satisfazer as carências impostas pela vida biológica. Pelos instintos de reprodução e sobrevivência, a natureza impõe o ajuntamento entre os humanos, da mesma forma como impõe o ajuntamento dos membros pertencentes a outras espécies animais: “(...) a vida, para a sua manutenção individual e sobrevivência como vida da espécie, requer a companhia de outros” (ARENDDT, 2004, p. 40).

Os homens só poderiam encarar os desafios e desfrutar dos privilégios da liberdade política enquanto não estivessem coagidos por nenhum tipo de necessidade vital. Por isso, o simples amor à vida, no sentido de preocupar-se apenas em preservá-la, era considerado um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. Qualquer atividade produtiva voltada às garantias de sobrevivência³ (e todas as atividades relacionadas a interesses econômicos eram assim consideradas) não poderia ser uma atividade livre.

Não somente em Atenas, mas por toda a Antiguidade e até a idade moderna, aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho (ARENDDT, 2013, p. 45).

Além da mera liberação das necessidades vitais, a liberdade do cidadão necessitava da companhia de outros que estivessem igualmente libertos, portanto, materialmente nas mesmas condições. Deparamo-nos, agora, com outro pressuposto para o exercício da política: a igualdade entre os atores políticos. Assim como a liberdade, a igualdade tinha um sentido essencialmente político. Referia-se à relação entre os homens politicamente ativos, dispostos a intercambiar suas opiniões acerca da realidade comum sem que as palavras se traduzissem em vozes de comando⁴. Assim, a igualdade, de acordo com a cultura política grega, significava, sobretudo, ausência de relações hierárquicas de mando e obediência⁵. Como Arendt deixa explícito na *Condição Humana*, “longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, [a igualdade] era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da

³ Benjamin Constant ao tratar sobre a liberdade política dos antigos, afirma: “Sem a população escrava de Atenas, vinte mil atenienses não teriam podido deliberar cada dia na praça pública” (CONSTANT, 1985).

⁴ O conceito arendtiano de *insight* político corresponde de certa forma à experiência política grega do igualar-se, pois se trata de um tipo de compreensão em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro.

⁵ No ensaio *A Tradição e a Época Moderna*, Arendt afirmará: “A *polis* ateniense funcionou sem uma divisão entre governantes e governados e não foi, assim, um Estado, se usarmos esse termo, como Marx o fez, em acordo com as definições tradicionais de formas de governo, isto é, governo de um homem ou monarquia, governo por uns poucos ou oligarquia e governo pela maioria, ou democracia” (ARENDDT, 2013, p. 45).

desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governantes nem governados” (ARENDT, 2004, p. 42). A autora compreende esse conceito a partir dos escritos de Aristóteles que revelam as opiniões correntes na *polis*. O pensador expõe em sua *Ética a Nicômaco* a imagem de uma comunidade constituída por pessoas que são iguais e desiguais ao mesmo tempo, ou seja, uma reunião de indivíduos naturalmente desiguais que ao estabelecer artificialmente relações de igualdade entre si (*isasthénai*) constituem um corpo político⁶.

Nessa condição de igualdade, os indivíduos jamais eram considerados isoladamente, mas como parte do corpo político, prontos para participar diretamente do tratamento de questões que diziam respeito a todos. Quando sozinho, o homem não poderia agir, e, portanto, permanecia desprovido de poder, o qual emergia exclusivamente do empenho de cidadãos reunidos em torno de um assunto comum. Se “estar isolado”, como diz Arendt, “é estar privado da capacidade de agir” (ARENDT, 2004, p. 201), então o isolamento é um termo não político por definição. Sendo assim, um sujeito que estivesse confinado em seu espaço privado não era visto como cidadão, e também não podia ser considerado livre, pois os exercícios de debate e deliberação sobre assuntos de interesse público, que só podem ocorrer em concerto, correspondiam para os gregos à realização autêntica da livre cidadania.

Uma vez aclaradas as condições e o espaço próprio para a atividade política na *polis*, cabe agora dar mais um passo com vistas à apresentar o sentido originário da política para a existência humana. Para tanto, importa destacar que na Grécia Antiga, ao lado da arte da política, estavam as artes narrativas, as quais além de servirem como uma forma de revelar ao mundo os grandes feitos humanos, constituíram a base da primeira concepção de História do mundo ocidental. A cultura de Atenas, reconhecida nas obras de seus dramaturgos e nos registros de participação de seus mais destacados cidadãos no cenário público, constitui a realidade concreta da qual emergiram as principais teorias políticas. Isso porque a cultura da *polis* cultivava a imortalidade de um tipo de excelência humana, mais precisamente a excelência que dizia respeito ao próprio exercício da política. Uma vez que as atuações públicas dos cidadãos eram reconhecidamente capazes de revelar as maiores virtuosidades humanas, tais como suas capacidades retóricas⁷, ou a habilidade de combinar da melhor forma

⁶ Esta igualação correspondia às relações de amizade (*philia*) entre os gregos. O tema da amizade como elemento de importância política será abordado em momento mais oportuno dessa dissertação.

⁷ Aristóteles (1998) define o homem como um ser que atinge sua possibilidade máxima com a faculdade do discurso e na vida em uma *polis*. Considerava que tais características distinguiam os gregos dos bárbaros, pois aqueles eram capazes de conviver e conduzir seus negócios por intermédio dos discursos, enquanto estes o faziam por meio da violência.

palavras e ações a fim de persuadir os espectadores⁸, o objetivo mais caro para os cidadãos de Atenas era atingir notoriedade através da participação na vida pública, tornando seus atos dignos de serem narrados e para sempre lembrados.

Sendo assim, a concepção de História concebida pelos gregos dizia respeito exclusivamente às experiências humanas. Tal concepção estava diretamente ligada tanto às artes da poesia e do teatro, quanto à própria experiência política. Narrar era a essência da concepção grega de História. Arendt reconheceu a qualidade dessa forma de registro histórico ao afirmar que “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma história contada adequadamente” (ARENDR, 1987, p. 29). Essa proximidade entre arte, política e concepção de História era tal que compreendê-la é tarefa obrigatória para se discorrer sobre os elementos fundamentais da cultura helênica. Nos três casos, almejava-se que os grandes feitos dos homens, únicos e, ao mesmo tempo, iluminadores das mais notáveis qualidades humanas, como a honra e a coragem, não desapareceriam na escuridão do esquecimento. Sendo assim, a mortalidade era compreendida pelos gregos,

[...] como o mais forte motivo para a ação política (...). Era a certeza da morte que fazia com que os homens procurassem a fama imortal em feitos e palavras, e os instigava a estabelecer um corpo político que era potencialmente imortal. Desse modo, a política era precisamente um meio de escapar da igualdade diante da morte para uma distinção que assegurasse alguma medida de imortalidade (ARENDR, 1994, p. 51).

Essa preocupação grega em imortalizar os grandes acontecimentos ligados a sua cultura parte de um conceito de imortalidade, cujas raízes remetem à mitologia e ao culto a deuses dotados da mesma natureza e forma humanas, mas com a diferença de jamais sucumbirem à morte. A preocupação dos gregos com a imortalidade advém da crença de que os únicos seres mortais eram os homens, ao contrário de toda a natureza e dos deuses que supostamente os circundavam. Portanto,

por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza “divina” (ARENDR, 2004, p. 28).

⁸ Segundo Arendt, “Persuadir, *peithen*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão” (ARENDR, 1993, p. 91).

Estreitamente ligado à própria concepção grega de cidadania, está o sentido da palavra grega *daimon*. Esse termo designava o elemento pessoal de cada cidadão, aquilo que garante estarem reunidos como sujeitos singulares, distintos em opiniões e pontos de vista, compartilhando o mesmo espaço e o mesmo *status*. A relevância política do *daimon* era tornar os cidadãos cientes das suas presenças no cenário público numa pluralidade de perspectivas. A *polis* cumpria, assim, uma dupla função: multiplicar as oportunidades para todos os cidadãos se distinguirem dos demais, mostrando em feitos e palavras sua singularidade; e oferecer um remédio à futilidade da ação e do discurso. Para melhor iluminar essa noção de elemento pessoal, é preciso atentar para o conceito aristotélico de *bios*.

Arendt, que tomou a obra de Aristóteles como referência para interpretar a realidade política dos antigos, bem como para descobrir as raízes dos conceitos políticos mais tradicionais, compreende o *bios* como “um modo de vida autônomo e autenticamente humano” (ARENDDT, 2004, p. 21), através do qual é possível reconhecer a singularidade de cada indivíduo em relação aos outros. Tratar dessa distinção abre margem para se falar de perspectivas individuais dos cidadãos gregos, reveladas publicamente durante os debates que ocorriam nos espaços de livre acesso na *polis*. O *bios*, como modo de ser exclusivamente humano, remete-nos à definição aristotélica de homem como *zoo politikon* e *zoon logon ekhon*, ou seja, um animal político dotado de razão e fala. Como diz Aristóteles:

A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele (homem) o dom da palavra, que não podemos confundir com os sons da voz. Esses são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes (ARISTÓTELES, 1998, p. 5).

Com essa definição, o filósofo reproduz a opinião corrente em Atenas acerca do homem e do modo político de vida, muito valorizada pela cultura grega pois estabelecia claramente a diferença entre a vida dentro e fora da *polis*. Ou seja, se por um lado a igualdade no sentido de ausência de hierarquia era pressuposto para a constituição da comunidade política, por outro a circulação de opiniões singulares assegurava a dinâmica que qualificava a eficiência do regime político ateniense. Portanto, não se pode ignorar o fato da *polis* ser permeada pelo espírito agonístico calcado no impulso constante de cada cidadão distinguir-se dos demais, apresentando a singularidade de seus feitos e palavras. Com afirma Arendt, a “competição entre os homens está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados” (ARENDDT, 2004, p. 207). É na expressão discursiva de seu ponto de vista que o homem distinguia-se, confirmando assim seu *daimon*: o modo pelo qual dispunham suas palavras

revelava o *quem* particular de cada homem em condições políticas, o que era considerado impossível de ocorrer em condições privadas, quando atrelados às necessidades imediatas de manutenção da vida. A glória para os gregos significava o brilho de um grande feito que desvelava *quem* era o ator.⁹

Como nos fóruns públicos de Atenas os cidadãos faziam aparecer *quem* eles eram, o espaço público era o “espaço das aparências”, no qual os homens poderiam ser vistos e ouvidos pelos demais, e a realidade estava assegurada a cada um justamente pela presença de outros. A realidade dos fenômenos se desenrolava no cenário público, possível de ser testemunhado por todos. A ágora era o centro da realidade da *polis*, não simplesmente por sua localização, mas por ser o espaço no qual a realidade poderia ser avaliada e considerada em todos os seus aspectos. Esse cenário público, ou “espaço das aparências”, revela a pluralidade como condição política fundamental, pois se por um lado, promovia a publicidade para que as identidades públicas singulares aparecessem, por outro, esta promoção só estaria garantida com a presença de espectadores. Para os gregos não poderia haver um mundo comum sem a pluralidade de perspectivas. O verdadeiro espaço da *polis*, estava entre as pessoas empenhadas em uma causa comum, não importa onde estivessem.

Não levar ao público as capacidades singulares de discurso e de ação dos homens seria deixá-los limitados à intimidade de suas consciências. A recusa em expor-se politicamente tinha como consequência não apenas a perda de algo humanamente valioso, ou seja, a oportunidade de revelar *quem* são, mas também uma espécie de morte para o mundo das relações humanas, uma vez que a vida sem discurso e ação não é vivida entre os homens. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano” (ARENDDT, 2004, p. 189), e tal inserção não se dá de forma compulsória, por questões de necessidade (trabalho) ou de utilidade (fabricação), mas é impulsionada pelo desejo de estar na companhia dos outros, pelo simples gozo da convivência humana. Arendt, na obra *Homens em tempos sombrios*, fala do mundo como o espaço que surge entre as pessoas e na qual tudo o que os indivíduos trazem inatamente consigo pode se tornar visível e audível.

No entanto, a experiência da *polis* ensina também que a política, ao promover um espaço no qual as pessoas aparecem e se revelam, é um terreno de inevitável instabilidade, entre as quais destacaremos duas. Primeiramente a “impossibilidade de solidificar em

⁹ Arendt (2004) faz a distinção entre os termos “quem” e “o que” alguém é: este referindo-se aos dons, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar, ou seja, definições ou determinações de qualidades que um indivíduo pode ter em comum com outros indivíduos, e portanto aponta para um terreno geral de características que podem ser encontradas em qualquer homem; aquele aponta para as distinções particulares que constituem a singularidade do sujeito.

palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como se apresenta na fluidez da ação e do discurso” (ARENDDT, 2004, p.194). Isso demonstra uma insegurança inerente às relações políticas: ação e discurso definitivamente não são práticas que garantem estabilidade às resoluções tomadas sobre os assuntos em pauta. Em outras palavras, a instabilidade dos processos de agir e de falar, práticas que constituem o exercício próprio da política e servem de meios para a revelação do *quem* dos sujeitos políticos, confirma-se porque ao final do processo político nada está definitivamente assegurado, nem as virtudes dos agentes, nem a permanência de seus compromissos. A outra, diz respeito ao fato de que no terreno público nada pode ser previsto, tudo está à mercê da contingência inerente à atuação de homens na polis. A imprevisibilidade sintetiza Arendt, tem dupla origem: decorre “da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as consequências de um ato numa comunidade de iguais” (ARENDDT, 2004, p. 256). Se o sentido mais geral da palavra ação significa tomar iniciativa ou iniciar, tal como indica sua raiz etimológica, o termo grego *archein* (começar, ser o primeiro), então a imprevisibilidade é inerente a toda ação, pois esta implica sempre alguma novidade, ou seja, algo impossível de ser previsto a partir de alguma coisa que já tenha ocorrido. Sobre a ação política, como é possível reconhecê-la desde a Antiguidade grega, Schio comenta:

[...] as ações humanas são ilimitadas, isto é, os seus limites não são distintos ou cognoscíveis, pois imersos nas teias de relações. Também não há como impor demarcações, ou mesmo prever resultados, como ocorre no trabalho, por exemplo (SCHIO, 2012, p. 168).

Aos cidadãos que entram em cena no terreno instável das imprevisibilidades, característico da arena pública, dispendo-se a encarar a vulnerabilidade presente na convivência com outros cidadãos politicamente ativos, dos quais se pode esperar o inesperado, atribuía-se a coragem como virtude mais elementar. No sentido grego, a essência da coragem é a prontidão do ator político saber que sua vida está constantemente em risco. Arendt observa que a autêntica ação política, por ser uma ação livre, tem como preço a impossibilidade dos homens serem senhores do que fazem, ou melhor dizendo, a impotência em se conhecer as consequências de seus atos. Levando isso em conta, a iniciativa do político de abandonar seu ambiente privado, protegido dos olhares do mundo, para revelar e exibir a sua individualidade, denota coragem e ousadia. Sem essas virtudes, a ação, o discurso e, por conseguinte, a própria liberdade, seriam impossíveis. Os enormes riscos que emanam da ação política podem ser neutralizados por meio da disposição de perdoar e fazer promessas.

A metodologia de Hannah Arendt consiste em reconstruir o significado dos conceitos retornando às experiências concretas que lhes deram origem. Nesse sentido, a *polis* é para Arendt um fenômeno histórico e normativo. Enquanto fenômeno histórico, ela pode ser vista na origem da cultura ocidental, pelo menos em termos políticos. Normativo no sentido de revelar o significado de elementos fundadores da tradição política ocidental, o que permite reconhecer o valor e a autenticidade da prática e da teoria política. Evidentemente, as condições que permitiram seu desenvolvimento – a existência de uma população pequena e homogênea – não são as mesmas do Mundo Moderno, por isso é inútil a intenção de identificar na obra da autora uma tentativa de repetir na atualidade a experiência política grega. Jean-Claude Poizat argumenta que as análises de Arendt não são simples saudosismo, pois compreende que a referência da autora aos antigos significa menos “sua nostalgia de um ideal resolvido do que o esforço de redescobrir o sentido de um pensamento político que conservaria toda sua pertinência para o mundo contemporâneo” (POIZAT, J-C. op. cit., p.72). A análise feita pela autora sobre política da *polis* foi importante, sobretudo para a construção de conceitos centrais em suas teorias. Tomando por base tais conceitos Arendt avalia as crises da política e da cidadania na Idade Moderna.

1.2 Novas concepções da política na Modernidade

Por mais que possamos admitir a coragem e respeitar a extraordinária engenhosidade dos filósofos no decorrer de toda a era moderna, não se pode negar que a sua influência e a sua importância diminuíram como nunca antes.

Arendt

Na Antiguidade grega, a coincidência de política e liberdade correspondia à realização da cidadania, bem como a conjugação de liberdade e de igualdade de homens na condição de cidadãos traduzia-se em fenômeno político que se realizava no espaço público da pluralidade. Reconsiderando esses aspectos da realidade da *polis*, Arendt desenvolveu os conceitos básicos de sua teoria política, os quais possibilitaram a ela tanto avaliar a crise da política na Idade Moderna a partir de uma consciência histórica sólida, quanto sugerir uma forma de associação política assentada na condição humana da pluralidade. Neste subitem, serão abordadas justamente as considerações da autora quanto às concepções modernas de política e de cidadania, fundadas e sustentadas por uma série de rupturas com tradições que remontam à Antiguidade, para, em seguida, no terceiro capítulo, acompanhar os diagnósticos de Arendt

acerca da crise política que abalou a Europa do século XX, sobretudo o fenômeno do totalitarismo, cujos principais aspectos não têm equivalentes no passado.

Para se compreender a política na Modernidade é preciso estar ciente dos reflexos do pensamento filosófico antigo sobre outros momentos da História. A autora apresenta a tese de que a tradição de filosofia política iniciada com Platão, e mantida até a Modernidade, é de caráter antipolítico, precisamente porque desconsidera a primeira forma de se compreender a liberdade: um fenômeno possível de ser testemunhado no domínio da esfera pública, e composto essencialmente de ações que ocorriam no espaço público. Aguiar aponta que:

Segundo Arendt, a prioridade da Vita Contemplativa sobre a Vita Activa, da *bios theoretikos* sobre a *bios politikos*, na tradição, já indicava uma ruptura com a ideia original de política que a ligava à esfera da liberdade (AGUIAR in SCHIO (Org.), 2013, p. 90).

Por desconsiderar o sentido originário da liberdade, a tradição ofuscou a “ideia de liberdade tal como ela é dada na experiência humana” (ARENDRT, 2013, p.191), transpondo-a para o “domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção” (Idem). Hansen descreve essa transformação no conceito de liberdade como a mudança

[...] de um problema que envolve nossas relações com os outros em uma questão puramente interior, característica do diálogo de mim comigo mesmo que é a marca do pensamento filosófico. A mais clara expressão dessa mudança é a identificação comum da liberdade com o domínio interior da vontade (HANSEN, 1993, p. 54).

No panorama moderno, a liberdade é compreendida, sobretudo, como liberdade interior, ou seja, “o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentirem-se* livres. Esse sentir interior permanece sem manifestações externas e é, portanto, por definição, sem significação política” (ARENDRT, 1979, p. 192). Essa transposição para o domínio interior da vontade revela uma drástica transformação na noção de liberdade em comparação aos antigos. Mas essa mutação não ocorreu de forma abrupta. Ao longo dos anos, e em sintonia com o desenvolvimento do conceito de vontade, a liberdade foi transferindo-se para o campo da filosofia, como se um fenômeno da experiência tivesse progressivamente avançado para o plano das ideias, até por fim desaparecer do mundo fenomênico. A corrente de pensamento surgida no fim da Antiguidade com o apóstolo São Paulo promove

definitivamente a retirada do homem de mundo público para uma cidadela interior – a morada da salvação da alma.¹⁰

Assim, o *ser livre* do homem transforma-se na questão do livre-arbítrio, ou seja, um problema filosófico acerca das escolhas efetuadas pelo indivíduo diante das alternativas postas diante de si, remetendo-o a desafios que devem ser enfrentados na solidão. Essa interiorização tem como consequência conceber a liberdade não mais como um fenômeno da pluralidade humana, que se manifesta na relação entre os indivíduos, mas investigá-la como um misterioso contorno da subjetividade humana. Nas palavras de Arendt, “A liberdade tornou-se um dos problemas principais da Filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre os homens” (ARENDR, 2013, p. 205).

Do ponto de vista da história da filosofia, foi precisamente no fim da Antiguidade que pela primeira vez a liberdade foi descrita como uma questão puramente teórica, tratada como um fenômeno alheio à esfera pública, retraído ao terreno obscuro da interioridade humana. Esse deslocamento suscita novos desafios teóricos, os quais na Idade Moderna estariam condensados no pensamento hegeliano, segundo o qual a liberdade existe apenas onde não há para o sujeito nenhum outro que não seja ele mesmo. Os propósitos filosóficos modernos, especialmente quando entram em pauta questões de filosofia política, convergiram para o ideal de autodeterminação, o qual pretende admitir o indivíduo à parte da vontade dos outros, descobrindo em si mesmo a fonte e a razão de ser de seus atos. Benjamin Constant confirma a pretensão moderna de autodeterminação: “A independência individual é a primeira das necessidades modernas” (CONSTANT, 1985). Dessa forma, à vontade do sujeito é atribuída responsabilidade máxima por suas escolhas e ações, e as atenções voltam-se para a face subjetiva da liberdade.

Da concepção moderna de liberdade ascendem correntes de pensamento de caráter individualista, as quais implicaram profundas consequências para as teorias políticas, bem como estimularam a reconfiguração do conceito de cidadania. Se antes a figura do indivíduo era interpretada a partir da concepção organicista, concebendo o homem como um ser comunitário, afirmando que suas ações só tem significado na medida em que espelham características do grupo ao qual pertence; agora esta relação se inverte, pois toma o agregado social como reflexo da soma das atividades e interesses dos indivíduos que o compõem. Com

¹⁰ Embora essa mudança no *status* da liberdade lance suas raízes na antiga oposição entre os filósofos e a *polis*, já citada no capítulo anterior, foi a partir de Santo Agostinho que a liberdade se transformou numa questão inteiramente filosófica. Cabe aqui a observação de que o tema da liberdade aparece na obra de Sto. Agostinho justamente no momento em que ele busca estabelecer o divórcio entre liberdade e política.

essa inversão, a atenção dos modernos volta-se para novas possibilidades da vida sem dominação, ou seja, o cidadão é livre se não for submetido a relações de subordinação, o que conduz à crítica da coerção e das desigualdades¹¹. Nesse sentido, a doutrina política do liberalismo do século XIX teve uma forte influência na cultura moderna, especificamente sua concepção de indivíduo como um ser livre e, como tal, protagonista, tanto na vida ética quanto na vida econômica e política.

