

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA**

IARA LÚCIA SANTOS MELLEGARI

**A PERSPECTIVA POLÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DE CIDADANIA NA
FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**

CURITIBA

2011

IARA LÚCIA SANTOS MELLEGARI

**A PERSPECTIVA POLÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DE CIDADANIA NA
FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Professor, Doutor, César Augusto Ramos

CURITIBA

2011

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

M524p
2011 Mellegari, Iara Lúcia Santos
A perspectiva política dos direitos humanos e de cidadania na filosofia de Hannah Arendt / Iara Lúcia Santos Mellegari ; orientador, César Augusto Ramos. -- 2011.
143 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 140-143

1. Ciência política – Filosofia. 2. Direitos humanos. 3. Cidadania. 4. Arendt, Hannah. 5. Direitos civis. I. Ramos, César Augusto, 1948-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 320.01



Pontifícia Universidade Católica do Paraná

ATA Nº. 069/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos sete dias do mês de abril de dois mil e onze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações do Centro de Teologia e Ciências Humanas desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestrand **Iara Lúcia Santos Mellegari** intitulada: A PERSPECTIVA POLÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DE CIDADANIA NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Augusto Ramos Dr. Ericson Sávio Falabretti e Dr. André Duarte de Macedo. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Augusto Ramos a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca conferiu a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 05 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. Ericson Sávio Falabretti		9.0
Prof. Dr. André Duarte de Macedo		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*

Ao Ricardo, meu filho, com amor.
À Julieta, minha mãe, e à Ana Paula e Ivânia
minhas irmãs, pela compreensão,
presença e apoio nos momentos difíceis.
E, de modo especial, ao Illio,
meu pai, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, professor, doutor, César Augusto Ramos, pela paciência, atenção e cuidado com os quais me orientou nesta pesquisa. Com seu sólido conhecimento em filosofia política e excelência em tudo o que faz, não fez diferente ao contribuir para o meu crescimento intelectual.

Agradeço aos colegas de turma pelos instantes de entusiasmo e descontração que me proporcionaram.

Agradeço aos amigos, em especial à Renate Nacke, pelo apoio e carinho em todos os momentos.

Agradeço à Antônia, secretária do programa de pós-graduação da PUCPR, que de maneira sempre solícita nos atendeu em todas as necessidades de ordem administrativas.

Agradeço a todos os professores pelos ensinamentos ministrados.

Do mesmo modo que o metal enferruja com a ociosidade e a água parada perde sua pureza, assim a inércia esgota o vigor da mente.

Leonardo da Vinci.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo abordar o tema dos direitos humanos e cidadania sob a perspectiva da filosofia política de Hannah Arendt, precisamente quanto aos direitos civis e políticos. O enfoque principal refere-se à ineficácia desses direitos no contexto fático-político da crise dos Estados-nação e das políticas totalitárias, momento em que milhares de pessoas restaram completamente desassistidas jurídica e politicamente e sujeitas à violência. Primeiramente, a pesquisa empreende uma análise dos conceitos filosóficos de universalidade e abstração, os quais, inseridos na órbita da política, influenciaram-na de forma negativa, segundo o pensamento da filósofa. Na sequência, uma análise das teorias jusnaturalista e positivista em seu itinerário na busca do conceito e dos fundamentos dos direitos humanos; bem como o porquê, sob à égide de tais fundamentos, eles não se efetivaram. Posteriormente, é abordado o conceito arendtiano de cidadania como o “direito a ter direitos”, para finalmente analisar os elementos que configuram sua teoria política, tais como: a liberdade, a ação, a pluralidade e o espaço público. Elementos que, articulados entre si, permitem a formação de um conceito de cidadania baseado na real participação dos cidadãos na organização política de uma comunidade, em contrapartida a um conceito meramente formal de cidadania.

Palavras-chave: Direitos humanos. Liberdade. Ação. Espaço público. Cidadania.

ABSTRACT

The objective of this present research is to discuss the human rights and citizenship under the political philosophy perspective of Hannah Arendt, more specifically civil and political rights. The main focus of this work is the inefficiency of these rights in the factual-political context of the nation-states crisis and totalitarian politics, a moment in which thousands of people remained unsupported in both juridical and politically ways and also subjected to violence. Firstly, the research starts analyzing the philosophical concepts of universality and abstraction, which influence politics in a negative form according to Hannah Arendt. After that, an analysis of natural law and positivist theories in the search of the concept and fundamentals of human rights is made, as well as the reasons according to these fundamentals; the human rights have not been effective. Later on, the arendtian concept of citizenship is treated as the "right to have rights" in order to analyze the elements which make up her political theory such as: freedom, action, plurality and public space. Elements that once interconnected, allow the creation of a citizenship concept based on the real participation of the citizens in the political organization of a community, opposing to the ordinary formal concept of citizenship.

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

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 O CONFLITO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA	18
2.1 A VERDADE PLATÔNICA E A OPINIÃO	22
2.2 A MORTE DE SÓCRATES E O MITO DA CAVERNA.....	26
3 OS DIREITOS HUMANOS E A FUNDAMENTAÇÃO JUSNATURALISTA E POSITIVISTA	40
3.1 O DIREITO NATURAL.....	44
3.1.1 Críticas ao jusnaturalismo	54
3.2 O POSITIVISMO JURÍDICO – O DIREITO COMO CIÊNCIA E NORMATIZADO	58
3.2.1 Críticas ao Positivismo	65
3.3 POSITIVISMO, HISTÓRIA OU POLÍTICA	67
4 A ILUSÃO FUNDACIONISTA DIANTE DOS DESTITUÍDOS DE CIDADANIA: OS APÁTRIDAS	74
4.1 A CRISE DO ESTADO-NAÇÃO.....	75
4.1.1 A crise dos direitos humanos	81
5 A CIDADANIA COMO POSSIBILIDADE DE EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	91
5.1 A CIDADANIA ANTIGA E MODERNA	92
5.2 A LIBERDADE E A AÇÃO COMO CONCEITOS POLÍTICOS, NÃO FILOSÓFICOS	98
5.2.1 A ação e a pluralidade	112
5.3 O CONCEITO DE CIDADANIA EM HANNAH ARENDT COMO O <i>DIREITO A TER DIREITOS</i>	122
6 CONCLUSÃO	133
REFERÊNCIAS	140
BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS	143

1 INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, diante da ocorrência do fenômeno totalitário e da situação vivenciada pelos apátridas e refugiados, pessoas destituídas de cidadania e, por isso, desprovidas de seus direitos humanos, vai questionar a validade fundacional de tais direitos, os quais foram erigidos sob a égide dos conceitos filosóficos de universalidade e abstração. Calcados na ideia da natureza humana e considerados como verdade evidente para servir de medida da comunidade política, mas que dela independeriam, uma vez que concebidos como pré-políticos, os direitos humanos não foram suficientes para socorrer o homem ante a crise do Estado-nação e das políticas totalitárias. Evidenciaram toda a sua fragilidade a frente de seu primeiro grande embate fático – a situação dos apátridas –, deixando à mercê da sorte e da violência milhares de seres humanos. Os direitos humanos universalmente consagrados e positivados nas declarações a seu respeito não se mostraram eficazes na proteção de homens necessitados de seu amparo jurídico-político.

Falar em direitos humanos não é outra coisa senão falar em humanismo. É a partir do Período Moderno que se pode pensar em direitos do homem tal qual nós os concebemos hoje. Antes da Era Moderna, ou seja, na Antiguidade e na Idade Média, o homem, embora já conhecesse o senso de justiça que estava atrelado ao direito natural, somente de forma indireta concebia a questão das humanidades. Os direitos humanos como propalados contemporaneamente, envolvendo o conceito de liberdade religiosa, liberdade política e de cidadania, foram se firmando tão somente a partir do Período Moderno, o das luzes.

Eles são tidos como a grande conquista da humanidade na Era Moderna e, no curso da história ocidental, alcançaram pela primeira vez seu reconhecimento universal com o advento da Revolução Francesa. O homem, por meio da razão, das ideias iluministas, poderia finalmente pensar por si mesmo, ser senhor de seus atos e buscar sua emancipação e felicidade. Poderia libertar-se do jugo de dogmas religiosos ou de qualquer outra ordem, havia enfim conquistado a liberdade de pensar e agir por si mesmo.

Os direitos humanos, tais como aqueles ligados à vida, à liberdade e à dignidade do homem, afetam a todos nós enquanto partícipes de um mundo comum. Eles estão contemplados em praticamente todas as constituições nas quais vige o

Estado democrático de direito. Em algumas dessas constituições, os direitos humanos são vistos em estágios mais avançados; em outras, nem tanto, dependendo da realidade e do desenvolvimento de cada uma. Contudo, estão presentes em todas, ao menos de direito, isto é, se encontram prescritos em lei. De modo que, hoje, falar sobre sua existência, importância e reivindicação é de certa forma corriqueiro, está na ordem do dia, muito embora não se possa dizer o mesmo quanto à sua efetividade e o perfeito entendimento do significado desses direitos.

A modernidade nasce com a promessa de liberdade, autonomia e emancipação: o homem poderia buscar sua própria felicidade. Esses ideais, perseguidos à luz da razão, apontavam para essa direção. A Revolução Francesa, com fulcro, sobretudo, na acepção jusnaturalista, havia instituído os direitos de igualdade, fraternidade e liberdade do homem. Movimentos anteriores já andavam nesse sentido, a exemplo da Declaração Americana, de 1776, e da Declaração Inglesa, de 1689, muito embora nessa última a abrangência dos direitos se restringisse especificamente ao cidadão inglês, enquanto a Declaração Francesa representava a universalidade dos cidadãos, isto é, contemplava todos os homens.

Havia chegado o momento do pragmatismo antropocêntrico. O homem era agora o detentor último do conhecimento e de suas ações, ele poderia explicar tudo ou, pelo menos, quase tudo sobre o mundo que o cercava. O desenvolvimento da ciência conjugado ao domínio da natureza garantia o progresso; e o bem-estar para todos os homens era uma questão de tempo. A humanidade deixava para trás o “obscurantismo” medieval.¹ Pode-se, portanto, afirmar que a temática dos direitos humanos nasceu da filosofia, precisamente a das luzes, uma vez que sem esta, como diz Jean-François Kervégan, essa temática poderia ser nada mais do que uma ideologia respeitável.²

¹ Kant é o filósofo que inaugura a ideia de pensar a história de forma filosófica e linear. Linearidade e progresso são as noções prévias que levam Kant a pensar filosoficamente a história. O progresso é ascendente, não olha mais só para acontecimentos particulares, olha para frente. O propósito da história passa a ser algo pensável, e enquanto tal deve inspirar as ações humanas. O propósito da natureza seria o fio condutor que trabalha para a natureza desenvolver-se, conforme uma finalidade. *Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.* Os fatos históricos começam a ter sentido para o filósofo na medida em que ele percebe que há esse fio condutor que os liga e aponta para a direção de uma finalidade que se alcançará no futuro. Se não pensarmos a história como um fio condutor, ela não pode nos ensinar nada. Não podemos sequer pensar a ação humana no sentido prático e político. KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 9.

² Kervégan afirma que os direitos humanos galgaram recentemente o *status* de norma universalmente reconhecida, sem que sejam, em princípio, contestados como foram ao longo do século XIX e por um período durante o século XX. Isso representa um avanço feliz, um “progresso na consciência da liberdade”, como afirmaria Hegel. Mas por outro lado, no plano teórico, por falta de adversários declarados, os direitos humanos

Contudo, não obstante toda expectativa moderna do otimismo no amadurecimento moral e intelectual do homem, na perspectiva da *Aufklärung* o século XX experimentou o totalitarismo, ou seja, o horror e a violência que reduziu o ser humano, mormente nos campos de concentração, a uma condição de vida estritamente biológica, na medida em que o privou de qualquer relação normal de convívio humano, de qualquer vestígio de humanidade, condenado ao esquecimento e à descartabilidade. O homem, quando e enquanto sobrevivente, foi reduzido a um morto-vivo. Houve uma ruptura com o mundo comum, assim chamado por Arendt, o mundo das relações espontâneas, da diversidade, dos afetos, das ações humanas. A humanidade conheceu uma inusitada forma de governo, fundada na ideologia e no terror, sem a menor consideração pelos direitos do homem.

Diante do inusitado acontecimento do fenômeno totalitário, Hannah Arendt vai procurar entender o que teria concorrido, no percurso da tradição política e filosófica, para que culminasse na cristalização desse evento. Para tanto, ela vai refletir sobre o pensamento político ocidental a partir da tradição filosófica, buscando descobrir como foi possível e o que teria “permitido” a ruptura ocasionada pelo totalitarismo. Uma vez que esse fenômeno, ocorrido no centro da civilização ocidental, exigia imenso esforço intelectual para ser captado em sua novidade, coisa que os instrumentos tradicionais da filosofia, da política e das ciências humanas e jurídicas não davam conta de explicar. Seu percurso reflexivo, no entanto, não se circunscreve na tentativa de encontrar as causas do fenômeno totalitário em seu sentido *stricto* como faz o historiador, mas de procurar nos próprios eventos suas peculiaridades, objetivando entender e desvendar as suas razões, pois, para Hannah Arendt, pensar é dar significado, não é produzir conhecimento. E só o pensamento pode, em um momento de cisão, escapar ao determinismo do passado e do futuro, desligar-se da tradição espiritual, acadêmica, religiosa e filosófica e recolher a significação singular dos acontecimentos.³

No intuito de responder suas indagações, Arendt fará uma releitura do cenário moderno e analisará o que não teria funcionado nas promessas da modernidade, em razão dessa catástrofe e dos conflitos políticos do presente. Ela estenderá um olhar

correm o risco de terem como único apoio o sentimento de sua evidência. Daí a importância de uma filosofia adequada para tratar desse tema. KERVÉGAN, Jean-François. Os direitos humanos. **Ensaio de Filosofia e Política**. São Leopoldo: Unisinos, 1998, p. 69. Coleção Focus.

³ AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p.169.

retroativo aos acontecimentos e pensamentos históricos capazes de, se não explicar, ao menos indicar os eventos precedentes que, de certa forma, resultaram no inusitado acontecimento. A fim de compreender o fenômeno totalitário como negação das promessas iluministas de emancipação é preciso, segundo Arendt, analisar os fenômenos, intrinsecamente modernos, do racismo, da burocracia, do imperialismo e do nacionalismo, aspectos que constituem o lado obscuro da modernidade e que, de certa forma, contribuíram para o aparecimento dos governos totalitários do nazismo, stalinismo e fascismo, formas de governo sem precedência na história.

Contudo, ela vai além, retroagindo ao berço da filosofia ocidental – a Grécia – e fazendo uma análise dos conceitos filosóficos da verdade universal e do bem absoluto de Platão, os quais, ao elegerem a superioridade da *vida contemplativa* em relação à *vida activa*, rejeitaram o mundo dos homens. A prioridade da vida contemplativa se caracteriza por uma atitude antipolítica e de alienação em relação ao mundo. Alienação essa que na Idade Moderna apresentará características muito específicas, na medida em que conduzirá o homem para dentro de si mesmo, impelido pela crescente subjetividade e pela *dúvida* que colocará em questão a eterna verdade das coisas, configurando uma atitude individualista e de distanciamento do outro, implicando uma postura apolítica.

Os conceitos filosóficos universais, abstratos, lógicos, embora fundamentais na busca do conhecimento, da verdade, não servem para orientar *stricto sensu* nem a política nem o direito, pois estes estão relacionados ao mundo da opinião, da contingência, da pluralidade e não da abstração, âmbito em que tais conceitos tornam-se inoperantes e não alcançam o homem no plano contingente e real. Segundo a autora estudada, subjaz nesses planos distintos – os das verdades universais e do senso comum – um conflito original entre filosofia e política que se manteve presente na tradição política do ocidente, o que teria contribuído para ações de dominação, na medida em que houve a pretensão de enquadrar a política nos fundamentos filosóficos como o melhor para orientar a vida dos homens. Nesse sentido, a lógica de uma ideia única propiciou que milhares de pessoas fossem manipuladas e conduzidas como um corpo social único, a exemplo do que ocorreu nas formas ideológicas dos governos totalitários.

A concepção da opinião é essencial em Arendt, sobretudo no que concerne à política e à cidadania, e estará presente em todos os seus escritos. Para bem

dimensionar essa concepção em seu pensamento, a autora recorre ao antigo conceito grego de *doxa*. A opinião está ligada ao senso comum, à realidade mundana em que os homens falam, ouvem e por isso se entendem em uma linguagem comum a todos, diversamente da contemplação que se dá de forma solitária e muda, distanciando os homens da ação. E política para Hannah Arendt é a relação que se dá entre os homens em suas experiências, por meio de suas ações. Por isso em política, ou seja, nas questões das relações mundanas, a linguagem erudita da verdade universal, absoluta e única é estranha ao senso comum, podendo distanciar os homens e conduzir ao domínio de uns sobre os outros.

Arendt suspeita que tais conceitos, que pretendem assumir validade universal baseados na racionalidade e abstração, influenciaram o campo da política e o do direito, tornando-os distantes das experiências humanas em suas relações cotidianas. Desse modo, foram ineficazes para amparar direitos contingenciais e particulares, a exemplo do que ocorreu com os apátridas, os refugiados, os confinados em campos de extermínio no sistema totalitário, que não encontraram respaldo jurídico a fim de obter a proteção de seus direitos. O direito construído sob a égide da lógica, da racionalidade científica, da abstração, não obstante todos os pressupostos filosófico-jurídicos que lhe amparavam e estavam, sobretudo, inscritos na Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, foi ineficaz para proteger o homem em situações extremas.

Especificamente quanto aos direitos humanos, a reflexão arendtiana parte da análise dos fatos sociopolíticos ocorridos com a crise dos Estados-nação, os quais, ao modificaram o mapa geopolítico da Europa, sobretudo nos períodos compreendidos entre a Primeira e a Segunda Guerra, resultaram em um grande contingente de pessoas desprovidas de proteção jurídica e política. Situação essa inusitada experimentada pelas minorias étnicas, refugiados e desnaturalizados, aqueles que restaram sem pátria, os “apátridas”, e, por isso, sem direitos. Diante desses fatos, Arendt colocará em “xeque” as teorias jusnaturalistas e positivistas, ao observar que seus fundamentos filosóficos, tais como os direitos naturais, o universalismo e o positivismo jurídico não foram suficientes para garantir de forma eficaz os direitos do homem, conforme previsto nas Declarações de Direitos.

No que tange ao positivismo, a autora apontará de modo perspicaz como o rigorismo teórico da normatização da lei resultará em uma inversão da lógica

jurídica, uma vez que a tutela jurídica se dará pela violação da lei ou, o que é pior, pelo fato inédito de que milhares de pessoas restarão fora do âmbito legal. Arendt reforça, assim, sua suspeita de que os conceitos filosóficos estritamente aplicados à política e ao direito, seguindo na esteira da tradição, impediram a aplicabilidade dos direitos humanos, uma vez que, ao romperem o liame dos direitos civis, negaram ao homem o *direito a ter direitos*.

A questão que se impõe, portanto, é por que os direitos do homem foram ineficazes não obstante o fato da promessa de sua garantia universal? Isto é, por que os direitos contidos na Declaração dos Direitos Universais do Homem e do Cidadão não foram suficientes para garantir a eficácia dos direitos humanos? Ainda, é possível, sob a perspectiva de Arendt, a efetivação desses direitos?

As possíveis respostas a tais questões passam – é importante frisar – pelas suas reflexões no plano político. Por essa razão, faz-se necessário, de início, esclarecer que o tratamento do tema dos direitos humanos, nessa autora, requer atenção especial, uma vez que ela não os tematiza a partir das teorias histórico-filosóficas clássicas, pautadas na busca de uma fundamentação para esses direitos. Em última análise, essa perspectiva fundacionista se reduz à triangulação ético-moral-jurídica, como habitualmente acontece quando se quer tratar da filosofia dos direitos humanos. Ao contrário, Arendt vê a possibilidade de efetivação de tais direitos na perspectiva da teoria política, visto que suas observações sobre o tema emergem da situação precária vivenciada pelos apátridas e refugiados e, certamente, também da influência de sua experiência pessoal como refugiada, que significou, naquele momento histórico, experimentar a ausência de proteção política e jurídica.

Em Arendt, os direitos humanos tampouco são entendidos como discurso ideológico e usados como meio de legitimação de políticas menos comprometidas com a participação popular. Eles são vistos como exigência e proteção da cidadania, único meio de preservar o respeito aos direitos e à dignidade política do cidadão. Assim, o conceito de cidadania em Arendt assume papel fundamental, pois é a partir dela que a autora pretende uma possível forma de efetivação dos direitos humanos, estando tal perspectiva longe da busca de um fundamento absoluto para esses direitos, tal como ocorre nas teorias filosóficas, que ao compelir incansavelmente a mente nessa tarefa acreditam que ao final sedimentarão o fundamento último e imutável, garantindo a certeza e a efetividade dos direitos.

Por essas razões e para melhor compreender a reflexão de Arendt sobre os direitos humanos e a crítica que tece a respeito das principais teorias que procuram fundamentá-los, faz-se necessária uma abordagem do que a autora entende por política e seus conceitos correlatos – de liberdade, ação, pluralidade e cidadania. Uma vez que é no âmbito da esfera política, das ações humanas, que os direitos humanos podem ser entendidos; e é a partir da compreensão do mundo comum aos homens que a política pode ser vivenciada. E nesse contexto o direito deve atuar e buscar sua efetividade.

Pode-se dizer, então, que a crítica feita por Arendt aos direitos humanos, quanto à sua ineficácia, teve como antecâmara a grande questão política que ela procurou entender – o fenômeno totalitário, que resultou em um massacre humano jamais presenciado na história filosófico-política ocidental. Na crítica aos direitos humanos, sua atenção voltou-se para o cenário político dos acontecimentos e o núcleo de seu pensamento esteve constantemente voltado para os horrores do totalitarismo, que, nos campos de concentração, reduziram a vida humana à absoluta descartabilidade. Por conseguinte, é desse contexto fático histórico-político que irradiará a reflexão que irá permear toda sua obra e de onde formulará seus conceitos de política e liberdade, os quais se identificam.

É importante também esclarecer que a filosofia política está preocupada e envolvida com questões éticas e políticas, isto é, com o que acontece no mundo factual, real, e não tanto com aquelas preocupações voltadas para o conhecimento epistêmico-lógico, integrantes do universo da erudição, das verdades verificáveis, absolutas e, portanto, incontestáveis. Pode-se dizer que a diferença fundamental entre a filosofia política e a chamada filosofia fundacional está no fato de que esta se insere no plano teórico do pensamento lógico, que busca na perspectiva epistemológica da abstração razões universais que amparam a construção racional de uma teoria, enquanto aquela se insere no plano prático. A lógica e a teoria do conhecimento permitem trabalhar e estudar sem a preocupação direta com as questões do mundo, enquanto a filosofia política se envolve e se preocupa diretamente com as questões do cotidiano, do senso comum, da ação humana, traduzindo-as em fenômeno que se dá no viver junto dos homens.

A filosofia política, no entanto, tem a sua origem na ambição de encontrar um fundamento absoluto para todas as querelas humanas. A ideia do bem absoluto de Platão, na *República*, retira o poder do cidadão, é uma abstração que visa dar

legitimidade à ideia de um poder monocrático, “uma vez que foi Platão, o primeiro a usar as ideias para fins políticos, isto é, introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos.”⁴ Isso implicará consequências negativas, segundo a reflexão de Hannah Arendt, já que ela vê na perspectiva platônica da contemplação – a tendência da busca do absoluto na filosofia – uma permissão a “poder tudo”, pois está acima dos homens e da comunidade.

Assim, a presente pesquisa abordará, em um primeiro capítulo, as suspeitas de Arendt de que há originalmente na tradição filosófica um conflito entre filosofia e política e, por essa razão, os conceitos filosóficos universais e necessários aplicados à política geram consequências negativas no campo das relações humanas, uma vez que neutralizam, quando não impedem, a ação humana livre, propiciando dessa forma a dominação. O objetivo é fazer notar que os homens de pensamento se afastam dos homens de ação – elemento fundamental da política, segundo a filósofa.

Em seguida, no segundo capítulo, a abordagem volta-se para o tema dos direitos humanos sob seu aspecto conceitual e de sua fundamentação, enfocando, especificamente, a teoria naturalista e a positivista em suas origens. Ainda que Arendt não tenha se dedicado especialmente à análise da fundamentação dos direitos humanos, uma vez que a sua reflexão emerge da realidade política, consideramos tal abordagem de fundamental importância. Primeiro, porque conhecê-las possibilitará melhor compreensão da crítica que a autora tece a essas teorias filosófico-jurídicas e porque não funcionaram no caso concreto. Segundo, porque acreditamos que um trabalho que se debruçasse sobre o tema dos direitos humanos e não abordasse suas principais teorias e respectivas críticas padeceria de uma lacuna conceitual importante.

O terceiro capítulo pretende retratar a crise do Estado-nação e dos direitos humanos a partir da realidade fática, isto é, dos acontecimentos, pois é desse contexto que emerge toda a temática do problema dos direitos, que suscitará em Arendt a percepção da ineficácia destes, conforme previstos nas Declarações de Direitos, de fundo jusnaturalista e positivista. E apontar como Arendt, de forma perspicaz, defenderá seu conceito de cidadania como o *direito a ter direitos*. Em contraponto à tendência positivista que reduz o direito à previsão legal, ela pensará

⁴ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 92.

o direito como *jus*, entendido como ter direito a, fundado na participação e na relação entre os homens.

Em seguida, no último capítulo, a pesquisa investigará um conceito de cidadania como a possibilidade de efetivação dos direitos humanos, mediante a análise de alguns elementos da teoria política de Hannah Arendt, tais como: a liberdade, a ação e a pluralidade. Fenômenos que se operam no espaço público e são imprescindíveis para o exercício da cidadania como participação ativa de todos os cidadãos na construção de uma comunidade organizada politicamente. Tal conceito vai além de um vínculo nacional formal, insuficiente para pensar e garantir os direitos do homem.

2 O CONFLITO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

Arendt vislumbra um conflito entre filosofia e política, distanciando uma da outra que remonta a Platão. E uma vez que, para ela, os direitos humanos são analisados sob o prisma político, de possibilidade de sua efetivação, e não sob o ângulo da sua postulação fundacional, faz-se necessário entender um pouco mais a respeito desse conflito, na medida em que suas razões e consequências repercutirão na tradição política ocidental e, conseqüentemente, na forma de erigir e proteger direitos. Tal conflito, que, em síntese, se reduz na oposição entre *ação* e *contemplação*, permeará praticamente toda a sua reflexão no âmbito político. A prevalência da vida contemplativa sobre a vida ativa, como padrão a ser seguido para a política, com exceção de Aristóteles, manteve-se como o melhor a ser adotado. Entender essa sobreposição, e como se desenvolveu, auxilia-nos na compreensão de como a obsessão filosófica pela busca dos fundamentos propiciou a linguagem da verdade única, conduzindo a uma forma imperial de domínio político.

[...] foi Platão o primeiro a usar as ideias para fins políticos, isto é, a introduzir padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos – na qual, sem esses padrões transcendentais, tudo permanece relativo. Como o próprio Platão salientou, não sabemos o que é a grandeza absoluta, mas apenas percebemos algo maior ou menor em relação a alguma outra coisa.⁵

Corroborando com essa perspectiva arendtiana a posição de Castoriadis ao afirmar que “uma grande parte das dificuldades do pensamento político moderno está relacionada à persistente influência dominante da filosofia teológica (isto é, platônica)”.⁶ Segundo o autor:

o postulado operativo de que existe uma ordem ‘racional’ e, portanto, ‘significativa’ do mundo, com sua implicação necessária de que existe uma ordem das coisas humanas ligada à ordem do mundo, o que se poderia chamar de ontologia unitária, infestou a filosofia política, de Platão ao liberalismo moderno e ao marxismo.⁷

⁵ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 92.

⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *A polis e a criação da democracia*. In: **Filosofia política 3**. Porto Alegre: UFRGS; São Paulo: L&PM, 1986, p.51-88, p. 69.

⁷ Id.

É, no entanto, a filosofia das “verdades eternas” que prevalece como o melhor para a formação do homem ocidental, cujos conceitos e fundamentos serão estendidos aos diferentes campos do saber e da ação – ético, científico, político, social, jurídico, etc.

A filosofia ocidental, desde seus primórdios, revela-se como a amizade ou o amor pela sabedoria. Ela reflete o amor pela verdade tendo em mira os pressupostos últimos daquilo que se sabe, e tende a não se contentar com uma resposta, enquanto esta não atinja a essência, a razão última de um dado “problema”. O homem começou a filosofar no instante em que se viu cercado pelo problema e pelo mistério, adquirindo consciência de sua dignidade pensante. “Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores”.⁸ A filosofia começa com um estado de inquietação e de perplexidade para culminar em uma atitude crítica diante do real e da vida.

Pode-se afirmar, nesse sentido, que a filosofia é a ciência das causas primeiras ou das razões últimas. Como já professava Aristóteles: “a chamada filosofia é por todos concebida como tendo por objeto as causas primeiras e os princípios [...], que a filosofia seja a ciência de certas causas e de certos princípios é evidente”.⁹ Quando se afirma que ela é a ciência dos primeiros princípios, o que se almeja dizer é que a filosofia pretende elaborar uma redução conceitual progressiva até atingir juízos com os quais se possa legitimar uma série de outros juízos integrados em um sistema de compreensão total. O sentido de universalidade revela-se inescapável à filosofia.¹⁰

Assim, ela representa o perene esforço de sondagem nas raízes dos problemas, e seus cultores, nessa busca, somente se dariam por satisfeitos se lhes fosse facultado atingir com *certeza* e universalidade todos os princípios explicativos da realidade. Esse afã pelas razões últimas, essa procura da certeza e universalidade, tem início a partir de Sócrates – o Sócrates de Platão do qual somos legatários. É importante lembrar que, no período grego pré-socrático, o bom-senso e a razão como guia predominavam sobre o império das razões últimas ou dos

⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Os Pensadores, p. 214.

⁹ *Ibid.*, 1973, p. 213.

¹⁰ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 7.

princípios primeiros de *certeza*, e tampouco os filósofos assim se intitulavam. Para o que era outrora uma questão de crença, Sócrates vai buscar um fundamento mais estável do que os costumes relativos e as normas efêmeras, ele vai procurar um fundamento racional.¹¹ “Sócrates encarna aos olhos dos gregos a oposição do ser e do aparecer, da alma e do corpo, oposição que eles tornaram o fundamento de sua reflexão e da qual somos ainda tributários”.¹²

As decisões pertinentes aos interesses da *polis* eram tomadas após o debate público e contraditório nas instituições democráticas e, vale dizer, eram partilhadas. A política era a atividade mais digna que um indivíduo podia exercer, era algo que se fazia em público e com objetivos comuns. Quando os atenienses se reuniam na assembleia para deliberar sobre os negócios que interessavam à administração do Estado, vale dizer, da política, “levantavam-se para dar-lhes conselhos nestas matérias tanto um carpinteiro quanto um ferreiro, um sapateiro, um negociante, um armador, um rico ou um pobre, um nobre ou um rústico”.¹³ Não aparecia ninguém para julgar se eles tinham ou não esse direito, com o pretexto de que não foram instruídos para isso,¹⁴ evidenciando a participação pluralística dos cidadãos no espaço público ao tomarem decisões sobre os interesses da comunidade, a qual não se restringia a eruditos.

A democracia era participativa, muito diversa das atuais, que acabaram se transformando em um conjunto de normas e regras com o escopo de regular as necessidades humanas de ordem social e econômica, inviabilizando a participação dos cidadãos nas questões públicas e de interesse comum. As políticas contemporâneas, na visão de Arendt, estão voltadas somente para atender e administrar questões relativas à esfera privada dos indivíduos. Necessidades essas de ordem econômica, social, educacional, de saúde e outras que no mundo grego pertenciam exclusivamente ao âmbito familiar (*oikia*), à economia doméstica.

Pontue-se, aqui, que Arendt, ao enfatizar a importância da pluralidade nas ações humanas no espaço público – conceito caro à autora no que se refere à política –, relembra-nos que a grande lição da democracia grega era o caráter

¹¹ WOLFF, Francis. **Sócrates**: o sorriso da razão. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 32.

¹² *Ibid.* 1982, p.12.

¹³ Retirado de um texto atribuído a Platão e Protágoras, no qual Sócrates, ao falar da “opinião comum” em uma cidade democrática, refere-se aos atenienses quando reunidos em assembleia. WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. **Discurso 14**. São Paulo: Polis, n.14, p. 7- 48, prim.sem. 1983, p. 10.

¹⁴ WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. **Discurso 14**: revista do departamento de filosofia da FFLCH da USP. São Paulo, n.14, p. 7- 48, prim.sem/1983, p.11.

agonístico da *polis*, que sem colocar em risco a convivência humana proporcionava o reconhecimento dos feitos humanos na esfera pública. Nessa esfera se justificava a luta pela fama, legado das antigas batalhas homéricas.

A esfera pública em si, a *polis*, era permeada por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha que demonstrar através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras a esfera pública era reservada à individualidade, era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem real e inconfundivelmente eram.¹⁵

Essa esfera pública, a partir da modernidade, iniciou sua redução na medida em que foi sendo substituída pela esfera social.

O ser bom era representado pela habilidade de ser o melhor em algo, em uma atividade – o melhor guerreiro, o melhor artista, o melhor legislador, o tornar-se bom e imortal pela grandeza de seus feitos. “Do ponto de vista grego, tudo o que valia a pena fazer-se devia ser bem feito”.¹⁶ A noção de bem (*agathos*) não tinha conexão com o que se quer designar como bondade em um sentido absoluto, significava exclusivamente bom-para-algo, benéfico ou útil, sendo, por conseguinte, instável e acidental, na medida em que poderia ser sempre diferente e não sempre o mesmo, o *em si*.¹⁷

Era no espaço público da *polis* que os cidadãos estavam na companhia dos demais em condições de igualdade e podiam exteriorizar toda a sua singularidade, mediante a opinião livre sem a preocupação com o rigor absoluto da verdade. Não é demais lembrar os “preconceitos” comuns que a *polis* nutria contra os filósofos, mas não contra artistas e poetas. O sábio (*sophos*), que não sabia o que era bom para si próprio e que parecia ridículo quando se apresentava em praça pública, pouco ou nada sabia sobre o que seria bom para a *polis*. Como governante, o sábio era visto em oposição ao ideal corrente do *phronimos*, o homem de compreensão, cujos *insights* sobre o mundo dos assuntos humanos qualificavam-no para liderar, mas não para o mundo do governo.¹⁸ A filosofia, o amor à sabedoria, não era, equivalente a essa forma de *phronésis* (a sabedoria prática, a prudência). Sobre

¹⁵ ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 51.

¹⁶ GRÉCIA CLÁSSICA. Biblioteca de história universal Life. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p.12.

¹⁷ ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 93.

¹⁸ Id.

essa dicotomia, Arendt lembra que Aristóteles, ao contrário de Platão, já manifestava tal preocupação:

somente o sábio preocupa-se com os assuntos externos à *polis*. E Aristóteles concorda plenamente com essa opinião pública quando afirma: “Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não homens de compreensão. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrôpina agatha*]”. Platão não negava que a preocupação do filósofo eram as questões eternas imutáveis e não-humanas. *Discordava, entretanto, de que isso o tornasse inadequado para desempenhar um papel político*. Discordava da conclusão, tirada pela *polis*, de que o filósofo, sem a preocupação com o bem humano, corria ele próprio o constante risco de se tornar um inútil.¹⁹ (Grifo nosso)

Hannah Arendt suspeita que a oposição originária entre filosofia e política brota da tradição do pensamento político ocidental, em razão de que a filosofia volta-se para o conhecimento, enquanto a política pertence ao plano do senso comum, da *polis*. E quando a filosofia pretende aplicar seus cânones de verdade na seara da política e, nesse contexto, também na do direito, ela gera uma tensão que acarreta o domínio do inteligível sobre o sensível. Ou seja: sob a égide de uma verdade suprema e absoluta, a pluralidade e a diversidade contingente da vida ativa devem submeter-se.

2.1 A VERDADE PLATÔNICA E A OPINIÃO

Com Platão surge a busca da verdade absoluta. Não bastava mais crer que algo era verdadeiro, havia a necessidade da certeza dessa crença. De sua Teoria Tripartida vem a afirmação de que conhecimento é crença, crença verdadeira e *justificada*. É o conhecido Trilema acerca da justificação, segundo o qual o conhecimento só é válido se for verdadeiro e justificado. Ao fazer a distinção entre mera crença e conhecimento verdadeiro, Platão estaria antecipando o que posteriormente viria a ser denominado de epistemologia, que acabaria por nortear toda a filosofia ocidental ao longo de sua história, intensificando a busca da verdade e seus fundamentos.²⁰

¹⁹ ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 93.

²⁰ A ideia de fundamentação será reforçada na filosofia moderna, que por sua vez exigirá que o próprio absoluto seja cientificamente representado. Essa exigência é iniciada com o ideal da *mathesis universalis* e chega ao ápice no idealismo alemão, com a transcendentalidade do pensar. Se para os primeiros filósofos o fundamento

A *doxa* é diferente, ela situa-se no âmbito da opinião, do discurso, da crença da verdade comum a todos, não há a necessidade de verificação. Já o pensamento na perspectiva da fundamentação realiza-se na solidão, na busca do saber eterno e imutável. Na perspectiva da fundamentação apenas alguns têm acesso à dimensão essencial da realidade, pois a maioria dos homens está situada no mundo das aparências e ocupada com os negócios humanos. Nessa dimensão, Platão defende que apenas “aqueles que são capazes de aceder ao que existe de modo imutável”²¹ estão aptos a governar, pois o Estado deve ser governado com a ideia do bem. E justamente porque a sabedoria é a ciência do Estado e a justiça o bem para todos, um ideal inacessível à maioria, é preciso excluir de sua direção todos aqueles que, por sua função social, não podem participar de seu elevado e nobre fim. “É impossível que o povo (*plethos*) seja filósofo”.²²

Nessa linha de oposição entre filosofia e política, Francis Wolff, em *Filosofia grega e democracia*, alude para o fato de que a imagem platônica do bom governante – o sábio que, à sua revelia, desarraiga-se de seus trabalhos técnicos, condescendendo a que nós lhe alienemos nossa vida conferindo-lhe a liberdade de usá-la (pois é a quem o saber é imputado que o poder deve ser delegado) – cristaliza-se no modelo clássico do *político-sábio*, fundado sobre a dialética do amor do senhor frio e da servidão voluntária.²³ Como diz Platão: “[...] porque, na verdade, cabe ao doente, rico ou pobre, bater à porta do médico e a todo homem que tem necessidade de ser dirigido, bater à porta daquele que é capaz de dirigir”.²⁴

Pensando no absoluto na tradição filosófico-política ocidental, que limita a participação livre e igual dos cidadãos na esfera pública, uma vez que só os poucos homens do saber devem orientar os demais, Arendt, ao refletir sobre o totalitarismo, suspeita da filosofia em sua concepção tradicional de fundamentação às últimas consequências, pois a redução racional da realidade a um único fundamento abre a

é um princípio racional evidente, os modernos exigem a legitimação das próprias evidências primeiras. No contexto moderno, a verdade constitui-se, antes, como resultado de uma atividade do homem. Os antigos possuíam a ideia de fundamentação, todavia acreditavam que o fundamento era uma evidência indemonstrável, ao passo que os modernos exigem que o próprio absoluto seja cientificamente representado. O absoluto na antiguidade é intuído; na modernidade a pretensão é prová-lo. AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p.18.

²¹ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2006. VI, 484b, p. 269.

²² *Ibid.*, 2006. VI, 484a, p. 282.

²³ WOLFF, Francis. *Filosofia grega e democracia*. **Discurso 14**: revista do departamento de filosofia da FFLCH da USP. São Paulo: Polis n.14, p. 7- 48, prim.sem. 1983, p. 32.

²⁴ PLATÃO, op. cit., 2006. 489b-c.

possibilidade de um viés de dominação que é utilizado pelos governantes. Nesse sentido, ela assim se manifesta em carta a Jaspers:

eu tenho lido Platão e pensando muito a respeito da afinidade entre filosofia e tirania ou a predileção dos filósofos pela tirania racional (*Tyranei der Vernunft*). Isto é inevitável se a gente acredita ser possível, através da filosofia, conhecer a verdade para o Homem (*den Menschen*) como tal.²⁵

A autora entende que a filosofia tem se demonstrado inadequada para lidar com a política, pois a ambição filosófica de encontrar um fundamento absoluto de verdade, dispensando os desejos e pensamentos de cada homem individualmente, opõe-se à atividade política, que trata justamente da diversidade, do contingencial e da pluralidade, permitindo, no seu entender, uma possível ligação da experiência totalitária e a tradição político-filosófica ocidental. Em suas palavras:

eu suspeito que a filosofia não é completamente inocente nesse serviço (*Bescherung*). Não, é claro, no sentido de que Hitler tenha feito algo com Platão. Mas, talvez, no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político e não pode ter porque, por necessidade, fala do homem no singular e se ocupa com a pluralidade (*Pluralität*) apenas tangencialmente.²⁶

Ao se referir ao fato de que a filosofia fala do homem no singular, Arendt está pensando nos conceitos de generalidade e de abstração que envolvem o conceito de homem, definições essas que a filosofia se utiliza para definir universalmente o ser humano como seres iguais, como uma essência única, um corpo único, sem considerar a pluralidade, a singularidade em cada homem, os atributos pessoais que diferenciam e individualizam cada um de nós como criaturas únicas. Pluralidade, no sentido de diversidade, mas, sobretudo, no sentido de que o homem depende, para existir, da pluralidade humana, ou seja, do outro, pelo fato de que o mundo é habitado por homens e não por um homem. Nessa dimensão, a filosofia distancia o homem da realidade mundana, pois fala dele apenas como um conceito, no singular, desprezando a riqueza de caracteres que somente a pluralidade pode conservar e que só pode ser vivenciada no mundo do senso comum, na política. Já que, afinal,

²⁵ ARENDT, Hannah. JASPERS, K. *Briefwechsel* (1926-1969), p.196 (apud AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p. 30).

²⁶ ARENDT, Hannah. JASPERS, K. *Briefwechsel* (1926-1969), p.196 (apud AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p. 30).

não obstante a abstração, processo utilizado na busca de conceitos, o viver no mundo se dá na realidade comum e nas inter-relações que aí se estabelecem.

Os conceitos, advindos do processo de abstração, tendem a aplicar-se ao que é, ao imutável. Já professava Aristóteles: “as coisas de que temos ciência não podem ser diferente do que são”.²⁷ Contudo, o que constitui o conceito do político não é a qualidade de uma competência, de um saber imutável, como garantia de uma boa política, envolve mais e diferentes, uma vez que a garantia da boa política é a soma, o acúmulo do máximo de experiências individuais, diferentes, singulares. A política, em seu dizer, “não tem somente entre seus objetos os universais, mas deve ter também o conhecimento dos fatos particulares, pois que ela é da ordem da ação, e a ação se refere a coisas singulares”.²⁸ Afirma, ainda, que na realidade da ação, “daqueles que governam a cidade [...] repousa sobre uma espécie de habilidade bem empírica, mais do que sobre o pensamento abstrato”.²⁹ Essa “habilidade empírica” talvez devesse ser o ponto de partida para a formação do conceito de um político, pois na medida em que a união tensa e divergente das experiências singulares de cada um e contrária de todos faria a força do *demos* (o povo), faria também a fraqueza de um governo tecnocrata, em que prevalecem as competências insubstituíveis.³⁰ Um governo baseado em um saber único, porque absoluto, não admite divergência de opinião, tampouco sua substituição, uma vez que julga-se verdadeiro e, por isso, o melhor. Como ocorre em Platão.

Para esse filósofo, segundo Wolff, seria escandaloso, tanto metafisicamente como politicamente, que se pudesse deixar as mais altas e importantes ações humanas, seus fins e seus valores, errantes, ao sabor da opinião pública e da contingência das decisões majoritárias, enquanto qualquer um saberia seguramente como fazer para tocar flauta.³¹ Ainda, seria intolerável que a sorte da cidade fosse lançada por meio do desacordo das vozes incompetentes da assembleia, submetida a múltiplas opiniões, inconsistentes, contraditórias, enquanto ninguém discutiria a decisão do capitão que sabe como levar o navio a um porto seguro.³² Vale dizer, já que por trás da variedade das circunstâncias políticas esconde-se sempre a

²⁷ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984, VI, 1139b 20. Coleção Os Pensadores.

²⁸ *Ibid.*, 1984. VI, 1181 a 11.

²⁹ *Id.*

³⁰ WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. **Discurso 14**: revista do departamento de filosofia da FFLCH da USP. São Paulo: Polis n.14, p. 7- 48, prim.sem/1983, p. 20.

³¹ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2006, L.VI, 484b, p. 269.

³² *Id.*

estabilidade da essência de um valor – o bem –, somente os sábios que acedem a tal essência são competentes para governar.³³

A questão sobre o conceito filosófico do homem que não atenta para a pluralidade e o conceito do político como sábio será de grande importância na reflexão de Arendt, ao tratar dos direitos humanos, uma vez que estes sempre foram concebidos por meio das concepções filosóficas, especialmente pelos jusnaturalistas, sob o fundamento da natureza humana, ou seja, pela abstração e universalidade. Por isso, segundo a autora, tais direitos foram negados aos homens não dotados de cidadania, pois o homem abstrato e universal não foi encontrado na realidade fática, onde se encontravam os homens concretos e singulares.

2.2 A MORTE DE SÓCRATES E O MITO DA CAVERNA

O conflito entre política e filosofia pode ser representado pela interpretação que Arendt dá à morte de Sócrates e ao mito da caverna, em que emergem as diferenças substanciais entre verdade e opinião, contemplação e ação, chave de todo o seu pensamento. Tal conflito representa o embate entre a lógica, cujo rigor é evitar a contradição, e a persuasão, que não se preocupa com a rigidez lógica, mas sim com a opinião, com o senso comum. O medo da contradição sempre assolou o filósofo, que, por tal razão, o manteve sempre vivo e presente na razão filosófica.

A morte de Sócrates faz Platão desprezar as opiniões e voltar-se para a busca da verdade absoluta, que deveria ser comum a todos os homens, a ponto de que não pudesse mais ser preterida em favor da opinião. O julgamento e a morte do mestre por parte da cidade estabeleceu um conflito que se inseriu de forma indelével na relação entre filosofia e política nos mais de dois mil anos de história da filosofia.

Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão*.³⁴

³³ WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. **Discurso 14**. rev. USP, São Paulo: Polis n.14, 1983, p.20.

³⁴ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 91.

Em razão desse acontecimento, Platão passa a desconfiar da possibilidade de a *polis* garantir a permanência da atividade filosófica no seu interior, motivando a ausência do filósofo da cidade, não apenas na forma da interrupção necessária para se pensar, mas principalmente como uma escolha no itinerário da *contemplação* das coisas eternas, da imortalização.

Enquanto para os gregos, originalmente, a fama imortal era de ordem poética e não filosófica – alcançada por meio da palavra e dos feitos que perduravam para além do fugaz momento do discurso e da ação –, para o filósofo, que havia descoberto na atividade do próprio pensamento uma recôndita capacidade humana de libertar-se de toda esfera dos assuntos humanos, a imortalidade significava:

[...] coabitar as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realizações de obras. Assim a atitude mais adequada dos mortais, uma vez que houvessem atingido a vizinhança do imortal, era a contemplação inativa e muda.³⁵

A filosofia, desde então, transformou-se em uma forma de saber que perscruta o fundamento último de toda e qualquer realidade. A preocupação com o ser passa a constituir o centro da atenção dos filósofos, o ser é o que é efetivamente real. O problema que Arendt vê na argumentação do fundamento absoluto é que ele implicou a desvalorização das aparências, levando a crer que a causa do que “aparece” é externa e está acima do fenômeno.

Platão quer atingir a essência do ser, cujo acesso se dá pelo inteligível, pelas ideias e não pelo sensível. Por isso, ele vai questionar para além das aparências que, por relacionarem-se com o sensível, podem levar ao engano. Tanto é assim que *A República* classifica a arte como estando em terceiro grau em relação à verdade, visto que ela pretende acessar o ser por meio do sensível e, assim, desviar-se e não conduzir à verdade, pois corre o risco de deixar-se seduzir pelas aparências, pelos sentidos, pela beleza e incorrer em engano.³⁶ Decorre daí uma

³⁵ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 77.

³⁶ No capítulo X da *República*, Platão afasta os artistas, poetas, pintores, escultores, por entender que suas obras de arte imitam as idéias e, conseqüentemente, seus autores são mentirosos e enganadores. As obras de arte imitam as coisas sensíveis e são, portanto, cópias imperfeitas das ideias, sendo, por isso, pura ilusão e falsidade, ou forma mais baixa e imperfeita do conhecimento. A concepção platônica considera a arte uma forma do conhecimento humano e, portanto, relacionada com a verdade, não com a teoria do belo. Contudo, a arte, compreendendo poesia, teatro, pintura, escultura e retórica, por serem imitativas, de acordo com sua classificação, situa-se no plano mais baixo do conhecimento. Por conseguinte, para Platão, na República há um desacordo entre arte e filosofia. A arte, como meio de conhecimento e de acesso ao Ser, por ser imitação

hierarquização que já põe o suprassensível em posição superior ao sensível. A arte, por ser imitação da ideia, não é confiável e pode enganar, não sendo, pois, digna da verdade. Mais tarde, Nietzsche viria fazer a inversão desse preceito, defendendo que a arte vale mais que a verdade, já que afeta imediatamente o sentido. O que ele chamou de platonismo invertido.³⁷

Platão inicia, então, a busca não daquilo que *parece* ser belo, bom e justo, mas daquilo que verdadeiramente é belo, bom e justo. O que *é*, não o que *aparenta* ser. Os gregos pré-socráticos sabiam o que era bom e ético em cada circunstância. O movimento de distanciamento da opinião, do sensível e do corpo em relação à verdade, à essência, à alma foi posto por Platão. A essência é o que de fato é. O corpo não dura, não permanece, não é imortal. Platão quer saber o que é em si mesmo, o permanente, o estável, o universal; descobrir pela essência não pela aparência.

Surge a exigência da prova, da demonstração da compreensão da verdade, pois ela é una. A verdade se impõe como inescapável, serve para todos. Ela é perene, pura, porque não se esvai com o tempo. Surge a busca de uma verdade que não é mais da ordem da *polis*.

Começa, assim, a haver uma tensão com o mundo grego. O melhor governante será aquele que melhor governar a si mesmo porque o faz por meio do autocontrole, do domínio da verdade, da razão, da consciência moral. O rei filósofo é esse detentor da verdade, pois em seu isolamento da realidade comum pode, à luz da verdade que apreende, saber o que é o melhor para governar a cidade. Ele está mais bem preparado para indicar aos súditos que vivem nas sombras o que é bom *em si*, o justo verdadeiramente, o puro, abstraído das contingências que podem levar ao erro e às ilusões. Há aqui, diga-se de passagem, uma atitude filosófica que tende a permanecer. Estabelece-se, assim, o princípio de governo entre os homens,

(*mimesis*) da ideia, está, em relação ao saber, afastada em 3 graus da verdade. A primeira relação é filosófica, é o pensamento com a ideia, em que se vê a ideia; a segunda relação é a execução da ideia pelo artesão (marceneiro, por exemplo); e a terceira relação é a da arte que imita a realidade (pintor, poeta, por exemplo). A imitação se prende à aparência, por isso Platão a critica. Qualquer desenho é aparência da ideia e, nesse sentido, a aparência tem conotação negativa. O livro pintado não pode ser lido, a cama pintada não pode ser usada, a poesia não traduz a realidade, etc. A filosofia tem mais valor porque traduz a ideia do Ser, ela conduz pelo justo caminho na busca da verdade, não se desvia pela ilusão da aparência. A arte é acessível pelos sentidos, enquanto o verdadeiro só pode ser alcançado pelo pensamento. Há um desacordo entre a poesia e a verdade. Além disso, a arte não tem o seu fundamento na razão. Não há logicidade discursiva na arte, isto é, seu fundamento está no sentimento e na fantasia. “Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo... a uma enorme distância da verdade.” (PLATÃO. **Platão diálogos**: a república. Belém: UFPA, 2000. cap. X).

³⁷ Em Nietzsche, a arte e o conhecimento são manifestação da vontade de potência, mas não são opostas.

instaura-se a equação entre política e governo, cujo impacto em toda tradição ocidental se faz sentir até nossos dias. Segundo Arendt, tornou-se comum, então,

[...] a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os outros são forçados a obedecer. A noção vulgar que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados.³⁸

Essa perspectiva contrastava com a valorização da opinião, mediante a qual os cidadãos escolhiam o que era bom para a *polis*. A opinião, a *doxa*, era o julgamento do cidadão. Sócrates estabelece um corte entre o *ser* e o que *parece ser*. A política até hoje procura exorcizar aquilo que justamente constituía a sua virtude: o debate das opiniões.

Sócrates, em seu julgamento, dá a entender que não faz parte do espaço da opinião, fala com a luz da razão e não com a linguagem persuasiva do discurso político que não tem a pretensão de dizer a verdade por inteiro. A dialética pertence à linguagem racional que intenciona provar com rigor lógico seus argumentos. Lembra Arendt, remetendo-se a Aristóteles, que:

[...] A arte da persuasão (e portanto a arte do falar político) é a contrapartida da arte da dialética (arte do falar filosófico). A principal distinção entre persuasão e dialética é que a primeira dirige-se sempre a multidão (*peithei ta pléthe*), ao passo que a dialética só é possível em um diálogo entre dois.³⁹

Sócrates fala de forma racional, considerando o valor absoluto da sua verdade, que deveria ser a de todos de modo universal. Ele defende o interesse da *polis*, mas pelos motivos e razões filosóficas que visam eliminar o senso comum da política. Sócrates e os juízes *não estavam no mesmo plano*,⁴⁰ pois um era o da razão e o outro da opinião. Tanto que ele aceita a condenação por estar convencido que a atitude filosófica (a verdade em si) é um bem para a cidade, e desviar-se dela seria um mal. Verdade que estava acima da própria cidade. Questionar, pensar, era sair da ignorância, e Sócrates considerava isso como a sua missão. O importante era não se contradizer, pois de acordo com o princípio da contradição há a

³⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 234.

³⁹ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 95-96.

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M. **Elogio da filosofia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1986, p. 49.

necessidade de o pensamento estar de acordo consigo mesmo. A persuasão, entretanto, não vem da verdade, mas do jogo das opiniões.

A razão socrática é, portanto, a consciência moral do homem, que a partir de então, do seu próprio interior, dará a medida do justo. E isso representa a oposição com a eticidade grega, a oposição com a cidade e a política.

Com Platão, a filosofia se distancia do mundo, do senso comum. Daí que filosofar, na perspectiva da fundamentação, é atividade apropriada à justificação, à validade, e é entendida como medida universal e última, a partir da qual são julgados o pensamento e a ação humana.⁴¹

A verdade platônica, mesmo quando a *doxa* não é mencionada, sempre é entendida como justamente o oposto da opinião. O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por *padrões absolutos*.⁴² (Grifo nosso).