Em consonância com essa ideia de indivíduo, o liberalismo concebe a política como um meio para garantir segurança ao desenvolvimento das atividades privadas, ou seja, sua finalidade máxima deve ser a manutenção da paz e da tranquilidade no fluxo das relações econômicas no âmbito doméstico. A relação entre política e liberdade passa a ser pensada de forma negativa, ou seja, pressupondo que quanto maior for o espaço para a política, menor será o da liberdade.¹² De acordo com esse preceito, as instituições públicas deveriam responsabilizar-se pela fruição das liberdades individuais, e sua finalidade seria organizar a sociedade tendo em vista a manutenção das atividades econômicas. Ao Estado cabe gerenciar, não interferir nas concepções morais, religiosas ou econômicas que regem a vida dos homens. A liberdade, portanto, se refaz: significa agora a ausência de impedimentos para o indivíduo fazer ou deixar de fazer o que deseja. Assim, ser livre consiste em assegurar um ambiente no qual é possível a realização de interesses pessoais com o mínimo possível de interferência por parte dos outros e, sobretudo, do Estado. A corriqueira expressão moderna “quanto menos política mais liberdade” é o eco de uma cidadania que reivindica do poder público a guarda dos interesses privados. Constant, um dos principais representantes do liberalismo, afirma que:

O exercício contínuo dos direitos políticos, a discussão diária dos negócios do Estado, as discussões, os conciliábulos, o cortejo e movimentos de facções, a agitação necessária, recheio indispensável, se ousou empregar esta expressão na vida dos povos livres da antiguidade, que se teriam entediado, sem esse recurso, sob o peso de uma ociosidade dolorosa, acarretariam apenas perturbações e cansaço às nações modernas, onde cada indivíduo, ocupado por suas especulações, por seus empreendimentos, pelos resultados que obtém ou espera, quer ser desviado disso o menos possível (CONSTANT, 1985,p. 5).

¹¹ Uma corrente radical de pensamento político que se desenvolveu na Modernidade foi o anarquismo, que propunha a libertação de todo o poder superior, fosse ele de ordem ideológica (religião, doutrinas políticas etc.), fosse de ordem política (estrutura administrativa hierarquizada), de ordem econômica (propriedade dos meios de produção), de ordem social (integração numa classe ou grupo determinado) ou até de ordem jurídica (a lei) (Bravo *in* Bobbio et al., 2000, p.23).

¹² Mais tarde, com o advento dos regimes totalitários do século XX, é bem compreensível que essa concepção de política inversamente proporcional à liberdade se parecesse certa e evidente, uma vez que a politização totalitária de todas as esferas da sociedade acabou por destruir todos os vestígios de liberdade.

Sobre a perspectiva liberal moderna interessa aqui destacar sua forte tendência em provocar, para além do distanciamento político, a apatia política, o isolamento dos indivíduos¹³, o que acabou por trazer como resultado o fenômeno da massificação da sociedade. Esse fenômeno pode ser descrito pela presença de indivíduos uniformes e avessos a qualquer forma de engajamento político, cuja fraqueza subjaz precisamente na impossibilidade de organizarem-se em agremiações. Nas palavras de Arendt: “O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum”¹⁴ (ARENDR, 2009, p. 360).

Diante dessas novas características da realidade moderna, tornou-se uma novidade compreender a separação entre a esfera pública da política e a esfera privada da família, bem como diferenciar as atividades que dizem respeito ao mundo comum das que estão ligadas à manutenção das necessidades da vida. Como pensa Arendt,

a distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido estrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional (ARENDR, 2004, p. 37).

Essas distinções eram para os antigos evidentes por si mesmas, e estavam na base de todo o antigo pensamento político. Na modernidade, no entanto, a linha divisória entre público e privado torna-se, segundo Arendt, “inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca” (ARENDR, 2004, p. 37). A autora elucida os prejuízos que a perda dessa distinção clara entre o privado e o público, a economia e a política, característica das sociedades liberais, trouxe para os tempos modernos. Inevitavelmente, o discernimento entre problemas políticos, que dizem respeito à vida comum, e que concernem aos homens enquanto cidadãos livres para expor seus posicionamentos, e os problemas de caráter econômico, relacionados às necessidades imediatas de aquisição e uso de produtos elaborados através do trabalho humano, já não pode

¹³ A esse respeito Tocqueville adverte sobre a inclinação dos homens a “se considerar sempre isoladamente” e imaginar “de bom grado que seu destino está inteiramente em suas mãos” (TOCQUEVILLE, 1987, p. 290).

¹⁴ O tema sobre o fenômeno das massas será abordado com mais detalhes no próximo capítulo.

ser estabelecido com clareza. O homem não é mais interpretado como um ator político, mas como um produtor de valores, empenhado constantemente com a manutenção de seu ciclo vital para garantir a sua sobrevivência e a da espécie. Ocupa-se integralmente com a produção de bens destinados ao consumo doméstico e de curto prazo e, portanto, já não se interessa com aquilo que é comum. O mundo comum, enfim, torna-se irrelevante face às necessidades da vida. Dá-se importância à produção de bens indispensáveis à sobrevivência e ao ritmo incessante do trabalho, que amarra o corpo do homem ao ciclo repetitivo de seu funcionamento. Segundo Ramos,

a ênfase ao homem como proprietário e produtor, e que se desenvolveu no âmbito da sociedade civil, é um fenômeno relativamente recente, e teve como resultado a substituição do *homo politicus* da tradição pelo *homo economicus* e *socialis* da era moderna (RAMOS, 2010, p. 276).

Qualquer grande abismo entre as esferas pública e privada foge às cogitações sobre comunidades humanas com a ascendência na sociedade que, em termos arendtianos, é a elevação do âmbito doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público. Há, na Modernidade, o surgimento e a ascensão de uma esfera híbrida entre o político e o privado, na qual os homens passam a maior parte da vida. Do ponto de vista dos governos, “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera da família transformaram-se em interesse coletivo” (ARENDDT, 2004, p. 42). A concepção de sociedade moderna aparece na obra arendtiana como “o conjunto de famílias economicamente organizadas (...), e sua forma política de organização é denominada nação” (ARENDDT, 2004, p. 37). Nesse sentido, a cidadania se transforma em instrumento de defesa contra as ameaças de invasão da privacidade dos indivíduos. Os assuntos da política, agora submetidos aos negócios da vida social e econômica dos indivíduos, convertem-se em instrumentos para a proteção dos direitos subjetivos, e o mundo torna-se frágil, pois deixa de ser o centro dos cuidados e da preocupação dos homens, de acordo com a lógica do trabalho, o mundo está lançado em um perpétuo movimento, análogo ao dos ciclos naturais.

A ação política tem como fim agora garantir a proteção jurídica à liberdade como direito individual, o que impulsiona ainda mais o desinteresse pelo bem comum, convertendo a ação do cidadão em passividade público-política, e sua preocupação se reduz à garantia e à proteção de interesses privados. Se na Antiguidade o cidadão realizava-se ao revelar sua personalidade singular no ambiente público, na Modernidade o indivíduo deseja libertar-se dos negócios público-políticos para satisfazer-se em seus afazeres privados. Logo, o estatuto

da cidadania moderna limita-se ao formalismo jurídico necessário para salvaguardar direitos individuais e subjetivos, a despeito de sua eventual participação na esfera política. A cidadania não é mais do que intitulação de direitos, ou seja, ser cidadão significa contar com o “*status* jurídico pelo qual o indivíduo, como membro de uma comunidade política (...) possui prerrogativas e direitos previstos nas Constituições dos Estados. (...) O alcance e os limites da ação dos cidadãos estão definidos em leis (...)” (RAMOS, 2010).

O pensamento político moderno também enfraquece qualquer pretensão de usufruir da liberdade como os antigos, ou seja, através da participação constante e ativa no poder coletivo. De acordo com Arendt, na Modernidade, a “liberdade não apenas não se encontra no agir e na esfera política, mas, ao contrário, só é possível se o homem abre mão do agir, retira-se do mundo em direção a si mesmo e evita a esfera política” (ARENDR, 1993, p. 120). O indivíduo não se compreende mais como um sujeito livre através do exercício positivo da política, mas em suas atividades não políticas, e concebe o corpo político como um instrumento provedor das condições favoráveis para essas atividades: “O homem moderno prefere o ganho que a liberdade individual lhe propicia em troca da renúncia à ideia de um bem comum, pagando, de bom grado, o preço de viver como um animal social e não mais como animal político” (RAMOS, 2010, p. 277).

Diante dessa transformação estrutural da esfera pública, surgem correntes científicas de caráter eminentemente utilitarista, concebendo a política como a administração de assuntos econômicos como algo útil à manutenção da vida dos indivíduos e à organização social. Por outro lado, o tema central da política desloca-se para a “questão social”, para os problemas em torno das diferenças materiais entre os indivíduos, dando especial atenção à condição social da pobreza, situação na qual os homens ficam submetidos “ao império absoluto de seus corpos, isto é, ao império absoluto da necessidade” (ARENDR, 1988, p. 48). Todavia, tal questão, se levada ao terreno da política, obscurece o traço que desde os antigos era considerado o essencial da ação humana: promover a liberdade entre os homens. Nesse contexto, revela-se que a questão da pobreza acabou por tomar os contornos de uma força política.

O que a era moderna realizou de fato, em ampla medida, foi a libertação dos homens para desenvolverem suas energias socialmente produtivas, para produzirem em comum os bens necessários a uma vida ‘feliz’ (ARENDR, 2009, p. 200).

A sociedade livre, de acordo com a ciência social moderna, não é aquela em que, tendo as necessidades supridas, os cidadãos estão livres para agir politicamente, mas aquela que, por

meio do Estado que possui o monopólio da política e da violência, garante a segurança para que os indivíduos possam desenvolver não a fala e a ação política, mas sua vida privada e os seus empreendimentos. “Uma vez que o ponto de partida é a liberdade, a finalidade da vida não é mais a fruição política da cidadania na dimensão pública, mas a autonomia dos sujeitos na esfera privada da sociedade civil” (RAMOS, 2010).

Essa moderna valorização da autonomia e das liberdades individuais se assenta em fundamentos que afrontam costumes e autoridades tradicionais. Muitas das teorias eclodidas na Modernidade abalam elementos da cultura ocidental que até então haviam oferecido os critérios para ajuizar a compreensão da realidade bem como as práticas humanas. Uma das consequências mais notáveis desse abalo é o advento da secularização, ou seja, a emancipação do domínio político da tutela da Igreja.

Do ponto de vista político, secularidade significa apenas que credos e instituições religiosas não possuem uma autoridade pública impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa (ARENDR, 2002, p. 59).

Se, por um lado, abrir mão de normas extramundanas para direcionar a prática é visto com bons olhos por grande parte de pensadores políticos, por outro, é imprescindível considerar as embaraçosas consequências desse novo momento da História política. Ao reconhecer a crise na confiança em uma Providência detentora das medidas últimas sobre todas as coisas, o moderno se vê lançado à realidade sem poder contar com os parâmetros conceituais tradicionalmente seguros que outrora orientavam a compreensão humana de sua própria realidade, permitindo que eles pudessem lidar com momentos de crise e de prosperidade.

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado (ARENDR, 2013, p. 130).

Portanto, assim se configura a complexa tarefa do homem moderno: uma vez fragilizados os alicerces da tradição teórica, tornou-se necessário restabelecer padrões conceituais que pudessem salvaguardar seus juízos acerca do mundo. Sem os amparos da tradição para conhecer os objetos, o sujeito moderno recorre a si mesmo, à sua subjetividade, como alternativa para enfrentar o desafio de compreender o presente.

Todavia, para desvelar novas fórmulas de compreensão não se pode prescindir do passado. Afinal, romper com o horizonte temporal implicaria a perda da identidade humana, uma vez que o reencontro do homem com o seu passado significa um reencontro do homem consigo mesmo. De acordo com a metodologia arendtiana, “temos de redescobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes” (ARENDDT, 2013, p. 257). Os acontecimentos contemporâneos de fato requerem uma nova abordagem da História, mas de tal forma que promova uma reapropriação crítica do passado. Esse desafio Arendt descreve metaforicamente como a atividade de um mergulhador cuja função é descobrir as relíquias das profundezas marinhas e trazê-las à superfície, tarefa que não se reduz a resgatar os acontecimentos do passado para que sirvam de exemplos a serem seguidos ou repetidos, mas salvá-los do esquecimento e descobrir de que modo podem iluminar os acontecimentos do presente. É como se “agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir” (ARENDDT, 2013, p. 130).

Acerca do tema da abordagem histórica, encontramos outra crítica de Arendt à modernidade. A autora afirma que “o conceito moderno de História, especialmente em sua versão hegeliana, dotou os assuntos humanos de uma dignidade que eles jamais gozaram antes na filosofia” (ARENDDT, 2002, p. 75). Os problemas, todavia, repousam na compreensão da história como um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, sendo, portanto, imutável em si mesmo. A compreensão do ser humano como produto de um processo temporal determinado por leis próprias incorporou-se à cultura da época moderna. O homem passa a ser entendido como radicalmente determinado pelas forças da história, um ser no tempo, e a consciência histórica passa a ser a consciência de um processo. Sendo assim, de acordo com o historicismo moderno, não há sentido nas ações individuais, e por outro lado o processo histórico como um todo revela uma verdade que está além dos assuntos humanos, dignificando os “acontecimentos histórico-políticos sem abandonar o conceito tradicional de verdade” (ARENDDT, 2002, p.75). Essa concepção nega a realidade de indivíduos que agem.

Na solução hegeliana, as ações individuais continuam tão privadas de sentido quanto antes, enquanto o processo das ações em sua totalidade revela uma verdade que transcende o âmbito dos assuntos humanos (ARENDDT, 2008, p. 446).

O pensamento moderno tentou resolver o desconcertante problema de que, embora a História deva a sua existência aos homens, não é propriamente feita por eles. São conhecidos os termos usados para sugerir a submissão da ação humana a uma força maior, condutora dos processos históricos: “mão invisível”, “natureza”, “espírito do mundo” e “interesse de classe” são termos utilizados para designar algo que possa ocupar o lugar de senhor da história, oculto por trás dos acontecimentos, mas responsável pelos destinos da humanidade. A invenção desse senhor por parte dos filósofos da História conduz a uma falsa interpretação da história como resultante da ação humana, como se esta não fosse a História autêntica, mas uma mera ficção. O que caracteriza estas Histórias que emergem da teia de relações entre os homens é o fato delas serem construídas pelos homens, e não ser o resultado de uma suposta criação, contando com fins pré-determinados. Todavia, levando em conta que agir é um atributo fundamental do homem, não podemos dizer que essa capacidade foi extinta, mas tornou-se obscurecida pelo historicismo moderno. Há ainda mais uma drástica diferença na concepção de História Moderna com relação aos antigos. Como dito no primeiro capítulo, cada evento humano grandioso é de caráter inédito, imprevisto e irrepetível, portanto digno de ser registrado e narrado para as gerações futuras, para que não desapareça com o tempo. Arendt, que assistiu de perto a catástrofe totalitária ocorrida no século XX, tomou consciência de que a noção moderna de história oferece riscos ao desempenho político dos homens. Sua noção de história não é apenas distinta, mas também crítica com relação à noção historicista moderna. Para ela, a História não segue um curso retilíneo, mas se constitui por eventos inéditos, os quais representam rupturas em meio a continuidades.

Desde a Antiguidade, ninguém mais partilhou da opinião de que o sentido da política era a liberdade, como também, na Modernidade, a esfera política foi considerada, tanto sob o aspecto teórico quanto sob o prático, como um meio para assegurar provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social. No próximo capítulo serão apresentados alguns diagnósticos de Arendt acerca do significado moderno de política, o que apontará para aspectos fundamentais da crise política moderna.

1.3 Diagnóstico de uma crise sem precedentes

O perigo da liberdade antiga estava em que, atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais. O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente ao nosso direito de participar do poder político.

Constant

A reconsideração da clássica experiência grega da cidadania desempenhou forte influência na construção dos conceitos básicos de teoria política de Arendt, tais como liberdade, ação e espaço público. O objetivo da autora não foi disponibilizar aos homens da atualidade os subsídios teóricos para que a ordem e o exemplar exercício político grego pudessem se repetir no presente, mas antes fundamentar critérios para medir a gravidade do declínio da política no mundo moderno. Como afirma Guerra, “Arendt retorna ao passado político originário para compreender como e porque, na Modernidade, a política encontra-se destituída de sentido” (GUERRA, 2013, p. 68). Nesse subitem, serão apresentados os principais apontamentos e críticas de Arendt com relação às intrincadas condições que a Modernidade e o mundo contemporâneo reservaram para o exercício da política em suas determinações democráticas essenciais. No centro desse diagnóstico crítico encontra-se sua análise do fenômeno totalitário e o advento das sociedades massificadas.

Os novos parâmetros sociais da Era Moderna revelam que o espaço público, propício para a realização da cidadania, adquire um sentido secundário. O ambiente adequado para reuniões de caráter público, no qual, de acordo com as antigas tradições políticas, os homens eram vistos e ouvidos na condição de cidadãos iguais e engajados no trato de problemas que envolvem interesse comum, transformou-se num espaço de trocas econômicas de uma sociedade de consumidores. Esta inversão pode ser vista como perigosa, pois vincula a política ao campo das necessidades e à proteção da vida privada, gerando renúncia à construção de um mundo comum e à manutenção de um *habitat* próprio ao estabelecimento da igualdade, da liberdade e da justiça entre os homens. Se, de acordo com Arendt, toda a esfera “relegada à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública, porque a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal” (ARENDR, 2009, p. 335), então não há dúvidas de que a ascensão do capitalismo e a valorização do individualismo pela cultura liberal moderna estão na origem da crise política da época.

Do ponto de vista prático, o cidadão moderno desloca a sua atenção do tradicional campo da política, no qual as opiniões entram em conflito, para o ambiente despolitizado da concorrência econômica, o qual oferece a ele possibilidades de realizar-se individualmente. Importante ressaltar que Arendt não retira a importância dos fatores econômicos, o que ela condena é que a atenção dada às questões de caráter social se dê em detrimento do mundo comum. O indivíduo moderno não se ajusta ao sentido político da cidadania, pois atende, sobretudo aos seus próprios interesses, em detrimento de um bem comum ou de relações interpessoais.

O viés liberal, (...), representa um empobrecimento da idéia de cidadania, um limite que o liberalismo é incapaz de superar. Ele traz, como consequência, uma ameaça ao ideal político que o conceito de cidadania deve possuir. Abre portas, assim, à recusa, ao cansaço ou ao desprezo pelo exercício ativo da política pelos cidadãos (RAMOS, 2010, p. 287).

Concomitantemente à supressão da esfera pública se estabelece uma sociedade politicamente vulnerável, isto é, facilmente manipulável por expedientes burocráticos e administrativos de governo. Ao romper com tradições que desde a Antiguidade constituíram as bases da organização dos povos, a realidade moderna outorga as condições próprias para o absoluto controle gerencial de instituições governamentais sobre as sociedades. Quando a população se transformou num aglomerado de indivíduos isolados uns dos outros, ficou mais fácil sujeitá-la a organismos políticos fortemente opressores, isso porque os sujeitos mantêm-se isolados em suas individualidades, insensíveis quanto aos assuntos públicos e vulneráveis ao controle do Estado, cuja eficiência se confirma pelo desenvolvimento de mecanismos burocráticos de gestão e de tecnologias de propaganda. Sobre a burocracia, Arendt afirma tratar-se de

[...] governos que não são dos homens ou das leis, mas de repartições anônimas e de computadores, cuja forma totalmente despersonalizada de dominação pode acabar representando uma ameaça muito maior à liberdade – e àquele mínimo de civilidade sem o qual não é possível a vida em comunidade – do que os mais violentos atos arbitrários das tiranias do passado (ARENDR, 1993, p. 170).

A burocracia surge em oposição às decisões de cunho eminentemente político, pois ela encolhe a esfera pública e restringe a participação do cidadão. É um mecanismo neutro, limitado à eficiência técnica de monitorar o funcionamento e a ordem hierárquica de uma sociedade composta por indivíduos previamente designados a assumir cargos e funções. Arendt insiste na ameaça que as instituições burocráticas acarretam à dignidade dos homens,

que consiste essencialmente na capacidade de cada um revelar o seu ponto de vista sobre o mundo, sempre singular com relação aos demais.

A dissolução de grupos políticos ou classes sociais e a valorização do indivíduo enquanto ser autônomo e autorreferente representam a ascensão de barreiras culturais e políticas contra a formação de segmentos sociais que defendam interesses compartilhados por seus integrantes. Conseqüentemente, as lutas politicamente organizadas se retraem da cena pública. Do ponto de vista do próprio indivíduo, a ausência da estratificação da sociedade implica que ele não terá mais a oportunidade de identificar-se e engajar-se em alguma organização social. Uma vez extintas as instituições de lutas por interesses, o que sobra são interesses atomizados dos indivíduos que, politicamente, não representam poder algum – no máximo dão conta de suas necessidades imediatas, geralmente relacionadas à mera sobrevivência. O indivíduo moderno, cada vez mais enclausurado junto aos seus interesses de consumo em sua tenda privada, apresenta uma hostil apatia por assuntos de caráter coletivo. O seu estar-com-os-outros não ocorre pelo compartilhamento de objetivos, a bem dizer não há vínculos intersubjetivos. São indivíduos que representam o fenômeno do homem-massa moderno, cuja existência é motivada por impulsos consumistas, faltando-lhes o ingrediente que possa libertá-los da passividade política e agregá-los em ações conjuntas medidas pelo interesse comum. Trata-se de um fenômeno próprio da decadência da civilização ocidental. Ainda que nas sociedades do passado tivessem existido pessoas apáticas no que tange aos assuntos públicos, a transubstanciação da humanidade em massa só veio a ocorrer na Modernidade.

A ausência de interesse pelo mundo comum, e a redução do corpo social a um conglomerado de consumidores atomizados e envoltos com as demandas concernentes à sobrevivência e às facilidades produzidas pela tecnologia, resultou em dois fenômenos que definem o perfil da Idade Moderna. Primeiro, o já citado fenômeno das massas, um corpo homogêneo e desarticulado, orientado de forma silenciosa por algumas convicções gerais; segundo, aquilo que Arendt chama de moderna alienação do homem em relação ao mundo.¹⁵ Tais fenômenos, como será exposto, atingem sua máxima expressão no século XX, com o advento dos regimes totalitários.

¹⁵ Segundo o professor Correia, essa alienação ocorre pelo abandono do mundo em direção a si mesmo, e diz: “Hannah Arendt percebe no subjetivismo que perpassa a filosofia moderna uma clara expressão da alienação do homem moderno. A filosofia moderna começou com a dúvida cartesiana, em sua universalidade, e sobre ela constituiu seu modo de suspeição. O que se perdeu na era moderna foi antes de tudo, como é notório, a certeza antes oriunda do depoimento dos sentidos e da razão” (CORREIA, 2014, p. 47).

A alienação é produto do descaso, ou da falta de estímulo para que as pessoas reunidas se engajem no mundo público, e coloquem em pauta temas de comum interesse, reconstruindo assim o espaço público. Conforme observa D'Entreves, esta alienação apresenta as seguintes consequências:

A primeira e mais importante consequência disso é que perdemos nosso senso de estar em casa no mundo e, com ele, a nossa identidade, o nosso senso de realidade, bem como a possibilidade de dotar a nossa existência de sentido (...). Outra consequência da condição de alienação do mundo é que, na falta de um mundo comum, o indivíduo é jogado de volta sobre si mesmo, para o privado, dentro de uma esfera de introspecção, que, por ser desprovida de padrões acordados, pode nunca fornecer princípios seguros de conduta (D'ENTREVES, 1994, p. 37-38).