Portanto, a trajetória da filosofia no Ocidente até hoje tem sido, por meio de seus vários sistemas filosóficos, compreendida e praticada na esfera da fundamentação, da lógica, da demonstração. Ao pretender chegar ao todo, ao fundamento último do real, os filósofos precisaram abandonar a realidade, o mundo, em busca de seus princípios constitutivos.

Diante disso, as opiniões e a contingência tiveram que ceder ante a verdade universal e necessária, acessível pela abstração de toda e qualquer particularidade. Hannah Arendt vê na busca da abstração e da universalidade o distanciamento do mundo comum. De seu ponto de vista, os homens de pensamento se afastam dos homens de ação.

A abstração, processo pelo qual se “ab-strai”, separa-se, retiram-se as características incomuns, passa a ser fundamental na busca da substância única, da essência do ser, de modo que as singularidades precisam ser desprezadas em nome do conceito de unidade. Tal processo favorece o distanciamento, o afastamento entre a essência e os atributos pelos quais algo é conhecido. Dito em outros termos, ocorre a separação do senso comum, pois o que tem força de

⁴¹ AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p. 16.

⁴² ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 92.

aparecimento não é digno de credibilidade, uma vez que o verdadeiro pertence à essência, não à aparência. O mundo comum carece de sentido.

A política ocidental, de um modo geral, tem seguido até nossos dias esse padrão proveniente da tradição contemplativa, buscando legitimar-se no saber, na verdade, e não na ação, no discurso e na participação ativa dos cidadãos. Ocorre, dessa forma, a eliminação ou subjugação de toda diferença obtida por meio da construção de um consenso monopolítico, propagandístico, unilateral, que inviabiliza qualquer discussão ou divergência.⁴³

O que Arendt chama a atenção é para o fato de que o pensamento se tornou não apenas uma atividade distinta da ação, mas que se opõe à vida da *polis*, isto é, da cidade, da comunidade, das ações humanas. A filosofia está ligada à quietude, para a qual cessam as atividades, porque implica um abandono da atividade política em prol da construção conceitual na busca dos fundamentos.

O mito da caverna, para Arendt, constitui a peça central da filosofia política platônica e constitui também a gênese da política ocidental. Platão, após a condenação e morte de Sócrates, procurará estabelecer a melhor forma de governo e é nesse momento que emerge a relação entre filosofia e política em termos de atitude do filósofo para com a *polis* (política). Atitude essa de desprezo e domínio da política, na qual terá lugar a aplicação da teoria das ideias.

Arendt afirma que a “mudança preparada por Parmênides, sobreveio com Sócrates e atingiu seu clímax na filosofia de Platão”.⁴⁴ Ela quer ressaltar que a tradição contemplativa do político tem o seu início quando Platão propõe ao pensamento o mundo transparente das ideias em contraposição ao mundo dos desempenhos humanos.

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. [...] O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas.⁴⁵

⁴³ AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p. 32.

⁴⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 76.

⁴⁵ *Ibid.*, 2007, p. 43.

A filosofia passou, então, a ser entendida como um tipo de saber capaz de determinar a causa que está por trás de toda e qualquer realidade, o que equivale a dizer que nenhuma realidade existe por si mesma, tudo é crivado pela diferença ontológica e o escondido é mais real e determina o que aparece.

Em síntese, segundo a interpretação de Arendt, na alegoria da caverna encontram-se os elementos da tese de que os negócios humanos somente serão bem conduzidos, de maneira justa, estável e pacífica, se os filósofos tornarem-se reis, ou se os reis tornarem-se filósofos. É a partir desse contexto político que a autora interpreta a parábola, pois, afinal de contas, é narrada no contexto de um diálogo estritamente político – *A República* –, que procura encontrar a melhor forma de governo.

O mito da caverna se desenvolve em três etapas distintas, sublinhadas por movimentos de reviravoltas do ser humano como um todo, nos quais descreve o processo de formação do filósofo, “como se houvesse intentado escrever a biografia sintética do filósofo”.⁴⁶ A primeira reviravolta tem lugar na própria caverna e já se denota a recusa do filósofo pela “aparência”, considerada como mera “ilusão”. Ela ocorre quando um dos habitantes liberta-se dos grilhões que acorrentam suas pernas e pescoços, fazendo com que todos olhem para as sombras e imagens que aparecem refletidas no fundo da caverna. Livre das amarras ele volta as costas para os demais habitantes e vê uma fogueira que ilumina as coisas que se refletem na parede da caverna, as quais se mostram a ele como realmente são *em si mesmas*, sem levar em conta as opiniões da multidão. Nesse sentido de recusa das aparências, há a recusa de Platão à opinião, à *doxa*, que etimologicamente está relacionada com aquilo que aparece para a visão.

Acontece, então, a segunda reviravolta, que se dá na busca solitária do futuro filósofo em conhecer as causas das coisas. Para tal, ele se dirige em direção à abertura da caverna e, alcançando seu exterior, contempla o “céu límpido, onde as ideias aparecem como essências verdadeiras e eternas das coisas na caverna, iluminadas pelo sol – a ideia das ideias que possibilita ao homem ver e às ideias brilhar”.⁴⁷ Aqui, tem-se o ponto máximo da vida do filósofo e também o início de toda a sua angústia, pois sendo mortal ele não pode permanecer indefinidamente sob o brilho do eterno. Há, portanto, uma terceira reviravolta, a necessidade de voltar à

⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 154 -155.

⁴⁷ *Ibid.*, 2007, p. 64.

caverna e deixar o reino das essências eternas e, novamente, mover-se no reino das coisas perecíveis e homens mortais, situação em que o filósofo não se sente mais em casa.⁴⁸

Platão ilustra, em cada uma dessas reviravoltas, o esforço filosófico de abandono das ilusões em busca da contemplação do céu das ideias eternas, uma vez que cada uma dessas reviravoltas é feita com uma perda de sentido e orientação que deve ser superada, pois “os olhos acostumados às sombrias aparências do anteparo são ofuscados pelo fogo na caverna; os olhos, já ajustados à luz mortífera do fogo artificial, são ofuscados pela luz que ilumina as ideias; finalmente, os olhos ajustados à luz do sol devem reajustar-se à obscuridade da caverna”.⁴⁹

Por meio dessa metáfora, Platão explica ao filósofo e aos habitantes da caverna a razão de sua impressão de que os “filósofos não sabem o que é bom para si mesmos” e de que eles são “alienados das coisas dos homens”, pois estão familiarizados à contemplação do brilho das ideias e, por isso, perderam o “senso comum”. Por esse motivo, “quando os filósofos retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse ‘virado de cabeça para baixo’(Hegel)”.⁵⁰ “O filósofo que retorna está em perigo porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso do mundo.”⁵¹ Daí que o mundo dos acontecimentos humanos torna-se mera ilusão diante do céu límpido das ideias, que somente pode ser contemplado com os olhos do espírito e não com os olhos sensíveis do corpo.

Arendt observa que o filósofo, enquanto filósofo, termina sua busca na contemplação da verdade suprema, mas, enquanto homem entre homens, um mortal entre mortais, é um cidadão entre cidadãos. Então, o filósofo deve tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras de virtudes com as quais pretende ser um governante, o rei filósofo. Contudo, as vidas comuns sobre as quais o filósofo estabelece seu domínio na caverna não se caracterizam pela contemplação e sim pela *léksis*, a fala; e *práksis*, a ação.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 200, p. 64.

⁴⁹ Id.

⁵⁰ ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.109.

⁵¹ Id.

Ocorre que o filósofo que deixa a caverna pelo *céu* das ideias não o faz, originalmente, com o fito de adquirir padrões de conduta e sim para contemplar a essência verdadeira do ser. “As ideias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à caverna da existência humana”.⁵² Nesse ponto, observa Arendt, Platão toca na mais profunda razão para o conflito entre o filósofo e a *polis*. Falando da desorientação e cegueira que atinge os olhos do filósofo e da angústia de não poder comunicar o que viu, e do perigo que daí decorre, ele, em transe, apela para o que presenciou: “as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação”.⁵³

No mito, portanto, Platão tenta retratar o interesse dos habitantes em, inicialmente, ver as imagens; mais tarde as coisas mesmas sob a luz da fogueira; até que, por fim, aqueles que “quisessem ver a verdade em si tivessem que abandonar o mundo comum da caverna e embarcar em sua nova aventura por si mesmos”.⁵⁴ Vale dizer que, de certa maneira, todos são submetidos ao enfoque do interesse filosófico da contemplação, da “visão”, e não da fala e da ação, atividades do homem comum como ser político.

Toda a esfera dos assuntos humanos é vista do ponto de vista de uma filosofia que pressupõe que mesmo aqueles que habitam a caverna dos problemas humanos são humanos, na medida apenas em que também querem ver, embora permaneçam iludidos por sombras e imagens. E o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior a seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio por ver.⁵⁵

Dessa maneira, os interesses do filósofo e do homem comum coincidem, uma vez que ambos passam a exigir que os negócios humanos, resultado da fala e da ação, não adquiram uma dignidade advinda de si próprios, mas que se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito. Em outro modo de dizer, ao transcendente. De modo que:

⁵² ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p.149.

⁵³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.149.

⁵⁴ *Ibid.*, 2007, p.155.

⁵⁵ *Id.*

as ideias tornaram-se os padrões constantes e “absolutos” para o comportamento e juízo moral e político, no mesmo sentido em que a “ideia” de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade. Pois não há grande diferença entre utilizar as ideias como modelos e utilizá-las, de uma maneira um tanto mais grosseira, como verdadeiros “metros” de comportamento, [...].⁵⁶

Assim, não é difícil entender por que as políticas baseadas em verdades ideológicas encontram terreno fértil para a sua propagação, uma vez que seus fundamentos estão sempre voltados para algo superior ao homem, algo que deve vir de fora da comunidade humana e de suas ações, de fora dos negócios humanos; e por que, no embate entre filosofia e política, esta se submeteu aos rigores teóricos daquela.

Nesse sentido também Heidegger, ao analisar o Mito da Caverna, sob o aspecto da verdade, aduz que se pudesse considerar apenas a parte do mito relativo ao percurso ascendente, referido por Platão, ver-se-ia que ela descreve o movimento pelo qual as coisas, a cada passo, vão se desvelando em seu aspecto essencial, já que a direção ascendente do percurso conduz o personagem do interior da caverna até a contemplação do sol, lugar situado no ponto mais alto de fora da caverna. Até aqui estaria em jogo, no relato de Platão, o conceito grego originário de verdade, que a compreende como desvelamento, modo pelo qual algo é trazido da ocultação para a luz. A verdade, assim entendida, era chamada de *alétheia* e se dava no jogo de confronto entre a luz e a sombra. No mito, até aí, havia uma vitória da luz sobre a sombra, mas não significava ainda que uma posição definitiva da luz estivesse assegurada, pois fora apenas mais um embate.⁵⁷

Heidegger observa, contudo, que esse conceito de verdade como desvelamento desaparece no último passo do relato que trata do retorno do personagem ao interior da caverna, tanto que a palavra utilizada é *ortóles* (correção), que está ligada à experiência de correção do olhar na direção da ideia e, especialmente, da ideia do bem, representada pelo sol. Sendo tomada nesse momento uma posição que favorece a luz, pois todo o relato passa a ter como figura central o sol. Nesse ponto, a realidade teria se cindido em dois planos: o das sombras, o mundo sensível; e o da luz ou das ideias. E, assim, teria se formado uma

⁵⁶ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.150.

⁵⁷ HEIDEGGER, M.. *La doctrine de Platon sur la vérité : Questions II*. Paris: Gallimard, 1968. (apud MORAES, Eduardo. Hannah Arendt : filosofia e política. In: _____; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG. 2001, p. 36).

articulação entre os dois planos, em que o plano ideal passou a ser a referência, o padrão situado além do sensível, na direção do qual devemos dirigir nosso olhar se quisermos dar conta da realidade como um todo.

Apenas porque o olhar humano é capaz de alcançar as ideias, as verdadeiras essências das coisas, torna-se possível reconhecer cada ente em sua identidade. Dirigir e fixar o olhar na direção correta, visando à ideia, constitui desde então, a essência da Filosofia.⁵⁸

O conceito de verdade deixa de ser mero desvelamento e passa para a “correção do olhar”, assumindo, na concepção platônica, um caráter modelar que deriva das exigências práticas que se manifestam no passo da volta do personagem à companhia dos habitantes da caverna. Tal concepção ganha relevo quando Platão acrescenta a observação de que tudo acontece quando pretendemos agir com discernimento e prudência nos assuntos privados, bem como nos assuntos públicos.⁵⁹

Arendt percebe o momento exato em que Heidegger indica onde ocorreu a alteração na compreensão da verdade, não explorando, entretanto, toda a riqueza da sua descoberta. Esse momento ocorre no último passo do percurso, quando o personagem de Platão, já tendo feito o caminho no sentido ascendente, já tendo contemplado as coisas à luz do sol e o próprio sol, retorna ao interior da caverna e é hostilizado pelos que lá permaneceram. Perplexo e desorientado, o personagem do mito, o filósofo que já teve acesso à verdade, precisa agora lidar com os hostis habitantes da caverna. Em razão dessa situação, ele recorre ao saber que obteve em contato com as idéias, sendo-lhe atribuída, por Platão, a função de fornecer parâmetros para a organização da vida entre os homens, vale dizer, para a política. “A ideia do Bem passa a ser tomada como o princípio da autoridade do governante, que deve ser aceita por todos, pois remete a uma fonte transcendente, situada além do próprio domínio da política”.⁶⁰

Hannah Arendt entende que a teoria das ideias, ponto central da metafísica de Platão, constituiu-se, nesse momento, na possibilidade de o filósofo não ser somente filósofo, mas ser também rei, isto é, governar. Observa-se um forte vínculo

⁵⁸ HEIDEGGER, M.. *La doctrine de Platon sur la vérité : Questions II*. Paris: Gallimard, 1968. (apud MORAES, Eduardo. Hannah Arendt : filosofia e política. In: _____; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG. 2001, p. 37).

⁵⁹ PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2006, VII, 517c, p. 311.

⁶⁰ MORAES, op. cit., 2001, p. 38.

entre filosofia e política, expressando um interesse da filosofia pela política, que não é necessariamente um interesse positivo, podendo até ser uma manifestação de ressentimento do filósofo pela política, mas que, de qualquer forma, permaneceu na base do conceito da filosofia política até a modernidade.

Assim, a filosofia passou a ser vista como instância apropriada para legitimar a ação política por ser capaz de apresentar uma justificação completamente racional, distanciada dos interesses e motivos humanos, condição anterior para a realização da justiça.

Esse padrão metafísico de legitimação política efetivou-se de forma clara e acabada, segundo Arendt, na *legitimação ideológica* própria aos governos totalitários. Nesse contexto, não havia espaço para o horizonte dos cidadãos, seu discurso e opinião livres, mas apenas a funcionalização de tudo e todos em uma “lei” e uma lógica “superior”: o reino da ideologia. No totalitarismo, todos são submetidos à “verdade” e aqueles que a encarnam passam a ter poderes absolutos, em condições de arbitrar, decidir e controlar a vida de todos.⁶¹

Por meio da ideologia, da lógica de uma ideia, as classes sociais foram facilmente manipuladas e conduzidas como um corpo social único. As massas, segundo entende a autora, são essencialmente solitárias, não se sentem inseridas em uma coletividade em que possam ser reconhecidas pela sua singularidade e, portanto, necessitam de um líder por quem se deixam levar cegamente. Sob esse ângulo, o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania ou a ditadura, uma vez que uma das características do pensamento ideológico é emancipar-se da realidade percebida com os cinco sentidos e insistir em uma realidade “mais verdadeira”, que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um “sexto” sentido para que possam ser percebidas. Esse “sexto” sentido é fornecido exatamente pela ideologia, que não tem o poder de transformar a realidade, mas consegue libertar o pensamento das experiências por meio de certos métodos de demonstração.

O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo o mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma

⁶¹ AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p. 29.

coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade.⁶²

O raciocínio lógico, observa Arendt, pode efetivar-se independentemente da referência às experiências no mundo e às opiniões advindas da pluralidade, razão pela qual age como sucedâneo de uma forma de governo, cuja essência é o terror, que destrói toda forma de pensamento livre. A racionalidade em seu extremo se retroalimenta com o próprio *pathos* da razão.

Daí que, para os governos totalitários transformarem as doutrinações ideológicas em instrumentos para incutir a ideia de “raças inferiores” e higiene étnica, não se configurou nenhuma dificuldade, uma vez que a vontade do líder se transformava na vontade das massas. Instalava-se, assim, a ideologia do horror, cuja pretensão era a dominação mundial.

Em sua reflexão na tentativa de entender o fenômeno totalitário, Arendt afirma: “pode ser até que os verdadeiros transeis do nosso tempo somente venham a assumir a sua feição autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado”.⁶³

Essa reflexão crítica deve orientar a filosofia política contemporânea a ser capaz de rever e pensar os perigos das políticas atuais que não permitem espaço para a ação livre dos homens, restringindo-se a governar a vida eminentemente biológica (*Zoe*) como foco de suas atenções, ignorando e não oportunizando a vida política, a *Bios* grega.⁶⁴

Nesses termos, portanto, os conceitos filosóficos aplicados à política, na opinião de Arendt, acarretam a limitação da ação no âmbito da pluralidade humana e permitem a dominação, pois a política se funda essencialmente na ação humana e

⁶² ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 523.

⁶³ *Ibid.*, 2006, p. 512.

⁶⁴ Para exprimir o que nós entendemos pela palavra vida, os gregos não possuíam apenas um termo, valiam-se de dois, semântica e morfologicamente diferentes. *Zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses); e *bíos*, que indicava a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Quando Platão, no *Filebo*, mencionava três gêneros de vida; e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distinguia a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolauticós*) e da vida política (*bíos políticos*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *Zoé*, pelo simples fato de que, para ambos, não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Não que *Zoé* não tivesse valor, porém era confinada como vida meramente reprodutiva, exclusiva da esfera privada. A vida natural é excluída da *polis* propriamente dita, ela permanece no âmbito do *oikos*. Na obra *Política*, Aristóteles distingue cuidadosamente o *oikónomos* (chefe de um empreendimento) e o *déspotes* (chefe da família) do homem político, em razão de que os primeiros se ocupam somente da reprodução da vida e de sua subsistência. E quando define a meta da comunidade perfeita ele o faz justamente opondo o simples fato de viver à vida politicamente qualificada, nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p. 9.

nas relações que se estabelecem entre os indivíduos, enquanto a contemplação está baseada na quietude e na solidão.

A ideia de absoluto será reforçada com o advento da Era Moderna e sua cientificidade, e será incorporada, por meio de seus conceitos de verdades evidentes e abstração, em praticamente todas as ciências, inclusive as sociais e jurídicas, ao lado das naturais. Acarretando consequências negativas, no âmbito do direito e da política, que resultarão na ineficácia do direito diante de sua primeira grande prova – a crise do Estado-nação e o sistema totalitário –, na medida em que sob a ótica da contemplação, ou seja, da abstração, a política não priorizará a ação, a pluralidade e a participação dos homens na esfera pública, único remédio, segundo Arendt, capaz de evitar as políticas totalitárias, ou de reduzi-las a mero instrumento de defesa das atividades privadas e das liberdades individuais.

3 OS DIREITOS HUMANOS E A FUNDAMENTAÇÃO JUSNATURALISTA E POSITIVISTA

O que se entende por direitos humanos?

A grande questão que se apresenta a quem se propõe refletir sobre os direitos humanos diz respeito à sua afirmação como valores universais que possam servir de balizas para as formas jurídicas que tais direitos assumem em seus respectivos Estados. Em outros termos, a questão pode ser assim formulada: valores universais podem ser concebidos como direitos individuais passíveis de proteção por um ordenamento jurídico ou servem somente como ideal de moralidade a ser observado?

A própria expressão, Direitos do Homem e do Cidadão, contida nas diversas Declarações, de imediato revela um caráter dúplice do direito que deve ser considerado. O primeiro, o do “homem”, esboçado nas teorias do direito natural, fundado nas leis gerais da natureza, que não dependem da vontade dos homens e se impõem necessariamente a todos os seres humanos, dotados de razão e sociáveis, nascidos para viverem em sociedade. Concepção que serviu de base para a elaboração das primeiras declarações de direitos do homem, inicialmente da Americana, de 1776, e mais tarde da Francesa, de 1789, considerada universal. O segundo, o do “cidadão”, diz respeito aos direitos circunscritos em um determinado ordenamento jurídico nacional, concepção positivista do direito, uma vez que há previsão legal de tais direitos.

Dito de outra maneira, a questão envolve um paradoxo: de um lado os direitos humanos, fundados na natureza do homem, universais e inalienáveis e, de outro, o reconhecimento da soberania dos povos, a nacionalidade, a expressão de uma comunidade de origem histórica e contingencial. Nesse contexto, insere-se a questão refletida por Arendt de que os direitos do homem concebidos como inalienáveis, irredutíveis, indeduzíveis de outros direitos ou leis, e que não invocavam nenhuma autoridade para estabelecê-los – pois o “próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último”⁶⁵ – paradoxalmente os vinculava à particularidade da cidadania, à condição de ser cidadão em um Estado-nação. De modo que a questão da universalidade e a particularidade, e a retórica questão entre

⁶⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 324.

moral e direito, estão sempre presentes quando o assunto é direitos humanos. Imbricada nesses temas está também a questão da justiça. Para a análise dessa questão paradoxal, e na tentativa de responder o que são os direitos humanos, é preciso retomar, no plano da história, o processo de elaboração do conceito desses direitos e sob quais fundamentos foram erigidos, apontando para isso as principais teorias a seu respeito e evidenciando seus problemas mais relevantes.

Ademais, a expressão direitos humanos tem suscitado ao longo do tempo, quer nos meios filosóficos, jurídicos, políticos e até mesmo nos homens de senso comum, grande controvérsia quanto ao seu significado. A busca por um conceito que dê conta de atender razoavelmente às expectativas das várias teorias sobre o tema tem exigido esforços contínuos daqueles que se dedicam sobre o assunto, e não é um equívoco pensar que ainda está longe o almejado consenso.

Por tratar-se de uma função reguladora da legitimidade dos sistemas políticos e dos ordenamentos jurídicos, bem como pela convicção de muitos homens de que eles constituem uma garantia da dignidade humana, da liberdade e da igualdade de todos – para citar somente esses valores –, sua adequada compreensão não é somente uma tarefa teórica, mas também de grande alcance prático. Sem contar, ainda, que é um tema envolto de grande emotividade, na medida em que provoca entre seus destinatários sentimentos relacionados com a moral, o direito e a justiça, estimulando, dessa maneira, a constante tentação de orientá-los conforme soprem os ventos das paixões e necessidades humanas.

Ainda, estão interligados ao conceito de direitos humanos palavras como democracia, liberdade, igualdade, comunismo, ação e lutas políticas. Daí a importância da busca incansável por melhor compreender seus fundamentos, conceito e significado, até porque, de uma forma ou outra, direta ou indiretamente, como pertencentes a uma comunidade política global, estamos todos envolvidos com o tema e seu conteúdo.

Diga-se, outrossim, quando a questão é direitos humanos, que frequentemente temos a sensação de que muitos ativistas desses direitos não sabem muito bem o que querem dizer ao utilizar tal expressão, visto que a usam de modo contraditório e com conteúdos parciais, muitas vezes alimentados nesse engano pelos meios de comunicação de massa, rádio, imprensa e televisão, que acabam potencializando essa dialética de confusão, a exemplo do que se vê nas afirmações como: “os direitos universais, inalienáveis, históricos”. Ou, em casos

mais extremos, representados pelos jargões herdados de períodos ditatoriais, usados como “defensor de bandido”, reduzindo sua atuação ao campo exclusivo do Direito Penal.

Acrescente-se, por derradeiro, uma retórica dos direitos humanos utilizada por alguns setores políticos, privados de um ideal moral, que empregam o termo unicamente com valor semântico de justificação e legitimidade, objetivando sustentar sistemas de governos não democráticos, o que evidentemente desnatura seu fundamento.⁶⁶

Vale notar também, como lembra Martínez, que linguisticamente existem várias expressões para designar os direitos humanos, tais como: direitos naturais, indicando uma posição jusnaturalista; direitos subjetivos, denotando mais valor técnico à expressão, adaptada ao funcionamento de um determinado tipo de Estado – o liberal; direitos fundamentais, sinalizando uma conotação mais precisa, pois abarca, simultaneamente, moralidade e juridicidade; direitos sociais; direitos individuais; direitos políticos; direitos do homem; direitos do cidadão e tantas outras expressões similares.⁶⁷

Cada uma dessas expressões reflete o pensamento do momento histórico em que são formuladas ou da posição de seus defensores. Podem ter sentido mais preciso ou mais amplo, ou serem o resultado de interferências de dimensões naturais ou técnicas. Contudo, o que importa ressaltar é que, independentemente da forma linguística com que se apresentam, seus núcleos não diferem em essência, ou seja, seu escopo é o reconhecimento de direitos do ser humano.

Assim, considerando que o termo mais comum, embora não o mais preciso, pois bastante amplo, é o de direitos humanos, para fins práticos e didáticos será esse o termo utilizado na presente pesquisa. Mesmo porque a definição deles vem sendo feita de modo vago e insatisfatório, sobretudo, quando se busca um fundamento absoluto para esses direitos. Além do que, como contêm um forte traço histórico, alteram-se constantemente com o passar do tempo, na medida em que são acrescentados novos direitos aos já existentes.

⁶⁶ Podemos pensar aqui no exemplo vizinho da Venezuela, onde seu atual presidente, em nome de um governo democrático e para o povo, manipula a lei, inclusive a constitucional, de acordo com seus próprios interesses, com a finalidade de se perpetuar no poder.

⁶⁷ MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba. *Curso de Derechos Fundamentales: teoría general*. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 22-23.

Os primeiros direitos são civis e políticos denominados de primeira geração e são, exclusivamente, sobre esses direitos que a reflexão de Hannah Arendt se dedica. Posteriormente surgem os chamados direitos sociais, ditos de segunda geração, para os quais se voltaram as políticas de cunho socialista e humanitário. Atualmente, pode-se afirmar que os direitos humanos são de terceira e quarta geração, compreendidos nestes os direitos coletivos, difusos, de meio ambiente, homoafetivos e outros que não se pensava no início da modernidade.

Ao se falar de direitos humanos se quer dizer, ao mesmo tempo, duas coisas diferentes. De um lado, se fala de uma pretensão moral forte, que deve ser atendida para possibilitar uma vida humana digna, ainda que os elementos dessa dignidade não estejam contemplados como direito *stricto sensu* (positivados) em um ordenamento jurídico qualquer. Como é o caso, por exemplo, em um contexto político de ditadura, em que se afirma que existe o *direito* de reunir-se em associação mesmo quando o direito de associar-se ainda não está previsto em lei. Isto é, diz-se que o direito de reunir-se é um direito que os homens possuem, embora esse direito ainda não esteja tutelado juridicamente. Por outro lado, utiliza-se o termo direitos humanos para identificar um sistema de direito positivo. Quando se afirma, por exemplo, que os direitos humanos estão previstos nos primeiros artigos das constituições, na verdade está-se referindo aos direitos fundamentais já positivados (elencados um a um) em um ordenamento jurídico. Nesse caso, reunir-se e associar-se não exige uma luta política como no primeiro, pois já há sua previsão em lei. Basta apenas utilizar as técnicas processuais legais para tornar efetivo um direito já reconhecido pelo ordenamento jurídico, ou buscar o seu reconhecimento perante a lei. Em síntese, o direito de reunir-se, no exemplo aludido, é um direito subjetivo garantido legalmente, não é mais o caso de uma luta ou uma pretensão moral para conquistá-lo.

Na acepção moral com o significado de ser um direito subjetivo, a pretensão se reveste de caráter jurídico ao ser chamada de “direito”. Quando, enfim, o direito subjetivo torna-se uma norma, passa, então, a ser reconhecido como tal. Trata-se de uma tensão conceitual que na história do pensamento jurídico e filosófico tem expressado um enfrentamento permanente, ou seja: a do ponto de vista jusnaturalista e a do ponto de vista juspositivista. E, talvez, Arendt tenha detectado com acuidade tal questão diante da ausência da moralidade e da ineficácia do direito positivo ante as atrocidades políticas nos tempos contemporâneos.

A questão da moralidade e do direito, ponto crucial na disputa entre jusnaturalistas e positivistas, e fundamental na problemática dos direitos humanos, não é uma questão solúvel, como bem tem demonstrado o decorrer do tempo e suas respectivas teorias, mas uma questão de entendimento e aceitação de que não se pode prescindir nem de uma nem de outra. Sendo assim, a formulação de um conceito que atenda a uma razoável convergência de opiniões, implica esclarecer algumas teorias a respeito da origem do conceito de tais direitos – quer sob o aspecto do jusnaturalismo, quer sob o prisma positivista –, como também a abordagem da concepção histórica destes, o que não significa perfazer seu percurso histórico, mas mostrar como os fatos históricos tornaram-se, em certos momentos, a razão pela qual determinados direitos vieram a cristalizar-se como tais.

3.1 O DIREITO NATURAL

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, defende direitos como a liberdade, a igualdade e a propriedade para todos os cidadãos. Em seu preâmbulo transcreve:

[...] considerando que a ignorância, o esquecimento ou desprezo pelos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos, resolveram (os membros que compunham a Assembléia) expor, numa declaração solene, os Direitos *naturais* (grifo nosso), inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, constantemente presente a todos os membros do corpo social, lhes recorde sem cessar seus direitos e seus deveres [...].⁶⁸

Os direitos humanos têm sua origem histórica nos direitos naturais. E, a rigor, aparecem nas primeiras Declarações liberais dos séculos XVII e XVIII, nos modelos americano e francês, que consagraram essa expressão para designar os direitos do homem. Muito embora e com peculiaridades próprias, a Declaração inglesa já caminhava nesse sentido, tratando dos direitos dos cidadãos ingleses e pautada, sobretudo, em características históricas. É, pois, da filosofia das Luzes que se parte para falar de direitos naturais do homem.

⁶⁸ DUVEGER, Maurice. *Constitutions et documents politiques*. Paris: PUF, 1985. Trad. Unisinos, 1976.

A expressão direito natural, contudo, é anterior e sua origem primeira remonta à Antiguidade, pois, se é certo que a modernidade lhe deu vida e realidade político-jurídica, é igualmente certo que a Antiguidade já conhecia o significado do direito, que, até então, estava relacionado ao senso de justiça, inerente a todos os homens. Em outras palavras, a gênese dos direitos humanos está imbricada com a noção do direito natural, de modo que os primeiros direitos humanos serão os direitos naturais.

Nesse sentido, mister se faz uma abordagem do direito natural em seus primórdios, sem o escopo de esgotar a investigação histórica no que concerne aos conceitos e mutações a respeito do direito natural e suas derivações, o que seria despropositado em razão de sua extensão e, certamente, escaparia do objetivo da presente pesquisa. A intenção restringe-se em salientar suas características, bem como os problemas principais para os quais se voltaram as reflexões a seu respeito, tendo em vista que a positivação, sua variante mais importante, parte da pretensão de torná-los gerais e eficazes.

Talvez a maneira mais simples e didaticamente mais eficaz de se entender o significado de direito natural seja utilizar o recurso do exemplo, que por si só e de imediato atinge, com clareza solar, a razão humana e auxilia na compreensão do que se pretende expor. Para esse propósito, o recurso à Antígona é imprescindível.

Aristóteles, em uma passagem da Retórica, faz uma distinção entre lei particular e lei comum.⁶⁹ A particular é aquela lei que cada povo dá a si mesmo, podendo ser escrita ou não escrita e está vinculada aos usos e costumes próprios de uma determinada comunidade. A lei comum, por sua vez, é aquela advinda da natureza, pois há em todos os homens algo que de certa maneira indica o que, por natureza, é justo ou injusto independentemente de convenção ou acordo.

Na referida passagem, Aristóteles cita Antígona, da peça de Sófocles, quando esta afirma que é justo, ainda que seja proibido, enterrar seu irmão Polinices, por ser justo por natureza. De fato, em resposta à acusação de Creonte, de que ela estava descumprindo a lei particular, Antígona evoca as imutáveis e não escritas leis do Céu, que não nasceram hoje nem ontem, que não morrem e que ninguém sabe de

⁶⁹ ARISTÓTELES. **A Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, Livro I, 13, 1373b, p. 144.

onde provieram: “Pois não é de hoje nem de ontem, mas desde sempre que esta lei existe, e ninguém sabe desde quando apareceu”.⁷⁰

Concebe-se, então, a ideia de justiça atrelada ao direito, e a configuração da existência de uma dicotomia, entre lei comum e lei particular, que vem sendo sustentada ao longo do tempo na civilização ocidental por meio de uma reflexão metajurídica. Reflexão essa embasada na imensurável luz de uma lei comum que se estende *erga omnes* e que, por isso, transcende a lei particular de uma determinada comunidade política.

Para sintetizar a noção de direito natural, em seus primórdios, nos socorre mais uma vez Aristóteles. Diz o filósofo, na *Ética a Nicômaco*, que, ao lado do direito que muda da Grécia para a Pérsia, existe o direito natural, que por toda parte apresenta a mesma força, não dependendo das opiniões ou dos decretos dos homens, sempre igual, assim como o fogo, que por toda a parte queima de modo idêntico. É o direito ligado à natureza do homem, como expressão de suas inclinações racionais, de maneira que a *lei* determina e manifesta o que a reta razão concebe como belo e bom. Onde quer que haja vida em comum, aí encontraremos certos princípios que não são contingentes e variáveis, mas que, ao contrário, apresentam caráter de *legitimidade* porque não nascem de arbítrio e de convenção, que podem ser indiferentes ou nocivos, mas sim da natureza e da razão.⁷¹

Portanto, ainda que não passível de univocidade, pode-se identificar algumas características próprias do direito natural. Destacam-se entre elas a ideia de imutabilidade, de universalidade e de seu acesso por meio da razão, da intuição ou da revelação. Depreendendo-se destas os princípios do direito natural são *dados* e não postos por convenção. Advém daí a ideia de que a função primeira do direito não é a de comandar, mas sim de *qualificar* como boa e justa ou má e injusta uma conduta humana.⁷² O resultado dessa qualificação é uma contínua aproximação entre direito e moral. Resulta desse argumento a confusão entre moral e direito mencionada no início do capítulo. Essas características conferem ao direito natural uma preeminência em relação ao direito positivo, pois, ao contrário deste, que é posto e caracteriza-se pelo particularismo de sua localização no tempo e no espaço, aquele é, nesse contexto de pensamento, comum a todos e ligado à própria origem

⁷⁰ SÓFOCLES (apud ARISTÓTELES. **A Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 144).

⁷¹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Victor Civita, 1984, Livro V, 7, 1135A. Coleção Os Pensadores

⁷² LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia das letras, 2006, p. 37.

da humanidade, representando um padrão geral de referência para qualquer ordem jurídica positiva.

Nesse sentido de senso moral presente em todos por meio da razão, o pensamento medieval, cuja maior expressão encontra-se na figura de São Tomás de Aquino, trabalha igualmente com a ideia de um sistema ético subordinado a uma ordem transcendente, fundada em uma concepção teocêntrica do universo e da vida. Entretanto, não obstante à transcendentalidade divina, a razão humana é também elemento importante na compreensão e construção de uma ordem justa. A razão deve conduzir o homem a observar os ditames da reta conduta.

Por conseguinte, no Período Medieval tem-se ainda como paradigma do direito natural o tema da justiça que examina a norma essencialmente sob o prisma do justo, associada à observância racional. A passagem clássica constantemente lembrada dentro desse contexto é a de Tomás de Aquino na Suma Teológica, que, ao se referir a Santo Agostinho, lembra de sua afirmação: que não se considera lei o que não for justo, definindo o justo na ordem das coisas humanas como aquilo que é reto segundo a razão, concluindo que se a lei discordar da lei natural não será lei, mas corrupção da lei.⁷³ Na Idade Média, tal como no mundo clássico, a noção de justiça está fortemente vinculada ao direito, tido como um qualificador de conduta.

É possível, em consequência disso, distinguir dois planos na elaboração doutrinária do direito natural: o ontológico, que identifica o direito como sendo natural; e o deontológico, no qual o direito natural aparece como um sistema universal e imutável de valores. A acepção ontológica é mais abrangente, visto que o *ser* do direito constitui-se como o *dever-ser* do direito positivo, o qual está contido naquele, e, embora se admita a existência de valores universais e imutáveis não se nega a presença de outros fatores, tais como os sociais, políticos e econômicos que influenciam a ordem jurídica. O sistema de valores do direito natural exerce, contudo, uma função de controle em relação ao direito positivo, decorrendo daí a possibilidade de um dualismo entre o respeito à justiça e o respeito à lei, configurado no diálogo entre Creonte e Antígona. O direito natural, nesse sentido, tem o papel de orientador do direito para o alcance da ação justa, o que, de certa forma, com substanciais mudanças, prevalece até nossos dias, pois ainda hoje nos ocorre perguntar com certa frequência se tal atitude é justa ou injusta, moral ou imoral.

⁷³ AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. Porto Alegre: Sulina, 1980, v.4, Questão XCV, art. II, p. 1769.

Com a passagem para a modernidade, voltada para o antropocentrismo, o homem passa a explicar o mundo tão somente segundo as exigências humanas. Pode-se dizer que a *Lex aeterna* é posta entre parênteses, tanto que Maquiavel e Hobbes querem explicar o direito e o Estado sem transcender o plano do simplesmente humano. A ordem do *ser* cede espaço para a ordem do *conhecer*. Mesmo que em um primeiro momento essa explicação opere-se mantendo os autores fiéis a certos pressupostos medievais – como acontece com Grócio ao declarar que a justiça possui fundamento de razão de maneira tão inamovível que ela existiria mesmo que, por absurdo, Deus não existisse –, enquanto os modernos vão, progressivamente, abrindo mão de recorrer à estrita legitimidade divina. Vale dizer, ainda que afirmada a existência de Deus, não é diretamente dessa ideia que decorre a legitimidade da ordem justa; ela é justa *por ser expressão de ditames de razão*.⁷⁴

Os pensadores posteriores a Hugo Grócio, a exemplo de Locke, Robespierre, entre outros, preferirão explicar o universo jurídico e político segundo dados estritamente humanos, sem recorrer a valores unicamente transcendentais. De fato, na modernidade, o homem assume seu próprio controle e agora está no centro do universo, passando a indagar a origem de tudo aquilo que o cerca. O *ser* se objetiva para ser analisado e estudado pelo sujeito do conhecimento, que submete tudo a uma verificação de ordem racional, atribuindo a questão das origens do conhecimento a uma fundamentação segundo verdades evidentes. Essa procura de dados evidentes, suscetíveis a captar a incondicionada adesão ao intelecto, leva o homem moderno a preferir uma atitude a-histórica, quando não anti-histórica. Não o seduz a redução ao seu processar histórico, porque ele pretende encontrar na universalidade do ente humano, acima das contingências espaço-temporais, a linha explicativa de sua existência. A carência de historicidade, que se denota na obra de Descartes, é comum a humanistas e renascentistas. Pretende-se atingir um ponto de partida incondicionado e a história só parece oferecer perspectivas do relativismo temporal. Somente a razão, como denominador comum do ser humano, fornece conhecimentos claros e distintos, capazes de orientar melhor a espécie humana, que quer decidir por si própria seu destino.⁷⁵

⁷⁴ GRÓCIO, Hugo. *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*, Lausana, 1751, “Prolegomena” e L. I, C. I, p.10 (apud REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva. 1994, p.644, nota, 1).

⁷⁵ *Ibid.*, 1994, p. 645.

Assim, a escola do direito natural ou do jusnaturalismo que nasce na transição para a modernidade distingue-se da concepção clássica do direito natural aristotélico-tomista pelo motivo principal de que: enquanto para São Tomás de Aquino primeiro se dá a “lei” para depois pôr o problema do “agir segundo a lei”; para a concepção moderna, põe-se primeiro o “indivíduo” com o seu poder de agir, para depois se pôr a lei.

Para o homem das luzes, o dado primordial é o indivíduo como ser capaz de pensar e agir, ou seja, antes de tudo está o indivíduo, com todos os seus problemas e com todas as suas exigências. É, portanto, da autoconsciência do indivíduo que resultará a lei. Na concepção jusnaturalista moderna, a ideia de universalidade dos direitos naturais será baseada no princípio de que todos os homens nascem iguais por natureza, fundamento sobre o qual, mais tarde, se erigirá a igualdade formal de todos perante a lei.

Pois bem, sob o fundamento dessas premissas, o direito natural moderno terá como base os filósofos e juristas, como Grócio, Pufendorf, Locke, entre outros. Por meio de suas teorias irão perfazer, sem saber, o caminho histórico que resultará na elevação dos direitos naturais como direitos inalienáveis do ser humano, merecendo, por isso, sua proteção jurídica. E, nesse contexto, os direitos humanos (naturais) assumirão papel de destaque e de mola propulsora aos limites do poder soberano. Eles passarão a ser uma questão política na medida em que estarão estreitamente relacionados com a soberania, cidadania e democracia.

O jusnaturalismo moderno é, pois, o resultado da multissecular crença na existência de um direito natural, sendo elaborado durante os séculos XVII e XVIII visando a responder o deslocamento do objeto do pensamento, da natureza para o homem, uma das características da modernidade. Seu fundamento repousa no entendimento de que o direito natural ou da razão é a fonte de todo o direito.

Por representar o cerne das ideias jusnaturalistas e com intuito de evitar extensão de conteúdos, apresentaremos a tese lockiana para ilustrar o pensamento predominante do jusnaturalismo moderno em sua origem. O pensamento do jusfilósofo liberal John Locke, considerado por Bobbio⁷⁶ o pai do jusnaturalismo moderno, é fundamental na construção da teoria jusnaturalista, pois consolida de forma contundente os elos entre direito e Estado sob o fundamento dos direitos do

⁷⁶ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 48.

homem. Nele, os direitos naturais assumirão a forma de constitucionalismo, uma vez que pela sua positivação serão considerados como leis fundamentais dos ordenamentos jurídicos.

Para Locke, um dos precursores mais fervorosos a respeito do fundamento dos direitos humanos, os direitos naturais advêm da lei da natureza, são eles: o direito à vida, à liberdade e à propriedade. Quais são e em que se fundamentam tais direitos na concepção desse filósofo?

De acordo com Locke, os homens são obra de um senhor onipotente e infinitamente soberano, enviados ao mundo por sua ordem e para realizar uma missão por ele atribuída. A razão é posta como norma para o conhecimento humano.⁷⁷ Ele defende a ideia de que a razão é atribuída a todos, e como norma de conduta ensina o homem a reconhecer a lei da natureza, a qual é concebida como princípio que regula tanto a percepção humana do mundo quanto as relações sociais. Esse princípio deve ser respeitado sob pena de não ser possível a vida em comum. Da lei da natureza resultam os direitos naturais, que representam um atributo do ser racional. Por meio da razão, os homens reconhecem a lei da natureza e são obrigados a respeitar todos os demais quanto aos seus direitos naturais.⁷⁸

Em sua concepção, os direitos humanos são direitos anteriores à constituição de um Estado, uma vez que a razão confere ao homem a possibilidade de vislumbrar e aceitar como válidos e justos esses direitos, independentemente de qualquer organização política prévia. A própria natureza humana já comporta certos direitos, denotando-se a presença de uma forte concepção moral a acompanhar essa teoria. Parafraseando Antígona, é aquela sensação de justiça que todos os homens possuem, mas que não se sabe ao certo de onde provém, que, para o jusnaturalismo, advém da natureza dos homens dotados de razão.

Dessa maneira, no direito à vida estão compreendidos o direito de autodefesa e a proibição de agressão à vida humana, visto que esta é uma criação de Deus e, como tal, não pertence ao arbítrio dos homens. Estes foram criados como iguais e independentes, portanto, não é lícito que haja uma hierarquia entre os seres humanos que subjugue uns aos outros, quer pela violência ou por qualquer tipo de

⁷⁷ LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 42. Coleção Os pensadores.

⁷⁸ Id.

poder. No direito à liberdade entende-se ser o direito do homem agir sem restrições e coações que se impõe. Pelo fato de nascerem iguais, nenhum ser humano tem, por natureza, poder sobre os demais. Um homem deve ser livre enquanto for capaz de agir de modo racional. A liberdade de ação deve ser exercida com observância da lei da natureza.

O direito de propriedade, por sua vez, decorre do fato de que, no estado de natureza, Deus disponibilizou o mundo a toda humanidade para que os homens o possuíssem em comum. Vivendo em estado de carência os homens forçosamente precisaram, por meio do trabalho, produzir bens e alimentos para manter sua sobrevivência. Entende-se, então, que os frutos do trabalho de cada homem são de sua propriedade e não é razoável nem lícito que se retire do homem aquilo que lhe pertença.

Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante e igualmente de boa qualidade em comum para terceiros.⁷⁹

De modo que as necessidades da vida humana conduzem à propriedade privada, é a partir do estado de natureza que surge, então, o direito de propriedade. “O trabalho que era meu, retirando-os (frutos colhidos) do estado comum em que se encontravam, fixou a minha propriedade sobre eles”.⁸⁰

A lei da natureza, segundo Locke, prescreve que o homem tem direito a tudo a que dispensar tempo e esforço, não tem, contudo, direito de possuir mais do que precisa, não sendo, portanto, lícito a ninguém possuir sozinho algo que seja necessário à subsistência de outros. Sendo assim, havendo terras para todos os homens, o direito de propriedade não significa uma ameaça aos direitos dos outros; dessa maneira, quem desprezar a lei da natureza torna-se uma ameaça à vida, à liberdade e à propriedade. Desprezar a lei da natureza não é conforme a razão, uma vez que, não existindo hierarquia entre os homens na lei da natureza, o que é válido e permitido para um homem o é para todos.⁸¹

Em decorrência dessa lei, para a defesa dos direitos naturais (que são próprios de cada um) é legítimo punir o transgressor. No estado de natureza cada

⁷⁹ LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 52. Coleção Os pensadores.

⁸⁰ Id.

⁸¹ Ibid., 1973, p. 42

um detém o poder de execução da lei da natureza. Contudo, sabendo-se que os homens nem sempre estão em condições de fazer um juízo imparcial, mormente quando são partes envolvidas em uma controvérsia por serem movidos por suas próprias paixões, institui-se a sociedade civil com o intuito de compensar a insuficiência do estado de natureza.⁸² A sociedade civil ou política é, pois, para Locke, a melhor possibilidade de satisfazer as necessidades humanas e de assegurar os direitos do indivíduo. Dessa forma, para participar dessa sociedade, o homem abre mão de sua liberdade ilimitada e delega uma parte de seu poder à autoridade pública. A instância pública, que assim se instaura, assume a tarefa de condenar e punir a infração aos direitos naturais.

Os homens, diz Locke, não abririam mão da liberdade do estado de natureza e não colocariam em si próprios grilhões caso não se tratasse da preservação e da garantia, por meio de regras fixas, de suas vidas, de sua liberdade e de seus bens.⁸³

Tem-se, pois, que para Locke o fundamento dos direitos naturais depende da crença em uma lei transcendental e, posteriormente, o homem acorda em forma de convenção (sociedade política) a fim de obter proteção e garantia de tais direitos, e eleva-os ao patamar de direitos fundamentais relegando-os à proteção do Estado, revelando, assim, seu caráter de universalidade, uma vez que abrangem todos os homens que nascem iguais e livres como fruto da criação divina. Segundo Maria Clara Dias, “o objetivo de Locke era proteger o indivíduo contra o poder ilimitado do governo ou de outros indivíduos. Através dos direitos naturais ele fixa os limites deste poder”.⁸⁴

Essa teoria sobre o fundamento dos direitos naturais, centrada no homem em seu estado de natureza com fortes traços humanistas, influenciou diretamente na elaboração das Declarações de Direitos, como anteriormente mencionado, pois aproveitou o momento histórico de passagem do Antigo Regime para se firmar como o mais importante avanço no controle do poder soberano e da formação do Estado liberal. Estavam lançadas, então, as bases para a nova era de direitos do homem sob o fundamento do estado de natureza dos homens criados igualmente por Deus e dotados de razão.

⁸² LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 42-45. Coleção Os pensadores.

⁸³ *Ibid.*, 1973, p. 52.

⁸⁴ DIAS, Maria Clara. **Os direitos sociais básicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 177.

Portanto, a partir das ideias de Grócio, pela internacionalização do direito; de Hobbes, definindo o Estado em termos seculares como uma entidade destinada a proteger os direitos naturais do indivíduo à vida e à segurança; e de Locke e Rousseau, propugnando um Estado concebido para garantir os direitos do indivíduo à propriedade, à representação política e à igualdade perante a lei – para citar as principais vozes em defesa dos direitos naturais –, estava lançada a pedra fundamental moderna que erigiria toda a construção dos direitos humanos, culminando na Revolução Francesa e na formação do Estado-nação, o que, de certa forma, se manteve até a contemporaneidade como conduta ética a nortear o direito, mesmo que com desdobramentos e evoluções impensáveis naquele momento.

Assim sendo, na modernidade o fundamento que possibilitará o conceito dos direitos do homem para os jusnaturalistas é o homem em seu estado de natureza guiado pela razão. Com base nesse fundamento natural, os homens que nascem iguais têm direito à vida, à liberdade e à igualdade. Esses são os primeiros direitos aos quais o homem tem acesso e, portanto, serão a base sobre a qual se garantirá proteção a qualquer tipo de opressão, seja de ordem política, social ou religiosa. Atingindo, também, seu ápice na Declaração dos Direitos do Homem, de 1789, uma vez que o intuito da referida declaração era alcançar todos os homens.

Ante o exposto, pode-se afirmar que os direitos naturais são direitos prévios ao poder e ao direito positivo; eles advêm da razão da natureza humana; impõem-se a todas as normas do direito criado pelo soberano, sendo um limite à sua ação, e representam uma concepção racionalista abstrata, que prescindem da História e da realidade social, para se identificarem como direitos.

Para o homem moderno, imbuído de sentimentos de igualdade, do uso da razão, da liberdade, de emancipação e busca da felicidade, a universalidade parecia inquestionável e muito bem aceita sob o prisma do justo e da moral, não obstante o clamor de algumas vozes que já se levantavam buscando amenizar a euforia Iluminista-revolucionária no tocante aos direitos do homem.

É, portanto, desse homem dotado de razão e igual por natureza a qualquer outro homem que a expressão Direitos do Homem foi cunhada, ou seja, um sujeito concebido sob a ideia de universalidade baseada em uma concepção abstrata de igualdade natural que transcende a singularidade humana de sujeitos pertencentes a uma comunidade política definida e, por isso, contingencial.

3.1.1 Críticas ao jusnaturalismo

A principal censura que se faz ao jusnaturalismo é que a tese a respeito dos direitos naturais confunde a moralidade, que tem a pretensão de ser autojustificada, com o direito que supõe a existência de um ordenamento coativo e eficaz e nele tem a sua legitimidade. Enquanto valores, como a liberdade, o direito à vida, à igualdade e à propriedade, por mais importantes e justificados que sejam, não se incorporarem ao direito positivo, eles não são propriamente direitos. São, no dizer de Martínez, “expressão de um espírito sem força”.⁸⁵

É curioso o fato de que o jusnaturalismo, com a consciência de que não é necessário incorporar os direitos naturais ao direito positivo, permita, ao mesmo tempo, a ele mesmo e aos órgãos do poder atuarem sem freios e limites no sentido de garantir e proteger os direitos dos indivíduos. Uma contradição que o próprio jusnaturalismo racionalista reconhecerá, uma vez que somente o estado de natureza e os direitos naturais serão insuficientes para garantir proteção aos direitos.

Sob esse prisma, Pufendorf proferirá:

[...]. A lei natural proíbe, em verdade, as mínimas ofensas e as mínimas injustiças, porém a impressão desta lei não é, por si mesma, suficientemente forte para fazer com que os homens possam viver bem, com segurança, na independência do estado de natureza [...].⁸⁶ (Tradução nossa).

Em outros termos, há a necessidade de sua positivação e a intervenção do Estado a fim de ter força coativa para fazer cumprir os direitos naturais. Nesse sentido, as leis da natureza não operam com eficácia, uma vez que não são dotadas de coerção positiva. Mais contundentes serão as palavras de Burlamaqui:

[...] se é verdade que o Estado civil dá uma nova força às leis Naturais, se é verdade que o estabelecimento de um Soberano com a sociedade provê de uma maneira mais eficaz a sua observância, ter-se-á que concluir de que a liberdade de que o homem goza neste estado é muito mais perfeita, mais segura, e mais própria para gozar de sua felicidade, que a que desfruta no

⁸⁵ MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba. *Curso de Derechos Fundamentales: teoría general*. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 43.

⁸⁶ PUFENDORF. *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*. ed. francesa de Jean de Barbeyrac. Nueva impresión del centro de Filosofía Política y Jurídica de la Universidad de Caen (1984), Tomo II, livro II, cap. V, p.56. (apud MARTÍNEZ, op. cit., 1999, p. 43).

Estado de Natureza [...].⁸⁷ (Tradução nossa).

Assim, a maior segurança advém do direito positivado, constante no ordenamento jurídico e garantido pelo Estado.

A segunda crítica que se costuma fazer aos direitos naturais como fundamento dos direitos humanos se situa na sua falta de capacidade para assumir a historicidade dos direitos e sua gênese na realidade social; bem como sua evolução, ampliação e especificação tanto no que se refere aos seus titulares como aos seus conteúdos. Um idealismo incapaz de atender à realidade. Nesse aspecto, Edmund Burke, na obra *Reflexões sobre a Revolução Francesa*, foi o primeiro crítico global do conceito de direitos humanos que nasceu das revoluções liberais e do Iluminismo.

Burke é um conservador que valoriza a história e a tradição do velho e bom direito dos ingleses. Ele defende a proteção dos direitos sobre uma base pragmática e concreta para os cidadãos britânicos, refutando assim o sistema racional dos direitos do homem e do cidadão presentes na Revolução Francesa. Seu argumento é que:

[...] o homem é uma abstração, somente são reais e susceptíveis de fundamentar direitos – direitos *essencialmente particulares* – as tradições e as histórias nacionais singulares. Em consequência, uma política baseada nessas abstrações que são o homem e seus direitos leva logicamente à destruição de todas as tradições e à revolução permanente.⁸⁸

Burke, diante da ruptura revolucionária, defenderá a evolução reformista baseada na história, que afirma com orgulho que a sua liberdade é “uma liberdade nobre”, baseada em conquistas solidificadas ao longo do tempo por meio de antecedentes ilustres. Portanto, o que ele rejeita nos revolucionários franceses é o seu desprezo pelo passado histórico. A legitimidade dos direitos que Burke defende é histórica e particular; e a que ele combate é a racional-abstrata.

Nesse sentido, Joseph de Maistre, doutrinário da contrarrevolução, acusa a Constituição do ano III,

⁸⁷ BURLAMAQUI. *Principes du Droit Naturel y Principes du Droit politique*, Barrillot et Fils, Genebra, 1747. tomoll, p.14 (apud MARTÍNEZ, Gregorio Peces-Barba. **Curso de Derechos Fundamentales: teoría general**. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 43).

⁸⁸ BURKE, E. *Réflexions sur la révolution de France*. Hachette, coll. Pluriel, 1989. (apud KERVÉGAN, Jean-François. Os direitos humanos. **Ensaio de Filosofia Política**. São Leopoldo: Unisinos, 2001, p.105. Coleção Focus.