No processo de alienação, o homem perde então sua condição de cidadão, e a política, ou, melhor dizendo, sua relação com o Estado, torna-se um meio de reforçar seu isolamento. Ele não precisa mais viver junto com os outros, mas manter-se seguro, proteger-se do mundo para preservar sua existência social. Com esse afastamento dos assuntos de interesse público-político, os governos se apropriam da política, e passam a controlar as relações sociais e mesmo a vida dos cidadãos, transformando o Estado em um mero aparelho administrativo.

Esse alheamento do homem moderno do exercício e das instâncias políticas, além de transformá-lo num ser passivamente egoísta, implica em uma *crise da singularidade*. Como visto no primeiro capítulo, os gregos compreendiam que através da política os homens têm a possibilidade de revelar *quem* são (*daimon*), isto é, desvelar aos seus iguais suas identidades, podendo assim também distinguir-se deles¹⁶. É, portanto, justamente o testemunho dos outros que garante a realidade de seres humanos distintos, e confirmam o fenômeno da singularidade como uma característica peculiar da espécie humana. Ora, perder a política é perder esse espaço de aparecimento e confirmação da singularidade humana, impossibilitando a distinção entre os indivíduos e sua capacidade de reflexão, reduzindo-os a meros seres da mesma espécie que seguem as linhas de um determinismo inexorável.

Assim, a *crise da singularidade* corresponde a um processo de despersonalização dos indivíduos. Esse processo, segundo Arendt, teria se efetivado de acordo com o desenvolvimento do domínio totalitário, que se deu em três fases: a aniquilação da pessoa

¹⁶A noção do “quem” está no centro da ação política. Esse termo envolve claramente identidades individuais, mas não do tipo associado a algum dom ou talento particular, ou às típicas caracterizações dadas pelas ciências sociais como a psicologia. Arendt fala que esses tipos de qualidades pessoais envolvem não o “quem”, mas sim “o que” alguém é. Saber “o que” uma pessoa é permite um relato externo do indivíduo, o que pode ser útil para localizá-lo em relação ao seu processo diário da vida social. Por contraste, quando os indivíduos mostram “quem” são, eles revelam suas identidades pessoais únicas e assim compõem sua aparência no mundo humano, embora sua aparência física e o som da voz apareçam independentemente de suas atividades próprias.

humana, a morte da moralidade e, por fim, a destruição da individualidade, implicando o fim da capacidade humana de agir espontaneamente. Portanto, “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade, mesmo quando marcham para a morte” (ARENDDT, 1989, p. 506). O totalitarismo representa o auge da *crise da singularidade*, pois reduz a existência humana à simples satisfação das necessidades biológicas. Arendt refere-se à singularidade como uma característica que

[...] distingue cada ser humano de todos os demais, a qualidade em virtude da qual ele não é apenas um forasteiro no mundo, mas alguma coisa que jamais esteve aí antes (ARENDDT, 2013, p. 239).

A perda da singularidade se revela com o advento da representação política, experimentado pela primeira vez na Inglaterra do século XII¹⁷, e desenvolvido no período revolucionário que marcou os momentos iniciais da Era Moderna. O sistema de representatividade pretendeu responder ao extravasamento de indivíduos na cena pública, mas, além disso, acabou por provocar o esvaziamento da esfera política. Tal consequência atendeu aos que defendiam doutrinas de pensamento liberal, condensadas na ideia de que “quanto menos política, mais liberdade”, e na tendência de considerar a política assunto para especialistas, sujeitos técnicos que podem ser substituídos a qualquer momento sem danos ao sistema. Os adeptos dessa corrente argumentam a favor do tipo de trabalho técnico e especializado, seja qual for o ramo, considerando que estes sempre exerceram considerável influência e sempre tentaram ampliar tal influência no desempenho dos governos. Todavia, é inegável que as decisões políticas sejam tomadas, em última instância, não por técnicos, mas por lideranças políticas na condição de políticos. Até agora nada alterou esse fato fundamental da vida humana em sociedade.

Através da representatividade, a responsabilidade de cada cidadão em fazer valer os seus interesses dá lugar à ação de alguns poucos previamente escolhidos para representá-los, o que possibilita ao cidadão abrir mão de expor-se no cenário público. Referindo-se à representação política, Adeodato nos diz que a “participação no poder é mais e mais privilégio de poucos, e o voto torna-se cada vez mais irrelevante e mecânico” (ADEODATO, 1989, p. 90).

O mecanismo político representativo deforma a ideia de cidadania, pois lhe atribui fortes elementos de preconceito e passividade. Os preconceitos voltam-se justamente contra a

¹⁷ Celso Bastos, em seu *Curso de teoria do Estado e ciência política*, percebe na Inglaterra do final da Idade Média as primeiras manifestações do sistema representativo.

própria política, notadamente a partir da instituição dos mecanismos para o funcionamento da democracia representativa, a saber, os sistemas de partidos. Pelo fenômeno moderno de sistema de partidos a política passa a ser compreendida como uma espécie de empresa de interesses, ou seja, um jogo de disputas entre organizações partidárias cujo propósito basilar é a conquista do poder. Do ponto de vista social de uma nação, a política não raro é vista como o jogo de interesses conflitantes. A esse respeito,

É desnecessário assinalar aqui as tamanhas mudanças que ocorreram com esta nova categoria de políticos, desde o seu surgimento até os dias atuais. Contudo, importa ressaltar a forma como a política passou a ser exercitada. Nesse caso, constata-se que seu exercício pode se dar de forma ocasional, ou seja, no momento em que cada cidadão introduz seu voto na urna ou quando expressa um desacordo no curso de uma reunião política (GUERRA, 2013, p. 90).

Nesse sentido, um dos diagnósticos arendtianos de maior relevância sobre a Era Moderna consiste na depreciação da opinião. O sistema representativo sepulta as vontades individuais sob a vontade do partido, e “os cidadãos ficam reduzidos, simplesmente, a funcionários ou eleitores que apenas sancionam a opinião alheia” (GUERRA, 2013, p. 91).

É evidente a negligência dos Estados modernos quanto à promoção de espaços para a atuação dos cidadãos, por um lado, e, por outro, a ascensão de elites com funções meramente administrativas no domínio do poder público. O monopólio do espaço público pelo aparato estatal e pelos representantes do poder público se constitui como um óbice ao exercício da liberdade. A política se transforma em atividade para profissionais e especialistas, e seus agentes passam a ser selecionados por critérios técnicos e não políticos. Esta profissionalização da política aniquila a ação, e em contrapartida abre espaço para a execução de funções pré-determinadas. Se na realidade moderna a política se converteu em uma atividade técnica e profissional, então o espaço público foi definitivamente subtraído do mundo, e agora pouco difere da esfera privada. Se, por um lado, há o temor de Arendt diante da possibilidade da política se desvanecer num futuro próximo, por outro, ela “constata que o que fracassou foi a política, ou seja, o homem na condição de pluralidade; pois no singular ainda existimos, pensamos, produzimos, amamos e podemos agir” (GUERRA, 2013, p. 77).

Outro preconceito moderno está na identificação de política com a violência e a dominação, já que o governo deixou de contar com a participação dos cidadãos e passou a ser considerado em geral como exercício do poder. Essa identificação chega às últimas consequências com a multiplicação dos meios violentos promovidos pela revolução tecnológica e a utilização desses meios na política de forma criminosa. Se na Antiguidade

grega a política era, fundamentalmente, a arte do convívio, da discussão, do compartilhamento, na Modernidade ela se transformou na arte da dominação. Adeodato afirma em sua obra *O Problema da Legitimidade*: “um dos principais estímulos ao pensamento de Hannah Arendt é (...) a convicção de que a época moderna pouco a pouco se desviou da linha de nossa tradição e que essa mudança foi para pior.” O reflexo dessa mudança está na ascensão de governos radicalmente violentos, visando a controlar as massas populacionais e realizar a vontade de seus líderes. O fenômeno extremo de dominação a que corresponde essa nova configuração política e social é a efetivação do regime totalitário. Certamente, esse regime não teria êxito nas sociedades sobre as quais impuseram seu controle caso não estivessem num nível acentuado de massificação. O sentimento de superfluidade das massas foi inculcado no espírito do homem moderno de maneira eficaz pela ideologia totalitária. Tais regimes rompem com todas as formas tradicionais de governo, pois adotam como princípio de ação o terror, mas curiosamente não exercem seu domínio de forma arbitrária, pelo contrário, seguem à risca um quadro lógico e perfeitamente organizado de ideias que, no entanto, não correspondem às contingências e contradições do mundo real. De acordo com Schio,

a violência, presente nesse estado de coisas, também possui um cunho político, pois faz desnecessária qualquer discussão ou divergência, ao impor “a verdade” absoluta, a qual prescinde da realidade, isto é, da confutação entre o que é dito e o que é vivido (SCHIO, 2012, p. 41).

A perda total da dignidade e a quase absoluta aniquilação da cidadania tornam-se reais durante os regimes totalitários, o que está minuciosamente justificado na primeira grande obra de Arendt, *As Origens do totalitarismo*. Surgem novos modos de ser humano, representados pela ideia de uma figura tecnológica, a quem não ocorre o autoquestionamento acerca das próprias atitudes. Em uma palavra, um anticidadão, capturado e instalado numa espécie de rede de produção tecnológica do real.

A violência toma conta da esfera política, sobretudo através daquilo que Arendt chama doutrinação. A esse termo a autora atribui a ideia de lutar utilizando como armas as palavras. Todavia, quando utilizadas nesse sentido, “as palavras perdem sua qualidade de fala”, ou seja, o potencial iluminador do discurso, que os gregos chamavam *logos*, ou aquilo que Arendt relembra dos antigos: a capacidade do humano de revelar “quem” ele é através do discurso¹⁸.

¹⁸ Entre os gregos, grandes apreciadores da habilidade discursiva, entendida por eles antes de tudo como uma arte, o uso da palavra era a matéria básica da cidadania, pois promovia a participação ampla e pacífica de

O verbo usado como instrumento de luta, o que pode ser percebido com a máxima nitidez nas propagandas divulgadas pelos governos totalitários, transforma-se naquilo comumente chamado de clichê.

(...) a violência é de fato a única espécie de ação humana que por definição é muda; não é medida por palavras nem funciona através delas. Em todas as outras espécies de ação, políticas ou não, agimos na fala e a fala é ação (ARENDR, 2002, p. 63).

Quando a violência prevalece de forma absoluta, e a experiência dos campos de concentração são os exemplos mais evidentes desse fenômeno, tudo o mais permanece em silêncio. Num mundo onde o terror aniquilou a capacidade dos seres humanos de identificarem-se uns com os outros, e as relações de poder são entendidas como relações de domínio de uns sobre os outros através da violência, qual é o sentido da política?

Mesmo diante do risco da extinção daquilo que desde os gregos significou uma grandiosa forma de realização da humanidade, o desafio de dignificar a política no presente jamais foi abandonado por Arendt. Sua atenção se voltou, especialmente, para os fenômenos revolucionários modernos, nos quais ela vislumbrou uma possível superação das catástrofes do século XX, mesmo que esses eventos tenham sido abafados antes de conquistarem a instituição de uma política centrada na cidadania. Como indica Duarte:

Nos eventos revolucionários modernos, que vem se repetindo desde o século XVIII até o presente, Hannah Arendt enxergou uma instância privilegiada de repetição da política em suas determinações democráticas originárias, greco-romanas (DUARTE, 2001).

Essas experiências autenticamente políticas da Modernidade são identificadas por Arendt nos conselhos revolucionários (São Petersburgo, 1905; Munique, 1918/1919; Budapeste, 1956), pois se constituíram inicialmente como organismos espontâneos do povo, fora dos padrões dos partidos políticos. Constituíram o espaço de atuação livre de indivíduos dispostos a participar e contribuir com o tratamento das questões em voga. Todavia, a falha dos conselhos, segundo Arendt, foi a ausência de uma lúcida distinção entre a participação nos negócios públicos e a administração das coisas relacionadas ao interesse público, já que no Mundo Moderno há uma grande necessidade de gerência e de controle das funções públicas.

cidadãos nas decisões sobre os rumos da *polis*, o que lhes dava orgulho e distinção com relação aos povos bárbaros.

2. AS EXPERIÊNCIAS POLÍTICAS NO RESGATE DA CIDADANIA

Neste capítulo, será analisada a tentativa de resgate da dignidade e do poder da cidadania na Modernidade. Três momentos cruciais da história da política ocidental correspondem a essa tentativa: o período revolucionário (séc. XVIII), o advento da democracia representativa e a Declaração dos Direitos Humanos.

2.1 As Revoluções e a Instituição de Conselhos

As verdadeiras revoluções políticas do mundo ocidental, desde o século XVIII até hoje, são etapas cruciais da história da cidadania, e podem ser compreendidas como momentos nos quais a reivindicação de participação e de organização política por parte da população chegou às suas últimas consequências. De acordo com a teoria de Arendt, as revoluções são fenômenos políticos que não existiram antes da Modernidade, e esta é uma de suas teses centrais presentes na obra *Da Revolução*. Para defender essa hipótese, e fazer jus ao pressuposto arendtiano de que todo pensamento político lança suas raízes em experiências concretas, a autora toma por base de sua argumentação, sobretudo os acontecimentos que perfazem a história das Revoluções Francesa e Americana. A novidade desses dois momentos marcantes do século XVIII é a “consciência de que um novo princípio podia ser um fenômeno político” (ARENDR, 1988, p. 37).

Um exame dos triunfos e das desditas que assinalaram o período revolucionário na América e na Europa do século XVIII desvela o esforço de homens no sentido de ampliar o espaço no qual os assuntos públicos relevantes são tratados, descentralizando o poder de governo, até então pertencente a uma classe tradicionalmente privilegiada, e dando o direito de ação política às demais instâncias da sociedade. Os atores revolucionários almejavam transparência em questões de Estado, e sua coragem manifestou-se abrindo mão da forma habitual de se deixar governar, visando a estabelecer um novo ambiente no qual a prática e a responsabilidade política pudessem ser experimentadas por um amplo número de pessoas, provenientes das diversas classes sociais. Um dos desafios para os líderes dos movimentos foi, portanto, lidar com a grande demanda de participação política. Mas afinal, seria viável ou favorável oferecer a todos a oportunidade de versar sobre questões governamentais?

O surgimento de sociedades revolucionárias e sistemas de conselhos se espalharam pelos dois lados do Atlântico, revelando alternativas consistentes para um novo modelo de

Estado. A incursão de agremiações populares espontaneamente organizadas na cena pública, e dispostas a assumir responsabilidades políticas, foi o episódio de maior potencial renovador na cultura política da Modernidade. O entusiasmo para recompor o palco de debates e deliberações que acompanhava a constituição dessas agremiações converteu-se na realização da liberdade no sentido político. De acordo com Arendt (1988), o significado mais profundo dessas experiências populares, quando a luta se dava, sobretudo para garantir a participação e a admissão popular na esfera pública, está em reatualizar a própria origem do político. Por isso não é abusivo considerar as revoluções como a promessa de uma redescoberta e revalorização da política.

A instituição dos conselhos populares, tão frequente nas genuínas revoluções, recompõe a experiência política originária. Os conselhos podem ser descritos como organismos políticos emanados do seio da esfera pública, anunciando uma forma de governo assentada no poder da cidadania ativa, composta por uma pluralidade de perspectivas, comprometida com a realidade testemunhada por todos, e empenhada em decidir, através do debate e do consenso, representaram iniciativas eficientes para a satisfação dos interesses da comunidade. Assim, as revoluções se configuraram como momentos privilegiados de manifestação do “político”, nos quais o espaço de liberdade mais uma vez ganhou visibilidade.

Um exemplo de conselho popular é a Comuna¹⁹ de Paris de 1871. De acordo com a descrição de Marx:

A Comuna era composta por conselheiros municipais, eleitos por sufrágio universal nos diversos bairros da cidade. Eram responsáveis e revogáveis a todo o momento. A maioria dos seus membros eram naturalmente operários ou representantes reconhecidos da classe operária. A Comuna devia ser não um organismo parlamentar, mas um corpo ativo, ao mesmo tempo executivo e legislativo (MARX, 1983, p. 1).

A Comuna foi um fenômeno político cuja origem está desvinculada de organizações políticas ou sindicais preexistentes. Corolário das tensões entre governantes e o povo que marcavam o contexto parisiense de meados do século XIX, não correspondia aos rudimentos teóricos engendrados a partir de experiências políticas anteriores, e longe estava daquilo que Marx consideraria o êxito da revolução, a “ditadura do proletariado”, quando o partido comunista composto pela grande massa de trabalhadores conquistaria o monopólio do poder e

¹⁹ Derivado do termo latino *comune*, do plural *comuni*. O termo acompanha a História e as transformações do sistema administrativo das cidades desde a Idade Média até os dias de hoje. Na Idade Média, designava o governo formado inicialmente pelas famílias poderosas, posteriormente pelas corporações de artesãos e organizações populares. Atualmente, designa tanto o ente autárquico territorial, quanto a sede de sua administração.

da violência. A eclosão da Comuna causou certo estranhamento aos que ansiavam compreendê-la, uma vez que não podiam lançar mão do vasto legado conceitual a partir dos quais se orientavam politicamente. Por contrariarem suas teorias sobre a revolução, os conselhos ativos da Comuna eram considerados não mais que instrumentos de tomada de poder, ou instituições fugazes que seriam dispensadas tão logo se encerrasse a revolução. Todavia, as comunas pretendiam sobreviver à revolução, estabelecendo-se como uma nova forma de governo capaz de satisfazer as aspirações revolucionárias.

A Primeira Revolução Russa, em 1905, serve também de exemplo de recomposição da origem política, e esse em especial revela a incompatibilidade entre conselhos populares, nesse caso constituídos pelos *soviets*, e o sistema de partidos. Os integrantes dos conselhos, cientes da possibilidade de conquistar a cena pública implementando um sistema político inédito, capaz de integrar ao poder público uma imensa parcela da população, voltaram-se contra qualquer elemento de ação que indicasse alguma forma de ditadura. Por outro lado, Lenin, na liderança do partido bolchevique, decidiu aniquilar os conselhos por reconhecê-los como uma ameaça para o monopólio do poder bolchevista.

Na América do século XVIII está o caso mais exemplar de conselho, quando Thomas Jefferson propôs o estabelecimento dos chamados “sistemas distritais”, visando a corresponder à finalidade autêntica da revolução no estabelecimento de espaços para a realização da liberdade. Jefferson chama a atenção de Arendt no que diz respeito aos seus planos de instituir “repúblicas elementares”, isto é, organizações políticas através das quais a voz do povo seria “integralmente e pacificamente expressa, discutida e decidida pelo consenso”²⁰ de todos os cidadãos. Para Jefferson, era necessário garantir a segurança da república contra a degeneração do governo que, no seu entendimento, seria inevitável caso os poderes estivessem concentrados “em torno de um único indivíduo, ou da maioria ou dos bem nascidos, ou mesmo da minoria” (ARENDR, 1988, p. 203). Ou nas palavras de Jefferson: “O que foi que destruiu a liberdade e os direitos do homem em todo governo que tem existido na terra. A generalização e concentração de todos os cuidados e poderes num só corpo seja de autocratas da Rússia ou da França ou dos aristocratas de um Senado veneziano.”²¹

²⁰ Esse excerto pode ser encontrado na Carta a Samuel Kercheval, de 12 de julho de 1816. Cf. Kercheval, Samuel. The Letters of Thomas Jefferson, July 12, 1816. Disponível em: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl246.php>, acesso em: 20/01/2015.

²¹ Esse excerto pode ser encontrado na Carta a Joseph C. Cabell, de 2 de fevereiro de 1816. Cf. Cabell, Joseph C. The Letters of Thomas Jefferson, July 12, 1816. Disponível em: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl203.php>, acesso em: 20/01/2015.

Suas declarações sobre o sistema político que poderia manter a república livre e bem administrada reconfiguravam os primórdios da Revolução Americana, quando a energia das organizações políticas dos municípios ou “pequenas repúblicas”, as quais contavam com a ação de um número máximo de indivíduos, abalaram as bases dos poderes vigentes. Diz ele em 1799: “O espírito de 1776 não morreu. Esteve apenas cochilando. O corpo do povo americano é substancialmente republicano”²². Jefferson preservava a esperança em um sistema distrital, o qual permitisse que os cidadãos continuassem a fazer o mesmo, atuando com independência e participando da condução dos negócios públicos. Esse sistema se destinava a fortalecer não propriamente grupos ou classes, mas o poder de cada cidadão, pressupondo que a realização e a segurança da república estariam garantidas apenas se houvesse a participação direta da maioria nos assuntos públicos, através de assembleias nas quais cada um pudesse se fazer ouvir e ser considerado.

Houve, portanto, na América revolucionária a consciência de que liberdade pública só poderia se realizar na participação direta na gestão pública, e que tal participação, antes de ser um ônus, oferecia aos homens um sentimento de realização comunal jamais vivido em outras circunstâncias. Os americanos tiveram, portanto, a consciência de que a presença do povo nas assembleias não implicaria obrigações ou possíveis proveitos em benefício próprio, mas satisfações pessoais por participar de debates e deliberações: eles “sabiam que a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública” (ARENDR, 1988, p. 95).

O pressuposto básico do sistema distrital tivesse ou não Jefferson consciência disso, era que ninguém podia ser chamado feliz, se não partilhasse da felicidade pública, que ninguém podia ser chamado livre, se não tivesse experimentado a liberdade pública, e que ninguém podia ser chamado livre e feliz sem participar, e ter uma parte, no poder público (ARENDR, 1988, p. 204).

O conceito de “felicidade pública”, no contexto das primeiras fases dos processos revolucionários na América, estava além do direito do cidadão em tomar parte da esfera pública e realizava-se na participação. Esse conceito indica uma consciência de que os homens não poderiam ser integralmente felizes se sua felicidade se restringisse apenas à vida particular, contrapondo-se à concepção liberal da política. Assim, a distinção entre o

²² Esse excerto pode ser encontrado na Carta a Thomas Lomax, de 12 de março de 1799. Cf. Lomax, Thomas. The Letters of Thomas Jefferson, March 12, 1799. Disponível em: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl126.php>, acesso em: 20/01/2015.

particular e o público apareceu nitidamente aos atores políticos durante o período revolucionário, pois os dois princípios passaram a entrar em conflito um com o outro.

[...] os homens das revoluções haviam travado conhecimento com a “felicidade pública”, e o impacto dessa experiência havia sido suficientemente profundo para que eles, em quase todas as circunstâncias (...), preferissem a liberdade pública aos direitos civis, ou a felicidade pública ao bem-estar individual (ARENDR, 1988, p. 107).

Arendt compreende que o valor da Revolução Americana está no reconhecimento da importância de se criar condições para o exercício da política. Houve a consciência de que “o povo comparecia às assembléias [sic] municipais (...) não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses, mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões” (ARENDR, 1988, p. 95). Nesse sentido, enfatizamos o diagnóstico arendtiano de que a convocação de assembleias tornou-se a marca fundamental das revoluções do Novo Mundo: com o estabelecimento de um ambiente próprio à pluralidade humana, foram ofertadas condições plenas para a participação política do povo. A experiência revolucionária americana aparece na obra de Arendt como exemplo de participação ativa na vida política. Todavia, havia um impasse. Mesmo que Jefferson soubesse “ser necessário introduzir o povo em todo o departamento de governo (...) e que este é o único meio de assegurar uma longa, contínua e honesta administração de seus poderes”²³, a grandeza das máquinas administrativas dos municípios dificultava a participação imediata de todos. Assim, a primeira solução para se esquivar desse problema está na escolha de alguns atores políticos que pudessem representar as parcelas do povo. De qualquer forma, a proposta de Jefferson de divisão por distritos teria supostamente a vantagem de coletar melhor a voz do povo do que os mecanismos representativos tradicionais.