[...] de ser 'exatamente como as precedentes' de 1789 e de 1793, 'feita para o homem'. Ora, o homem é uma abstração, uma invenção dos filósofos; 'não existe homem no mundo', mas sim, 'franceses, italianos, russos, etc'. É, portanto, sobre 'um erro de teoria' que se baseia toda a doutrina sobre os direitos do homem.⁸⁹

Os pensadores da contrarrevolução rejeitam a problemática dos direitos humanos porque ela é intrinsecamente revolucionária e porque se baseia em uma filosofia racionalista que eles recusam.

Para os filósofos de cunho social, a exemplo de Marx, em que as questões se reduzem aos conflitos entre as classes dominantes e dominadas sob o aspecto econômico, os direitos humanos nada mais são que os interesses do homem egoísta – o burguês –, segundo o qual existe uma mistificação ideológica dos direitos humanos abstratos. Para Marx existe uma contradição na expressão “direitos do homem e do cidadão”. Uma contradição real que tem suas bases em relações sociais de exploração e domínio. Enquanto os direitos do homem encerram uma expressão que representa o homem natural, individual e egoísta, preocupado somente com seus interesses privados, homem não político e pertencente à sociedade civil, a expressão cidadão representa o homem sob o ponto de vista político e detentor de direitos civis, o homem moral, artificial e abstrato.

Os direitos humanos seriam a expressão simbólica e jurídica do domínio econômico e da hegemonia política da burguesia traduzida na busca de sua emancipação com a finalidade de atender a seus interesses privados. Esses direitos são, na verdade, uma declaração do homem burguês, fazendo-se passar por universalmente válida para todos os homens, enquanto, na verdade, o que expressa é o ideal de liberdade de um indivíduo egoísta atomizado.

[...] o homem enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como *verdadeiro* homem, como *homme*, distinto do *citoyen* por se tratar do homem em sua existência sensível e individual *imediata*, ao passo que o homem *político* é apenas o homem abstrato, artificial, *alegórico*, *moral*. O homem real só é reconhecido sob a forma de indivíduo *egoísta*; e o homem *verdadeiro*, somente sob a forma do *citoyen abstrato*.⁹⁰

⁸⁹ MAISTRE, J. *Considerations sur la France (1796)*. Garnier, 1980, p.64-65. (apud KERVÉGAN, Jean-François. Os direitos humanos. **Ensaio de Filosofia Política**. São Leopoldo: Unisinos, 2001. p.105. Coleção Focus.

⁹⁰ MARX, Karl. **A questão judaica**. Rio de Janeiro: Laemmert & Achiamé, 1969, p. 37.

A sociedade civil, representada pela burguesia, seria o local do homem natural, egoísta, ligado à esfera da necessidade e da sobrevivência, antítese do homem livre, do cidadão, que representaria o universal humano em contraposição ao particular. A organização da moderna sociedade civil corresponde a essa oposição entre o homem e o cidadão. Segundo Marx, essa oposição está prevista nas Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão, representada pelo conectivo “e”.

Ainda, sob o viés da historicidade na crítica ao jusnaturalismo, é preciso considerar, como lembra Bobbio, que as novas propostas técnicas, a evolução da ciência, da moral e da cultura, incorporam direitos que eram impensáveis em outras épocas.

Com o passar do tempo surgem sempre novos direitos, confirmando a tese de que não são taxativos, tampouco genéricos e abstratos.⁹¹ Exemplo dessa situação constata-se com os novos direitos, ditos de segunda e terceira geração, como aqueles atinentes aos direitos sociais e econômicos, e mais recentemente os de quarta geração, aqueles ligados ao meio ambiente e às relações homoafetivas. E o que dizer dos atualíssimos direitos relativos às questões genéticas e o uso de células-tronco para fins terapêuticos? Por oportuno, saliente-se a discussão sobre as primeiras tentativas da criação da vida sintética recentemente divulgada nos meios científicos. Quais seriam os direitos futuros sobre essa vida e de que forma garanti-los?

Nesse sentido Bobbio, ao negar a necessidade da busca de um valor absoluto para os direitos humanos, e indiretamente esvaziando a teoria jusnaturalista no seu aspecto anti-histórico, assim se manifesta:

[...] os direitos do homem constituem uma classe variável, como a história destes últimos séculos demonstra suficientemente. O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas (...). Direitos que foram declarados absolutos no final do século XVIII, como a propriedade *sacre et inviolable*, foram submetidos a radicais limitações nas declarações contemporâneas; direitos que as declarações do século XVIII nem mencionavam, como os direitos sociais, são agora proclamados com grande ostentação nas recentes declarações. Não é difícil prever que, no futuro, poderão emergir novas pretensões que no momento nem sequer podemos imaginar, como o direito a não portar armas contra a própria vontade, ou o direito de respeitar a vida também dos animais e não só dos homens. O que prova que não existem direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época

⁹¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 43.

histórica e numa determinada civilização não é fundamental em outras épocas e em outras culturas.⁹²

Corroborando o entendimento de que os direitos são variáveis e de natureza não absoluta, pois o que, em um determinado momento, parece ser essencial e único; em outro momento já não o é mais, na medida em que surgem novos e urgentes direitos do homem. De maneira que seu fundamento não pode repousar na ideia exclusiva da natureza humana.

3.2 O POSITIVISMO JURÍDICO – O DIREITO COMO CIÊNCIA E NORMATIZADO

A positivação, no que concerne aos direitos humanos, é a progressiva tomada de consciência da necessidade de dotar a ideia dos direitos naturais de um estatuto jurídico que permitisse sua eficácia e, por essa via, a proteção real de seus titulares. O positivismo jurídico nasce, por um lado, da ambição de enquadrar o direito na seara do rigor científico das ciências positivas, expressão máxima do conhecimento na modernidade, e, por outro, de sua aproximação com o Estado. Em seu percurso jurídico-político e científico, o direito acaba vinculando-se ao poder e tornando-se instrumento estatal de controle e comando e, por fim, reduzido ao conteúdo da lei.

Pode-se dizer que três causas influenciaram o aparecimento do positivismo jurídico, nos fins do século XVII, na Europa. A primeira foi o declínio de prestígio da escola do direito natural; a segunda, o fortalecimento dos Estados nacionais e o seu monopólio, sob a forma de leis, da edição do direito que rege a sociedade; e a terceira foi a ambição dos juristas em constituírem uma ciência do direito que se pudesse equiparar, em certeza, estruturação, validade e resultados obtidos pelas ciências naturais. A concentração da atenção e do estudo dos juristas sobre o direito positivo pareceu assegurar-lhes a via propícia para resolver os propósitos e problemas postos por essas três causas.

O aspecto principal do saber científico, que é a ordenação exhaustiva e a universalização de todas as diferenças possíveis, da qual deriva a ideia de sistema, reduziu o jusnaturalismo moderno a um ideal de saber lógico-demonstrativo, a um positivismo que concebe o direito como sistema. Nesse contexto, a ideia

⁹² BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 38.

jusnaturalista de um direito baseado na razão vai cedendo espaço para um direito codificado, aquele advindo da vontade do legislador, confluindo para o crescente fenômeno da posituação do direito pelo Estado – outro processo característico da experiência jurídica da modernidade. O fundamento do direito deixou de ser buscado nos ditames da razão e passou a afirmar-se como a vontade do legislador, independentemente de qualquer juízo sobre a conformidade dessa vontade com a razão.

Com efeito, a modernidade atribui desmedidamente confiança na lógica. Para os grandes metafísicos do século XVII, a exemplo de Descartes e Leibniz, “a razão é a região das verdades eternas, verdades comuns ao espírito humano e divino”, encontrando sua máxima expressão nas matemáticas. Daí aparecer, na doutrina de Hugo Grócio,⁹³ um dos fundadores do novo jusnaturalismo, o problema do direito encaixado com o da matemática. Na esteira desse pensamento, declara Leibniz que a ciência do direito pertence às disciplinas que não dependem de experiências, mas de definições; não de fatos, mas de demonstrações rigorosamente lógicas.⁹⁴

Pois bem, os conceitos de direitos inatos, estado de natureza e contrato social, que caracterizam o jusnaturalismo racionalista moderno, permitiram a elaboração de uma doutrina do direito e do Estado a partir da concepção individualista da sociedade e da história. A afirmação pelo jusnaturalismo de um direito racional, universalmente válido, teve efeitos práticos importantes, quer na teoria constitucional, quer na obra de codificação que veio a caracterizar a experiência jurídica do século XIX. Tais efeitos, entretanto, contribuíram para corroer o paradigma que os inspirou, visto que a codificação acabou servindo de ponte involuntária entre o jusnaturalismo e o positivismo jurídico.

A codificação surge no contexto da falta de unidade e coerência no conjunto de normas vigentes em praticamente todos os países da Europa, decorrente da presença simultânea do direito comum (recepção do direito romano) e do direito costumeiro e legislativo das cidades e províncias, gerando incertezas em relação

⁹³ O apelo à luz natural explicitado por Grócio tinha como objetivo, no plano internacional, encontrar um fundamento autônomo e laico para o Direito das Gentes, pois um fundamento com essas características poderia ser reconhecido por todos os homens – independentemente de suas crenças religiosas – e aceito por uma pluralidade de Estados Soberanos que não reconheciam uma ordem transcendente à qual estariam sujeitos na totalidade de suas manifestações. LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p.38.

⁹⁴ CASSIRER, Ernest. *Filosofía de la Ilustración*. México, 1943 (apud REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 99).

aos direitos de cada um. Por essa razão, a ideia de sistema, enquanto ideal do saber científico então vigente, foi uma tendência bem aceita em prol da legislação codificada. A busca de estabilidade nas relações jurídicas era uma necessidade e, para tanto, era preciso uniformizar a legislação. Por isso, a codificação emerge como um processo de simplificação e racionalização formal que procura atender à demanda socioeconômica em dois sentidos. Primeiro, o de segurança, pois era necessário pôr ordem no caos do direito privado a fim de corresponder às expectativas econômicas de uma sociedade capitalista em expansão, ou seja, regular e garantir a estabilidade das relações jurídicas que se operavam nesse segmento em ascensão. Segundo, o de propiciar ao Estado, por intermédio da lei, um instrumento eficaz de intervenção na vida social.

Assim, no afã de exigir respostas mais rápidas do direito às demandas sociais, em função da ascensão do capitalismo, a lei passa a ser a principal fonte do direito. Os princípios de utilidade e de segurança ganharam força a favor das propostas de reforma da legislação e da codificação, contribuindo, desse modo, para a supremacia da lei positiva.

O Código Napoleônico foi a consagração das conquistas da Revolução Francesa e serviu de pedra angular para toda a postura positivista. Por meio da Escola da Exegese, ocorreu a redução do direito à lei.

Entende-se, portanto, por direito positivo, ou positivismo jurídico, o direito que impera de forma coercitiva o monopólio da normatividade jurídica de uma sociedade. Positivo vem de *positum* e designa o fato de que se trata de direito que foi imposto, ou posto à obediência, a todos os membros da sociedade. É direito emanado da lei, não da razão. É oportuno lembrar que o direito como produto da razão era fruto do sentimento do justo e do injusto, expresso nas particularidades dos costumes e não na abstração das leis.

Várias são as correntes filosófico-jurídicas que tratam do positivismo, mas o importante a ser considerado é que, em essência, e abstraindo suas particularidades, todas pretendem subordinar o direito às necessidades ou às coordenadas do saber científico positivo. A fim de retratar o núcleo do pensamento positivista, expõe-se, de forma sucinta, o fundamento defendido pela Escola Positivista da Exegese, acima referida, e a do Positivismo de Hans Kelsen, denominada Teoria Pura do Direito, essa última por representar o ápice do pensamento positivista.

A Escola da Exegese, nascida na França no início do século XIX, tendo como referência e influência o Código Civil Francês promulgado por Napoleão em 1804, defendia, por meio de seus intelectuais, que todo o direito estava presente no código. A escola procedeu como se todo o direito viesse do legislador, não podendo haver outra fonte do direito fora da lei codificada, e reputou o código como perfeito, não lhe admitindo críticas. Dessa forma, desconhecia que o direito *que é* pode ser julgado pelo direito que *deve ser* – pelos ideais e pelos valores – e que a evolução social transborda a lei, que permanece fixa. Assim, enquanto a situação política, social e econômica permanecia inalterada, essa visão não revelava seus efeitos e males. Contudo, quando a evolução histórica assume outra fisionomia – com fatos, ideias e valores novos ou diferentes –, o discurso jurídico da Escola, preso ao que fora posto e imposto pela lei, esboroa-se, não atendendo, nem ante um valor razoável, às necessidades que as mudanças sociais requerem.

A Teoria Pura de Kelsen,⁹⁵ por sua vez, pretende livrar o direito de elementos metajurídicos. Kelsen quer salvaguardar o direito da influência sociológica, econômica, psicológica, teológica, excluindo do campo específico do jurista uma série de problemas. O positivismo normativista de Kelsen se propôs a fazer uma ciência do direito que fosse rigorosamente exata e precisa. Para tanto, deveria ser uma ciência do direito positivo, sem qualquer outra especificação.⁹⁶ Ser uma ciência pura, geral e unitária do direito, vale dizer, explicada por meio de elementos e instrumentos fornecidos somente pelo direito, integrando em seu domínio desde as realidades jurídicas mais amplas e práticas, como, por exemplo, a assinatura de um contrato, até as mais altas – compreendendo em um todo inter-relacionado os direitos individual, nacional e internacional e o Estado.

Kelsen vai determinar a natureza dessa ciência jurídica e seu objeto. Na determinação da natureza, dirá que, diferentemente das ciências naturais que estudam fenômenos regidos pelo princípio da causalidade – no qual, da causa A segue necessariamente o efeito B –, o direito é uma regra ou norma que se dirige aos homens, cujo comando nem sempre é obedecido. Não funcionando, portanto, nele, o princípio da causalidade, mas outro: o princípio da imputação, ou da

⁹⁵ Hans Kelsen 1881- 1973, austríaco, jusfilósofo positivista, pertencente ao Círculo de Viena, onde figuram Freud e Wittgenstein, é um neokantista, formado no criticismo transcendental que aplica com rigorismo no plano da Ciência Jurídica. Sua obra vem, sob certo enfoque, da escola Técnico-Jurídica aplicada à Teoria Geral do Estado, que na Alemanha teve como representantes máximos Gerber, Laband e Jellinek.

⁹⁶ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 1.

atribuição, quer dizer, um comando que pode ou não ser obedecido. Assim, a ciência do direito não é uma ciência da natureza, mas uma ciência do espírito.⁹⁷

Quanto à determinação do objeto, Kelsen afirma que quem diz como deve ser a conduta do homem em sociedade, sob pena de sofrer uma punição ou sanção, é a norma jurídica. O homem está sob o império de diferentes normas de conduta em sua vida social, as de cortesia, religiosas, morais, etc. Entretanto, nenhuma dessas normas é igual à norma jurídica, pois não são dotadas de coatividade. Portanto, o objeto de estudo da ciência jurídica é a *norma jurídica*, pois a coação ou sanção é que fazem o jurídico e somente aquela é dotada de sanção. Daí que o direito estuda só o direito e este se encontra só no direito positivo. Ele não estuda o que pode ou não pode estar nele, como a economia, a sociologia, a religião, etc. Tais assuntos são extra ou metajurídicos e, por isso, não são objetos da ciência jurídica, mas de outras ciências. A teoria do direito é, portanto, pura, visto que tem por objeto de estudo a norma jurídica pura, despojada de todo elemento não jurídico, e a estuda apenas como regra de aplicação coativa.

Kelsen faz uma classificação detalhada das normas jurídicas que assume a forma piramidal, na qual a norma superior dá validade à inferior e, assim, sucessivamente, estando no vértice da pirâmide a Constituição, norma de todas as normas. No plano internacional ele pretende chegar a uma grande norma, por meio de um único ordenamento jurídico universal, a partir do qual seria possível pensar a paz mundial.

No que concerne ao Estado, ele afirma que o Estado e o direito são uma coisa só, pois o que o Estado tem de Estado é o direito que lhe confere, uma vez que, retiradas as normas jurídicas do direito público, o Estado é uma coisa como as outras coisas sociais. De modo que, o Estado, como tal, é um sistema de normas jurídicas que estruturam o seu ser e que constituem a sua atividade e o seu produto, qual seja: a criação e a aplicação de normas jurídicas, públicas e privadas. Nisso está toda a essência e a existência do Estado, que é o direito positivo nacional. A teoria clássica afirma que o Estado é um ente constituído de território, povo e poder soberano. No entender de Kelsen, o direito é que constitui tais coisas, pois o território nada mais é do que a validade espacial das normas jurídicas; a população nada mais é que do que a validade pessoal das normas jurídicas; e o poder nada

⁹⁷ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 100-101.

mais é do que o grupo de servidores agindo dentro da competência conferida pelas normas jurídicas. Retiradas as normas, nada mais resta de *estatal* quanto a esses três elementos.⁹⁸

Na sua teoria nada pode restar fora do direito. Kelsen diz também que esse não é somente o direito positivo nacional e procura demonstrar que tal direito se articula com o direito internacional, fechando em um só *continuum* todo o Direito deste mundo. De que forma se unifica o direito internacional? Segundo Kelsen, por meio de uma norma jurídica internacional, que é uma sentença proferida por uma Corte ou um Tribunal Internacional, como o de Haia, por exemplo. Essa norma é válida porque é emitida com base em um tratado internacional que instituiu esse Tribunal. Esse tratado é válido porque foi feito de acordo com a norma segundo a qual *pacta sunt servanda* – os tratados devem ser cumpridos –, o que leva os Estados a conduzirem-se de acordo com o que avençaram entre si.

Em síntese, por meio da redução da teoria das fontes do direito a uma teoria dos procedimentos para a criação do direito, Kelsen representa o grande exemplo de positivismo jurídico formalista. “É formalista porque a característica da ordem jurídica, enquanto ordem dinâmica, é a de criar normas que têm por função disciplinar a própria criação de normas, o que significa, para ele, que o direito se autoproduz”.⁹⁹ E é positivista, pois o direito, ontologicamente, não é um dado para ser descoberto ou revelado, mas sim algo a ser criado.

Desse modo se pode apreender que é difícil, e por que não dizer questionável, almejar encontrar o fundamento último do direito fora do fato social, do mundo das experiências humanas que são múltiplas e diversas, e que afinal é de onde brota a necessidade de regulamentação. Elevar o fundamento do direito ao nível da teoria pura e buscá-lo no interior do formalismo, desconsiderando os fenômenos humanos e as demais atividades que compreendem o agir humano, como a economia, psicologia, etc., é distanciar-se por demais da realidade, é buscar abranger o todo por meio de normas puras e perfeitas, e findar não alcançando o particular.

Os méritos jurídicos de Kelsen são inegáveis e isso explica sua ressonância. Sua construção padece, não obstante, do desconhecimento do direito natural, como

⁹⁸ KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 318-320.

⁹⁹ BOBBIO, Norberto. Kelsen *et les sources du droit*. *Revue Internationale de Philosophie*, 138: 474-96, p. 475-6 e 483 (apud LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 53).

fundamento da justiça e, conseqüentemente, incide nas dificuldades limite de toda filosofia do direito de tipo positivista. Essa configuração formalística do direito defendida por Kelsen resultou da necessidade dos juristas no seu trabalho epistemológico de comprovar, interpretar, integrar e conciliar normas do direito positivo, cuja característica contemporânea é sua contínua mudança, em função das rápidas alterações sociais.

Nesse sentido de mutabilidade do direito, observa Tércio Sampaio Ferraz Jr, em *Introdução ao estudo do Direito*, que o direito em todos os tempos sempre fora percebido como algo estável diante das mudanças do mundo, fosse o fundamento dessa estabilidade a tradição, como para os romanos; a revelação divina, para a Idade Média; ou a razão, para o Período Moderno. Para a consciência social do século XIX, a mutabilidade do direito passa a ser o usual. A ideia de que, em princípio, todo direito muda torna-se a regra, e a de que o direito seja estável passa a ser a exceção.¹⁰⁰ Essa verdadeira institucionalização da mutabilidade do direito corresponderá ao denominado fenômeno da positivação. O direito que se caracterizava como um qualificador de conduta ligado ao senso de justiça passa a ser definido pelo que determina a lei, ou seja, só é direito o que está prescrito na lei seguindo suas mutações e, ocasionalmente, pelos ditames do justo. De modo que o direito sob o aspecto da positividade torna-se comando, controle, e não mais qualificador de condutas, uma vez que reduz seu conteúdo ao que foi estipulado pela norma jurídica.

É curioso, no entanto, assinalar que, contemporaneamente a Kelsen, na Alemanha, surge uma bem fundada impugnação à pretensão de se fundar uma ciência do direito nos moldes naturalísticos ou positivos. Hermann von Kirchmann em sua obra *A desvalia da jurisprudência como ciência*, mostra que tal impossibilidade nasce da própria natureza dos fenômenos jurídicos: estes não são fatos homogêneos, estáveis, exteriores, como o são os fatos da natureza e, por isso, não podem ser tratados e estudados como se o fossem, demonstrando, assim, que a positivação *stricto sensu* do direito nos moldes científico-racionalistas não era consenso entre os jusfilósofos, uma vez que o direito está ligado a circunstâncias contingenciais.

¹⁰⁰ FERRAZ JUNIOR, Tércio. Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito*. São Paulo: Atlas, 1996, p. 75.

Para o positivismo jurídico, os fundamentos dos direitos humanos repousam no fato de que eles devem estar previstos no ordenamento jurídico como direitos subjetivos para serem válidos. Eles são o que a lei prescrever.

3.2.1 Críticas ao Positivismo

Conforme visto, segundo a teoria positivista, o fundamento do direito não é transcendental ao homem e à sociedade, mas se encontra no pressuposto lógico de que as leis são válidas e devem ser obedecidas, desde que editadas pela autoridade competente e legitimadas conforme princípios anteriormente estabelecidos e aceitos. Nisso consiste a explicação formal da validade do direito. Se por um lado o positivismo acena com a possibilidade de proteção e eficácia dos direitos humanos, uma vez que prescritos e pertencentes a um ordenamento jurídico determinado e dotado de coercibilidade; de outro lado, padece ao exigir constantes atualizações temporais e específicas, tendo em vista que a norma posta não dá conta de se adequar à realidade que é dinâmica e mutável.

Portanto, a primeira crítica que se pode atribuir ao positivismo é a necessidade de constante modificação do direito. Elaborado nos estritos cânones da codificação, nos parâmetros de uma “ciência pura”, pressupõe uma sociedade estável que ignora o fato social, origem primeira do direito, tradicionalmente representado pela expressão *ex facto oritur jus*. Duas consequências importantes emergem desse fato. A primeira, de ordem prática, traduzida na dificuldade de se alterar a lei na mesma velocidade que se altera a realidade social. A segunda, o desprezo total de qualquer fundamento para os direitos humanos, uma vez que, pela alteração constante da lei, o que é direito hoje, amanhã não o é mais, em função de que é a lei que estabelece o que é o direito, isto é, uma crença na impossibilidade desse fundamento. O positivismo busca a utilidade dos direitos, o serviço que estes podem prestar nas sociedades democráticas estatais e na comunidade internacional para a proteção dos indivíduos.

A esse fato alia-se o relativismo: o que é direito para um ordenamento jurídico pode não o ser para outro, ainda que espacialmente muito próximos, pois as diferenças sociais, econômicas e culturais fazem parte do gênero humano e distinguem uma comunidade de outra. Remetendo o problema dos direitos humanos

em nível internacional, na medida em que é de difícil solução a questão quanto a um ordenamento jurídico global. Até porque nem todos os Estados entendem e positivam os mesmos direitos, dificultando a pretensão jurídica nesse sentido. Exemplo simples dessa dificuldade, retratam as palavras de Pascal ao tratar da justiça: “a verdade de um lado dos Pirineus é erro do outro”.¹⁰¹

Outra crítica, porém mais contundente, ao positivismo jurídico, na lição de Martínez, pode ser efetuada nos seguintes termos: se o jusnaturalismo permite manter uma ideia dos direitos humanos, ainda que pareça equivocada, o positivismo jurídico no seu limite supõe sua destruição, pois, levado ao extremo, pode conduzir ao totalitarismo, já que o soberano pode fixar por meio da lei o que é o direito, o que equivale a dizer o que é justo ou injusto, o que deve ou não ser feito.¹⁰²

O problema da teoria positivista, como as experiências totalitárias do século XX cruamente demonstraram, é a sua incapacidade, em razão de sua formal recusa de encontrar um fundamento ou razão justificativa para o direito e de, ao defini-lo somente pela lei, não recair em mera tautologia.¹⁰³

Trata-se, como observou Bobbio, “dos possíveis horrores (grifo nosso) do positivismo jurídico, ou seja, dele comportar a *reductio ad Hitlerum*, e também a redução a Stalin”,¹⁰⁴ quando pode transformar-se em uma ideologia mediante a visão extremista, que afirma o valor absoluto de obediência à lei enquanto tal.

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

Isso significa que, a rigor, a afirmação dos direitos humanos é incompatível com uma concepção puramente positivista do direito. O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema situa-se em uma

¹⁰¹ PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. n. 294. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966, p. 147.

¹⁰² MARTINEZ, Gregorio Peces-Barba. **Curso de derechos fundamentales: teoría general**. Madrid: Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1999, p.57.

¹⁰³ “Direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem”.

¹⁰⁴ BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone Editora, 1995, p. 225.

esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do direito em cada comunidade em particular. Valor passível de eleição por meio da cidadania, como ação política livre que pode vir, pelo consenso, instaurar direitos e deveres que possam ser efetivamente respeitados e obedecidos, uma vez que emanados da participação dos cidadãos.

É oportuno salientar, nesse momento, que a crítica feita por Hannah Arendt à tradição filosófica, por enquadrar a política, desde Platão, aos ditames do conhecimento da verdade absoluta válida para todos, pode ser aplicada, *mutatis mutandis*, ao direito. O processo de abstração necessariamente ignora as particularidades e tanto a política quanto o direito lidam com diferenças, pluralidades, fenômenos sociais pertinentes exclusivamente ao mundo da opinião, do cotidiano e, portanto, contingenciais. Daí que “engessar” o direito nos rigores científicos pode torná-lo não efetivo e não raro distanciá-lo da justiça à qual tradicionalmente esteve atrelado.

3.3 POSITIVISMO, HISTÓRIA OU POLÍTICA

Delineadas as ideias das teorias jusnaturalista e positivista com suas respectivas críticas, e retornando ao paradoxo formulado no início do capítulo, a pergunta que naturalmente se insinua é: como se resolve a questão? Bem, primeiramente, não é demais frisar que faz parte da natureza de qualquer paradoxo conviver com o insolúvel, logicamente falando. Nesse contexto paradoxal, são de grande valia as palavras de Arnaldo Momigliano: “Devemos aprender a conviver com uma desproporção entre as perguntas inteligentes que somos capazes de formular e as respostas plausíveis que somos capazes de dar”¹⁰⁵ (Tradução nossa).

É, portanto, a plausibilidade que nos acompanha nas conclusões da questão sobre o aspecto dúplice, anteriormente mencionado, dos direitos humanos presente nas Declarações, quais sejam: o do homem envolvendo o conceito de abstração e o do cidadão, vinculado à particularidade da cidadania (a nacionalidade). Tem-se, de

¹⁰⁵ “Dobbiamo imparare a convivere con una sproporzione fra le domande intelligenti che siamo in grado di porre e le risposte plausibili che siamo in grado di dare. MOGLIANO, Arnaldo (apud LAFER, Celso. **A Reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia das Letras, 2006, p. 3).

uma parte, a reflexão ética que considera os direitos humanos como um caminho para tornar possível a dignidade humana e a consideração de cada um como pessoa moral, em razão da natureza do homem; e, por outra, a reflexão jurídica que explica e recorre à incorporação dos direitos ao direito positivo com os riscos quanto ao seu rigorismo.