Cada distrito seria assim uma pequena república em si mesma, e cada homem no Estado tornar-se-ia, portanto, um membro ativo do governo comum, tratando em pessoa de uma grande porção de seus direitos e deveres, realmente subordinados, todavia importantes, e inteiramente de acordo com sua competência. O espírito do homem não proveria uma base mais sólida para uma república livre, durável e bem administrada, do que esta.²⁴

²³ JEFFERSON, THOMAS. Carta a Abade Arnoux. Coleção Os Pensadores. 1789, p.328.

²⁴ Esse excerto pode ser encontrado na Carta a John Cartwright, de 5 de junho de 1824. Cf. Cartwright, John. The Letters of Thomas Jefferson, July 19, 1789. Disponível em: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl278.php>. Acesso em: 20/01/2015.

As novidades do período revolucionário pareciam se ajustar ~~bem~~ a um modelo avançado de república. Entretanto, o pensamento de Maquiavel acerca da experiência política romana na antiguidade, precisamente no que diz respeito à fundação da república, ou seja, um governo de leis e não de homens, sugere um desafio sem o qual todo o significado da história das revoluções cai por terra. É de fundamental importância levar em conta a possibilidade da criação de um corpo político estável e permanente, como se ao fim das drásticas transformações políticas desencadeadas pela revolução fosse reconhecida a necessidade de conservar alguma ordem de poder²⁵. Nesse sentido, a Revolução Americana foi vitoriosa exatamente onde a Francesa fracassou, ou seja, na tarefa de fundação. Os fundadores americanos se tornaram os governantes e, com isso, o fim da revolução não significou o fim da ‘felicidade pública’ experimentada pelos atores da revolução. Arendt releva o tema da fundação em seus textos sobre a revolução. De acordo com Lafer:

A antiguidade romana – e este é um dos importantes ensinamentos de Maquiavel – sempre tem sido vista, inclusive pela própria Hannah Arendt, tanto no seu estudo sobre autoridade, quanto no seu livro sobre a revolução, como um paradigma e uma lição a respeito de como conduzir os assuntos humanos sem a ajuda de um Deus transcendente. Essa lição se baseia no conceito de fundação como base da durabilidade das instituições humanas (LAFER, 1979, p. 119).

Ascende na América um poder puramente secular, com leis e postulados de ação que permanecem à parte dos ensinamentos da Igreja e dos padrões morais. A secularização inegavelmente faz parte do fenômeno revolucionário²⁶. No entanto, a “última parte da tarefa da revolução – encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino – é insolúvel, pois o poder, sob condição da pluralidade humana, nunca pode atingir a onipotência, e leis que se baseiam no poder humano nunca podem ser absolutas” (ARENDR, 1988, p. 31). Nas duas revoluções, o problema de encontrar uma nova “fonte suprema de onde as leis deviam originar-se, a fim de se tornarem impositivas e válidas para todos, maiorias e minorias, e para as presentes e futuras gerações” (ARENDR, 1988, p. 146), tornou-se

²⁵ Curioso que o espírito político dessa época tenha se preocupado com a durabilidade e a estabilidade do Estado, pois contrasta com as manifestações científicas, filosóficas e mesmo artísticas, muito mais voltadas à inovação. A forma republicana de governo atraía a atenção dos pensadores políticos em razão de sua promessa de durabilidade.

²⁶ Arendt nos confirma isso ao declarar que “as revoluções sempre ocorrem onde o governo se mostra incapaz de exercer a autoridade e, conseqüentemente, de impor o devido respeito” (ARENDR, 1988, p. 93), e em seguida afirmar “que a queda da autoridade política foi precedida pela perda da tradição e pelo enfraquecimento dos credos religiosos institucionalizados” (Idem, p. 94).

urgente²⁷. O fato dos americanos se considerarem fundadores de uma nova república sinaliza que eles estavam cientes de que o próprio ato de fundação seria a fonte de autoridade desse novo corpo político. Identifica-se aí uma proximidade com a experiência política romana, quando as mais decisivas mudanças políticas eram consideradas como restaurações do ato original de fundação.

Mas como compreender o insucesso dos franceses em fundar uma nova república ao fim do processo revolucionário? A fim de explorar essa questão é imprescindível atentar ao inegável fato de que a questão social desempenhou um imenso papel no curso da Revolução Francesa. Por influência de novas concepções surgidas no contexto revolucionário do Novo Mundo²⁸, os europeus começam a suspeitar do que para eles sempre fora uma certeza: o fato da diferença entre pobres e ricos ser inerente à condição humana. No pano de fundo das revoluções despontava, por assim dizer, um ideal de sociedade jamais concebido anteriormente pelos europeus, a saber, uma sociedade sem pobreza. O que moveu o espírito dos revolucionários na Europa não foi a preocupação da Revolução Americana em estabelecer um novo tipo de organismo político ou uma nova forma de governo, mas sim as novidades que a vida na América representava, um novo tipo de homem e de estilo de vida, um continente no qual pobres e ricos se igualam politicamente.

[...] expressão ‘Novo Mundo’ só ganha sentido face a um Mundo Antigo, mundo que, se bem que admirável por outras razões, foi rejeitado por não ter podido encontrar solução para os problemas da pobreza e da opressão (ARENDDT, 2013, p. 225).

Esse ideal surgiu na mente daqueles que Arendt chama Pais Fundadores, e só quando essa esperança chegou ao continente europeu que “a questão social e a rebelião dos pobres puderam desempenhar um papel verdadeiramente revolucionário.” Novas demandas são introduzidas na política, ligadas ao conceito de necessidade, e uma nova classe adentra a cena público-política, especificamente as vítimas de injustiças e do descaso social, reféns do que há de mais elementar para a sobrevivência humana.

O que alimentou o élan revolucionário na Europa não foi a Revolução Americana, mas a existência de condições que se tinham estabelecido na América, e que eram bem conhecidas na Europa, muito antes da Declaração da Independência (ARENDDT, 1988, p. 20).

²⁷ Segundo Arendt, “(...) entre os teóricos pré-revolucionários, apenas Montesquieu nunca julgou ser necessário introduzir um poder absoluto, divino ou despótico, no domínio político.” (ARENDDT, 1988, p. 151)

²⁸ Aqui se faz referência a um fator que foi determinante para a formação do Novo Mundo, o intento de se fundar uma nova ordem mundial contra a ordem do Velho Mundo. A marca fundamental da *Novus Ordo Seclorum* americana é a eliminação da pobreza e da opressão.

A existência da pobreza sugere que uma sociedade de homens livres seria inconcebível sem antes dar cabo da questão social. Mas Arendt identifica nessa pretensão de resolver o problema social a própria ruína da revolução. Uma vez que o social não alcança a política e não funda a liberdade, pois diante da urgência da sobrevivência importa menos participar da coisa pública, ocorrendo, assim, uma depreciação da cidadania. Dessa forma, o objetivo inicial e autêntico da revolução, qual seja, a constituição da liberdade e a fundação da república, acaba por perder-se. O social não alcança a política e não funda a liberdade, porque diante da urgência de se suprir as necessidades vitais o envolvimento com interesses públicos se torna frívolo, de onde o enfraquecimento do ímpeto a revestir-se com os atributos da cidadania. Os franceses desviaram o foco da Revolução ao pretender relacionar política e necessidade, esquecendo-se da originária relação entre política e liberdade.

A relevância dada às questões da pobreza e da miséria presentes na Europa fez da compaixão e da fé na bondade natural elementos mais pertinentes do que instituições políticas. Ao valorizar demasiadamente tais sentimentos, os líderes revolucionários não puderam antever que a liberdade não se realiza ao voltar todas as energias para a questão social – na melhor das hipóteses, essa nova postura revolucionária libertaria o povo da miséria, mas isso não significava que sua liberdade estivesse assim garantida. A experiência na França demonstrara que todas as tentativas para resolver a questão social por meios políticos promoveram o terror, o que condenava as revoluções à perdição.²⁹ Segundo Aguiar,

(...) a supremacia da necessidade em detrimento da liberdade está causando sérios problemas às sociedades contemporâneas, tornando-as violentas, consumistas, sem memória e prototalitárias. (...) a imbricação entre política e necessidade provocou a perda do tesouro das experiências políticas originais: a polis grega, a República romana, a Comuna de Paris, os Râtes alemães, os Sovietes, a Revolta de Praga e tantas outras (AGUIAR, 2009, p. 97).

Mas, afinal de contas, não parece contraditório considerar que os homens da revolução tinham por alvo a liberdade? Na França os chamados *philosophes* do Iluminismo foram os responsáveis pela formulação dos princípios norteadores da revolução. A importância desses pensadores está no fato de empregarem o termo liberdade dando ênfase à liberdade pública, o que indicava um conceito de liberdade distinto da livre vontade ou do livre pensamento, tal como os filósofos haviam examinado desde Agostinho. A liberdade pública apontava para uma realidade terrena, criada pelos homens e para ser desfrutada por eles, “era o espaço

²⁹ A esse respeito Arendt tem uma tese controversa, a de que problemas econômico-sociais têm de ser resolvidos por meio de ações rápidas e de ordem técnica, por serem “assuntos de administração a ser postos nas mãos de especialistas” (ARENDR, 1988, p. 90).

público ou a praça pública que a Antiguidade havia conhecido como área em que a liberdade aparece e se torna visível para todos” (ARENDDT, 1988, p. 99).

No plano da prática, até que ponto os resultados da revolução corresponderam aos objetivos autênticos de seus atores? O que se conquistou foi a extensão dos direitos primordiais (vida, liberdade e propriedade) para todos os homens. Todavia, essa conquista conferia aos homens garantias contra a repressão injustificada do Estado, o que pode ser considerado o mesmo do que a liberdade de movimento sem nenhum tipo de impedimento, desde que não se faça algo contrário às leis. Tais conquistas são negativas, ou seja, seus resultados foram a libertação dos constrangimentos quanto à capacidade de ir e vir dos homens, o que não corresponde ao verdadeiro conteúdo da liberdade almejado, a saber, a participação direta nos assuntos públicos. “Se a revolução”, conclui Arendt, “tivesse tido como meta apenas a garantia de direitos civis, não teria, com isso, visado a liberdade, mas tão-somente à libertação de governos que tivessem extrapolado seus poderes e infringido direitos antigos e bem enraizados” (ARENDDT, 1988, p. 26). É óbvio que estar livre para se locomover e estar livre de opressão é condição fundamental para o exercício da política. A questão é estabelecer os limites entre o desejo de libertação e o desejo de liberdade. Aquele pode ser satisfeito mesmo sob um regime monárquico, bastando que a vontade do governante o permita. Este, todavia, tem a ver com formas de governo, e em vista de satisfazer tal desejo os atores perceberam a necessidade de instituir uma nova república. “(...) não há nada mais inútil do que rebelião e libertação, se essas não forem seguidas pela constituição da liberdade recém-conquistada” (ARENDDT, 1988, p. 114). E sobre o significado de Revolução, diz Arendt “... somente onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que podemos falar de revolução” (ARENDDT, 1988, p. 28). Nesse sentido, a autora aprecia o fenômeno revolucionário americano.

(...) na América, o levante armado das colônias e a Declaração de Independência foram seguidos pelo aparecimento espontâneo de projetos de constituição em todas as treze colônias – como se, nas palavras de John Adams, ‘treze relógios tivessem soado ao mesmo tempo’ -, de sorte que não houve nenhuma interrupção, nenhum hiato, e quase que nenhuma pausa para respiração entre a guerra da libertação, a luta pela independência, que era a condição da liberdade, e a constituição dos novos Estados (ARENDDT, 1988, p. 113).

As revoluções modernas tinham como projeto o estabelecimento de assembleias constituintes e convenções, para que a participação popular fosse a base fundamental da

constituição, e, portanto, lhe conferisse legitimidade.³⁰ *Constituição* refere-se às normas do governo que são constituídas pelo povo, ou seja, através de processos nos quais o povo é responsável pela constituição do próprio governo. No entanto, Arendt encontra dificuldades em reconhecer elementos verdadeiramente revolucionários nas propostas constitucionais modernas nascidas das revoluções, e afirma que elas não apresentaram nada de novo em seu conteúdo. A proposta de um governo constitucional continua a ter como função fundamental, estabelecer limites ao governo através de leis, no máximo incorporando às constituições novas declarações de direitos civis, as quais não pretenderam traduzir os novos poderes revolucionários. Os direitos civis garantidos pelas leis do governo constitucional são de caráter negativo, visando somente a barrar os abusos de poder por parte do Estado. Um exemplo é o direito à representação, ou direito ao voto, no qual não há reivindicação da participação direta no governo, mas uma salvaguarda contra ele.

Mesmo assim, é inegável que as experiências revolucionárias, pelo menos em seus momentos iniciais, foram tentativas de se restabelecer a democracia participativa na Modernidade. As Revoluções Americana e Francesa, a Comuna de Paris em 1871, o surgimento dos soviets em 1905 e 1917, e a insurreição húngara de 1956, trazem consigo a marca de uma reatualização dos laços que unem a política às suas origens na Antiguidade. Arendt considera ainda que as revoluções das classes trabalhadoras da Europa contribuíram para os anais da autêntica política através de formação espontânea de conselhos revolucionários. O que está em jogo em todos esses casos não são problemas de caráter econômico, mas a capacidade dos homens de pensar o que está além de seus interesses pessoais. Ao renovar-se o interesse dos cidadãos pela participação política ativa e pelo debate público, a realidade política greco-romana se repete de maneira transfigurada. De acordo com Duarte:

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).

As ações dos atores revolucionários foram intensamente inspiradas na Antiguidade, embora esse entusiasmo destoe das novas condições modernas. Esse retorno não ocorreu em

³⁰ A primeira Constituição que emerge da Revolução Francesa, em 1791, expressa a hegemonia das correntes liberais na época, e consagra a distinção entre “cidadão ativo” e “cidadão passivo”, o primeiro com direito a votar e ser votado, e o segundo apenas com direitos civis.

função de um resgate de tradições, pelo contrário, foi por descobrirem nos antigos “uma dimensão que não fora legada pela tradição” (ARENDDT, 1988, p. 158), tanto no âmbito prático quanto no teórico. Portanto, não foram suas próprias experiências revolucionárias, as quais necessitavam de modelos e precedentes, que os vinculou ao passado.

As revoluções Americana e Francesa introduziram uma novidade na tradição da *polis* grega: o espaço da política, reservado para aqueles livres das preocupações com as necessidades básicas da vida, passou a acolher a imensa maioria da população que não era livre, pois estava presa à satisfação das necessidades cotidianas de suas vidas. Na próxima parte desse capítulo será analisado o significado das entidades representativas que surgiram nesse período com a pretensão de atender a uma demanda pública de caráter muito mais amplo e complexo.

2.2 Democracia representativa

A representação constitui um dos mais cruciais e tormentosos temas da política moderna desde as revoluções.

Arendt

Os momentos de maior relevância política durante as revoluções são aqueles em que o espaço público é tomado por uma ampla diversidade de perspectivas até então apartadas das questões governamentais e das resoluções políticas, pois, assim, o cenário autenticamente político é restituído. No entanto, por mais exitosa que possa ser uma revolução, dela nunca resultarão garantias de que este espaço de livre deliberação acerca dos rumos da comunidade continuará amplamente aberto e acessível à maioria. Em outras palavras, embora a revolução possa dar liberdade política ao povo, o espaço no qual essa liberdade é exercida não está de uma vez por todas estabelecido. Para tanto, é necessário a atuação constante dos que lutam pela transparência democrática e o fomento de uma cultura política que valorize, sobretudo, as atividades de cidadania, buscando manter as condições adequadas para que homens se organizem e atuem em conjunto.

A complexidade do desafio revolucionário se revela no fato de que, mesmo à duras penas, nenhum país logrou êxito em assegurar um espaço político que pudesse abrigar a maioria. No século XVIII, homens de ação confessavam a inviabilidade de realizar o ideal pleno da democracia direta, tal como configurado pelo espírito revolucionário. E a causa disso estava tanto nas inevitáveis complicações em se organizar um ambiente no qual uma

variedade de interesses entram em jogo, quanto na falta de disponibilidade de muitos em se engajar nas disputas políticas. A fim de superar esse problema, surgem instituições representativas de interesses de grupos ou classes, os chamados partidos. Nas palavras de Constant:

O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho (CONSTANT, 1985, p. 23).

A ascensão do sistema representativo durante o período revolucionário, todavia, teve como consequência uma dupla depreciação da cidadania ativa. Por um lado, a participação popular direta torna-se prescindível, e, por outro, abre-se margem para o julgamento de uma incapacidade geral de abordar assuntos públicos, reforçando assim o preconceito de que política é uma tarefa própria para alguns especialistas. Em outros termos, a representatividade resulta numa drástica redução da pluralidade do espaço público, e minimiza a função governamental e política à mera administração de interesses de grupos. Uma análise mais precisa desses dois aspectos permite um posicionamento crítico diante dos novos padrões de organização política do período moderno.

Para aclarar o primeiro aspecto, cabe recorrer ao pensamento de Carl Schmitt (2008), de acordo com o qual a representatividade em política designa o fato de tornar visível e atual um ser invisível por intermédio de um ser publicamente presente. Essa definição dá a entender que é apenas por intermédio de um representante, sempre sujeito à visibilidade pública enquanto cumpre suas funções representativas, que os interesses dos representados, seres escondidos em sua privacidade, tomam parte nas decisões políticas. Posto em termos arendtianos, o problema é que apenas os representantes, e não o próprio povo, tem a oportunidade de se engajar nas atividades de expressão, discussão e decisão, as quais, num sentido positivo, são as atividades de liberdade. Sendo assim, há impasses inevitáveis que deformam a representação legítima dos interesses, preferências e aspirações dos representados. Uma vez presente nos palcos da política como porta-voz de interesses que não são os seus, o agente toma posições de acordo com contextos políticos específicos: no que diz respeito à diversidade das demandas populares, fica ao encargo do representante decidir quais são as mais prementes. O cidadão torna-se politicamente passivo, e seu papel nesse sistema acaba reduzido ao cumprimento de meras formalidades. Os espaços de expressão, debate e deliberações, onde a liberdade pública pode ser experimentada (para os gregos isso era garantia de uma realidade comum), ficam drasticamente reduzidos em termos de pluralidade

de perspectivas. Esta redução é o ponto central da crítica de Arendt à democracia moderna, uma vez que a retração do espaço público implica prejuízo vital para a política e para a condução dos negócios humanos.

O segundo aspecto aponta para um dos problemas cruciais presentes nas políticas contemporâneas. Os representantes, atuando como porta-vozes da vontade dos representados, substituindo a ação direta dos cidadãos, limitam as práticas da cidadania. O estatuto político desta passa a ser concebido em sua forma meramente instrumental: o indivíduo se beneficia da cidadania porque ela lhe garante a proteção do poder público como meio para a realização de seus interesses particulares.

(...) não é mais do que um assunto de “auto-preservação”, ou de interesse próprio, necessário para proteger as vidas dos trabalhadores, e resguardá-los contra as intromissões indevidas do governo; essas salvaguardas essencialmente negativas absolutamente não abrem as portas do mundo político para a maioria [...] [e] uma vez assegurado o estado de auto-preservação dos pobres, suas vidas ficam sem consequência, e eles continuam excluídos do domínio público (ARENDR, 1988, p. 55).

Essa concepção representa um enfraquecimento da cidadania. Uma vez garantida a proteção contra as “intromissões indevidas do governo”, a representação política se transforma no único meio de ação na esfera pública. A desconfiança sobre as capacidades políticas do povo, que em todas as épocas sempre esteve à espreita dos sistemas políticos, torna-se mais acentuada. Os cidadãos acabam excluídos da cena política real, e sua participação ativa na esfera pública é substituída pelo trabalho de profissionais encarregados de representar interesses generalizados. O governo é avaliado de acordo com a sua eficiência em administrar a máquina pública, pois as sociedades modernas demandam um aparelho governamental que cumpra essa função.

Há uma flagrante contradição no sistema representativo: os delegados à frente dos partidos políticos são minorias que decidem em nome da maioria. Se governar e legislar torna-se a tarefa de poucos especialistas, imbuídos de administrar os negócios públicos à distância da inspeção pública, o interesse do cidadão em participar acaba apenas provocando sua desconfiança de que o governo possa ser formado por agentes demagogos ou indispostos ao trato dos interesses públicos. A representatividade é assim acompanhada da incômoda suposição de que o representante, quando age, o faz como defensor dos interesses privados.

Além disso, a efetivação legítima do poder, que segundo Arendt só ocorre quando não carece de meios violentos para atingir suas metas, depara-se com dificuldades para se realizar

no sistema democrático representativo. A noção arendtiana de poder lança luzes a esse problema:

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido (ARENDDT, 1994, p. 36).

Se o poder procede da “habilidade humana para agir, mas para agir em concerto”, há um preconceito nas concepções tradicionais que se referem à violência como “a mais flagrante manifestação do poder”. Esta equiparação estabelecida entre poder e violência ocorre desde a Antiguidade, e pode ser traduzida para a linguagem da dominação, ou da relação entre governantes e governados.³¹ Desde o surgimento da filosofia política com Platão e Aristóteles, a questão do domínio do homem pelo homem foi tomada como fundamental para a construção dos conceitos de poder e de política. Todavia, admitir esse antigo pressuposto gera confusão entre os significados dos termos poder e dominação, e desemboca na “compreensão de governo como dominação do homem pelo homem por meio da violência” (ARENDDT, 1994, p. 76). Ora, o argumento de Arendt impossibilita instalar a violência no território do exercício da política: ao invés disso, ela está situada sempre à margem da política. A pensadora, ao conceber o poder como intrinsecamente ligado à liberdade política, torna-o inerente à ação conjunta dos homens. O conceito arendtiano de liberdade sugere uma dupla perspectiva de análise: por um lado, no sentido original e autêntico do termo, ou seja, da liberdade como atividade que se dá entre cidadãos iguais, quando os princípios da força e da coação são dispensados; por outro, no sentido da liberdade da vontade, ela está ligada ao querer que se autodetermina a partir do eu livre na perspectiva frequente dos modernos. Arendt vai buscar a solução dessa aparente dicotomia politizando elementos volitivos, tais como a contingência e o poder de começar algo novo. A partir dessas concepções da autora, sempre conflitantes com a tradição da filosofia política, torna-se compreensível que poder e violência sejam radicalmente opostos, para não dizer excludentes.

Na obra *Sobre a Violência*, ela sugere uma relação de proporcionalidade inversa entre estas duas instâncias, ou seja, “quanto mais poder menos violência e quanto mais violência menos poder” (DUARTE, 2009, p.5). Devido à ausência de fala inerente às relações violentas entre os homens, a teoria política, como uma disciplina que concebe o ser humano nas

³¹ As palavras aristocracia, democracia, monarquia, que desde a Antiguidade orientam a compreensão da política, sugerem diferentes formas de dominação de homem sobre homem, e nenhuma dessas formas dispensa, utilização de meios de violência, pelo contrário, é nisso que estão apoiados e encontram justificativas últimas.

condições de exercer cidadania, ou seja, como um ser dotado de capacidades políticas de fala e ação, não inclui a violência como forma de poder.

Se o voto passa a ser a única participação política direta do povo, então a ação política propriamente dita, e os poderes emanados dessas ações, mantêm-se como prerrogativa de poucos, seja de líderes partidários ou de integrantes do governo. As deliberações corriqueiras são praticadas 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 relevantes ao futuro de todos que compõem o corpo social. O monopólio do espaço público pelos representantes pode ser entendido como uma tentativa de se apossar e de mistificar o poder político. Sem a possibilidade dos governados exercerem o poder, torna-se mais fácil o controle por parte dos governantes, pois uma sociedade que não participa dos negócios humanos torna possível a ascensão do sentimento de apatia política nas sociedades massificadas e de uma cega aceitação de um controle tirânico.

Thomas Jefferson alertou para o perigo quando se permite apenas que o povo participe do poder público sem que lhe seja proporcionado um espaço público não limitado às urnas, mas que lhe ofereça oportunidades para ser ouvido também em períodos não eleitorais.

O que ele identificou como um perigo mortal para a república foi que a constituição dera todo o poder aos cidadãos, sem lhes oferecer a oportunidade de serem republicanos e de agirem como cidadãos (ARENDRT, 1988, p. 202).

Se a representação for entendida como um substituto para a ação política direta, então os representantes escolhidos pela maioria do povo devem, ao menos, agir de acordo com as instruções recebidas dessa maioria, ao invés de atuar de acordo com suas próprias opiniões. Dessa forma, a ação dos eleitos estaria determinada pelas diretrizes estabelecidas de acordo com a vontade de seus eleitores, de onde se presume que os interesses dos representados, que por algum motivo se abstém de tomar parte nos negócios públicos, são mais importantes do que os interesses dos atores efetivos da política.

A ação política, de acordo com Arendt, desconfigura-se quando a prática entre cidadãos iguais perde espaço para relações de verticalidade entre governantes e governados, entre os que mandam e os que obedecem. Este tipo de relação tem caráter de exclusão, uma vez que a ação do cidadão é dispensada do espaço público em função do domínio de uma minoria com poder de decisão. Nesses moldes, a ação passa a ser meramente funcional em prol do exercício de mecanismos administrativos. Embora lícitos, esses mecanismos tornam a ação política como algo dispensável. O resultado disso é um governo de minorias que mantêm a

desigualdade dos participantes e a hierarquia entre os que aspiram governar e os que aceitam ser governados. Este tipo de governo é característico das democracias modernas, e tem como objetivo promover o bem-estar do povo e a felicidade individual. Segundo Arendt, um governo que “pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornam, mais uma vez, privilégio da minoria” (ARENDDT, 1988, p. 215).

Dessa forma, admitindo-se que os representantes são os dirigentes legítimos daqueles que o escolheram, não seria precipitado dizer que, no final das contas, a representação significa que os eleitores abrem mão, mesmo que voluntariamente, de seu poder, e que a antiga máxima “todo o poder pertence ao povo” é verdadeira apenas durante os períodos eleitorais.

A descrição da política como seara própria aos grandes lobbies, à profissionalização dos quadros, ao saber específico dos administradores, ao tratamento estatístico de grandes números e, por consequência, ao esvaziamento do controle, da participação e da opinião dos cidadãos comuns, é versão razoável ainda que não desejável. As atividades cívicas parecem restringir-se às eleições sazonais – muitas vezes consideradas obrigações incômodas que estorvam a fruição do bem estar privado – e este fenômeno se agrava pela descrença difusa numa mudança real de atitude dos governantes em relação às misérias de seus governados (BIGNOTTO, 2002, p. 74).

A representação política é uma instituição deficiente para exprimir, com fidelidade, a vontade popular e a realização dos interesses do povo, na multiplicidade de suas manifestações. Contudo, os efeitos depreciativos da política provenientes do sistema representativo podem ser verificados na realidade moderna. As democracias ocidentais transformam-se em impérios de máquinas burocrático-partidárias, impossibilitando a participação política ativa dos cidadãos. Relativo a isso, Arendt adverte que “(...) quanto maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência” (ARENDDT, 1994, p. 58). O governo representativo está sempre à beira da crise, primeiro porque funciona em detrimento às praxis que permitem a participação pública, depois porque padece da mesma doença dos partidos: burocratização e tendência a não representar ninguém exceto as máquinas partidárias.

Historicamente, os partidos políticos começaram por ser mais partidos do que políticos ou populares. Eram agrupamentos de personagens influentes entre grupos oligárquicos com poderes no Estado. (...) essas organizações de pessoas são necessariamente facciosas no sentido de procurarem oferecer uma visão da problemática existente, assim como das soluções propostas, a partir dos interesses das classes que as compõem (BASTOS, 1995, p. 129).

Enquanto instituições detentoras do monopólio da ação política, os partidos não podem ser classificados como órgãos efetivamente populares. A figura de um cidadão passivo, representado politicamente por uma frente partidária, não responderia aos princípios mais elementares de uma república, uma vez que os agentes políticos efetivos se ocupariam com a salvaguarda e a defesa de seus interesses ou de grupos de interesses (os *lobbies*), descaracterizando o sentido público da cidadania participativa.

Se “público” diz respeito ao que é *comum entre* e *visível por* todos os cidadãos, então a transparência e o direito à informação são de fundamental importância para que o estabelecimento de um autêntico espaço público. Sem isso, a verdade da política, base das relações discursivas entre os cidadãos e de seus julgamentos, se mantém à parte, o que entra em choque com as exigências da democracia, como preparo dos cidadãos para avaliar o que se passa no ambiente público e a sua consequente participação. Sem a transparência de informações honestas e precisas, abre-se margem para a *mentira* e o *segredo*, fatores que corrompem o juízo e a ação na comunidade política.

O restabelecimento da democracia efetiva depende da criação de um espaço e de uma cultura que permita o desenvolvimento da capacidade e a disponibilidade dos indivíduos de alcançarem, mesmo relevando posicionamentos e interesses diversos, uma noção de bem comum. Assim, se realizaria no plano da experiência um conceito de cidadania que consiste essencialmente na elaboração de metas coletivas mediante a participação direta dos indivíduos na coisa pública. Resgatar o sentido do político e reabilitar o ambiente público, o único no qual ele pode se realizar são condições *sine qua non* para se restabelecer as bases da democracia e os princípios de liberdade que a sustentam. Nesse sentido, o pensamento arendtiano lança suas luzes para melhor compreender as diversas crises da modernidade 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 julgamento 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).

As críticas de Arendt à ideia de representação política revelam-se eficazes para pensar a noção de democracia atualmente, já que há uma forte tendência de encarar e aceitar este sistema representativo como sendo o mais viável ou o único possível. Mesmo que

mecanismos de participação³² direta estejam garantidos pela constituição de alguns Estados, os problemas de legitimidade da atuação política estão longe de serem resolvidos.

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 (ARENDDT, 2010, p. 200).

A atuação política dos cidadãos, tal como Arendt nos descreve, é sem dúvida uma louvável alternativa para legitimar as ações dos órgãos governamentais superiores. A representatividade vai à contramão dessa alternativa, por provocar a passividade dos homens com relação aos assuntos públicos. Essa passividade torna-os vulneráveis às mais arbitrarias formas de controle do Estado. No entanto, contra os abusos do Estado, e para garantir os direitos mais elementares, os revolucionários do século XVIII formularam documentos marcantes da história da cidadania, como as cartas em defesa aos Direitos Humanos.

2.3 Os Direitos Humanos

A análise das incongruências entre os fundamentos da primeira concepção de direitos humanos e a ideia de cidadania como prerrogativa política imprescindível para a garantia de direitos, justificou as reflexões desenvolvidas por Arendt acerca das contradições entre a filosofia jusnaturalista, que serviu de base teórica para a elaboração das declarações, e a realidade de grupos humanos vivendo em condições absolutamente inéditas. Tal situação marcou o período que sucedeu a Primeira Guerra Mundial. Nesse sentido, o pensamento arendtiano é decisivo para a compreensão da cidadania como condição *sine qua non* para a garantia de direitos, ou seja, à parte de uma comunidade política organizada, a ideia de Direitos Humanos como garantia inalienável a todos os indivíduos desde o seu nascimento, permanece apenas uma ideia, sem aplicações concretas.

Inicialmente, importa ressaltar que a crítica de Arendt não se dirige à ideia de Direitos Humanos enquanto tal. Ao contrário, ela considera a Declaração dos Direitos do Homem e

³²É o caso do plebiscito, do referendo, da iniciativa popular e do *recall*. Os três primeiros estão previstos da Constituição brasileira de 1988.

dos Cidadãos³³ como um marco decisivo na História, pois significou definitivamente a quebra das referências tradicionalmente aceitas, como Deus ou a História, para a instituição de um código de leis. Foi o símbolo de que a humanidade entrava definitivamente numa era secular, já que o homem afirmava sua independência de valores sociais ou religiosos para a garantia de direitos laicos, libertando-se de toda a “espécie de tutela” e renunciando que “havia atingido a maioria” (ARENDR, 2009, p. 324). Com a Declaração, os indivíduos estariam dispostos a defender-se contra as arbitrariedades do Estado ao qual pertenciam, apoiando-se em direitos “inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis” (Idem, *ibid*), portanto independentes de qualquer instituição governamental. Daí a “tentativa de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção” (ARENDR, 2009, p. 327).

(...) o Homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo. A soberania do povo (diferente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos “inalienáveis” do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito (ARENDR, 1989, p. 324).

A principal corrente moderna de pensamento que representa essa tentativa é o Jusnaturalismo³⁴, cuja premissa mais significativa em termos de direitos inalienáveis afirma que todos os homens nascem livres e iguais por natureza, e por isso devem ser respeitados em sua integridade física e política. Os jusnaturalistas clássicos como Hobbes³⁵, Rousseau e, sobretudo, Locke, têm em comum a defesa aos direitos do homem no que eles consideram estar desde sempre determinado pela natureza e que, por isso, pode servir de base para uma teoria universalmente válida e irrecusável por qualquer ser humano. Os direitos, considerados fundamentais, como o direito à vida e à liberdade, são classificados como direitos inatos, e conceituados de forma puramente racional e prescritiva, independente da vontade ou das escolhas dos homens.

³³ Na História da Revolução Francesa, na primeira fase, em Assembléia Nacional, é aprovada em 4 de agosto de 1789 a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

³⁴ O pensamento jusnaturalista predominou durante os séculos XVII e XVIII, de Grócio a Kant. Do século XIX surgem correntes de pensamento contrárias ao jusnaturalismo, em busca de fundamentos para o direito diversos da natureza originária do homem. Dentre estas, as principais são o utilitarismo (Bentham), o historicismo (Hegel) e o positivismo (Schmitt).

³⁵ Segundo Brito (2013, p. 182), “A influência do pensamento de Hobbes sobre os eventos revolucionários na América e na França, certamente, é desconsiderável. Contudo, sua importância para o pensamento de Locke, em particular, e para a formação da ideologia burguesa, em geral, é de grande relevância. De outro lado, é reconhecida a influência de Locke sobre a Declaração de Independência dos Estados Unidos e sobre a Declaração dos Direitos Humanos e do Cidadão da Revolução Francesa”.

A crítica sugerida por Arendt é de que essa proposta de fundamentar os direitos numa suposta natureza universal do homem implica a despolitização dos mesmos, reduzindo-os às determinações inevitáveis da natureza humana. A pretensão de encontrar o fundamento das leis e dos direitos humanos fora do âmbito da política, pautando-se unicamente na razão, não pode ter como referência senão uma representação abstrata do homem, uma entidade que concretamente não está em lugar nenhum, não pertence a nenhuma comunidade e nem faz parte de alguma instituição política. Atribuir direitos a um ideal de ser humano, um sujeito isolado, enunciado no singular, implica num debate vazio, pois não leva em conta a real condição humana da pluralidade. O problema identificado por Arendt está na inconsistência da concepção de Direitos Humanos desvinculada de qualquer contexto real, ou seja, associada a uma mera abstração.

Tal inconsistência tornou-se evidente com o desajuste entre o conceito de direitos humanos de tradição jusnaturalista e a realidade do Estado-Nação europeu em crise. Como afirma Brito:

Segundo Arendt, o confronto com a tradição dos direitos humanos torna-se evidente com a desintegração de diversos Estados-nação europeus entre as duas Grandes Guerras e no período imediatamente após a Segunda, quando do grande deslocamento espacial da população emergiram dois grandes atores fundamentais: os apátridas e as minorias (BRITO, 2013, p. 186).

Embora as Declarações tivessem a virtude de fazer do próprio homem a fonte de direitos inalienáveis, a realidade concreta de pessoas expatriadas, que não pertenciam a nenhuma sociedade política, afrontava a suposição de que por natureza o ser humano é um ser de direitos. Em contraposição ao ideal moderno de Direitos Humanos, os fatos revelavam que grupos humanos expulsos de seus Estados nacionais não podiam contar com nenhum dos direitos universais prescritos nas Declarações.

Antes da catástrofe política desencadeada pelo advento de regimes totalitários, a Europa vivia num clima de instabilidade. A Primeira Guerra Mundial dilacerou as comunidades dos países europeus. Guerras civis se alastraram pelo continente durante vinte anos de “paz agitada”, fatos que provocaram a migração de inúmeros grupos humanos de diferentes etnias. Nas *Origens do Totalitarismo*, a autora descreve que o contexto político da época desencadeou a

(...) migração de compactos grupos humanos que (...) não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se

apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refúgio da terra (ARENDR, 2009, p. 300).

A realidade desses grupos humanos representava um elemento de desintegração política jamais visto³⁶. Além de estarem destituídos de identificação, nacionalidade, finanças e de um lugar próprio, despertavam o desprezo daqueles que os observavam; os Estados não só os rejeitavam, como os consideravam seres indesejáveis, trazendo à tona a possibilidade real de se enxergar o homem como um ser descartável. Lafer comenta que a experiência desses grupos humanos “contrariou frontalmente os valores consagrados da Justiça e do Direito – valores voltados a evitar a punição desproporcional; a distribuição não equitativa de bens e situações; o descumprimento das promessas e compromissos” (LAFER, 1988, p. 55).

Impossibilitados de encontrar um novo lar em qualquer parte do mundo³⁷, o drama dos apátridas confirmou o que estava implícito no sistema do Estado-nação europeu: apenas o pertencimento a uma nacionalidade, justamente aquilo que lhes era negado onde quer que fossem, poderia assegurar algum princípio de legalidade e, a partir daí, ter direitos assegurados. A grande calamidade vivida pelos povos apátridas, portanto, foi o fato deles terem perdido suas comunidades políticas, o que significa que há um direito mais fundamental do que qualquer outro, pois é o que possibilita a garantia de quaisquer outros direitos: o direito à cidadania. Se as Declarações, embora falassem em direitos inalienáveis, mantinham tais direitos ainda dependentes de uma soberania nacional, então as pessoas só poderiam ser protegidas enquanto membros de uma nação. Ao vincular direitos humanos e políticos exclusivamente ao *status* de cidadão nacional, revela-se o rompimento com a concepção inicial de direitos humanos expressa nas declarações dos revolucionários, que supunha existirem direitos fundamentais intrínsecos à natureza humana.

(...) toda a questão de direitos humanos foi associada à questão da emancipação nacional; somente a soberania emancipada do povo parecia ser capaz de assegurá-los – a soberania do povo a que o indivíduo pertencia. Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo representava a imagem do homem (ARENDR, 2006, p. 325).

Enquanto indivíduos apartados da vida em comunidade politicamente organizada, os refugiados permaneciam desamparados de alguma autoridade jurídica. A perda de

³⁶ No texto “Nós, refugiados”, redigido em 1943, Arendt discorre sobre a condição dos novos refugiados em relação aos refugiados de outras catástrofes históricas do passado.

³⁷ Mesmo os chamados *Tratados das Minorias*, uma instituição internacional criada para solucionar a situação dessas pessoas, não pode dar cabo do problema.

nacionalidade implicou a perda da cidadania e, ao mesmo tempo, a perda de direitos humanos, pois onde quer que houvesse pessoas sem a cidadania garantida por um Estado, os Direitos do Homem se mostravam inexecutáveis. Nesta experiência dramática do século XX, Arendt reconhece o erro dos jusnaturalistas: ficou evidente que a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. Daí sua insistência na valorização e promoção do espaço público, bem como no direito de pertencer a uma comunidade política para a afirmação da cidadania, cuja condição legítima, politicamente, os direitos humanos.

Se um ser humano perde seu status político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que não é nada mais que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante (ARENDR, 2009, p. 334).

Arendt avança em suas investigações sobre a privação de cidadania dos refugiados, e destaca certas medidas adotadas pelos governos da Alemanha e da Rússia no período entre Guerras que revelam sua face mais terrível e expressiva, colocando em xeque valores milenarmente reconhecidos. O contingente de pessoas expatriadas, vivendo na condição de meros animais humanos, foi arrebanhado em campos de concentração e posteriormente condenado à morte, sem que essa pena tivesse relação alguma com o que porventura essas pessoas tivessem feito ou deixado de fazer. Como se, nas palavras de Arendt, a própria inocência fosse “seu maior infortúnio”, “a marca de sua privação de direitos” (ARENDR, 2009, p.328). A adversidade dos que se encontravam destituídos de cidadania denotou a perplexa situação da inocência ter contribuído em mantê-los afastados de qualquer sistema legal, o que não ocorria com o mais atroz dos criminosos, cuja punição depende em mantê-lo sob a tutela das leis. O drama de milhares de seres humanos no período que antecedeu a Segunda Guerra era receber a sentença de morte independentemente do que faziam: apenas por serem considerados seres supérfluos para a sociedade eram exterminados sem qualquer consideração de ordem legal. Destruiu-se por completo o nexo jurídico entre ação e consequência, e esta característica assinala o ineditismo da situação. Espanta o fato de tudo ter ocorrido,

dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa ‘nova lei’ consistia no comando ‘Matarás’ não o teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e por nenhuma razão imposta pela necessidade, mas, ao contrário, mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias (ARENDR, 2004, p. 105).

Reduzidos à condição de seres humanos supérfluos e descartáveis, os indivíduos representam um rompimento com a ideia tradicional do valor da pessoa humana enquanto *valor-fonte* da legitimidade da ordem jurídica, que no mundo ocidental sempre fora a concepção plausível para organização da vida em sociedade. O problema de se estar privado de direitos, portanto, decorre do fato de já não pertencer a nenhuma comunidade, o que significa não estar sujeito a nenhum sistema jurisdicional. O drama da situação dos refugiados é não haver mais ninguém que se interessasse por eles, nem que fosse para oprimi-los. Uma vez destituídos da cidadania, e dos benefícios do princípio da legalidade, não podiam contar com os direitos humanos, e não encontrando lugar num mundo como o do século XX, inteiramente organizado e ocupado politicamente, tornaram-se efetivamente desnecessários. No caso da Alemanha nazista, a primeira medida de Hitler para lidar com a questão judaica foi privar os judeus da condição legal, isto é, da condição de pertencer a uma nação, impedindo-os de formar, organizar ou simplesmente fazer parte de alguma comunidade politicamente significativa. “O importante”, diz Hannah Arendt, “é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado” (ARENDR, 2009, p. 329).

A experiência de milhares em campos de extermínio conduziu Arendt a avaliar criticamente os fundamentos do direito natural, e repensar o conceito de cidadania conferindo-lhe um atributo imprescindível: o “direito a ter direitos”. Diferentemente dos jusnaturalistas, a autora não fundamenta sua teoria acerca da instituição de direitos na condição natural dos homens, mas na sua dimensão política. Nesse sentido, o termo “direito a ter direitos” contempla a tese de que igualdade, dignidade e direito dos seres humanos não é um dado, mas uma elaboração histórica que resulta da convivência humana, e, portanto, requer o acesso a um espaço público comum. Através desse conceito, ela aponta para a dignidade humana como fator inerente a uma estrutura social e política, na qual os indivíduos podem atuar, julgar e serem julgados tendo por base uma realidade comum. Por isso, indivíduos abandonados pelos seus próprios governos e rejeitados por outros, permanecendo à parte de uma jurisprudência, não contam com um espaço onde possam estabelecer-se como comunidade política, onde se realizam como seres humanos e cidadãos, respondendo por seus próprios atos.

Nesse sentido, é relevante destacar que mais grave do que não ser amparado pelos direitos à liberdade e à justiça, tão fundamentais à cidadania, é estar privado do ambiente no qual os direitos, as ações e opiniões, isto é, as perspectivas singulares dos indivíduos com relação a uma realidade, possam ser compartilhadas, pois o poder para Arendt emana da aptidão humana em agir em conjunto. Nesse sentido, sua defesa pelo *direito de associação* em

uma comunidade política é imprescindível, uma vez que possibilita a ação em concerto, de onde emana o poder público. Nessa medida, é interessante analisar a contribuição de Hannah Arendt ao alcance desse direito, pois se trata de um ingrediente indispensável para a realização da cidadania.

Todavia, os direitos humanos anunciados no período revolucionário do século XVIII seguiram um rumo diverso ao do *direito de associação*, vinculado ao estatuto da cidadania na convivência política dos homens. Foram positivados em declarações constitucionais, ou seja, o reconhecimento e a proteção dos direitos do homem passam a constituir a base das Constituições democráticas modernas, e, assim, a função precípua da cidadania passa a ser a defesa da Constituição, cujo escopo não sugere a ação dos cidadãos para a construção de direitos, mas apenas que é função do Estado protegê-los³⁸. O cidadão tende à passividade, uma vez que o seu estatuto conceitual não está vinculado a nenhuma forma de participação política, mas apenas à garantia de que os direitos individuais não serão violados ou ameaçados por outros indivíduos e, sobretudo, pelo poder governamental.

A Declaração de Direitos inclinou-se da liberdade pública para a liberdade civil, da participação nos negócios públicos em favor da felicidade pública para uma garantia de que o poder público favoreceria a busca da felicidade individual. Desde a Declaração Francesa de 1789, o objetivo primário foi educar o povo para que dali para frente pudesse julgar se seu Estado ou governo desempenhava a função para a qual havia sido instituído, qual seja, proteger os direitos humanos do povo francês, o que nesses termos correspondem aos direitos civis. A Declaração de Direitos da Constituição Americana segue a mesma linha, por representar “a última e mais completa defesa legal da esfera privada contra o poder público” (ARENDR, 1988, p. 201). No entanto, os direitos civis garantem a liberdade em sua acepção negativa, a qual não pode ser confundida com a liberdade política propriamente dita, pois esta consiste na participação na *res publica*³⁹. Cria-se, assim, a expectativa de que os homens passem a reivindicar privilégios por meio da titularidade dos direitos humanos, em vez de buscar se inserir politicamente no Estado. O que resta é “a opinião pública como força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática e igualitária” (ARENDR, 1988, p. 177).

³⁸ A Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, consagra que todos os homens são iguais e dotados de certos direitos inalienáveis, entre eles a vida, a liberdade e a busca da felicidade, e que os governos são instituídos, com o consentimento dos governados, para assegurar esses direitos.

³⁹ Nessa linha, Marx também teceu críticas ao conceito de Direitos Humanos constituído no período revolucionário, afirmando que o foco dos Direitos é o homem burguês (bourgeois), quando, no entanto deveria ser o homem cidadão (citoyen). Por isso a cidadania tende a ser pensada como um meio para a preservação dos direitos humanos egoístas em detrimento do caráter político da sociedade civil.