Para além da tomada de posição de uma ou de outra teoria, é imperioso reconhecer que ambas são imprescindíveis para a compreensão do fenómeno dos direitos humanos e sua efetividade. Contudo, ainda que conjugadas em uma teoria eclética, não podem dar conta plenamente do fenómeno.

Diante disso, uma reflexão sobre os direitos humanos que leve em consideração não somente os aspectos éticos ou jurídicos, universais ou contingenciais, mas que, de igual modo, abarque fatores sociais, econômicos e culturais, é de relevante importância para a questão. Em outros termos: o fator histórico.

De fato, como visto anteriormente, as críticas dirigidas tanto ao jusnaturalismo quanto ao positivismo acabam conduzindo a uma crise, em relação aos fundamentos dos direitos humanos, pelas razões que já foram mencionadas. Por tais motivos, servimo-nos dos argumentos de Norberto Bobbio quanto à historicidade dos direitos humanos como um terceiro ponto de vista no intuito de aprofundar a reflexão. Não que Bobbio tenha sido o precursor do caráter histórico dos direitos do homem, pois outros pensadores, a exemplo de Burke, já haviam enfatizado esse caráter, mas pelo fato de Bobbio ter sido um defensor bem articulado, que buscou, por meio da historicidade, a conciliação entre o caráter da universalidade dos direitos humanos que se assenta sob um fundamento absoluto (o homem) e o da positivação de aspecto contingencial (o cidadão), buscando, desse modo, a efetivação desses direitos por meios políticos.

Tal autor, ao dizer que mais importante que buscar o fundamento absoluto dos direitos humanos é assegurar sua garantia de proteção, se refere a eles como históricos. Até porque, apesar da crise dos fundamentos, a maior parte dos governos existentes proclamou, pela primeira vez, pelo consenso, uma Declaração Universal dos Direitos do Homem, relegando, assim, a um plano inferior o interesse pela busca de seu fundamento, na medida em que foi reconhecido e aceito o valor dos direitos humanos.

Uma das formas de fundar um valor é o consenso sobre ele, ou seja, sua aceitação. Com o argumento do consenso, Bobbio afirma que:

[...] substitui-se pela prova da intersubjetividade a prova da objetividade, considerada impossível ou extremamente incerta. Trata-se, certamente, de um fundamento histórico e, como tal, não absoluto: mas esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado.¹⁰⁶

Bobbio proclama que a Declaração de Direitos de 1948 representa um fato novo na história, na medida em que, pela primeira vez, um sistema de princípios fundamentais da conduta humana foi livre e expressamente aceito, por meio de seus representantes, na medida em que foi aprovado um documento por 48 Estados,¹⁰⁷ ou seja, pela maioria dos homens que vive na Terra.¹⁰⁸ A Declaração é, portanto, a maior prova histórica até hoje dada do *consensus omnium gentium* sobre um determinado sistema de valores. Com a Declaração, um sistema de valores que não havia ocorrido até então se torna universal, “não em princípio, mas de *fato*, na medida em que o consenso sobre sua validade e sua capacidade para reger os destinos da comunidade futura de todos os homens foi explicitamente declarado”.¹⁰⁹ Para reforçar a importância desse fato, Bobbio lembra que os valores de que foram portadoras as religiões e as Igrejas – até mesmo a mais universal das religiões, a cristã –, somente envolveram de *fato*, isto é, historicamente, até hoje, apenas uma parte da humanidade.

Por conseguinte, segundo seu pensamento, somente após a Declaração Universal de 1948, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, pôde-se ter a certeza histórica de que toda a humanidade partilha alguns valores comuns e, finalmente, pôde-se crer na universalidade dos valores, “no único sentido em que tal crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo acolhido pelo universo dos homens”,¹¹⁰ isto é, resultado do constructo humano.

Universal, não no sentido propugnado pelo jusnaturalismo, que deduzia de um dado objetivo presente e constante na natureza humana, que garantia sua validade como verdade evidente e universal, como se verdadeiramente existisse a

¹⁰⁶ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 47.

¹⁰⁷ Hoje 192 Estados fazem parte da ONU.

¹⁰⁸ BOBBIO, op. cit., 2004, p. 47.

¹⁰⁹ Ibid., 2004, p. 48.

¹¹⁰ Ibid., 2004, p. 49.

natureza humana e, ainda que existisse, fosse como um *dado*, constante e imutável, passível de ser conhecido em sua essência e que serviria como fundamento absoluto para os direitos do homem. Não se trata de uma universalidade transcendental sedimentada no fato da natureza humana ser igual em todos nós. “O que significa o fundamento do homem segundo a sua natureza? O direito do mais forte, como queria Spinoza, ou o direito à liberdade, como queria Kant? Mas o que é a liberdade?”.¹¹¹ Não se trata, pois, de um universal como algo dado objetivamente, mas sim como algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens.

Desse modo, esse universalismo foi o resultado de uma lenta conquista histórica. Primeiramente, a formação das declarações de direitos nasce como teorias filosóficas, a exemplo do jusnaturalismo. No momento em que essas teorias são acolhidas pela primeira vez por um legislador, o que ocorre com as Declarações de Direitos dos Estados Norte-Americanos e da Revolução Francesa, e postas na base de uma nova concepção de Estado, elas passam a ser o ponto de partida para a instituição de um autêntico sistema de direitos no sentido estrito da palavra e não mais expressão de uma nobre exigência. Posteriormente, ocorre a passagem da teoria à prática, do direito pensado para o direito realizado. Nesse momento o direito ganha em concreticidade, mas perde em universalidade, uma vez que positivado só vale para um determinado ordenamento jurídico estatal. Finalmente, com a Declaração Universal de 1948 tem início uma terceira e última fase, na qual, segundo Bobbio, a afirmação dos direitos é, ao mesmo tempo, universal e positiva.

Universal no sentido de que os destinatários dos princípios nela contidos não são mais apenas deste ou daquele estado, mas todos os homens; positiva no sentido de que põe em movimento um processo em cujo final os direitos do homem deverão ser não apenas proclamados ou idealmente reconhecidos, porém efetivamente protegidos até mesmo contra o próprio Estado que os tenha violado. No final desse processo, os direitos do cidadão terão se transformado, realmente, positivamente, em direitos do homem. Ou, pelo menos, serão os direitos do cidadão daquela cidade que não tem fronteiras, porque compreende toda a humanidade; ou, em outras palavras, serão direitos do homem enquanto direitos do cidadão do mundo.¹¹²

Em outros termos, o processo de desenvolvimento dos direitos humanos que culmina na Declaração Universal nasce “dos direitos do homem como direitos

¹¹¹ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 37.

¹¹² *Ibid.*, 2004, p.50.

naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais”.¹¹³

A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais.¹¹⁴

Em síntese, o pensamento de Bobbio é de que a questão dos direitos humanos não é tanto encontrar um fundamento absoluto, ainda que importante, mas sim garantir sua proteção efetiva e impedir que, apesar de solenemente declarados, sejam continuamente violados. Nesse sentido, defende que o problema “não é filosófico, mas jurídico e, num certo sentido mais amplo, *político*” (grifo nosso).¹¹⁵ Mesmo porque, não obstante seu posicionamento histórico, Bobbio tem consciência da dificuldade de uma efetiva e universal proteção e respeito aos direitos humanos, sobretudo, em nível internacional.

A garantia da proteção efetiva dos direitos é uma questão política. E aqui entramos no foco do pensamento arendtiano, pois se existe uma possibilidade de efetivação de tais direitos ela passa pelo viés da política. Em Hannah Arendt, somente na ação política livre manifestada no espaço público, os homens podem, por meio da cidadania, viver e criar uma comunidade mais justa, construída sob artifício humano.

Saliente-se que Arendt não está desprezando os ideais revolucionários de liberdade e igualdade, mesmo porque é imperioso reconhecer que a Revolução Francesa representou o fim do Antigo Regime e ninguém pode duvidar que o Iluminismo e a Revolução trouxeram para a humanidade valores que hoje parecem completamente imprescindíveis. Sobre a ideia crítica da razão repousa toda a ciência moderna; sobre os direitos do homem, cuja introdução na Europa se deve à Revolução Francesa, edifica-se a vida política atual. O valor da vida humana, a proteção contra as arbitrariedades, a contenção à violência, contra mortes ilegais e o direito de o indivíduo determinar-se livremente são resultados dessa época.

O que Arendt coloca em evidência e critica, não com espírito destrutivo, mas reconstrutivo, é a base conceitual filosófica defendida pelo jusnaturalismo apoiado

¹¹³ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 50.

¹¹⁴ Id.

¹¹⁵ Ibid., 2004, p. 45.

na ideia da abstração e universalidade como fundamento dos direitos humanos, como também de um positivismo exacerbado. Ou seja, assim como a política, também o direito tem sua razão de ser nas relações humanas contingenciais, assim sendo, não podem possuir como fundamento um absoluto, uma verdade única, algo externo às suas relações fáticas, sob pena de suprimir a diversidade e a opinião, essenciais à política em sua concepção.

Uma política que não esteja atenta à pluralidade e que intenciona submeter os cidadãos ao absoluto pode conduzir à tirania, uma vez que o direito do homem pode ser desrespeitado diante da fragilidade do fundamento da natureza humana. Ou, ainda, diante de um positivismo estrito que não abre espaço para a interpretação da lei, priorizando seu caráter eminentemente formal, podendo reduzir o direito a um instrumento de coerção do Estado.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar “inalienáveis os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação dos seres humanos sem direitos algum.”¹¹⁶

Ante todo o exposto, e retornando à questão do paradoxo e da busca de uma resposta plausível, faço minhas as palavras de Kervégan:

a ideia dos direitos humanos, na diversidade de suas formas, é o produto de um mundo cindido: o homem e o cidadão, o universal e o particular, o privado e o público, devem coabitar, às vezes dolorosamente, e sem que se possa esperar superar, a não ser por violência, uma separação frequentemente vivida como uma mutilação. A afirmação determinada e às vezes tão urgente dos direitos do homem ‘abstrato’ ou do homem em geral não poderia, portanto, substituir a determinação das finalidades das comunidades humanas particulares: de fato, eles não erigem uma figura do homem [...]. Não fazem nem uma política nem uma filosofia. Enunciam, antes, um grau zero de política e filosofia. Logo, precisamos de mais política para tornar efetivos os direitos humanos e de mais filosofia para pensá-los.¹¹⁷

Não é, por certo, na redução às teorias filosóficas e jurídicas que se encontrará resposta plenamente eficaz e definitiva para o paradoxo dos direitos humanos, pois a possível solução para a questão não pode estar dissociada da

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 312.

¹¹⁷ KERVÉGAN, Jean-François. Os direitos humanos. **Ensaio de filosofia política**. São Leopoldo: Unisinos, 1998, p.111.

análise de problemas históricos, sociais, econômicos e psicológicos inerentes à sua realização. E sim, sobretudo, da política, seara na qual tudo afinal pode ser resolvido, e cuja participação ativa dos homens investidos de cidadania é fundamental.

4 A ILUSÃO FUNDACIONISTA DIANTE DOS DESTITUÍDOS DE CIDADANIA: OS APÁTRIDAS

As concepções jusnaturalistas que buscam a fundamentação dos direitos humanos na natureza do homem sofrem grande abalo quando postas em confronto com a situação fática de homens que não possuíam vínculo com um Estado – uma cidadania que os mantivesse ligados a uma nação da qual pudessem receber proteção jurídico-política. Os direitos inalienáveis do homem de nada serviram ante a expressão *direitos do cidadão*, uma vez que os direitos universalmente contemplados na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, enquanto falavam do homem, tratavam do cidadão.

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

Esse é o ponto central da crítica arendtiana aos direitos humanos que se pretende expor, atentando para o seu aspecto fático, não sob o ângulo teórico. O que ela pretende é expor a fragilidade dos conceitos filosófico-jurídicos sob os quais se embasavam os direitos do homem quando foram confrontados com a realidade fática dos acontecimentos; e, a partir deles, extrair seu significado.

O artigo primeiro da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, declara: os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais não podem ser fundadas senão na utilidade comum. O artigo terceiro proclama que *o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação* (grifo nosso)¹¹⁸. Nenhuma corporação e nenhum indivíduo podem exercer autoridade que deles não derive expressamente. Os demais artigos da Declaração falam sempre no sentido de reiterar a proteção do homem contra toda e qualquer forma de arbítrio ou opressão. Ela representa, portanto, o fim da lei dos três

¹¹⁸ DUVEGER, Maurice. *Constitutions et documents politiques*. Paris:PUF, 1985. Trad. Unisinos, 1976.

estados,¹¹⁹ em que o nascimento determinava a situação social do indivíduo. O homem a partir daí nascia livre do determinismo de sua condição social.

Não é demais lembrar que os direitos civis, a liberdade e a emancipação do homem, concedidos pela Declaração, estão vinculados ao Estado-nação, pois nele o indivíduo exerce seus direitos, cumpre suas obrigações cívicas e recebe proteção. É incontestável, por conseguinte, que a Revolução e o Iluminismo foram portadores de grandes benefícios para a humanidade, mas como cada época proclama sua novidade com paixão e exclusivismo, em toda a parte o erro se mescla com o mérito.

O nacionalismo serviu como princípio para a formação de uma identidade coletiva que constituiu a base político-ideológica da integração e unificação dos agrupamentos humanos. Os ideais de autodeterminação nacional provocaram as Revoluções Americana e Francesa, a unificação de alguns povos europeus e a formação de novos Estados no século XIX. O Estado-nação e o nacionalismo forneceram, assim, a base para a estruturação da cidadania moderna – fundada na igualdade cívica – e partir dela se originaram os direitos humanos. A antiga igualdade cristã de todos os homens diante de Deus podia ser agora ampliada na igualdade diante do Estado e da sociedade.

Ocorre que o nacionalismo produziu resultados politicamente ambíguos, já que a mesma força que integra e une os cidadãos de um determinado Estado-nação é também responsável pela divisão e pelo conflito entre as diversas nacionalidades.

4.1 A CRISE DO ESTADO-NAÇÃO

A crise dos direitos humanos está diretamente relacionada à crise do Estado-nação na perspectiva de Hannah Arendt. É, portanto, sob esse viés político que ela vai tecer todas as suas reflexões sobre o tema dos direitos humanos, razão pela qual é imprescindível esta abordagem, uma vez que foi no coração da Europa, no

¹¹⁹ Basicamente, a estrutura social na França, antes de 1789, era determinada pelo nascimento e a sociedade se dividia em estamentos. O Clero formava o 1º estado, era isento de impostos e gozava de privilégios especiais; a nobreza formava o 2º estado, era isenta de impostos, gozava privilégios e ocupava os mais elevados postos no exército e na marinha; o 3º estado era formado pela burguesia, que se distinguia por sua situação econômica, mas não possuía liberdade econômica, pagava impostos e não possuía direito de participar da vida política. Formavam também o 3º estado, pequenos artesãos, operários urbanos e os camponeses, sobre os quais recaía uma grande parcela de impostos. Todos esses elementos (grupo sociais) formavam o povo, ou seja, o 3º estado. FRANZEN, B. Revolução francesa. **Caderno de história**. São Leopoldo: Unisinos, 1976, p.196 .

século XX, que a humanidade presenciou o terror da negação aos direitos de liberdade e de vida do homem.

A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus. A inflação e o desemprego atingiram brutalmente não só as classes trabalhadoras e a de pequenos proprietários, mas nações inteiras. As guerras civis que sobrevieram e se alastraram, durante os vinte anos de paz agitada, foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar, posto que ao deixarem seus Estados tornavam-se apátridas e quando perdiam seus direitos humanos, perdiam todos os direitos. Eram, na expressão utilizada por Hannah Arendt, *o refugio da terra*.¹²⁰

A desintegração dos Estados-nação iniciou-se após a primeira guerra mundial em consequência do surgimento das minorias criadas pelos Tratados de Paz e do movimento crescente de refugiados, resultado de revoluções. Durante a guerra, deu-se especial importância à questão das minorias com o objetivo de enfraquecer os Impérios Alemão, Austro-Húngaro e Otomano. Tanto que o Pacto da Liga das Nações deu-lhe a correspondente importância, ao contrário da Carta das Nações Unidas, que silenciou a seu respeito.

Os Tratados de Paz, que após a Primeira Guerra criaram as minorias (movimento de unificação étnica), segundo Arendt, foram erigidos com base em experiências anteriores à guerra,¹²¹ e isso significou que eles não tinham compreendido bem todo o impacto desse conflito. Prova disso é que, como forma de resolver a situação de um grande contingente de pessoas da Europa oriental e meridional decorrentes do movimento crescente de refugiados, resultado de revoluções, criaram como solução Estados-nação e introduziram tratados de minorias.

¹²⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 p. 300.

¹²¹ Período europeu de desenvolvimento do capitalismo industrial em expansão, com demanda de mão de obra, organização da burguesia por meio do Estado liberal e a organização das classes trabalhadoras em sindicatos para as lutas econômicas. Greves, revoltas e revoluções eclodem por toda parte, as mais importantes ocorrem na França, em 1830, 1848 e 1871. Nesse contexto consolida-se em alguns países, ou inicia-se em outros, o Estado nacional unificado e centralizado, definido pela unidade territorial e pela identidade de língua, religião, raça e costumes. O capital precisava de suporte territorial e, por isso, impulsionou a constituição das nações, forçando, pelas guerras e pelo direito internacional, a delimitação e a garantia de fronteiras; e, pelo aparato jurídico, policial e escolar, a unidade de língua, religião e costumes. Em suma, *inventa-se a pátria ou nação* na forma de Estado nacional. Como se observa, a nação não é natural nem existe desde sempre, mas foi inventada pelo capitalismo no século XIX. CHAUI, Marilena. **Um convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2005, p. 384.

Se já era de duvidosa prudência estender uma forma de governo que nos países de tradição nacional, as políticas baseadas na criação dos Estados-nação não sabiam como resolver os problemas da política mundial, era muito mais duvidoso que essa forma de governo pudesse ser transplantada para uma área onde sequer existiam as condições básicas para o surgimento do Estado-nação, quais sejam: homogeneidade da população e a fixação ao solo.¹²²

Daí pensar ser possível criar Estados por meio dos Tratados de Paz era, no mínimo, temerário, na medida em que aglutinavam grupos de pessoas de etnias diversas. Lembra Arendt, que era suficiente observar o mapa etnográfico da Europa para verificar que o princípio do Estado-nação não poderia ser introduzido na Europa oriental. Os Tratados reuniram vários povos em um só Estado, outorgaram a alguns o *status* de “povos estatais” e lhes confiaram o governo, supondo que os outros povos nacionalmente compactos (como os eslovacos na Tchecoslováquia ou os croatas e eslovenos na Iugoslávia) chegariam a ser parceiros no governo, o que naturalmente não aconteceu. Ainda, com o mesmo espírito criaram com os povos que sobraram um terceiro grupo de nacionalidades, chamadas minorias, acrescentando assim, aos muitos encargos dos novos Estados, o problema de observar (cumprir) regulamentos especiais, impostos de fora, para uma parte da população.¹²³

Ademais, os Tratados das Minorias protegiam apenas nacionalidades das quais existiam um número considerável em pelo menos dois Estados sucessórios, mas não mencionaram, deixando-as à margem de direitos, todas as outras nacionalidades sem governo próprio concentradas em um só país, de sorte que em alguns desses Estados os povos nacionalmente frustrados constituíam 50% da população total.¹²⁴ Nesse quadro, era natural às nacionalidades serem desleais com um governo que lhes fora imposto; e aos governos oprimirem suas nacionalidades do modo mais eficiente possível.¹²⁵

Afirma Arendt que o mais desolador pelas nefastas consequências que adviriam, tais como a desnacionalização, a perda de asilo e a perda total dos

¹²² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.p. 303.

¹²³ Id.

¹²⁴ Calcula-se que, antes de 1914, existiam cerca de 100 milhões de pessoas cujas aspirações nacionais não haviam sido realizadas. A população das minorias foi calculada em cerca de 25 a 30 milhões. A situação real na Tchecoslováquia e na Iugoslávia era muito pior. Na primeira, o “povo estatal” tcheco constituía, com 7.200.000 pessoas, cerca de 50% da população; na última, os 5 milhões de sérvios compunham apenas 42% do total. ARENDT, op. cit., p.305.

¹²⁵ Id.

direitos, era que a população nacionalmente frustrada estava firmemente convencida – como, aliás, todo o mundo – de que a verdadeira liberdade, a verdadeira emancipação e a verdadeira soberania popular só podiam ser alcançadas por meio da completa emancipação nacional, e que os povos privados do seu próprio governo nacional ficariam sem a possibilidade de usufruir os direitos humanos,¹²⁶ em função de que a crença de emancipação estava baseada no conceito da Revolução Francesa, que conjugou os direitos do homem com a soberania nacional, e nesse sentido era reforçada pelos próprios Tratados das Minorias. Estes, entretanto, não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país e entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles foram separados quando existiam.

No entanto, a confiança na Liga das Nações não era maior que aquela dada aos tratados, até porque a Liga era composta de Estados nacionais cujas simpatias se voltavam para os governos, principalmente àqueles que sofriam oposições de cerca de 25% a 50% de seus habitantes. Assim, conclui Arendt, “os Tratados haviam sido concebidos meramente como método indolor e supostamente humano de assimilação”. Mas não podia ser diferente em um sistema de Estados-nação soberanos, sob pena de sua restrição implícita à soberania nacional afetar a própria soberania nacional das potências europeias mais antigas. Os representantes das grandes nações sabiam que, “mais cedo ou mais tarde, as minorias existentes num Estado-nação deviam ser assimiladas ou liquidadas”.¹²⁷

Nesse momento, instala-se uma situação de fato inédita nas políticas nacionais, a qual contempla uma crise institucional entre natureza humana, direito e Estado, pois, na medida em que os homens que não possuíssem uma nacionalidade ou que não se integrassem a uma nação, tanto na condição de minoria quanto na de refugiado, restariam sem um vínculo de direito com qualquer Estado. E o que é pior: sem um lugar no mundo. Não seriam cidadãos, seriam apenas homens. E qual o estatuto que regula os homens? Essa é ainda uma questão atual. O que Arendt quer chamar atenção aqui é o fato de que com a criação do Estado-nação como forma de organização política, baseada na territorialidade e nascimento, quem não possuísse

¹²⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 306.

¹²⁷ Id.

uma nacionalidade, não possuiria um espaço na Terra, tampouco algum direito. A crise do Estado-nação é a crise da ruptura dos direitos universalmente proclamados.

Uma amostra do que ocorre no mapeamento geopolítico europeu se encontra no exemplo mencionado por Arendt, de como era impossível saber a origem de um grande contingente de pessoas. Ou porque, quando terminou a guerra, não se encontravam em seu país natal, ou porque seu lugar de origem mudara tantas vezes, pelas disputas pós-guerra, que era impossível saber a que nacionalidade pertenciam. Exemplo típico dessa situação está no ocorrido com a cidade de Vilna,¹²⁸ que um funcionário francês denominou de *la capitale des apatrides*.

Acrescente-se a esses fatos, que só faziam aumentar o número de pessoas sem uma nacionalidade, aquele da desnaturalização, que já se iniciara antes da primeira guerra. Fenômeno novo e negativo da modernidade, a desnaturalização contribuiu para o aumento significativo dos apátridas, pois sem condições de absorção muitas nações reformaram suas leis no sentido de permitir a desnaturalização e desnacionalização. Distintamente da desnaturalização americana, que ocorria nos casos em que a pessoa naturalizada deixava de manter uma ligação genuína com o país de adoção, a europeia ocorria por simples decreto.¹²⁹ Esse novo fenômeno moderno fez com que o problema dos apátridas se tornasse um problema inédito, pois simplesmente, e pela primeira vez na história humana, não havia mais “lugar” na face da Terra para milhares de pessoas.

Observa Arendt que a multidão dos apátridas tampouco contava com os direitos de asilo, naturalização ou repatriação. O primeiro por ser um direito para aqueles indivíduos que sofriam perseguições políticas e não para atender multidões como era o caso dos apátridas. O de naturalização encontrava limites em políticas nacionalistas dos Estados pouco favoráveis a movimentos migratórios em larga escala em uma época de crise e desemprego – fenômeno que presenciamos

¹²⁸ A atual Vilnius, capital da Lituânia, fez parte até 1919 da Rússia, após essa data, e até 1939, da Polônia e, posteriormente, foi parte da URSS. Esses dados foram atualizados até 1950, quando da publicação de *Origens do totalitarismo*. Em agosto de 1991, a Lituânia conquistou sua independência da URSS. ARENDT, 2006, op. cit., p.306.

¹²⁹ A primeira foi em 1915, na França, com relação a cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização de cidadãos que haviam cometido “atos antinacionais” durante a guerra; em 1926, o regime fascista expediu uma lei análoga que dizia respeito aos cidadãos que se haviam mostrado “indignos da cidadania italiana”; em 1933 foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que as leis de Nuremberg, sobre a “cidadania do Reich” e sobre a “proteção do sangue e da honra alemães”, impeliram ao extremo esse processo, dividindo os cidadãos alemães em cidadãos a título pleno e cidadãos de segundo escalão, e introduzindo o princípio de que a cidadania era algo em que é preciso mostrar-se digno e que podia, portanto, ser sempre colocada em questionamento. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p.139.

novamente na contemporaneidade, principalmente na Europa. Já o direito à repatriação não era solução, pois o país de origem ou não aceitava as “pessoas deslocadas” ou, quando o fazia, as entregava aos seus piores inimigos, muitas das vezes com conotações punitivas.

Daí que nem o país de origem nem qualquer outro as aceitavam, passando esses refugiados a dever suas vidas não ao direito, mas à caridade. Instaurava-se a impossibilidade desses desprivilegiados recorrerem aos direitos humanos, ainda que solenemente houvessem sido declarados sob o fundamento dos direitos naturais.

Os direitos do homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãs de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados.¹³⁰

Todas as tentativas políticas de tentar resolver o problema dos “povos sem Estado”, as chamadas *displaced persons* (pessoas deslocadas), falharam desde os Tratados das Minorias até a repatriação e a desnaturalização. As diversas tentativas formais dos legisladores no sentido de simplificar o problema declarando uma diferença de nomenclatura entre o apátrida e o refugiado – traduzida na expressão literal de “que o *status* do apátrida é caracterizado pelo fato de não ter nacionalidade, enquanto o do refugiado é determinado por sua perda de proteção diplomática”¹³¹ – resultaram ineficazes, pelo simples fato de que todos os refugiados são apátridas para efeitos práticos.¹³² Tratava-se de uma vã tentativa de resolver o problema pela literalidade da lei, mas que quanto aos fatos não se alterava, pois tanto os refugiados quanto os desnaturalizados encontravam-se na mesma situação: sem proteção jurídica.

¹³⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 327.

¹³¹ SIMPSON, J.H. *The refugee problem*. Oxford: Institute of International Affairs, 1939, p. 232. (apud ARENDT, op. cit., 2006, p. 314, nota 28).

¹³² ARENDT, op. cit., 2006, p. 314.

4.1.1 A crise dos direitos humanos

Os apátridas e as minorias não dispunham de governos que os representassem e os protegessem e, por isso, eram forçados a viver ou sob as leis de exceção dos Tratados das Minorias ou sob condições de absoluta ausência de lei. A situação culminou no ponto crítico em que o apátrida sem direito à moradia e trabalho tinha que viver constantemente violando a lei. Ele estava sujeito a ir para cadeia sem jamais cometer crime algum; e o pior, “toda a hierarquia de valores existente nos países civilizados era invertida no seu caso”.¹³³ Era melhor que ele se convertesse na anomalia que a lei previa – ser um criminoso –, uma vez que ele constituía a anomalia não prevista na lei geral.