Mesmo que a experiência dos apátridas e refugiados dos séculos XIX e XX aponte para o colapso entre a ideia moderna de direitos humanos e a realidade, isso não implica na desqualificação de conceitos de humanidade e de direitos, tais como pensados por Hannah Arendt, assentados na capacidade dos indivíduos de agir e de participar da vida pública, e não na mera prerrogativa de serem sujeitos formalmente constituídos. Nesse sentido, ser cidadão vai além da capacidade de garantir direitos pela proteção jurídica. Se cada indivíduo está em constante processo de expansão e superação da naturalidade, e considerando que o mundo se desenvolve e pluraliza-se humanamente na medida em que a linguagem e os costumes se desenvolvem, o desafio proposto aos direitos humanos é o de possibilitar a convivência e a compreensão da diversidade⁴⁰.

A cidadania, compreendida como a liberdade que se realiza mediante a ação livre de indivíduos num espaço público, não apenas torna possível, mas também estimula a busca por direitos jurídicos e políticos que ao longo da História se afirmaram como imprescindíveis. A efetiva afirmação desses direitos se assenta na tarefa política da cidadania, consolidada pela efetiva participação de pessoas nas diversas instâncias do espaço público, oferecendo a todas elas iguais condições de participação. Portanto, o restabelecimento dos espaços públicos de liberdade, concomitantemente com a restauração de uma cultura de consciência da dignidade da política, são desafios inevitáveis no mundo contemporâneo para que os direitos estejam garantidos. É através da manutenção do espaço público que a realização dos direitos humanos torna-se plausível, uma vez que possibilita a integração dos cidadãos num ambiente compartilhado. Numa 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.

Arendt reconhece a novidade histórica dos Direitos Humanos proclamados no decorrer das Revoluções Americana e Francesa, porém critica sua fundamentação no direito natural segundo a tradição dos contratualistas. Sua resposta é negar a suposta igualdade natural dos homens, apresentando o artifício da política como recurso que possibilita as relações de

⁴⁰ O que hoje se chama de direitos aproxima-se do que os antigos reconheciam como característica distintiva da condição humana: um ser racional dotado de fala e que vive em comunidade, em meio a qual está garantido a todos o direito de expressar seu ponto de vista sobre a realidade e assim revelar-se como um ser que, embora se iguale aos outros pelo potencial do discurso, distingue-se dos outros pela forma e o conteúdo a ser exposto. De acordo com os ensinamentos de Aristóteles (1998), a perda da fala, ou simplesmente abster-se dos relacionamentos políticos, correspondia à perda de humanidade.

igualdade entre os homens na condição da cidadania, e não de seres naturais. No pensamento arendtiano, os direitos humanos só podem ser compreendidos e garantidos no plano da política, e são definidos em função da pluralidade humana, e não em função da natureza humana presente em cada indivíduo.

Daí porque os direitos humanos, para Arendt, resultam da ação. Não deriva 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. É imprescindível, portanto, considerá-los como elementos fundamentais do ser cidadão, para que seja possível reconstruí-los em momentos de crise política.

3. ELEMENTOS NORMATIVOS PARA A (RE) CONSTRUÇÃO DA CIDADANIA

Depois de um breve percurso pela História da cidadania, destacando momentos que firmaram elementos normativos do conceito, bem como a importância da participação para a vida em sociedade, neste capítulo serão analisadas as condições para a sua efetiva realização. A questão sobre qual é o regime de governo que atende às demandas pela liberdade de opinião, imprescindíveis para revelar os benefícios da consciência política para o convívio humano, suscita as reflexões sobre como realizar a cidadania. Fomentar uma cultura que a dignifique, e evitando que o poder se concentre na mão de grupos de interesses, são projetos que não fogem ao *telos* de um sistema político que preserve a dignidade da cidadania.

3.1 Reconstruindo a cidadania

Não entra no plano da *Política* determinar o que pode convir a cada indivíduo, mas sim o que convém à pluralidade.

Aristóteles

O problema para a efetivação do exercício da política está na reconfiguração das estruturas sociais e culturais do mundo ocidental ocorrida durante a Era Moderna. Se o espaço público é suprimido em favor de um ambiente de relações econômicas que atende aos interesses privados dos indivíduos, cabe aqui retomar a questão que Aristóteles considerou “digna de ser examinada” ao tratar da distinção entre felicidade privada e pública em sua *Política*: “que vida preferir, a que toma parte do governo e dos negócios públicos ou a vida retirada e livre de todos os embaraços do gênero?” (ARISTÓTELES, 1998, p. 58-59). O filósofo propôs a questão que se situa no núcleo do debate sobre cidadania, e qualquer tentativa de respondê-la no presente acaba por revelar a contraposição entre pensamento antigo e moderno. Afinal, liberdade é um atributo individual, como propõem os liberais modernos, ou político, como foi compreendido na linha de uma longa tradição?

Para colocar à prova as consequências da realização da cidadania, considerando seus limites e riscos inerentes, a segunda hipótese será abordada, qual seja, a do reconhecimento de que liberdade se realiza na esfera da política. Dana Villa descreve o teoria de Arendt como priorização da política, uma vez que no contexto de sua obra a liberdade tem sentido no espaço público, domínio do “discurso, persuasão e troca de opiniões” (VILLA, 2001, p. 96). Nesse capítulo serão expostos os argumentos que sustentam a tese arendtiana de que a

participação nos “negócios humanos”, ou nas ações políticas inerentes à condição humana da pluralidade, permite ao homem realizar a liberdade no sentido autêntico da palavra. Se assim for, a liberdade deve estar acobertada por um estatuto de cidadania, ou seja, pelo pertencimento a um corpo político e por uma jurisdição politicamente construída. A participação política do cidadão contemplado por um estatuto de cidadania é o que lhe permite iniciar novos processos, e assim confirmar a sua singularidade.

Serão apresentados, a seguir: (i) as condições elementares para o exercício político e como tais condições se estabelecem; (ii) a forma da atuação política como poder capaz de tornar os homens senhores de seus próprios destinos e (iii) o significado desse exercício para a realização do ser humano. Os três objetivos acima mencionados, uma vez cumpridos, constituirão a base teórica para um desafio ainda maior: quais são as possibilidades concretas para o estabelecimento de comunidades autenticamente políticas no mundo contemporâneo? Arendt parece ser porta voz dos que almejam superar esse desafio,

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 (ARENDR, 2010, p. 200).

Arendt revela a condição fundamental para o exercício da política, a saber, o espaço próprio no qual ela pode de fato ocorrer. No que diz respeito às condições para o exercício da política, (i) a abordagem arendtiana propõe que a constituição de um espaço adequado para a política não se refere propriamente a uma instituição oficial, tampouco as suas condições físicas. Considerando que as tarefas da política voltam-se para assuntos de interesse comum, o fundamental a dizer é que o ambiente político se estabelece no momento em que indivíduos se reúnem num espaço aberto à apreciação pública para tratar de interesses comuns, independente de onde estiverem. Pode-se considerar até mesmo, no que diz respeito a essa condição de publicidade, ser o critério suficiente para a instituição de um ambiente político. A publicidade é imprescindível, sobretudo, no sentido de confirmar a realidade das ações políticas a serem desempenhadas nesse espaço, ou seja, a possibilidade de serem testemunhadas por aqueles que compõem o espaço público na posição de espectadores.

Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão a sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna (ARENDR, 2004, p. 67).

Pode-se reconhecer assim que a esfera pública, entendida como espaço das aparências, constitui a realidade do mundo. Os fatos que aí aparecem podem ser assistidos por todos os demais cidadãos, cada qual em uma posição distinta de apreciação. O desenrolar das relações humanas e suas ilimitadas consequências sustentam a realidade comum e tornam possível a geração de poder, fonte das leis e da estabilidade do mundo.

O espaço das aparências demanda a ação política constante, uma vez que se constitui a partir do momento que seres humanos se reúnem para celebrar politicamente em torno de uma mesma realidade, bem como se dissolve logo que os indivíduos, já satisfeitos ou desmotivados para engendrar feitos e falas, dispersam-se. Sendo assim, tudo o que acontece no espaço artificial criado pelos homens é político por definição. É um espaço autônomo por não ser regulado por nenhuma instância que esteja além ou aquém da política. A atividade política acaba por ser a exposição de perspectivas individuais distintas sobre um mesmo fenômeno, ou sobre aquilo que da mesma forma aparece para todos. Essa realidade comum é justamente o elo de ligação entre os indivíduos, o elemento político que os mantém próximos, e ao mesmo tempo os estimula a agir e a discursar em concerto. Canovan (1992) destaca a importância que Arendt atribui aos ambientes públicos no sentido de responder à vontade das pessoas de se revelarem em suas ações e serem por elas reconhecidas.

O desvelamento das diferenças entre os agentes políticos é possível no espaço público, quando uma variedade de interesses e opiniões está sendo considerada por uma pluralidade de perspectivas. É justamente através da exposição das diversas opiniões que o sentido político da palavra igualdade vem à tona. A igualdade não repousa na natureza humana no sentido de haver igualdade entre os indivíduos desde o nascimento. Ela é política, pois fora da esfera da cidadania, ou do pertencimento a uma comunidade sustentada por uma base jurídica, a igualdade é abstrata e vazia. Em outras palavras, apenas entre iguais, em meio a outros indivíduos que se dispõem a interagir dispensando qualquer forma de hierarquia, é possível manifestar a perspectiva em relação ao mundo e revelar *quem* somos⁴¹. É a luz do espaço público que ilumina as perspectivas individuais, e permite reconhecer a possibilidade da

⁴¹ Ao entendermos o significado de igualdade nesses termos, rompemos com um preconceito frequente acerca da realidade grega: a palavra *democracia* não corresponde precisamente à experiência política da *polis*, uma vez que o sufixo “cracia” denota a noção de mando, isso que estava absolutamente ausente da relação entre os cidadãos. A palavra *democracia* tinha o significado de governo da maioria, e foi cunhada por aqueles que se opunham à *isonomia*, ou seja, à concepção de que a igualdade entre os homens requer a ausência da hierarquia entre governantes e governados. Os homens só poderiam se considerar como iguais enquanto parte da *polis*, uma vez que por sua própria natureza as desigualdades eram evidentes e inalienáveis. Dessa forma, a igualdade só existia entre os cidadãos, era, portanto um atributo exclusivamente político. A interconexão entre liberdade e igualdade ocorria enquanto os homens exerciam as atividades políticas.

humanidade se desdobrar em diferentes identidades. Sem publicidade, as identidades humanas jamais se tornariam reais, permanecendo relegadas à escuridão da interioridade. E é justamente por essa igualdade de oportunidades para discursar e assistir⁴², imprimindo no espaço das aparências imagens e concepções de mundo singulares, que há lugar para a diversidade.

Uma vez estabelecido o ambiente de atuação política, é possível abordar a forma de uma autêntica atuação política, capaz de gerar poder e determinar os rumos da história humana (ii)? A ação política é a única atividade que só pode acontecer quando há homens reunidos, pressupondo que a relação entre eles se dê mediante o *logos*, ou seja, a razão como fala, não necessariamente de modo formal, mas através da simples troca de perspectivas de maneira a dissuadir ou persuadir uns aos outros. Sendo a ferramenta do político o discurso, sua exposição à opinião pública é inevitável. O discurso é, lembrando os gregos, a atividade essencialmente político-democrática, e mais do que isso, a capacidade de distinguir as pessoas⁴³, revelando suas singularidades.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (ARENDR, 2004, p. 189).

É necessário, todavia, levar em conta dois pressupostos fundamentais para que as relações políticas ocorram: primeiro, o potencial de concordância dos participantes, para que as resoluções sejam tomadas e as ações públicas possam ser executadas; segundo, a recusa dos conflitos particulares de cunho pessoal, por estarem fora do alcance político e serem desfavoráveis para a ação em conjunto. Do ponto de vista do político, portanto, verbalizar temas de relevância pública ultrapassa muito em importância as querelas pessoais.

A fala política enquadra-se, portanto, nas discussões, ou nos processos de decisão, sobre algum assunto relacionado ao bem público. Questões constitucionais, concernentes ao espírito, à interpretação ou mudança das leis, são questões autenticamente políticas. Todavia, Arendt enfatiza que as discussões não evitam a manutenção da própria atividade política, ou

⁴² Anuncia-se aqui a contraposição entre ator político e espectador político, tema que será abordado de forma mais minuciosa no próximo capítulo, relativo à faculdade de julgar do cidadão.

⁴³ É interessante a observação de Arendt acerca do descaso dos tiranos quanto à distinção. Em *Da Revolução* a autora escreve: “É exatamente porque o tirano não aspira a distinguir-se, e se ressentido da falta de qualquer paixão por distinção, que ele se compraz em colocar-se acima da companhia de todos os homens; inversamente, é o desejo de distinção que faz os homens amarem o mundo e apreciarem a companhia de seus semelhantes, e os conduz à atividade pública” (ARENDR, 1988, p. 96).

seja, é imprescindível o debate que visa a assegurar os espaços para a deliberação e à exposição de diferentes perspectivas. Em suma, o conteúdo da política é deliberar sobre o que é necessário para preservar o funcionamento do corpo político como forma de governo baseada na explanação e na avaliação crítica de diversas opiniões.

[...] as instituições políticas, ainda que tenham sido superiormente elaboradas, não tem existência independente. Estão sujeitas e dependem de outros e sucessivos atos para subsistirem, pois o Estado não é um produto do pensamento, mas sim da ação. Ação que exige a vida pública, para que a possível coincidência entre palavra viva e palavra vivida possa surgir e assegurar a sobrevivência das instituições através da criatividade (ARENDR, 2013, p. 22).

A faculdade de agir aponta para o potencial humano de iniciar “processos novos e sem precedentes, cujo resultado é incerto e imprevisível” (ARENDR, 2004, p. 243), rompendo assim com os automatismos dos processos naturais. Sem esse potencial, a vida humana estaria reduzida a comportamentos previamente determinados pela incorruptível cadeia de causas e efeitos. Por isso, e de forma inusitada, Arendt sugere que as ações podem ser consideradas como milagres, justamente por interromperem os processos naturais e abrirem caminhos para o que é inédito e inesperado, livre de qualquer tipo de determinação, das necessidades, das regras, dos limites da tradição e do bom gosto.

O motivo pelo qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim (ARENDR, 2004, p. 245)

A ação política entendida nesses termos é o fenômeno concreto que corresponde ao conceito arendtiano de liberdade, um conceito que não atende às demandas de uma sociedade constituída. Na perspectiva do voluntarismo, a liberdade consiste, para a autora, justamente na capacidade humana de iniciar⁴⁴ algo de forma espontânea, sem previsões quanto aos resultados ou consequências que daí advirão. Portanto, a imprevisibilidade é inerente à ação, porque esta manifesta a liberdade no sentido de ser capaz de inovar e de se inserir numa teia de relações composta por uma pluralidade de atores também com capacidades criativas. Nesse contexto, nenhum dos atores tem controle dos resultados de suas ações, ou seja, elas fogem a qualquer desejo de segurança ou certeza. Mesmo “as limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político” (ARENDR, 2004, p. 204). A ação é intrinsecamente aberta porque continuamente desencadeia novas

reações: desde o início o agente está envolvido com uma indefinível teia de inumeráveis fios que são sempre renovados.

A indeterminação e o desconhecimento do futuro são fundamentais para o exercício da liberdade, pois representam a possibilidade dos homens fundarem uma nova ordem em meio ao caos. Conectada à imprevisibilidade e à abertura do agir, está a irreversibilidade, ou seja, o fato de que ações não podem ser desfeitas. Diferente de uma construção que pode ser destruída e refeita, os atos, por serem executados em uma teia de relações humanas, tem consequências por demais abrangentes, sendo impossível interrompê-los. Sem a ação, a capacidade de iniciar uma nova e inédita cadeia de acontecimentos por meio de jogos de discurso e tentativas de persuadir e ser persuadido, entendidas como a manifestação da liberdade, a existência humana seria uniforme como a vida de qualquer animal.

Arendt destaca ainda o caráter performático da ação, pois é nesse aspecto que ela mostra-se como uma atividade de fato especialmente distinta das demais atividades humanas. A performance do cidadão apresenta seus traços de distinção com relação aos demais, e o confirma como um ser insubstituível. Sua atuação manifesta ao mundo as virtuosidades humanas de forma singular, e sua excelência é válida por si só e não em termos de alguma coisa fora da ação e com uma existência independente dela. Por isso, Arendt considera que para a ação, a performance é um forte elemento, e atribui importância antes à aparência do que ao componente crítico da audiência. Nesse sentido, a política pode ser apreciada como uma arte, certamente não como aquelas que resultam em um objeto cultural como produto do esforço solitário do artista, mas aquela que ocorre no momento de atuação do artista, e que nos permite considerar o teatro, por exemplo, como uma arte eminentemente política. No teatro a fala está viva só no momento em que ocorre, portanto, é uma arte de performance. A melhor linguagem para descrever a política é a linguagem teatral.

No palco público das aparências, as virtudes humanas podem ser reveladas como uma realidade do mundo, tangível em palavras que podem ser ouvidas, feitos que podem ser vistos, e eventos que podem ser apreendidos, lembrados e transformados em histórias. Dentre as virtudes, a coragem é considerada, desde os gregos, como a maior virtude política, pois ela consiste, essencialmente, em abandonar a segurança do lar e entrar na esfera pública, pois aí a preocupação com a vida perde a sua validade. Os antigos ainda não consideravam a vida como o bem maior, pois em certas condições não valeria à pena viver. Viver totalmente entregue às necessidades de preservar a simples existência animal não era humanamente

digno⁴⁵. Se, de fato, “estar isolado é estar privado da capacidade de agir” (ARENDT, 2004, p. 201), então a ação política não ocorre no contexto de uma sociedade massificada. No entanto, seja como for, onde houver homens vivendo conjuntamente, haverá o potencial de se estabelecer uma teia de relações entre um sem número de vontades e intenções conflitantes ou concordantes. Nesta teia estão os reflexos das identidades dos homens reveladas através do discurso, bem como dos processos que se iniciam através de suas ações. Ela é a própria realidade que permeia o viver junto, e graças a ela torna-se possível para cada homem, em sua singularidade, produzir uma história. Assim, só podemos tomar conhecimento acerca de *quem* um homem foi se houver um registro da história da qual ele fez parte, a saber, sua biografia. Fora isso, as informações dirão apenas *o que* ele foi.

Importante ressaltar ainda a separação entre moral e política. Arendt entende que a desatenção à moral é condição para a grandeza da política autêntica. Mas não pode ter grandeza se for demasiadamente cruel, pois a crueldade mancha a glória. Assim como Maquiavel, Arendt compreende que a moralidade limita a ação política, pois esta morre quando influenciada por paixões morais, como mostra a Revolução Francesa: por piedade, as necessidades da vida oprimiram a experiência da liberdade. Se os princípios apropriados para a política não são de natureza moral, o ator político não deve partir de uma doutrina que prescreve o que é certo ou errado, mas de padrões morais extraídos da relação estabelecida de si consigo mesmo, ou seja, lembrando Sócrates, o certo e o errado nas relações com os outros são baseados nas relações que eu tenho comigo mesmo. Arendt inclui ainda a solidariedade como um princípio político apropriado, pois tem a ver com a honra da raça humana, ou com a dignidade humana, que são noções mais estéticas do que morais (ARENDT, 2004, p. 210).

O animal político de Arendt não é aquele que politiza tudo, e nem um ser meramente virtuoso. Seria aquele que se engaja com seriedade e responsabilidade nos negócios públicos mantendo-se sob os auspícios das instituições públicas. Ele tem a capacidade de discernir entre problemas de caráter político ou meramente social. Ele pode ver quais são os problemas são relevantes em política e apresentá-lo aos agentes políticos de uma comunidade. Tem paciência de ouvir os outros, responder às suas inteligências e tratá-los como iguais. E, o mais importante, respeita as estruturas e procedimentos políticos que permitem a deliberação e a ação em conjunto.

⁴⁵ Arendt escreve na *Condição Humana*: “Isso podia acontecer no caso da escravidão, digamos, ou no caso de uma doença incurável; em ambos, considerava-se o suicídio a solução adequada, exigida tanto pela coragem quanto pela dignidade humana” (ARENDT, 2008, p. 436).

Os critérios de ação dos cidadãos acabam sendo fundamentais para nortear o resultado da suas atuações em concerto: o poder. Na contramão da filosofia política tradicional, cuja resposta a essa pergunta apontaria para a afirmação de que “a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder” (ARENDDT, 2004, p. 31), ou para o entendimento dos corpos políticos como estruturas meramente coercitivas, Arendt se empenha na difícil tarefa de apresentar o poder como resultado da convivência humana.

[...] poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato da criação, por força das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera política, podem muito bem ser a expressão da mais elevada das faculdades humanas (ARENDDT, 1988, p. 140).

Para a autora, o poder não coincide com a violência, uma vez que não se assenta na relação mando/obediência. O poder passa a existir quando as pessoas se reúnem e agem em concerto, e desaparece logo que elas se separam, ou seja, é um fenômeno essencialmente político que emana da esfera pública. Não depende de fatores materiais, mas do consentimento ativo das pessoas. Não é sustentado pela economia, pela burocracia ou por meios militares, mas pela capacidade de se estabelecer acordos. Sendo assim, o poder, que está na base de todas as comunidades politicamente organizadas, é a fonte da vitalidade e da legitimidade das instituições políticas e governamentais. Em outras palavras, as instituições políticas são manifestações e materializações do poder, mas decaem tão logo não possam mais contar com o assentimento do povo. “É o apoio do povo”, diz Arendt, “que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência” (ARENDDT, 1994, p. 34). A capacidade que os agentes políticos têm de se manterem unidos em favor de uma causa é, portanto, fundamental para abordarmos essa questão.

O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (...), desaparece, seu poder também se esvanece (ARENDDT, 1994, p. 36).

Assim entendido, o poder é inerente a qualquer comunidade política, e emana justamente da pluralidade dos atores agindo em conjunto por algum objetivo político comum. Sua legitimidade deriva justamente dessa voluntária união. Segundo D’Entreves, é das

“convicções comuns que resultam de processos de deliberação” (D’ENTREVES, 1994, p. 79) que se assenta a legitimidade do poder em Arendt. O indivíduo isolado que se recusa a participar da convivência em comunidades politicamente organizadas, renuncia ao poder.

É pertinente considerar a tese de Arendt de que a violência pode destruir o poder, ou melhor, as condições em que este pode existir, forçando um grupo a se dispersar ou impedindo a sua formação. Nesse sentido, é pertinente a afirmação de que “quanto mais poder menos violência e quanto mais violência menos poder” (DUARTE, 2001, p. 252) havendo, portanto, uma relação de proporcionalidade entre estas duas instâncias. Diferentemente da força, o poder não é um fenômeno natural, nem se refere à energia liberada por movimentos físicos ou sociais, mas é uma criação humana. Sendo produto da ação política, seu mecanismo gerador é o embate discursivo, ou melhor, a habilidade de persuadir dos agentes políticos, pois ele sustenta-se pelo consentimento dos que fazem parte da comunidade política, sem recorrer à violência.

O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para revelar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades (ARENDR, 2004, p. 212).

A violência, afirma Arendt, “funciona como o último recurso do poder contra criminosos ou rebeldes – quer dizer, contra indivíduos singulares que, por assim dizer, recusaram-se a ser subjugados pelo consenso da maioria” (ARENDR, 1994, p. 40).

O que estimula o encontro e a permanência das pessoas no ambiente político é a força de promessas realizadas e dos compromissos mútuos. A potencialidade da convivência geradora de poder está na possibilidade de se firmar acordos entre as muitas vontades e as intenções. O poder existe enquanto está sendo efetivado; e é efetivado por meio da ação e do discurso de homens que constituem uma comunidade política. Sua única limitação é a existência de outras pessoas.

No contexto da teoria política de Arendt, é perceptível uma defesa à participação política livre, e à apresentação do exercício da cidadania como o elemento constituinte de qualquer comunidade política e democrática. Não há critérios que sejam capazes de substituir a ação livre dos cidadãos em meio à diversidade de perspectivas e interesses. A ideia de pluralidade remete para uma dimensão em que é possível conjugar a diferenciação e a igualdade no espaço comum de uma cidadania não abstrata.

Falta ainda a questão relacionada ao sentido da política, apresentada como uma atividade que afirma a condição humana, ou seja, o que distingue a humanidade com relação ao resto da natureza (iii). Retornamos uma vez mais aos gregos, cuja experiência política os fazia reconhecer a posição humana no *cosmos*, onde todas as coisas são imortais, exceto os seres humanos. Era possível, no entanto, adquirir essa mesma imortalidade através de nossas ações. Mais do que isso, mesmo que as criaturas fossem vistas como membros de espécies imortais, só o ser humano poderia apresentar-se como um ser singular e insubstituível. A chave para se descobrir a estatura humana e, assim, celebrar o que há de distinto nos homens, é a liberdade. Apenas os homens podem ser livres no sentido originário do termo, ou seja, capaz de começar algo novo, imprevisto, e possível de ser testemunhado pelo público. Estar satisfeito com os prazeres naturais era, para os gregos, viver e morrer como animais.

Pelo concurso da política, cada homem pode encontrar o que o redime da vida meramente presa ao ciclo biológico infundável e repetitivo de nascimento, reprodução e morte. Por meio dela, o homem tem a oportunidade de transcender a natureza, aparecer no espaço público e permanecer indefinidamente na memória e na história. Esse foi o grande desafio da autora, e seu objetivo foi recuperar a dignidade da política, bem como iluminar o caminho para a reconstrução do espaço de aparecimento da singularidade humana. Segundo Kateb (*in*: VILLA, 2000, p. 130) o esforço para explorar a natureza da excelência política é uma parte indispensável do trabalho de Arendt. Por isso, a questão da autora aponta para a natureza da política, a fim de desvendar o conceito autêntico do político e resgatar as condições que permitem aos homens experimentar um mundo no qual palavras e ações eram vivenciadas plenamente no contato com os outros; e a opinião não se reduz a uma mera interpretação da vontade pessoal, imersa no egoísmo, mas fruto de discussão e de deliberação.

Embora a tradição de pensamento político seja avessa à instabilidade inerente aos assuntos humanos - associada a concepções que espelham a política na atividade da fabricação, ou seja, como um meio para atingir determinados fins - Arendt não se esquivava em repensar o significado das ações humanas sem o apoio de conceitos tradicionais, o que possibilitou a retomada de certos elementos constitutivos do conceito de cidadania obscurecidos ao longo da História do pensamento, sem dúvidas pertinentes à realização da integridade humana.

Comentadores falam da concepção política agonística de Arendt, ou seja, a política como um momento para a ação e a distinção, bem como da importância da singularidade para a democracia: quem toma as decisões coletivas são sempre cidadãos, e não um corpo coletivo (povo), pois do contrário não poderia haver a regra da maioria, fundamental para o regime

democrático. A maioria resulta de uma soma aritmética de votos de indivíduos singulares. Por isso, se Bobbio afirma que “se a concepção individualista da sociedade for eliminada, não será mais possível justificar a democracia como uma boa forma de governo” (BOBBIO, 2004, p. 130), esse individualismo indispensável pressupõe também a capacidade de avaliar os fatos e tomar posições frente ao mundo comum, trazendo à tona a capacidade humana de julgar em conjunto.

3.2 Sobre o julgamento político como exercício da cidadania

Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão.

Arendt

A perda de sentido nas esferas pública e privada, bem como a crise da liberdade desencadeada pela alienação do mundo, característica do modo de vida do homem moderno, apresentam-se como realidades que suscitam desafios aos pensadores da política contemporânea. No século XX, as experiências totalitárias ultrapassaram os limites do compreensível. Constituiu-se um cenário político sem precedentes na história, marcado por experiências de governo inéditas, cujo princípio de ação fundamentava-se em ideologias, por um lado, avessas à ação livre e à vontade humana e, por outro, comprometidas com entidades supra políticas: pela primeira vez ocorreu uma alteração radical no conceito de lei ao compreendê-la em termos das forças implacáveis dos processos da Natureza e da História⁴⁶.

A originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu uma nova ideia no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral (ARENDR, 2008, p. 332).

Diante desse cenário, a capacidade humana de refletir e de avaliar os fatos, o que, em termos hegelianos, significa o empenho do homem em reconciliar-se com realidade, chocou-se com severos desafios. De acordo com Arendt, “sempre que, em questões políticas, o são

⁴⁶ Segundo Duarte: “As leis positivas deixaram de ser restrições e proibições de certas condutas particulares para tornarem-se instrumentos de transformações e criação da realidade, de acordo com a interpretação da ideologia do líder totalitário” (DUARTE, 2002).

juízo humano fracassa ou renuncia à tentativa de oferecer respostas, nos deparamos com uma crise” (ARENDT, 2013, p. 227).

O que se pôde perceber num primeiro momento é que não havia correspondência entre as práticas dos governos totalitários e as categorias tradicionais de pensamento político e julgamento moral: as estruturas de juízo herdadas do passado já não podiam ser aplicadas aos novos fenômenos políticos do mundo contemporâneo. Uma “crise de compreensão” assim se estabeleceu e, concomitantemente, uma crise na faculdade humana de julgar. Os padrões jurídicos e morais perderam sua validade, o que deixou o homem contemporâneo em condição desfavorável para entender e julgar os fatos concretos de seu tempo. Sem a capacidade de se posicionar diante de sua própria realidade, o que anteriormente ocorria subsumindo experiências particulares às categorias de pensamentos morais e políticos arquitetados ao longo da história, o homem agora não se sente à vontade, como se tivesse de viver em função de algo que ele mesmo desconhece. O desafio está posto: entender o que se passa sem consultar as tradicionais teorias políticas ou recorrer às regras de costume que ao longo dos séculos de cultura ocidental configuraram os padrões de moralidade.

Arendt, no entanto, insiste na capacidade humana de compreensão e de julgamento. Partindo de um conceito de ser humano que se distingue dos outros seres devido a sua capacidade de começar algo novo, a autora está ciente de que o homem retém a capacidade de fazer surgir o que ainda não existe e, portanto, é capaz de formular novas categorias de pensamento e novos padrões para nortear suas tarefas judicativas. É nesse sentido que a reflexão da autora apresenta elementos valiosos para as avaliações relativas à conduta humana no mundo contemporâneo, dentre os quais destacaremos a imaginação, a imparcialidade e o senso comum, cuja função é integrar o indivíduo na esfera da intersubjetividade e da visibilidade do mundo das aparências, que é o mundo comum percebido pelos sentidos humanos.

Por julgamento, Arendt compreende a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. Em favor da remediação da crise do século XX, a autora repensa a fundo esse conceito e sob uma perspectiva crítica no que diz respeito à tradição filosófica, de onde resulta uma teoria sofisticada sobre o exercício da faculdade humana de julgar sem o apoio de teorias pré-estabelecidas. É possível reconhecer a complexidade de se teorizar sobre a faculdade do juízo por se tratar de uma tarefa intimamente ligada com a esfera da ação e, portanto, vêm à tona os problemas da mediação entre a teoria, ou as reflexões e as deliberações internas que acompanham o julgamento, e a prática. Em outros termos, a “transitoriedade entre o mundo interno e o mundo externo é um dos fundamentos básicos

dessa faculdade” (SCHIO, 2012, p. 98). Além disso, jamais é possível contar com critérios estáveis para operar julgamentos, ou com padrões firmes e precisos que possam justificar os juízos, uma vez que se trata de uma faculdade exercida em situações particulares, sempre atrelada às circunstâncias históricas e perspectivas. A tarefa de julgar deve contar, por isso, com outras faculdades do espírito humano, tais como o discernimento e a imaginação, o desinteresse e a imparcialidade. A combinação dessas faculdades enseja um bom julgamento.

Às voltas com as sobreditas complexidades do juízo, Arendt descobre na faculdade humana da imaginação um recurso que permite aos homens observar os acontecimentos de uma perspectiva apropriada ao julgamento. Sua argumentação assenta-se na premissa de que, através das operações da imaginação, os objetos a serem julgados transformam-se em “representações”. “Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação (...) pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante” (ARENDRT, 1993, p. 86), então esse movimento interno do pensamento possibilita um posicionamento adequado diante daquilo que se pretende julgar. Por meio da imaginação e da memória, é possível tornar presente o que está ausente, ou seja, através da lembrança o sujeito representa os fatos mentalmente e deles torna-se espectador. Seu juízo volta-se não aos objetos, mas às respectivas representações, e isso quer dizer que não estará envolvido diretamente com aquilo que pretende julgar, mantendo assim uma perspectiva imparcial, adequada ao julgamento. Assim, o sujeito afasta-se do envolvimento ativo no mundo para uma posição privilegiada de julgamento. Nesses termos, imaginar cumpre um papel comparável a memorizar, pois os objetos lembrados, não a percepção direta dos mesmos, tornam-se “sentidos”, como se fossem objetos de um sentido interno. O sujeito pode tornar-se apto a estabelecer novos critérios de avaliação do real e tomar uma posição singular frente aos acontecimentos do mundo.

Nesse sentido, é interessante ter às claras a conexão entre a atividade de julgar com a atividade de pensar. O conceito socrático de pensamento, entendido como o diálogo silencioso do eu comigo mesmo, capaz de dissolver hábitos filosóficos, preconceitos, e questionar a validade das regras de conduta, parece pavimentar o caminho para que o julgamento se direcione às situações particulares sem contar com a ajuda de regras universais. O elemento purificador do pensamento, ou seja, sua aptidão em destruir os preconceitos das opiniões mal examinadas, liberta o exercício da faculdade do julgamento, transformando-a na mais política das capacidades espirituais humanas. Arendt qualifica o julgamento como uma capacidade especificamente política, na medida em que possibilita que os homens tomem posições e se orientem no mundo e na comunidade da qual inevitavelmente fazem parte, avaliando os fenômenos ou tomando decisões que dizem respeito às suas próprias ações.

Todavia, alguém poderia supor que a conexão entre as atividades de pensar e de julgar só ocorre em momentos de crise, ou seja, quando os padrões de juízo não servem para a compreensão dos fatos e, portanto, se faz necessário o estabelecimento de novos padrões de pensamento a fim de julgar de acordo com valores próprios e coerentes. Mas tal conjunção pode se dar em situações políticas normais, e tem a ver com a capacidade de se pensar representativamente, ou então, de acordo com a perspectiva do outro.

Arendt identifica essa capacidade no conceito de “mentalidade alargada” presente na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant. Além desse conceito, a autora descobriu na terceira crítica kantiana elementos de fundamental importância para estruturar os argumentos que sustentam sua teoria em torno da política. A *Crítica da Faculdade do Juízo* (KANT, 2008) divide-se em duas partes. Na primeira - a *Crítica da Faculdade do Juízo Estética* - o autor constrói sua *Analítica do Belo*, abordando cada um dos momentos do juízo do gosto; e a segunda, a *Analítica do Sublime*, ele fala das espécies humanas. Arendt analisa em *Leituras sobre a filosofia política de Kant* que nas duas partes encontramos lugar para uma ideia de julgamento como uma faculdade que lida com o concreto e opera no amplo mundo das aparências. Isso quer dizer que Kant não está às voltas com a concepção de homem enquanto ser inteligível ou cognitivo, mas com a ideia de homens no plural e suas vidas em sociedade. Por isso, a autora afirma que “os elos mantidos entre as duas partes da *Crítica do Juízo*... estão mais intimamente relacionados com o político do que com qualquer outra coisa nas demais críticas” (ARENDDT, 1993, p. 369).

A diferença mais decisiva entre a Crítica da razão prática e a Crítica do juízo é que as leis morais da primeira são válidas para todos os seres inteligíveis, enquanto as regras da segunda têm validade rigorosamente limitada aos seres humanos da Terra (ARENDDT, 1993, p. 370).

É frequente a interpretação de que Kant baseia sua moral e sua filosofia política na razão prática, por tratar da faculdade legislativa da razão, cujo princípio é estabelecido pelo “imperativo categórico”. Por isso, a empresa de Arendt parece estranha num primeiro momento, afinal ela argumenta ter descoberto uma teoria política kantiana em suas reflexões sobre a faculdade do gosto (estética). Mas ela destaca que, para Kant, o que está em jogo no juízo do gosto são situações concretas, bem como as implicações que emanam das relações permanentes entre as pessoas. Juízos particulares não se enquadram no estatuto da razão prática, que traz consigo o exercício do raciocínio lógico-semântico como condição *sine qua non* para estabelecer as leis relacionadas ao fazer ou deixar de fazer. Sua proposição afirma,

basicamente, que o juízo do gosto, tal como entendido por Kant, serve de modelo para o juízo político.

A importância da *Crítica do Juízo* para Arendt, portanto, está nas provas apresentadas de que a faculdade humana do juízo lida com particulares, ou seja, com fenômenos que contem em si o elemento da contingência com relação ao universal. Esses particulares se revelam de diferentes formas nas duas partes da obra kantiana: na primeira, lida com objetos do juízo ao qual podemos atribuir o *status* da beleza sem carecer de subsumi-lo a uma categoria geral; na segunda parte, está em jogo a impossibilidade de que um fenômeno particular seja derivado de causas gerais.

Importante ressaltar que Kant estabelece a distinção entre duas formas de julgamento: o determinante e o reflexivo. O primeiro designa a faculdade de pensar um fenômeno particular como contido sob um dado universal, como uma regra, um princípio ou uma lei: pensamento subsume o particular sob algo que é determinante. É um raciocínio dedutivo, ele não apresenta problemas quando a premissa maior se fizer presente. O segundo caso ocorre quando apenas o particular está dado, e a partir dele o universal pode confirmar a sua propriedade. Os juízos reflexivos são entendidos, portanto, como a capacidade de ascender do particular para o universal sem a mediação de conceitos dados de antemão. O juízo reflexivo ocorre no terreno da estética, uma vez que aí é possível aplicar um predicado universal de beleza experimentando um objeto particular que exemplifique tal predicado. Ao contemplar uma pintura, por exemplo, pode-se dizer que há diante de si um exemplo de beleza, o que significa reconhecer no objeto particular uma validade exemplar, sem apelar de antemão para um conceito a priori (universal) de beleza. Os julgamentos reflexivos são, portanto, de caráter não-cognitivo. É dialogando com os conceitos kantianos que Arendt descobre uma identidade entre juízo estético e político: ambos lidam com fenômenos particulares e, portanto, demandam o que ela chama de “validade universal subjetiva”.

Foi na terceira parte da *Vida do Espírito*, com o objetivo de concluir seus estudos sobre o espírito humano, que Arendt se dedicou ao desenvolvimento de sua tese sobre o julgamento. Em função de seu falecimento precoce em 1975, o texto ficou inconcluso. No entanto, outros de seus escritos apresentam reflexões fundamentais sobre o assunto, como os contidos nos dois primeiros volumes da obra *Vida do Espírito*, no ensaio *Pensamento e considerações morais*, e outros dois ensaios presentes na obra *Entre o passado e o futuro: A crise na cultura*, e *Verdade e Política* e, evidentemente, as *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tais escritos não revelam uma teoria unificada sobre o julgar, mas apresentam dois modelos de julgamento: um na perspectiva do ator e o outro na do espectador.

Se o pressuposto do julgamento é a capacidade de ser imparcial e desinteressado, então é melhor atribuí-lo como tarefa do espectador do que do ator político. Apenas os espectadores podem produzir julgamentos livremente e de forma autônoma, porque eles não estão diretamente envolvidos com as ações “profissionais”. O que importa ao ator é a opinião do público e sua própria fama, por isso sua questão definitiva é sobre como aparecer aos outros. É justo afirmar que o ator depende da opinião do espectador e, sendo assim, ele não é um agente autônomo, sua referência é o espectador que, por sua vez, detém autonomia para julgar. Pode-se concluir, portanto, que retirar-se do envolvimento direto com o jogo político é condição fundamental para o julgamento, mas a constituição do espaço público só pode se dar com a presença de espectadores.

Segundo Arendt, o espectador para bem julgar deve lançar mão de duas faculdades: a imaginação e o senso comum. Se através da imaginação é possível representar no espírito objetos que não estão imediatamente presentes, então este é o mecanismo próprio para se estabelecer o “distanciamento” necessário para um julgamento imparcial. Essa distância significa estar em uma posição adequada para refletir sobre uma representação transitando por diferentes pontos de vista, em vistas de emitir um julgamento do valor próprio de um dado objeto. O senso comum, por outro lado, permite o compartilhamento dos juízos e conseqüentemente a superação do egoísmo ou de idiosincrasias individuais. Se a validade dos julgamentos deve transcender o terreno do interesse privado e das condições subjetivas em favor do que é público e do que dá margem às relações intersubjetivas, então os argumentos acerca de um tema sob juízo demandam o reconhecimento e a aceitação pública. Sempre que alguém julga, o faz como um integrante de uma comunidade e não como um sujeito isolado ou pertencente a um mundo suprassensível. Arendt reconhece em Kant que os julgamentos de gosto sempre se dão no senso comum, pois é isso que lhe dá uma validade específica. Juízo não é, portanto, apenas subjetivo ou unicamente objetivo, ou seja, não se restringe somente ao senso de julgamento ou a critérios cognitivos de certeza para julgar. A sua validade repousa no consentimento da comunidade em meio a qual os julgamentos ocorrem. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant expõe:

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um sentido comunitário [*gemeinschaftlichen*], isto é, de uma faculdade do ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas (...) teriam influência prejudicial sobre o juízo (KANT, 2008, p. 139-140).

Para fazer parte de uma comunidade que compartilha um senso comum, a condição é a faculdade humana de comunicação, pois sem essa faculdade não seria possível constituir e nem fazer parte de uma comunidade: o critério para o julgamento está na comunicabilidade. Alusões foram feitas ao conceito kantiano de “alargamento do espírito” e sua importância para a faculdade de julgar, uma vez que envolve a capacidade humana de, através da imaginação, tecer comparativos entre o *meu* juízo e outros juízos possíveis. O pensamento crítico exige essa capacidade, uma vez que visa à inspeção de pontos de vista alheios aos próprios. Assim, embora não perca sua característica de ser uma atividade solitária, o pensamento não exclui todos os outros, pelo contrário, torna-os presentes pela imaginação, e move-se em um espaço que é público, pois leva em conta diversas perspectivas. O “pensamento alargado”, tal como sugerido por Kant, é proposto como um caminho para que o sujeito abstraia de seus juízos os interesses próprios, com vistas às considerações mais gerais. Não se trata aqui de generalidade de conceito. Por exemplo, um conceito de mesa predeterminado a partir do qual é possível subsumir todas as mesas particulares, mas de uma perspectiva que se faça determinar pelos particulares para que se possa chegar a um ponto de vista ao mesmo tempo distinto e geral. Ou, nas palavras de Arendt, “um ponto de vista a partir do qual podemos considerar assistir, formar nossos juízos, ou, como diz o próprio Kant, em que podemos refletir sobre os assuntos humanos” (ARENDR, 1993, p. 371). A validade do julgamento em política depende da habilidade de pensar representativamente, ou seja, a partir do ponto de vista do outro, uma vez que é possível olhar a realidade a partir de diferentes perspectivas.

As reflexões de Arendt sobre o julgamento não apenas abordam o exercício de julgar enquanto guia para a ação e o exercício de julgar enquanto guia para o espectador. Há uma perplexidade filosófica em seu trabalho ainda mais profunda. Sua preocupação foi conjugar a concepção aristotélica de julgamento, como um dos elementos da *phronesis*, e a faculdade de alargamento do espírito, tal como proposta por Kant. As duas concepções exigem um esforço para serem conjugadas, pois parecem apontar para direções opostas: enquanto Aristóteles ocupa-se com o particular, numa relação de vínculo silogístico com o real, Kant volta-se para a universalidade, com vistas a valorizar a autonomia e a imparcialidade. A tensão entre essas duas concepções não foi resolvida definitivamente pela autora, mas o pensamento de Arendt, mantendo-se entre essas duas forças teóricas, acabou por gerar bons frutos para o conceito de julgamento.

Formulado em meio ao debate entre teorias políticas clássicas do pensamento ocidental, o conceito arendtiano de julgamento enriquece a compreensão de pluralidade em política, uma

experiência na qual a igualdade e a distinção estão em jogo, isto é, quando todos compartilham as condições básicas de humanidade sem, ao mesmo tempo, escapar à própria singularidade. Tal conceito é de extrema relevância no contexto da obra de Arendt, uma vez que seu foco de atenção é o espaço que se estabelece entre os indivíduos

Debates, discussões e a capacidade de alargar a própria perspectiva são cruciais para a formação de opiniões que vão além da subjetividade. As pessoas podem sustentar opiniões pessoais sobre muitos assuntos, mas só podem formar opiniões representativas alargando sua mentalidade ao incorporar outros pontos de vista.

Quando as opiniões constituem a base do poder e são formadas “considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em minha mente as posições dos que estão ausentes” (ARENDR, 1979, p. 299), a legítima representação se efetiva. Representatividade, como nos ensina Kant na primeira parte de sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, significa colocar-se no lugar do outro, sem dispensar aspectos que se identificam com o modo singular de cada indivíduo pensar sobre determinado tema. Arendt afirma que esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e, portanto, contempla o mundo de uma perspectiva diferente. Não se trata de empatia, como se alguém procurasse sentir e pensar como outra pessoa, mas de ser e pensar a partir da própria identidade junto aos 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 (ARENDR, 1979, p. 299).

A formação de opinião nunca se dá de forma solitária, pois requer o embate entre as diferentes opiniões sobre o mesmo tema. Arendt insiste em afirmar que a formação de opiniões válidas requer um espaço público no qual os indivíduos podem testar e melhorar suas perspectivas através de processos de debate e mútuo esclarecimento. Essa proposta é oposta à ideia de que opiniões podem ser medidas ou ter como referência última o padrão de uma suposta verdade absoluta, ou de que um debate possa ser conduzido de acordo com padrões científicos. A verdade de acordo com a filosofia tradicional opõe-se à pluralidade de opiniões, tem caráter despótico na medida em que obriga a uma aceitação universal indiscutível e axiomáticamente verdadeira, deixando a mente sem liberdade para supor outras possibilidades, e elimina a diversidade de perspectivas e reduz a riqueza do discurso. A

verdade, nesse sentido, é anti-política, pois elimina a pluralidade e deprecia as opiniões como elementos essenciais à vida política.