Nesse sentido negativo de proteção jurídica, a forma mais indicada para saber se uma pessoa foi excluída do âmbito da lei é perguntar-lhe se seria melhor para ela cometer um crime. “Se a prática de um pequeno furto melhorar *a sua posição legal*, ao menos temporariamente, pode-se estar certos que ela foi destituída dos direitos humanos”.¹³⁴ O inusitado dessa situação é que, como criminoso, mesmo um apátrida não seria tratado pior que outro criminoso, isto é, seria tratado como qualquer outra pessoa nas mesmas condições.

Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o julgamento e o pronunciamento de sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações.¹³⁵

São instigantes suas conclusões:

O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha qualquer direito e vivia sob a ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo.¹³⁶

¹³³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 319.

¹³⁴ *Ibid.*, 2006, p. 320.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Id.*

Vale dizer que, como um violador do ordenamento jurídico, pode agora obter a proteção da lei, ser assistido por advogado, ser ouvido e respeitado, na condição de um criminoso. É paradoxal que, para ser portador de direitos, direitos esses que lhe fora concedido universalmente, o homem devesse agora violar a lei, para somente dessa forma ser equiparado a um igual, a um criminoso.

Ocorre aqui uma crise de direito no sentido de inversão da lógica jurídica até então tida como absoluta pelo positivismo jurídico, pois o acesso ao direito, e nesse caso ao ordenamento jurídico nacional, vai se operar de forma inversa, ou seja, pela negatividade. Um positivismo sem possibilidade de eficácia e ilógico, na medida em que o vínculo jurídico-político do indivíduo com o Estado opera-se por meio da violação à lei, já que sem uma nacionalidade o apátrida não possuía direito algum. Por meio do crime ele restabelece o vínculo jurídico, porém, violando o ordenamento jurídico do qual fora excluído.

Como os fracassos dos tratados e a imposição na formação dos Estados-nação se revelaram políticas distantes para a solução dos problemas, populações restaram sem nacionalidades.

As minorias perdem seu lugar político-econômico, perdem seu habitat, deslocam-se sem direção definida. Diante do clima de instabilidade política, o processo de exclusão e a crise de direitos humanos são incontornáveis. São homens e mulheres fragilizados e o discurso de igualdade de direitos e de proteção se torna inócuo. O problema é que,

[...] toda a questão dos 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.¹³⁷

A consequência dessa identificação dos direitos do homem com os direitos dos povos no sistema europeu de Estados-nação só veio à tona quando um grande número de pessoas não obteve a proteção de seus direitos, ou eles eram fragilmente salvaguardados pelos Estados.

¹³⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 325.

Os direitos do homem, que haviam sido proclamados como “inalienáveis”, porque se supunha serem independentes de todos os governos, não se efetivaram, pois, na medida em que deixavam de ter um governo próprio, os seres humanos restavam sem nenhuma autoridade para protegê-los e sem nenhuma instituição disposta a garanti-los. Os direitos “inalienáveis” já nasceram com o paradoxo contido na sua declaração, isto é, se referiam ao ser humano abstrato que não existia em parte alguma, enquanto os homens concretos restaram sem proteção e entregues a todo tipo de arbitrariedades, condição humana sem precedência e de difícil compreensão, “pois até os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social”.¹³⁸

Os direitos do homem, solenemente proclamados pelas Revoluções Francesa e Americana como fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questões práticas em política. Eles foram tratados de forma marginal pelo pensamento político da primeira metade do século XX porque se supunham independentes da cidadania e da nacionalidade, contudo, os homens sem nação não encontraram amparo em nenhuma outra parte ou Estado. Os direitos do homem mostravam-se inexecutáveis sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano, inclusive nos países cujas constituições se baseavam nesses direitos.

Com efeito, constata-se que os direitos humanos atrelados ao conceito de cidadania tornaram-se inexecutáveis na realidade do Estado-nação, na medida em que a cidadania só existia de fato quando vinculada a uma nacionalidade e, uma vez retirada esta, aquela não podia ser exercida, ocasionando, assim, o colapso da ideia de direitos humanos. Conseqüentemente, a negação do direito à cidadania resulta na negação do *direito a ter direitos*, e homens nessa situação são simplesmente homens em sua condição natural, em estado de natureza e, nesse sentido, são apenas animais humanos, podendo ser facilmente descartados. É paradoxal que o direito que é declarado, ao mesmo tempo é negado. E todo o arcabouço jurídico-positivo construído mostrou sua fragilidade e inoperância.

Com acuidade, Arendt reflete que a primeira perda sofrida pelas pessoas privadas de direitos não foi a perda legal, mas a perda de seus lares, o que não era sem precedentes, já que na história são comuns as migrações forçadas por razões

¹³⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 325.

políticas, econômicas ou de guerras. O que, entretanto, não tinha precedência era a impossibilidade dessas pessoas encontrarem *outro lar*, pois, subitamente, não existia mais lugar na Terra onde elas pudessem se dirigir sem encontrar severas restrições. Não havia mais nenhum país no qual pudessem ser assimiladas, nenhum lugar onde pudessem formar uma nova comunidade e, o mais inusitado, não por falta de espaço, *mas por problema de organização política* (grifo nosso).¹³⁹

Ninguém atentou para o fato de que a humanidade, concebida durante tanto tempo à imagem de uma família de nações, havia alcançado o estágio em que a pessoa expulsa de uma dessas comunidades, rigidamente organizadas e fechadas, via-se expulsa de toda família de nações.¹⁴⁰

A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda de proteção do governo, tanto do próprio quanto do governo das demais nações. Com efeito, o direito de asilo não lhes assistia, era concedido a algumas poucas personalidades de destaque, desde que pudessem ser de importância ao país que as acolhia. Os refugiados, entretanto, além de muitos, não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, “e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram – nascidos na raça errada (como os judeus na Alemanha), ou na classe errada (como os aristocratas na Rússia).”¹⁴¹

Em outros termos, os homens não eram julgados por suas ações boas ou más, legais ou ilegais, mas por suas características étnicas. A culpa de seus inimigos era definida, nos regimes totalitários, “não a partir de sua conduta no mundo, mas a partir de sua certidão de nascimento, tomada como justificativa suficiente para a perseguição, internação e assassinato”,¹⁴² resultando tal prática na destruição do nexo jurídico entre ação e consequência, bem como da possibilidade de distinguir entre culpados e inocentes, visto que ambos possuíam o mesmo destino. Sem precedente, portanto, é que homens que nasceram na raça errada, ou vinculados pelo governo errado, não possuíam direitos e, conseqüentemente, eram desprovidos de proteção pelos governos.

A calamidade dos que não têm direito decorre do fato de que já não pertencem a qualquer comunidade, de não existirem mais leis para eles. Portanto,

¹³⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 327.

¹⁴⁰ Id.

¹⁴¹ Ibid., 2006, p. 328.

¹⁴² DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 46.

pior que a opressão sofrida é a sensação de não haver mais ninguém interessado por eles, nem que fosse para oprimi-los. Somente nesse estágio final de perda de direitos é que ocorre a ameaça à vida, pois não havendo ninguém para reclamá-los, tampouco alguém perceberia sua ausência no mundo.¹⁴³

Os próprios nazistas, diz Arendt:

[...] começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal [...] e separando-os do mundo, para juntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que nenhum país reclamava aquela gente.¹⁴⁴

Sem a cidadania (condição legal), nos moldes em que ela fora concebida pela comunidade das nações, o homem não era reconhecido como um ser humano digno de direitos e, como tal, não pertencia a nenhuma comunidade política, não era ninguém. Criou-se uma condição de completa privação de direitos humanos antes que o direito à vida fosse ameaçado. A negatividade dos direitos pela ausência de lei para os “sem lugar” deu-se inicialmente pela privação total dos direitos, depois pela ameaça à vida e, por fim, o internamento no campo.¹⁴⁵

Por essa razão, para Arendt, o fundamento da possibilidade de qualquer direito é o direito de pertencer a uma comunidade política. Porque o homem pode perder todos os chamados direitos do homem sem perder a sua qualidade essencial de homem e só a perda da própria comunidade, isto é, de um “lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes”, é que o expulsa da humanidade. É restar na nudez abstrata de ser unicamente humano, pois até mesmo os escravos, observa Arendt, referindo-se ao mundo grego, pertenciam a algum tipo de comunidade humana, seu trabalho era necessário, usado e explorado, e isso os mantinha dentro do âmbito da humanidade. Eram, portanto, algo mais que a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais.

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

¹⁴³ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 329.

¹⁴⁴ Id.

¹⁴⁵ Ibid., 2006, p. 321.

os animais pertencem a uma dada espécie de animais.¹⁴⁶

De nada valerem, nesse momento, os direitos naturais do homem, tão firmemente defendidos pelos jusnaturalistas, universalmente declarados e positivados. As suspeitas de que a abstração no conceito de homem se corporificou no caso concreto restou evidenciada, demonstrando a fragilidade conceitual. Tampouco o positivismo foi capaz de prever, pela lei, um direito para quem havia sido excluído de qualquer ordenamento jurídico.

O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.¹⁴⁷

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

Sua crítica baseia-se no fato de que a concepção tradicional tomada na proclamação dos direitos humanos tomou como base o homem em seu estado de natureza singular, não considerando que tais direitos dependeriam da “pluralidade humana”, sob a suposição de que eles permaneceriam válidos mesmo que o homem fosse expulso da comunidade humana. O que ficou evidenciado, no caso dos apátridas e dos reclusos nos campos de concentração, foi que a natureza humana não pode ser o fundamento de qualquer direito ou política.

É, por conseguinte, nesse sentido a crítica de Arendt ao jusnaturalismo, apresentando seus limites e colocando-se, desse modo, ao lado dos críticos aos

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 335.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 2006, p. 336.

direitos humanos. Na teoria jusnaturalista, ela encontra o limite da concepção ética tradicional, que se baseia em um conceito contemplativo e universalmente abstrato do bem e do dever e em uma visão metafísica, atemporal de humanidade. “O homem, nessa visão, é uma idéia eterna e imutável que não se encontra em lugar algum. Essa idéia de Bem e Humanidade foi pensada para dar suporte à ordem, ao todo, à sociedade e ao Estado”.¹⁴⁸

O direito, repita-se, deve ser construído no “artifício humano”, nem exclusivamente sobre a natureza humana do homem, tampouco sobre o formalismo vazio do positivismo legal, mas sobre a natureza política do homem, que se dá entre iguais no espaço público. A nudez abstrata do ser humano não constitui um substituto para o caráter artificial de todo o ordenamento legal consentido por homens que o criam e o respeitam. O direito, tal qual a política, está relacionado e atua diretamente na construção do mundo comum, aquele vivido por uma pluralidade de homens envolvidos e preocupados com a edificação de uma comunidade política, que se opõe ao reino da natureza, onde se pressupõe que tudo é “dado” pelo nascimento.

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

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais: tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.¹⁴⁹

A política, bem como o direito, baseia-se na suposição de que o homem pode produzir igualdade por meio da organização, porque ele pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e, assim, construir a vida política juntamente com os iguais. Nesses termos, segundo Arendt, não é verdade a declaração de que todos os homens nascem livres e iguais em direitos, como propôs a Declaração de 1789 e, posteriormente, foi confirmado pela Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, de 1948, pois a igualdade não é dada, mas sim construída pela organização

¹⁴⁸ AGUIAR, Odílio. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001, p. 272.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 335.

humana. O direito à igualdade não resulta, portanto, de uma essência presente em todos os homens decorrente da natureza humana e, por isso, anterior e externa à comunidade política como apregoado pelos fundamentos jusnaturalistas. Tampouco resulta do inflexível positivismo que reduz o direito à letra da lei e não consegue adequar-se tempestivamente ao fato social que é dinâmico.

No jusnaturalismo, que inspirou o constitucionalismo, os direitos do homem eram vistos como direitos inatos e tidos como verdade evidente e, por isso, dispensavam a persuasão e o argumento. A transcendência era sua característica, pois estavam acima de qualquer dúvida. Seriam, na tradição do pensamento que remonta a Platão, uma medida de conduta humana que transcende a *polis*, da mesma maneira como “um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora destas”.¹⁵⁰

Nesse sentido, são válidas as observações de Hannah Arendt quando analisa as relações entre verdade e política, ao pronunciar que Jefferson, quando redigiu a Declaração de Independência dos EUA, insistiu na existência de verdades evidentes, pois almejava que o consenso básico da Revolução estivesse acima da discussão e do argumento. Entretanto, ao sustentar que tais verdades eram evidentes por si mesmas, ela mostra que, para o próprio Jefferson, os direitos inalienáveis, baseados no pressuposto de que todos os homens são criados iguais, não eram evidências nem consistiam em um absoluto transcendente. Representavam, sim, uma conquista histórica e política – uma invenção – que exigia o acordo e o consenso entre os homens que estavam organizando uma comunidade política.

[...] Jefferson declara que certas “verdades são evidentes por si mesmas”, pois desejava colocar o consenso básico entre os homens da Revolução acima de discussão e de argumentação; como axiomas matemáticos, elas deveriam expressar “crenças humanas” que “não dependessem, de seu próprio arbítrio, mas guiassem involuntariamente a evidência proposta à sua mente”. Ao dizer, porém, “*Sustentamos* que essas verdades são evidentes por si mesmas”, ele admitia, embora talvez sem ter consciência disso, que a asserção “Todos os homens são criados iguais” não é evidente por si mesma, mas exige acordo e consentimento – essa igualdade, para ser politicamente relevante, é questão de opinião, e não “a verdade”.¹⁵¹

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 149.

¹⁵¹ *Ibid.*, 2007, p. 305.

Não resta dúvida de que os direitos do homem inscritos nas Declarações representavam um anseio muito compreensivo de proteção e que, por isso, a positivação das declarações nas constituições que se iniciavam no século XVIII tinha como objetivo conferir aos direitos nelas contemplados uma dimensão permanente e segura. Essa dimensão seria o dado da estabilidade, que serviria de contraste e tornaria aceitável a variabilidade, no tempo e no espaço, do direito positivo que depende da vontade do legislador em contextos particulares e diversos. Contudo, sabe-se que o processo de positivação das declarações de direitos não desempenhou essa função estabilizadora, pois desde o século XVIII até nossos dias o elenco dos direitos do homem, contemplados nas constituições e nos instrumentos internacionais, foi se alterando com as mudanças sociais e históricas. Por essas razões, os fundamentos jusnaturalistas, baseados na natureza humana como verdades evidentes e imutáveis para garantir os direitos humanos, não foram suficientes.

A ideia de que a conquista dos direitos não resulta da imposição da natureza ou da evidência racional, mas da vontade política que não despreza os fatos particulares e, desse modo, torna possível a tutela dos direitos humanos é assim reforçada. Para Arendt, como já foi dito, os homens não nascem iguais, eles se tornam iguais pelo reconhecimento político da igualdade. É a partir da análise dos fatos, das experiências humanas, que os homens constroem a igualdade, razão pela qual o pensamento arendtiano não está jamais dissociado dos acontecimentos, de onde pode emergir, pela ação e pelo diálogo, a possibilidade de efetivação de qualquer direito do homem. Os direitos humanos, nessa dimensão, resultam da construção política, uma invenção ligada à organização da comunidade política.

Por conseguinte, *o direito a ter direitos* é o primeiro direito que o homem pode possuir – o direito à cidadania –, ou seja, pertencer, pelo vínculo político-jurídico, a uma comunidade política e, dessa forma, ser reconhecido como um de seus membros em termos de direitos e de obrigações, onde possa ser julgado por suas opiniões e ações e não pela sua condição de nascimento ou por sua natureza humana.

A partir da cidadania como prerrogativa política do *direito a ter direitos*, Arendt, por meio dos elementos da ação, liberdade, pluralidade e espaço público, vai permitir a construção de um conceito de cidadania, sob o viés político, que possibilite

ao cidadão a participação efetiva na construção da comunidade, a partir da qual os direitos humanos possam se tornar efetivos.

5 A CIDADANIA COMO POSSIBILIDADE DE EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

As atrocidades da experiência totalitária impuseram a necessidade de repensar os laços entre homem e cidadão. Arendt evidenciou que o homem sem um vínculo de cidadania não passava de um ser descartável e sem um mínimo de proteção. A própria expressão “direitos humanos”, naquele contexto de apátridas e refugiados, “tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.”¹⁵² A experiência dos refugiados e dos internos nos vários campos de concentração demonstrou que a natureza humana – a “nudez abstrata” do ser humano – não pode ser fundamento de qualquer direito ou política. Diante disso, Arendt vai defender que o primeiro direito que deve ser garantido aos homens é o *direito a ter direitos*, ou seja, o direito à cidadania, pois somente por meio dela a possibilidade de proteção desses direitos diante de uma situação-limite se torna possível, como aquela vivenciada pelos apátridas, que ela analisou com precisa acuidade.

O direito a ter direito é questão eminentemente política e sua via de realização é a cidadania. Cidadania que se exerce por meio da ação na esfera pública de uma comunidade política onde se constrói o direito de igualdade, de liberdade e de respeito aos direitos. Em outras palavras, a cidadania, ou o direito a ter direitos, como pensado por Arendt, só é possível no âmbito do espaço público motivado pela ação como atividade própria do viver político de homens que se realizam como cidadãos. Somente a liberdade de agir, que traz a possibilidade do novo vir ao mundo em um espaço público, único espaço destinado aos feitos humanos, permite a construção e a organização de uma comunidade capaz de garantir a efetivação dos direitos.

Nesse sentido, e para além de haver demonstrado a necessidade de um vínculo político-jurídico com uma comunidade política (Estado), sem o qual o refugiado não possuía direito algum, Arendt vai criticar a concepção liberal de cidadania, uma vez que ela tem se demonstrado insuficiente para proporcionar a real participação dos homens na política. Sua concepção de cidadania assenta-se na capacidade de agir e não somente na capacidade de possuir direitos estatuídos

¹⁵² ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 302.

formalmente. Imbuída das ideias jusnaturalistas, a Revolução concebeu a cidadania como a aquisição de direitos e contribuiu para o fortalecimento de políticas liberais, vivenciadas hoje nas frágeis democracias representativas, nas quais a participação do cidadão é vivenciada de forma passiva.

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

5.1 A CIDADANIA ANTIGA E MODERNA

O conceito de cidadania na Antiguidade estava vinculado à participação efetiva dos cidadãos livres e iguais no espaço público. Exercida com a liberação das necessidades da vida privada, ela permitia a realização de fins superiores da comunidade, já que aos cidadãos competiam os assuntos relativos à organização política. A cidadania grega era compreendida por direitos políticos, entendidos como a participação nas decisões sobre a coletividade, na qual os cidadãos formavam o corpo político da *polis*. Participavam das assembleias, exerciam a magistratura e proporcionavam a justiça, o que de certa forma não diferia, em espécie, da cidadania romana, que era baseada na capacidade dos cidadãos livres de exercer os direitos políticos e civis. Nessa acepção, era muito diversa da concepção moderna de cidadania, que tem na intitulação dos direitos subjetivos sua característica principal, propiciando, dessa maneira, um conceito formal de cidadania.

Para os gregos, a política representava a expressão mais alta do homem enquanto se dedicava ao plano da ação ou da vida prática e, por isso, tudo no setor da conduta jurídica ou moral resolvia-se, propriamente, como momento político. Na

Grécia, sequer existia uma palavra própria para expressar o direito do cidadão. Ele fundia-se no conceito universal de justiça e permaneceu em uma dependência da retórica e da moral dentro política – a grande ciência do Estado, para onde tudo convergia e se resolvia, pois tudo era uma questão de política.

Em Roma, o direito encontrava-se ainda nos domínios da justiça e da lei natural, mas já começava a aparecer o direito como *jus* e não mais cultivado apenas por moralistas, filósofos, teólogos ou sacerdotes, mas pela figura do *jurisconsulto*, o qual pouco a pouco se converte em um especialista da nova ciência ou arte, contribuindo com a justiça em seu sentido prático, como *voluntas*, e não como um dos aspectos teóricos da sabedoria. Os romanos, menos dados à filosofia e mais imbuídos do senso prático e convictos de que a experiência humana se subordina a categorias próprias, suscetível de ordenação em um todo unitário e coerente, criaram o direito, não para separá-lo ou distingui-lo da moral, da ideia de um bem, mas exclusivamente com espírito prático de fazer ou cultivar a justiça.

Os conceitos jurídicos se formaram em decorrência da análise das questões concretas, e as instituições jurídicas modelaram-se por meio da contribuição dos administradores, dos doutrinadores e dos juízes, sem que, entretanto, houvesse a preocupação de delimitar teoricamente os campos da atividade humana. A jurisprudência era feita como se houvesse uma distinção entre direito e moral, contudo, os jurisconsultos não cuidaram especificamente desse problema, uma vez que a elaboração jurídica romana se reveste de caráter eminentemente prático e pragmático e não teórico. A ação humana é que determina, no caso concreto, o direito a ser aplicado.

Ademais, tanto na *urbis* como na *polis*, a cidadania (*status civitatis*) é o aspecto dominante da vida do indivíduo, cujo valor só subsiste plenamente enquanto elo de uma vivência coletiva, integrado na *civitatis*.

Bem situa Miguel Reale ao dizer:

os romanos deixaram um monumento jurídico à espera de uma interpretação filosófica, mas constituíram um Direito segundo uma filosofia implícita, resultante de sua atitude perante o universo e a vida, subordinando todos os problemas humanos às exigências e aos interesses essenciais de uma comunidade política, moral e juridicamente unitária. Homens de ação, dominados pelo ideal concreto de justiça [...], não se puseram *fora da ação* para teorizá-la.¹⁵³ (Grifo nosso).

¹⁵³ REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 634.

Essa dimensão pública da cidadania Greco-romana,¹⁵⁴ expressada nas palavras de César Ramos, “na qual a comunidade política promovia a constituição de uma concepção substancial da virtude e do bem, visando o aperfeiçoamento do homem pela realização de fins morais e políticos”,¹⁵⁵ sofre uma significativa alteração na modernidade.

O homem moderno, ao priorizar a individualidade, quer no sentido da liberdade como princípio da vontade interior, quer pela liberação da política em relação às suas atividades de interesses pessoais, cria a liberdade individual como expressão de direitos individuais subjetivos, em detrimento das atividades políticas de cunho comunitário. Dessa forma, opera-se o deslocamento do sentido político de cidadania para um sentido ideal e formal, representado mais pela intitulação dos direitos individuais e iguais para todos os cidadãos do que pela participação destes nas questões de ordem pública.

Com efeito, o homem moderno, com a predileção pelo subjetivismo e preocupado em desenvolver atividades de caráter econômico e da liberdade de agir conforme seus interesses individuais, na busca das vantagens que a liberdade individual lhe confere, abrirá mão da participação atuante como cidadão na *res* política. Assim, a cidadania moderna se configurará mais na proteção das liberdades individuais e no conseqüente desinteresse pelo bem comum. De fato, a cidadania moderna, resultado de lutas contra o Antigo Regime, inspirada sob os ideais de liberdade e igualdade de todos perante a lei e impulsionada pelas ideias de liberdade e autonomia do indivíduo, se traduzirá em uma cidadania de cunho formal, representada pela conquista de direitos individuais e subjetivos e não na capacidade de participação real na vida política objetivando um bem comum.

A cidadania significa o *status* jurídico pelo qual o indivíduo, como membro de uma comunidade política – denominada juridicamente de Estado-nação – possui prerrogativas e direitos previstos nas Constituições dos Estados de Direito. O alcance e os limites da ação da cidadania estão definidos em leis, e a sociedade política é apenas o porta-voz dos direitos, cuja finalidade é a

¹⁵⁴ “Como se sabe, a ideia de cidadania – definida como participação (*methexis*) política – é de inspiração aristotélica. A política compreende o cidadão como ‘aquele que participa de um dos poderes da cidade’ (I, 275 a 22). As funções públicas, em geral, sobretudo na democracia, são cumpridas quando se está investido de duas delas: o julgar e o deliberar. Para exercer bem essas funções [...], o cidadão ateniense devia ter, além da virtude do tipo de poder que ele ocupava, a capacidade do mando e da obediência em benefício da comunidade política.” RAMOS, César. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanism? **Síntese**. Belo Horizonte: UFMG, v. 33, n.105, p 77-115, 2006, p, 85.

¹⁵⁵ RAMOS, C. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**. Curitiba, v.22, n. 30, jan./jun., p. 267-296, 2010, p. 271.

proteção dos interesses pré-políticos.¹⁵⁶

A cidadania na concepção liberal passa a ser entendida como impositação de direitos e se esvazia na medida em que é desprovida de qualquer virtude cívica a ser alcançada, visto que somente os bens eleitos de forma individual serão o foco das ações dos cidadãos. Ao conceber a cidadania circunscrita como um conjunto de direitos subjetivos positivados do indivíduo, sua função passa a ser de fazer valer a Constituição, cujo escopo específico é a proteção e a garantia de tais direitos.

O ponto central das ideias liberais – para além das diferenças teóricas que se apresentaram no curso da história, de Locke a Rawls –, é representado pelos princípios que estabelecem: a limitação do Estado, a soberania do povo (exercida por intermédio de representantes), a valorização do indivíduo e suas liberdades e a neutralidade do Estado relativamente às condições e opiniões em matéria de religião e de moral.¹⁵⁷

A organização política, nessa dimensão, é somente porta-voz desses direitos, cuja finalidade é proteger interesses pré-políticos. A cidadania assim entendida é considerada uma cidadania passiva, uma vez que o seu estatuto conceitual não está vinculado a nenhuma forma de participação política como bem constitutivo, já que ela consiste apenas na garantia para o indivíduo de que os seus direitos não sejam violados ou ameaçados por outros indivíduos e, sobretudo, pelo poder Estatal.

Essa ausência de um bem constitutivo no conceito de cidadania, e que se contrapõe ao conceito republicano,¹⁵⁸ faz parte da própria essência do liberalismo, já que ele defende a ideia de que os indivíduos, a partir de suas convicções, têm a

¹⁵⁶ RAMOS, C. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**. Curitiba, v.22, n. 30, jan./jun., p. 267-296, 2010, p. 270.

¹⁵⁷ RAMOS, César. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? **Síntese**, Belo Horizonte, v.33 n. 105, 2006, nota 1, p.78.

¹⁵⁸ Na concepção republicana, “o status do indivíduo como cidadão é concebido como um bem substancial para a realização do homem na comunidade e requer, da sua parte, um papel ativo para a realização desse status, para cujo escopo torna-se necessária a sua participação na comunidade política. Por meio das virtudes cívicas, o cidadão toma parte, de forma efetiva, do autogoverno da *res publica* [...]” (Ramos César, *Rev. Síntese*, v. 33, 2006, p.85). Na ótica republicana, que vai além da concepção de cidadania como intitulação de direitos, a “educação cívica (formal e informal) tem por escopo criar valores substantivos morais, espirituais e culturais que se enraízem na mente e no coração dos cidadãos, criando virtudes cívicas ou certas habilidades e traços de caráter que ajudam a conduzir a vida pública com respeito às leis e aos ditames do bem comum. Com esse objetivo, o Estado republicano passa a ter um papel ativo na criação de valores cívicos”. RAMOS, op. cit., 2006 p. 88.

“O que o liberalismo coloca em dúvida no conceito republicano de cidadania é o ideal político do autogoverno (soberania popular em detrimento dos direitos individuais) que tem por pressuposto uma concepção monista de um bem substancialmente definido. Esta posição levanta suspeita quanto à garantia do pluralismo, à diversidade na escolha do bem pelos indivíduos de uma determinada sociedade e, principalmente, no que diz respeito à neutralidade ética do Estado.” *Ibid.*, 2006, p. 91.

liberdade de criar concepções do que é melhor para si sem a imposição de terceiros ou do Estado. Assim, tal ausência se torna compatível com uma democracia pluralista e multicultural, uma vez que a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais existentes não é uma mera condição histórica que pode em breve desaparecer, mas uma característica permanente da cultura pública da democracia.