Tanto a exposição de uma diversidade de opiniões, quanto a presença de um público espectador, predisposto a ouvir e reconhecer a singularidade de cada ator político representam condições imprescindíveis para que o exercício político se efetive e garanta legitimidade às ações e às decisões dos cidadãos. Se a arena política não for um espaço aberto para a diversidade de opiniões, e, portanto, se não primar pela homogeneização da comunidade, ocorrerá a concentração do comando em algum segmento. Por isso, com relação à abordagem de assuntos públicos, Arendt prioriza a opinião (*doxa*) expressa em forma de discursos persuasivos, pois este é o único meio que possibilita a tomada de decisões através do consenso, o que significa disseminar o poder entre todos os membros da comunidade.

Persuasão, portanto, representa uma peça chave para o exercício e a legitimação do poder que emana da ação conjunta dos cidadãos: é a forma especificamente política de fazer circular no espaço público a infindável variedade de opiniões. Consiste na tarefa de expor ao público um posicionamento em relação a um tema específico pelas vias da argumentação, na tentativa de convencer o maior número de pessoas de que vale a pena aderir a esse posicionamento. Este é o tipo de discurso de que fala Arendt, e corresponde ao *peithen* dos gregos, isto é, à forma política de comunicação verbal entre as pessoas. Vale ressaltar que esse mecanismo de exposição e apreensão de opiniões, indissociável da forma autenticamente democrática de tratar assuntos públicos, possibilita depurar as considerações feitas pelo orador político, abstraindo de seu discurso preconceitos que possam trazer prejuízos ao veredicto final. Como bem observou Ramos, a persuasão é o “instrumento cognitivo por excelência no processo discursivo”, (RAMOS, 2010). E, mediante essa relação entre homens que atuam no espaço público, seja como atores ou espectadores, é que se dá a convivência política. Schio nos esclarece ainda que:

a vivência da política visa a persuadir os cidadãos a crer ou não nas opiniões do orador, as quais podem denominar-se de verdade política, pois pertencem ao orador, mesmo que sejam usadas com cunho retórico, de mero convencimento (SCHIO, 2012, p. 194).

3.3 O Republicanismo e a figura do cidadão

Pois ou a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de participar no governo ou não significa coisa alguma.

Arendt

O termo “república” vem do latim *res publica*, literalmente o bem público, chamando, portanto, a atenção para a coisa pública, a coisa comum. A democracia republicana, entendida como o regime da soberania popular, funda-se no exercício da liberdade e na afirmação da igualdade. De acordo com a tradição da filosofia política republicana, fiel aos valores da liberdade política, do autogoverno da comunidade e da participação ativa dos cidadãos, a cidadania está além do instrumentalismo, e retém seu valor em si mesma: é o potencial da comunidade de criar suas próprias leis, de garantir direitos através do envolvimento com a realidade política e da tomada de posição dos cidadãos que compõem a comunidade da república. “Republicanos sempre se opuseram à idéia de que o poder pertence ao governante, e sempre falaram acerca da política como ‘a coisa pública’ que pertence a todos os cidadãos” (CANOVAN, 1992, p. 207-8). Já na Antiguidade, Aristóteles estabeleceu uma distinção normativa que remete à ideia de república, qual seja entre o governo no interesse de todos, sinal de um bom tipo de governo, e governo em prol de apenas uma parte da população, característica de um governo pior. Para o Estagirita, espectador das assembleias públicas em Atenas, o perigo da democracia era que o governo se deteriorasse em governo por interesses particulares de uma determinada classe.

É comum a identificação da teoria de Arendt com o republicanismo. No contexto de sua obra, o cidadão não é um indivíduo particular, que se ocupa apenas com interesses privados, mas uma figura que possui espírito público e compromisso com o bem comum. Esse compromisso não diz respeito à mera relação do indivíduo com o Estado, quando o que está em jogo é o cumprimento de certas exigências formais, mas, sobretudo à relação dos indivíduos entre si. Visando a um tipo de sistema político que garanta a liberdade e a dignidade para a performance política dos cidadãos, a versão arendtiana de republicanismo é a expressão de um forte interesse pela livre discussão da coisa pública.

No evento revolucionário, o desejo de uma *res publica* propiciou em alguns instantes o reencontro entre política e liberdade. O povo organizou-se espontaneamente em instituições destinadas a permitir sua participação política ativa, e os pensadores encontraram na Antiguidade referências para se refletir sobre uma nova forma de governo, uma república em

que “o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem, o qual eles pensavam ser um governo ‘próprio de escravos’” (ARENDDT, 1994, p. 34). A Revolução Americana teve como característica singular o desenvolvimento da capacidade associativa dos cidadãos. Pensadores como Jefferson estavam convencidos de que a República só se sustentaria mediante instituições nacionais que impedissem a concentração do poder, ou como espaços nos quais os cidadãos pudessem realizar suas capacidades associativas de reivindicação, expressando suas diferenças.⁴⁷

A liberdade, como princípio, exige a capacidade de lidar com as diferenças. Mediante o perspectivismo da diversidade das opiniões, comunicativamente articuladas na busca de um novo sentido da convivência humana, a cidadania se afirma. A ação política possui uma referência que lhe é própria, ou seja, não depende de um fim além dela mesma, como a moralidade, a felicidade ou a mera preservação da vida. O desafio consiste em conciliar a perspectiva da pluralidade com a autonomia política.

A igualdade, por outro lado, é um dos princípios básicos da política republicana. Todavia, trata-se de uma igualdade especificamente política e que não corresponde à ideia defendida pelos pensadores liberais modernos, segundo a qual todos os homens nascem iguais.

Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com seus iguais, e somente com os seus iguais (ARENDDT, 2009, p. 335).

O republicanismo, pensado por Arendt, sustenta-se pela premissa de que as pessoas são desiguais por natureza, e apenas podem estabelecer relações de igualdade pela instituição de um mundo erigido pelos homens, no qual todos demonstram a mesma experiência em compartilhar um espaço que a todos pertence, assumindo as mesmas responsabilidades. De acordo com Canovan,

como o poder e a liberdade, a igualdade republicana não é algo que os indivíduos trazem consigo, mas é uma característica do espaço político que se estabelece entre os cidadãos presentes no mesmo mundo político (CANOVAN, 1992, p. 239).

⁴⁷ Kant escreve nos *Conflitos das faculdades* sobre uma disposição moral que se manifesta no direito que um povo tem de não ser impedido de se dar à Constituição civil que acredita ser a melhor. Para Kant, tal Constituição só pode ter caráter republicano, ou seja, ser capaz, através de seus princípios, de evitar a guerra. Para o filósofo, a força das revoluções está na garantia desse direito ao povo, e os cidadãos que obedecem às leis devem também se reunir para legislar.

É da convivência contínua entre cidadãos que surge o poder de uma república, por isso a aptidão humana para viver em meio à pluralidade é fundamental para o exercício da cidadania. Razão pela qual,

a experiência fundamental sobre a qual se fundam as leis republicanas, e da qual brota a ação dos cidadãos de uma república, é a experiência de conviver e pertencer a um grupo de homens com o mesmo poder (ARENDT, 2008, p. 355).

O diálogo é uma peça chave na concepção de república. O intercâmbio de opiniões e de perspectivas acerca do mundo é o fenômeno que revela a relação humana de caráter eminentemente político: a amizade. É justamente essa relação que, de fato, agrega os cidadãos no domínio da política, pois os laços de amizade, no sentido grego de *philanthropia*, estão sustentados pela vontade de compartilhar o mundo com outro. O elemento que agrega os cidadãos é a amizade no sentido aristotélico de *philia*.

Como a *philia politike* aristotélica, o respeito é uma espécie de amizade sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta (ARENDT, 2004, p. 255).

A experiência política da *polis*, o espírito agonístico, manifesto na constante competição entre cidadãos que buscavam se destacar sobre todos os demais, mostrou a Aristóteles que é a *philia* como elemento político que permite a constituição de uma comunidade: a parceria que mantém as divergências dos agentes políticos reunidos no mesmo espaço.

Se considerarmos ainda a pluralidade como o princípio político por excelência, então a comunidade deve atender à satisfação de um bem que é considerado o bem comum, lidando com a conjugação da ideia de bem com a condição plural da vida política. A associação desses dois elementos deve refletir tanto as diferenças de interesses e opiniões que compõe o corpo da comunidade, quanto o que há de comum entre os cidadãos e que os mantêm unidos e ativos na esfera pública, ou seja, a solidariedade. Não é o objetivo de um bem comum nos quais todos os cidadãos devem voltar suas atividades políticas que vai mantê-los em comunhão política, mas o mundo comum e a vontade de criar espaços políticos nos quais suas diferenças podem ser reveladas, articuladas e resolvidas democraticamente.

Os conselhos, portanto, não obstante as 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. Ao apontar a insuficiência do pacto de vida 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 de prerrogativas políticas e jurídicas, 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.

Ultrapassando ainda a ideia de participação política no sentido de ser uma atividade que garanta responsabilidades na gestão pública, bem como direitos e justiça no corpo social e político, os atores revolucionários como John Adams constataram que os americanos tinham consciência de aí terem realizado sua liberdade. Escreve Arendt:

Eles sabiam (...) que o povo comparecia às assembleias municipais, como mais tarde os seus representantes haveriam de ir às famosas Convenções, não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses, mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões (ARENDR, 1988, p. 95).

Jefferson dava importância ao que ele chamava de “Pequenas Repúblicas”, pois daí proveria a força maior da grande república. Ou seja, a força da república reside em suas pequenas subdivisões, de modo que todas as pessoas possam participar opinando, discutindo e agindo em conjunto. O que deve ser preservado, sobretudo são os espaços de manifestação espontânea do povo. Um governo republicano perde a sua razão de ser quando desloca as fontes de poder do povo e as centraliza. Para ilustrar essa consciência de que república não passa de um título para um governo com poder centralizado, Arendt retoma as palavras de Jefferson ditas no decorrer da experiência revolucionária americana:

(...) na medida em que o governo republicano da União estava fundamentado no pressuposto de que a sede do poder estava no povo, a condição básica para o seu adequado funcionamento se baseava num esquema “de divisão de poder entre os homens da nação, atribuindo a cada um exatamente as funções para as quais se mostrasse competente.” Sem esse esquema, o próprio fundamento do governo republicano jamais podia ser concretizado e o governo dos Estados Unidos seria republicano apenas no nome (ARENDR, 1988, p. 202).

O que surge no espírito revolucionário é uma concepção de governo que não se limita apenas a direcionar medidas para o bem-estar ao povo, mas que privilegia os mecanismos de participação popular, ciente de estar aí a base e a fonte do poder⁴⁸. Afinal, os líderes tinham reconhecido o potencial político dos conselhos populares, e sabiam que se as formas republicanas de participação popular tivessem vingado, a História teria tomado outros rumos. Todavia, considerando as análises de Arendt sobre as revoluções modernas, sabemos que por parte dos líderes não houve esforço algum no sentido de incorporar os órgãos populares aos planos de governo. Os novos conselhos foram vistos como ameaça ao monopólio de poder pretendido pelas cúpulas do partido político revolucionário⁴⁹. O que faltou para que as revoluções tivessem sido exitosas, portanto, foi a criação de uma instituição que pudesse manter e perpetuar o ambiente de pluralidade, no qual as diversas entidades políticas populares pudessem atuar. É nesse sentido que Arendt fala do “tesouro perdido”.

A opinião foi descoberta tanto pela Revolução Francesa como pela Revolução Americana, mas apenas essa última (...) soube como criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República (ARENDR, 1988, p. 182).

Arendt está convencida de que os conselhos representam o esforço para o exercício de uma efetiva cidadania, pois proporcionam o acesso do cidadão às atividades públicas nos diversos segmentos da sociedade. Diante da dificuldade da participação direta dos cidadãos nas modernas e enormes sociedades de massa, do histórico enfraquecimento da dignidade da política 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 direta no espírito de uma *res publica*.

⁴⁸ Lenin, durante a Revolução Russa de 1905, tanto reconheceu estar no povo a verdadeira fonte do poder, quanto a admitiu como sendo uma força de criatividade revolucionária. De fato, o povo havia demonstrado o quanto era capaz de estabelecer uma nova estrutura de poder no contexto revolucionário. O lema adotado foi: “Todo poder aos *soviets*.”

⁴⁹ O nome União Soviética, adotado pela Rússia pós-revolucionária, foi uma mentira, porque na ocasião os *soviets* foram deixados de lado pelo partido Bolchevista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política é a arte de adquirir poder na *polis*, e o ensino da política consiste em fazer que os educandos aprendam como ter o máximo de poder na *polis*, pela ação e pela palavra. (Protágoras, no diálogo platônico, 319a)

Esta dissertação teve por objetivo refletir sobre as possibilidades de se restabelecer o estatuto da cidadania de acordo com as demandas sociais e políticas do ser humano. E isso foi feito em consonância com a teoria política de Arendt, buscando apresentar o cidadão como decisivo para a comunidade do homem como “animal político”.

A realização da cidadania depende da manutenção do espaço público, através do qual a realização dos Direitos Humanos torna-se plausível. Se a participação política do cidadão contemplado por um estatuto de cidadania é o que lhe permite iniciar novos processos, e assim confirmar a sua singularidade, então uma teoria sobre a cidadania deve levar em conta certos elementos, tais como as condições elementares para o exercício político, a forma da atuação política como poder capaz de tornar os homens senhores de seus próprios destinos e o significado desse exercício para a realização do ser humano. Deve ainda identificar os problemas relevantes que emanam do exercício político e refletir sobre como apresentá-los aos agentes de uma comunidade, visando à conservação do respeito às estruturas e aos procedimentos políticos que permitem a deliberação e a ação em conjunto.

O caminho que Arendt encontrou para tecer esse debate oscilou entre o trabalho do historiador e do teórico político. A partir de pesquisas sobre a História da cidadania e de análises acerca da realidade moderna, apontou-se para o resgate de uma ampla participação política da sociedade nos assuntos políticos, levando em conta a possibilidade de, mediante o exercício da cidadania, permitir a cada homem reconhecer-se e ser reconhecido em sua singularidade, distinto de todos os demais e, ao mesmo tempo, junto com os outros homens estabelecer um vínculo comunitário (político). Ainda que a exemplar experiência da antiga Grécia assegure a plausibilidade da hipótese apresentada, é inviável hoje reconfigurar a cidadania em moldes que possam superar os gregos. Mesmo que em grande parte dos casos se tome por referência a experiência política grega, responsável por lançar as bases da cultura política ocidental, a democracia que se pretende hoje não deve estar associada a uma imagem idealizada do passado. Diante das gigantescas máquinas governamentais e de seus expedientes avançados de controle social, o poder da cidadania parece ofuscado, se não

drasticamente reduzido. Pode-se mesmo afirmar que a participação direta dos cidadãos nos assuntos de governo parece ser irrelevante, se comparado aos problemas que envolvem a legítima representatividade, o sistema de partidos políticos, os sistemas de governo e o papel do Estado. Esta tendência em relegar a democracia ao plano da burocracia governamental está embasado nos tradicionais preconceitos políticos, sobretudo daqueles que duvidam da capacidade humana de engajamento político. Nestas condições, o debate sobre cidadania participativa acaba sendo relegado a um papel secundário na cena política.

Grande parte das análises sobre as crises sociais se restringem ao sistema econômico ou às consequências trágicas do mercado financeiro neoliberal para a sociedade, o que acaba por camuflar o problema central que é a fonte dos problemas: o poder de escolha. O futuro depende de escolhas coletivas, escolhas políticas. O debate meramente técnico sufoca o verdadeiro debate político, que é, sobretudo, um debate sobre objetivos comuns, sobre o mundo que se quer construir coletivamente e sobre o mundo que deve ser rejeitado.

Ter consciência política dos fatos públicos é condição para se reconhecer, por um lado, as vantagens do exercício da cidadania, e por outro, os prejuízos provenientes da indisposição para exercê-la. Partindo da premissa de que cidadania é um conjunto de direitos e de deveres que dá às pessoas a possibilidade de participar ativamente da vida e do governo de seu povo, 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. Como diz Arendt, “qualquer um que não esteja interessado nos assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato desses assuntos serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade” (Arendt, 2010, p. 201).

Para a formação dessa consciência alguns componentes são imprescindíveis, como a educação, a organização dos espaços políticos, a comunicação e a capacidade crítica como meio de intervir na realidade de modo alternativo. Um cidadão pouco informado, à parte dos debates públicos, fica tentado a encontrar respostas simples para problemas amplos. Sem a transparência de informações honestas e precisas, abre-se margem para a *mentira* e o *segredo*, fatores que corrompem o juízo e a ação na comunidade política. A garantia da transparência democrática e o fomento de uma cultura política que valorize, sobretudo, as atividades de cidadania, é o que mantém as condições adequadas para que homens se organizem e tomem decisões em conjunto.

Sendo assim, regras nítidas e democraticamente elaboradas são fundamentais para a realização de um regime político que garanta a soberania aos cidadãos. É inaceitável o

estabelecimento de regras ambíguas, rígidas e decididas em espaço fechado, isto é, sem a visibilidade que sustenta a legitimidade do poder público. A observância das regras ainda garante a participação mais esclarecida dos cidadãos, evitando que sejam induzidos a equívocos na avaliação das questões públicas. Nesse sentido, é indispensável um projeto que amplie significativamente as políticas públicas que favoreçam a cidadania e incentivem a organização da sociedade no sentido de fazê-la controlar os poderes constituídos (executivo, legislativo e judiciário). Estas são as ferramentas para se combater a pobreza política, isto é, a aceitação de uma condição resignada e fatalista quanto às injustiças dos que detém o poder de governo sobre a sociedade.

Todavia, essa *paideia* não se resume simplesmente aos livros escolares, mas consiste num processo de conscientização de que a *polis* é cada pessoa, e seu destino depende de suas opiniões, comportamentos e decisões. A História é resultado das ações humanas singulares, inéditas, que interrompem as cadeias causais de acontecimentos, dando início a novos processos. A educação para a participação contribui para a criação dos espaços de acesso igualitário à política, no qual se daria a desconstrução dos preconceitos por meio da recriação do sentido da própria liberdade, dando espaço à busca de soluções para problemas decorrentes de interesses heterogêneos, em grande parte conflitantes, mas sempre coletivos. A mentalidade alargada, enquanto pressuposto para a interação política, é o que deve ser considerado como traço fundamental para a educação democrática.

A formação do cidadão estaria na busca do saber consigo e por si mesmo, na capacidade de atualizar-se, de desenvolver reflexões sobre a realidade presente e incorporá-las ao seu próprio modo de ser. A ética não estaria baseada em um código de conduta, mas partiria dessa capacidade de pensamento e de imaginação como norte de ação frente às diversas situações que se apresentam. A política tomaria por base não o tradicional pensamento filosófico a respeito do homem individual, ou da formação da personalidade deste homem, mas sim a pluralidade dos homens, o convívio das diferenças em um mundo comum.

Teses importantes de Arendt corroboram essa proposta de cidadania. Para a autora, é impossível pensar a política sem tomar algum posicionamento particular sobre o tema, e isso equivale a dizer que o pensamento político é essencialmente singular e potencialmente participativo. Segundo a autora, ao conceber o pensamento como pura contemplação, o que os filósofos fazem é deformá-lo, pois acabam por concebê-lo como uma atividade passiva e configurada de acordo com padrões de compreensão preestabelecidos, abstraindo assim sua capacidade de constituir-se espontaneamente através do livre exame.

O pensar é para Arendt uma tarefa de caráter político, tanto no sentido de compreender o que se passa, mesmo que essa compreensão não nos dê respostas diretas sobre o que devemos fazer, quanto pelo fato de dizer respeito a todos, o que não implica necessariamente militância ou partidarismo. Não há no pensar a necessidade de um objetivo definido a atingir, não há um pragmatismo.

Para Hannah Arendt o poder político é resultado da ação humana em concerto, mais precisamente quando o consenso firmado por homens envolvidos com questões de interesse comum os leva a agir em conjunto. Se de fato o fenômeno do poder ocorre onde há cidadãos engajados, debatendo e deliberando sobre assuntos que dizem respeito a todos, então poder e cidadania não são apenas termos complementares, mas indissociáveis.

Poder, violência e dominação podem estar concatenados e logicamente organizados, e é dessa forma que aparecem em grande parte das correntes de pensamento político desde Platão. Todavia, é necessário evitar a adesão a qualquer uma das correntes filosóficas que estabeleceram essas associações quando se tem por intenção refletir sobre as possibilidades do restabelecimento da cidadania ativa. Isso porque as tradicionais noções de poder, de violência e de dominação ofuscam o que, para Arendt, é o autêntico fenômeno da instituição do poder.

A ideia de participação popular hoje se mantém vinculada à organização de conselhos populares e, principalmente, à mobilização popular em movimentos sociais e populares, que manifestam a vontade de emancipação histórica e cultural, sobretudo com relação às próprias arbitrariedades dos governos burocráticos que detém os poderes decisórios. Tais mobilizações aparecem como formas legítimas de participação popular. A experiência do sistema de conselhos, ainda que não tenha se desenvolvido plenamente, pode ser um estímulo para futuras reflexões e possibilidades políticas em constante desenvolvimento, visando à criação de formas alternativas para o exercício da política e da cidadania e, conseqüentemente, uma via plausível para a afirmação dos direitos humanos, uma vez que estes não podem estar dissociados da cidadania.

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, J. M. L. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGUIAR, O. A. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí-Rs: Edijui, 2009.
- ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. César Augusto Ramos de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática/Brasília: Ed. Da UnB, 1988.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BASTOS, C. *Curso de teoria do Estado e ciência política*. São Paulo: Saraiva, 1995.
- BIGNOTTO, N. (org.) *Pensar a república*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOBBIO, N; VIROLI, M. *Direitos e deveres na República: os grandes temas da política e da cidadania*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

BRITO, F. “A ruptura dos direitos humanos na filosofia política de Hannah Arendt”, in *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, p. 177-196

CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Constant, B. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Filosofia política, 2, 9-25, 1985.

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

CORREIA, A. (coord.) “*Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*.” Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COUTINHO, C.N. Notas sobre cidadania e modernidade. *Praia Vermelha*, 1(1), 145-166, 1997.

D'ENTREVES, M. P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Londres e Nova York: Routledge, 1994.

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

_____. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política.” *Trans/form/ação*, v. 24, n. 1, 2001.

GUERRA, E. O. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: Olhares críticos sobre a política na modernidade* São Paulo: LiberArs, 2013.

JEFFERSON, T; PAINE, T. ; HAMILTON, A. *Escritos Políticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os pensadores)

JEFFERSON, T. *The Letters of Thomas Jefferson*. Disponível em: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl.php>. Acesso em: 20/01/2015.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

LAFER, C. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt*. Estudos avançados, 11(30), 55-65, 1997.

MARX, K., & ENGELS, F. *O que é a Comuna?*. *Marx/Engels: História*. São Paulo: Editora Ática, 1983.

OLIVEIRA, L. *10 lições sobre Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

RAMOS, C. A. “Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não-liberal de cidadania”, in *Revista Filosofia Aurora*, v.22, n. 30, p. 267-296, jan/jun 2010.

SANDEL, M. J. *Justiça - O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: história e liberdade: da ação à reflexão*. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

SCHMITT, Carl. *The concept of the political: Expanded edition*. University of Chicago Press, 2008.

VILLA, Dana R. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

_____. *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.