Portanto, diante da pluralidade de interesses individuais e da necessidade de um Estado neutro e distante em relação a esses interesses, sob pena de favorecer este ou aquele grupo em suas disputas, mas imbuído do dever de zelar e proteger os direitos individuais subjetivos de todos, o único valor possível presente no conceito liberal de cidadania é a elaboração de princípios de justiça que interessem a todos de modo ideal e abstrato.

Os bens primários – os mesmos direitos básicos, liberdades e oportunidades, renda e riqueza e as bases do sentimento de dignidade – são definidos e estabelecidos a partir dos princípios de justiça compatíveis com a pluralidade das concepções de bem dos cidadãos que, sendo pessoas livres e iguais, formulam e seguem livremente essas concepções.¹⁵⁹

Trata-se, pois, de garantir os direitos dos cidadãos, principalmente a liberdade de escolher e buscar a concepção racional de bem que, com as demais concepções divergentes, formam seus diversos modos de vida e cuja diversidade só é possível diante da inexistência de valores éticos firmados como princípio de organização das instituições sociais e políticas.

Diante das escolhas dos indivíduos na realização das suas próprias concepções de bem, o Estado não deve interferir, tampouco estipular ou promover qualquer versão de bem que julgar ser a mais adequada para os cidadãos. Sua atuação se limita a assegurar a liberdade de escolha e o direito de rever as concepções que os cidadãos julguem necessárias para as suas vidas como um valor essencial da cidadania. O fundamental é a proteção oferecida por um Estado imparcial aos valores da autonomia e da individualidade.¹⁶⁰

¹⁵⁹ RAMOS, César. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? **Síntese**. Belo Horizonte: UFMG, v. 33, n.105, p 77-115, 2006, p. 83.

¹⁶⁰ RAMOS, César. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v.22 n. 30, 2010, p. 271.

Por conseguinte, ante o primado da liberdade individual e do pluralismo social, a cidadania liberal apenas pode ter como fundamento o pressuposto formal de que todos os cidadãos são iguais e livres, corroborando acentuadamente com a concepção de universalidade dos sujeitos de direito de forma abstrata, sendo esse um princípio de justiça comum a todos, tendo em vista que cada um pode, livremente, conceber sua própria ideia de bem e agir de acordo com ela. Consequentemente, ao cidadão importa apenas a obediência à lei e a não interferência à sua liberdade, compreendida aqui, na sua forma negativa, como ausência de impedimento.

Nesse sentido, “o interesse público e a cooperação social são significativos tão somente na medida em que contribuem para incrementar e assegurar os direitos individuais, a prosperidade e a felicidade individuais”.¹⁶¹ Uma possível virtude pública somente será alcançada pela soma das ações individuais. Vale dizer, “a sociedade realiza no conjunto o interesse coletivo, mas apenas como consequência da busca dos proveitos individuais dos seus agentes”.¹⁶²

No contexto da filosofia política liberal, não há a preocupação da ação pública virtuosa que deve direcionar a ação do poder público e a participação ativa dos cidadãos na construção de uma comunidade política mais equânime, como se observa na cidadania antiga. Implicando, dessa forma, uma cidadania de aspecto meramente formal e, simultaneamente, de recuo do espaço público e da atuação do cidadão, permanecendo uma cidadania passiva, característica que lhe torna mais suscetível de violação dos direitos.

A cidadania, como entende Arendt, inserida no âmbito do *direito a ter direitos*, cujo fundamento subjacente se encontra na ação pública dos cidadãos, ou seja, passando pelo viés político, possibilitaria efetiva proteção dos direitos humanos, os quais têm sido constantemente violados, apesar de todas as Declarações a seu respeito. É no espaço público, por meio da ação, que os homens livres podem construir o direito que os regula e, por isso, o respeitam. Como em Arendt, política, liberdade e cidadania são conceitos afins, a ideia de liberdade assume papel fundamental na sua teoria política, uma vez que sem liberdade não existe política. Por essa razão, a liberdade de ação se reveste de uma importância ímpar em sua

¹⁶¹ RAMOS, César. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? **Síntese**. Belo Horizonte: UFMG, v. 33, n.105, p 77-115, 2006, p. 84.

¹⁶² *Ibid.*, 2006, p. 271.

teoria, a ponto dela afirmar que “*a raison d’être* da política é a liberdade e seu domínio a ação”.¹⁶³

A partir de seu entendimento de liberdade no sentido político, cujo domínio é a ação no espaço público, Arendt vai abrir outra perspectiva no modo de conceber a cidadania, que pode ser enunciada da seguinte forma nas palavras de Ramos: “como a ação de indivíduos que buscam no âmbito do espaço público e da pluralidade a realização da liberdade, e cujo valor político é possível apenas na esfera da pluralidade”.¹⁶⁴ Razão pela qual se faz importante compreender esses elementos para a elaboração de um conceito de cidadania como possibilidade de efetivação dos direitos humanos.

5.2 A LIBERDADE E A AÇÃO COMO CONCEITOS POLÍTICOS, NÃO FILOSÓFICOS

Hannah Arendt propõe um conceito particular de liberdade, que não se circunscreve nem na concepção negativa desta, entendida como ausência de impedimento para que alguém faça ou deixe de fazer o que bem lhe aprouver, concepção defendida pela corrente liberal; e nem se coaduna plenamente com o sentido positivo de liberdade que pressupõe a total autonomia da vontade e independência do indivíduo, pois tais concepções, ainda que aparentemente diversas, carregam em seu bojo a liberdade como fenômeno adstrito, exclusivamente, à vontade do indivíduo, seja em relação à sua autonomia da vontade como liberdade interior, fruto da sua própria consciência, seja na proteção aos seus direitos subjetivos, em que a liberdade aparece como um direito individual natural, devendo receber do Estado garantia e proteção de não interferência.¹⁶⁵

¹⁶³ “a razão de ser da política é a liberdade [...]”. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo Companhia das Letras, 2007, p.197.

¹⁶⁴ RAMOS, César. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v.22 n. 30, jan./jun., p. 276-296, 2010, p. 281.

¹⁶⁵ A concepção volitiva da liberdade assume duplo aspecto conforme teoria de I. Berlin – o positivo e o negativo. No sentido negativo, a liberdade é compreendida como ausência de impedimentos, barreiras ou restrições externas para que alguém possa fazer ou deixar de fazer aquilo que tem desejo de fazer. Enquanto, no sentido positivo, a liberdade inspirada em teóricos como Rousseau, Kant e outros procura definir a política, o poder e a ação humana em termos de uma vontade legítima fundamentada na autonomia do querer. Nesse sentido, a liberdade decorre de um desejo do indivíduo de ser seu próprio senhor. Esse conceito de liberdade opera com a ideia de autonomia da vontade e de independência do sujeito como condição básica para a realização do ser humano na autodeterminação de suas ações. BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade, 1998. (apud RAMOS, op. cit., 2010, p.270, nota 2).

Para Arendt, a liberdade é um fenômeno que só se opera na ação livre *entre* os indivíduos, isto é, na associação com os outros, que, juntos, fundam um espaço onde ela possa “aparecer” (manifestar-se). Sob esse aspecto, a liberdade se insere parcialmente em sua concepção positiva, uma vez que a vontade nesse sentido a libera para a atuação ativa com os outros.

Vejamos como Arendt concebe a questão da liberdade. Inicialmente é preciso esclarecer, segundo Arendt, que todo o problema da liberdade nasceu, por um lado, de uma tradição filosófica originariamente antipolítica; e, de outro, das teorias cristãs ligadas ao livre-arbítrio, para as quais a liberdade está associada ao conceito de vontade.

Com Platão já se observa um distanciamento entre o âmbito filosófico e o político, na medida em que a filosofia deveria se ocupar das verdades absolutas, imutáveis e universais, do que era *em si*, enquanto a política deveria ocupar-se das questões da *polis* do senso comum, das aparências, das opiniões, e não dos assuntos relacionados à busca da verdade, tarefa destinada aos filósofos. Para além desse fato, somente mais tarde é que a liberdade, como algo metafísico, veio a inserir-se como objeto da filosofia ao lado de outras questões de cunho exclusivamente filosófico, tradicionalmente representadas pela busca da verdade, a imortalidade da alma, o “tudo”, o “nada” e a existência de Deus. “Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade”.¹⁶⁶

[...] o aparecimento do problema da liberdade na filosofia de Agostinho foi, assim, precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre.¹⁶⁷

A ideia de liberdade não desempenhou, portanto, nenhum papel na filosofia até o aparecimento da experiência da conversão religiosa, primeiramente com o apóstolo Paulo e depois com Santo Agostinho. Foi quando os cristãos primitivos, sobretudo Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política, com o mundo exterior, que o conceito de liberdade pôde penetrar na

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 191.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 2007, p. 193.

história da filosofia, algo que já começara a manifestar-se, ainda que de forma incipiente, na Antiguidade tardia, a partir de Sócrates.

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*, no interior do homem, isto é, subjetivamente, fora do relacionamento entre os homens, advindo daí a ideia de sinonímia entre livre-arbítrio e liberdade, passando, então, a ser vivenciada em completa solidão, por meio de escolhas efetuadas pelos próprios indivíduos diante de alternativas postas, perdendo, assim, qualquer relação com a pluralidade que constitui o âmbito político. Não que a Antiguidade fosse alheia ao fenômeno da solidão, os antigos sabiam que o homem solitário é *dois-em-um* e que tem início um relacionamento entre *mim e mim mesmo* quando termina o relacionamento entre o sujeito e o outro. Além desse dualismo, que é condição existencial do pensamento, a filosofia clássica, desde Platão, insistia em um dualismo entre alma e corpo. Todavia, a solidão agostiniana da “acesa contenda”¹⁶⁸ dentro da própria alma era absolutamente desconhecida para os antigos.

Ademais, a liberdade pretendida pelos cristãos se dava em função da salvação. Somente livres dos problemas mundanos (políticos) os homens poderiam dedicar-se aos assuntos do mundo divino, reino onde a igualdade e a efetiva liberdade de todos estavam garantidas pela bondade divina para com todas as suas criaturas.

A noção política de liberdade em Arendt opõe-se à chamada “liberdade interior” (espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e *sentirem-se livres*). “Esse sentir interior permanece sem manifestações externas é, portanto, por definição, sem significação política”.¹⁶⁹ Antes mesmo que a liberdade se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, ela era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a afastar-se de casa, a sair para o mundo e a encontrar-se com outras pessoas em palavras e ações. Se a liberdade pôde tornar-se a fonte de inúmeras perplexidades teóricas, isso se deve ao fato de que:

¹⁶⁸ A solidão na interioridade humana é diferente do *dois-em-um* do pensamento que se dá, segundo Sócrates, entre amigos e coloca em movimento o pensamento. A faculdade da vontade, tal como a vivenciou Agostinho, é um *dois-em-um* que ocorre entre opositores e paralisa a vontade.

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 192.

[...] a tradição filosófica, [...] distorceu, em vez de esclarecer, a própria ideia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana, ao transpô-la de seu campo original, o âmbito da política e dos problemas humanos em geral, para um domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção.¹⁷⁰

A Idade Moderna, por sua vez, separou liberdade de política, uma vez que a confundiu com a não interferência da política nos assuntos privados. Ainda, o conceito secular de liberdade separava enfaticamente a liberdade dos súditos de qualquer participação no governo e, para o povo, liberdade e independência significavam ter leis que garantissem seus bens, não significava partilhar do governo ou pertencer a ele. Quando o povo exigia sua parcela no governo, não era por desejo de liberdade, mas sim por desconfiar daqueles que detinham o poder sobre suas vidas.

Os pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, em sua maioria, identificavam liberdade política com seguridade, já que o propósito supremo da política era que os governos garantissem a segurança, a qual, por sua vez, tornava possível a liberdade. Não somente a garantia individual, como em Hobbes (onde a condição de toda liberdade é a liberação do medo),¹⁷¹ “mas uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo”.¹⁷²

A liberdade, nesse contexto, era vista como condição capaz de proporcionar o melhor desenvolvimento das atividades privadas dos indivíduos – aquelas atividades econômicas relativas à reprodução e ao crescimento do processo vital individual e do próprio país –, as quais constituíam e constituem a própria finalidade do governo. Nesse sentido, afirma Arendt, a tradição confundiu constantemente liberdade com liberação, como se estar livre de toda opressão já implicasse necessariamente o próprio exercício da liberdade. Contudo, estar isento da opressão é condição para o exercício da liberdade, não se confundindo com ela.

Todavia, não obstante o entendimento de que liberdade e política em nossa tradição filosófica, tal como mencionado, são conceitos que andaram separados,

¹⁷⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 191.

¹⁷¹ Na observação conclusiva do *Leviatã*, Hobbes assim se expressa: “Em assim cheguei ao fim de meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionado pelas desordens dos tempos presentes, sem parcialidade, sem servilismo, e sem outro objetivo senão colocar diante dos olhos dos homens a mútua relação entre proteção e obediência, de que a condição da natureza humana e as leis divinas (quer naturais, quer positivas) exigem um cumprimento inviolável.” HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Victor Civita, 1974, p. 414. Coleção Os pensadores.

¹⁷² ARENDT, op. cit., 2007, p. 196.

quando não em oposição, Arendt pretende evidenciar que a razão da política é a liberdade e que o “homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível”.¹⁷³

Como é possível, então, a conciliação entre ambas em seu pensamento? O que Arendt quer evidenciar quando diz que a razão de ser da política é a liberdade e seu domínio a ação? A resposta a essa indagação revela o caráter excepcional e rico de seu conceito de liberdade associado à política.

A liberdade, para Hannah Arendt, é um fenômeno mundano, diz respeito às relações entre os homens em um espaço público entre “iguais”, e não um problema metafísico. Para explicar esse fenômeno, a autora volta-se para a Antiguidade, onde o vínculo entre liberdade e política foi tão bem articulado como talvez não o tenha sido em outras épocas históricas, visto que a Antiguidade Greco-romana legou para a tradição ocidental uma genuína forma de política fundada na liberdade. Essa é a razão que leva a autora a buscar, sobretudo nos gregos, argumentos para a sua reflexão, o que não significa, como se poderia supor, uma tentativa de resgatar para a modernidade aquele modelo político.

Para Arendt, o motivo pelo qual o conceito de liberdade não desempenhou nenhum papel na filosofia grega se encontra justamente no fato de que a sua origem é exclusivamente política, mundana, a partir da qual a liberdade apresentou-se ao mundo pela primeira vez, e não filosófica. Tanto na Antiguidade Grega quanto na Romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, na verdade, a quintessência da cidade-estado e da cidadania, enquanto a tradição filosófica do pensamento político posterior desenvolveu-se em oposição à *polis*, uma vez que o modo de vida filosófico era visto em oposição ao *bíos politikós*. A liberdade, portanto, a própria ideia central da política, como a entendiam os gregos, era uma ideia que, quase por definição, não podia ter acesso ao quadro da filosofia grega, pois pertencia à *polis*.¹⁷⁴

Viver na *polis* era decisivo para o conceito de liberdade na Grécia. Quem a deixava era banido da cidade ou perdia sua identidade, sua pátria e, sobretudo, o único espaço no qual poderia ser livre e estar na companhia dos seus iguais. Sem

¹⁷³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 194.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 2007, p. 205.

um âmbito público politicamente assegurado, faltava à liberdade o espaço concreto onde aparecer.

Essa liberdade, contudo, era precedida de dois requisitos fundamentais: a liberação e a companhia de outros homens em iguais condições, o que ocorria exclusivamente na *polis*. Liberação é a expressão que representa estar livre das ocupações relativas às necessidades vitais. E estar na companhia dos outros em iguais condições era ser livre, pois somente nessa relação de independência e igualdade havia a liberdade:

[...] a *polis* e a *res publica* eram os espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação podiam ser exercidas, assegurando a existência de um palco estável capaz de sobreviver à fugacidade dos atos e palavras humanos memoráveis, preservando-os e transmitindo-os às gerações futuras.¹⁷⁵

Portanto, a razão de existir da *polis* era a preservação de um espaço público onde os homens podiam relacionar-se pela ação e pelo discurso do “ser vivo dotado de fala”.

A rigor, a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam.¹⁷⁶

A liberdade política de que nos fala Hannah Arendt é espacial e relacional, uma vez que necessita do espaço público para o aparecimento das singularidades – do agir – e também da presença de outros homens que dê sentido à aparência, no viver conjunto de cidadãos livres. A vida política grega está fundada na crença de que somente o que aparece e é visto possui plena realidade e sentido autêntico para o homem.

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

¹⁷⁵ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 213.

¹⁷⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 211.

incorporarem por fim ao grande livro da história humana.¹⁷⁷

De modo que:

tudo o que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição, [...]. O que permanece fora, como grandiosas façanhas dos impérios bárbaros, pode ser excepcional e digno de nota, mas estritamente falando não é político.¹⁷⁸

Os impérios bárbaros, ou qualquer forma de governo baseada em uma relação vertical de mando e obediência, não são políticos *stricto sensu*, pois lhes falta a condição de liberdade de ação entre *iguais*. A razão da política é a liberdade, porque só é político o que permite a expressão da ação livre em um plano de igualdade real, construída, e não aquela igualdade genérica, que pressupõe, abstratamente, que todos os homens em geral sejam livres e iguais.

Não são políticos, porque ausentes, a igualdade e a liberdade de seus atores. Não há a isonomia no sentido em que a entende Arendt. A isonomia vivida na *polis*, em sua concepção, não trazia *a priori* a conotação de igualdade universal de todos os homens perante a lei, tal como a concebemos hoje, mas sim que todos os *cidadãos* gregos tinham “o mesmo direito à atividade política”. Podiam livremente conversar uns com os outros sem que esse discurso se traduzisse em comando pelos que falavam e obediência por parte dos que ouviam. A isonomia, para Arendt, traduzida nas palavras de George Kateb, “não significa igualdade de condição, mas a condição que torna os homens iguais”.¹⁷⁹

Portanto, na *polis*, liberdade e igualdade eram o mesmo porque pressupunham a condição prévia da liberação das atividades relativas à sobrevivência, mas o mais significativo nessa relação isonômica era o fato que a isonomia, por meio de suas normas, instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza. Daí que a igualdade era uma característica específica da política, um atributo da *polis* isonômica, e não uma qualidade natural dos homens. Eram liberdade e igualdade entre seus pares, isentas de toda forma de

¹⁷⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 201.

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 201/202.

¹⁷⁹ KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, Evil*. Totowa, Rowman and Allanheld, 1984, p. 15 (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 212, nota 3).

desigualdade e coerção, sem qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre os homens.¹⁸⁰

A igualdade,

[...] longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governos nem governados.¹⁸¹

Por essa razão, é difícil ir buscar na tradição filosófica a compreensão do que é a liberdade, pois ela está sempre inclinada a pensar que a liberdade inicia onde os homens deixam o âmbito da vida política habitado pela maioria, e que ela não é experimentada na associação com os outros.

A esfera da *polis* era o espaço da liberdade, que somente a vitória sobre as necessidades da vida permitia.

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão.¹⁸²

Nesse contexto, o termo “economia política”, tão comum aos modernos, soaria de certa forma contraditório para os antigos, pois tudo o que fosse econômico, relacionado com a vida do indivíduo em sua sobrevivência, era assunto doméstico por definição e não político.

É preciso, conforme entendiam os gregos, coragem para deixar a segurança protetora da vida privada e suas necessidades para adentrar no âmbito político. Daí que é imprescindível haver conquistado um domínio onde a preocupação para com a vida, em suas necessidades de subsistência, tenha perdido a validade. “A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo”.¹⁸³ Ela é indispensável, diz a autora, porque, em política, não a vida, mas sim o mundo, está em jogo.

¹⁸⁰ KATEB, George. *Hannah Arendt: politics, conscience, Evil*. Totowa, Rowman and Allanheld, 1984, p. 15 (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 214).

¹⁸¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 42.

¹⁸² Ibid., 2008, p. 41.

¹⁸³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 203.

A liberdade só existe onde a relação entre os iguais pode ser estabelecida e vivenciada, pois somente nessa interação e ação que se apresenta aos olhos dos outros e, portanto, nas relações públicas é que a liberdade pode ser “visível”. Ela vai ser a razão de ser da política, porque política é a ação dos homens em iguais condições, livres, no espaço público.

Por outro lado, se nas experiências políticas da Antiguidade, liberdade e política são conceitos que se identificam, nos modernos a liberdade recua para o interior da consciência e se afasta da política. Com efeito, o homem moderno não somente separou liberdade da política como trouxe a liberdade para dentro de si. A concepção dos modernos, em oposição aos antigos, separa a liberdade da política não somente porque a remete ao âmbito da filosofia, mas porque a concebe sob o prisma da liberdade individual, para agir de acordo com seus interesses pessoais: quer sob o aspecto negativo de liberdade como não impedimento, quer sob seu aspecto positivo ligado à autonomia da vontade.

A modernidade é impulsionada pela crença cristã da liberdade como alguma coisa que ocorre no interior do homem. Desse modo, a liberdade ocorre fora do relacionamento entre os homens e, acompanhada do crescente individualismo, em oposição à aptidão pública exercida na comunicação intersubjetiva, intensificará a concepção de liberdade como algo que ocorre no interior da consciência do indivíduo, assumindo, assim, o contorno especificamente subjetivo de uma faculdade natural e privada inerente a todo homem: a vontade. E, nesse sentido, antipolítica.

O sujeito cognoscente passa a ser o dado fundamental da realidade, o que contribuirá para a sua autorreferência, fenômeno novo e integrante da época moderna, que conceberá a liberdade como faculdade da vontade e da autodeterminação do indivíduo. A Era Moderna, voltada para a subjetividade, para o desenvolvimento da ciência a serviço do homem no domínio da natureza e pela confiança extrema da capacidade de conhecimento do sujeito, pela qual ele só conhece aquilo que ele mesmo produz, vai acentuar a liberdade interior ligada à vontade.

A liberdade é transportada para o interior da consciência, resultado dessa autonomia do sujeito pensante onde ninguém interfere a não ser o próprio

produtor, o homem está diante de si mesmo.¹⁸⁴

Nessa dimensão, o subjetivismo e a técnica vão ocupar o espaço político, na medida em que a subjetividade, a ciência e a técnica serão os focos centrais da caracterização que a autora faz da modernidade, apresentando um diagnóstico de quase fechamento da experiência política. Sua preocupação é com a progressiva perda da pluralidade, da ação e do espaço público, condições essenciais para o exercício da política. A ação não se dará mais no campo político do espaço público, mas se deslocará para a esfera privada de indivíduos atomizados, livres em suas iniciativas particulares.

Expressam bem essa ideia de liberdade moderna, as palavras de John Stuart Mill:

Ela abrange primeiro o domínio íntimo da consciência, exigindo a liberdade de consciência no mais compreensivo sentido, liberdade de pensar e de sentir, liberdade absoluta de opinião e de sentimento sobre quaisquer assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos.¹⁸⁵

A ideia de liberdade em seu sentido negativo é assimilada pelo liberalismo, e tem como resultado a liberação da política. Vale dizer, o homem moderno quer estar livre da política para bem exercer sua liberdade na busca dos próprios interesses, ideia representada pela expressão liberal corriqueira de que “quanto menos política mais liberdade”, exigindo da primeira tão somente a proteção das liberdades individuais representadas pelos seus direitos subjetivos.

Em outros termos, a política passa a ser um instrumento para assegurar a liberdade *da* própria política, na medida em que deve abster-se de interferir no âmbito das atividades privadas dos indivíduos e, ao mesmo tempo, garantir a efetiva segurança dos direitos individuais, que necessitam de uma ação pública estatal para sua proteção. É uma liberdade que permitirá ao indivíduo agir sem que haja impedimento na realização de seus desejos.

Nessa concepção de liberdade,

o liberalismo desenhou a figura de agentes conscientes livres que possuem um valor na sua individualidade, independentemente de outros indivíduos

¹⁸⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 293.

¹⁸⁵ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1991 p. 55-56.

ou de vínculos societários, e cujo atributo moral lhes permite agir de acordo com concepções particulares de bem, tão diversas quanto são as preferências pessoais na escolhas destas concepções, orientando as suas vidas em conformidade com elas.¹⁸⁶

Embora Arendt não advogue pela unificação de uma questão moral, de um bem único para a comunidade, como finalidade antevista da ação política, até porque a moral é atinente aos domínios da consciência e, por isso, de caráter privado e altamente subjetivo, ela critica a doutrina política do liberalismo, visto que esta pensa as relações entre política e liberdade de maneira negativa, a partir da concepção de que quanto menor for o espaço destinado à política tanto maior será o espaço da liberdade, pensada agora não mais em termos da liberdade interior, mas sim em termos da liberdade para o crescimento e desenvolvimento econômico privado, na medida em que o espaço público, na sociedade moderna, recua em razão da ascensão dos interesses privados, diante dos quais, a liberdade é usufruída na busca de objetivos individuais, que passam a ter prevalência nas organizações políticas a partir da modernidade.

Gradativamente, as questões que na Antiguidade eram restritas ao âmbito da família passam a ocupar o espaço público, acarretando profundas alterações no que concerne à liberdade e à política. Com a ascensão do social, ocorre a passagem das atividades que eram restritas à esfera privada para o espaço público, ocasionando, na modernidade, o desaparecimento da divisão entre o privado e o público. A palavra privativo, para os gregos, possuía a conotação de privação, já que aquele que se ocupava exclusivamente da manutenção e sobrevivência era literalmente privado do acesso à esfera da *polis*. Já nos modernos, o sentido semântico dessa palavra se desloca para o âmbito da proteção da intimidade.

Com o espaço público substituído em sua grande parte pelas questões de natureza privada, o homem moderno passa a se despolitizar e sua ação é reduzida à atividade do *animal laborans*. Expressão utilizada por Arendt para designar o homem, cuja atividade de labor não requer a presença de outros, é feita em completa solidão e, nesse sentido, não seria propriamente humana e sim uma atividade compartilhada pelo animal humano. Ela corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio

¹⁸⁶ RAMOS, César. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? **Síntese**. Belo Horizonte, v.33 n. 105, 2006, p. 271.

têm a ver com as necessidades do processo vital. O labor se destina tão somente a manter o ciclo natural da vida em seu aspecto puramente biológico de sobrevivência.

O homem deixa, assim, de ser o “animal político” e passa a ser o “animal econômico”, cuja liberdade pública do cidadão vai cedendo espaço para a liberdade individual e privada. Nesse sentido, vale lembrar as reflexões de Michael Foucault, que, seguindo o percurso de Arendt, aponta o processo por meio do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica,¹⁸⁷ uma vez que as suas atenções se voltam para resolver e administrar questões oriundas dessa natureza. “Por milênios o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”.¹⁸⁸

A ação livre com fins políticos na busca de um ideal público é, dessa maneira, reduzida, passando a concentrar-se nas atividades de cunho estritamente individual. Onde a vida está em jogo, toda a ação se encontra sob o jugo da necessidade e a esfera adequada para cuidar das necessidades vitais é a sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna.¹⁸⁹

De modo que, o liberalismo moderno seguindo a concepção jusnaturalista, ao confinar a liberdade na esfera privada da vontade do indivíduo como direito subjetivo – liberdade de autorreferência do indivíduo como autor de suas próprias ações –, intensifica a separação entre política e liberdade, uma vez que a política passa a ser concebida pelos modernos como um instrumento, um meio, para assegurar a liberdade e garantir sua realização, permitindo, dessa forma, o livre desenvolvimento das forças produtivas que se efetivam na esfera do mercado.¹⁹⁰

Por outro lado, Arendt critica também a concepção de liberdade fundada somente na autonomia da vontade, pois de igual modo trata a liberdade como fenômeno exclusivamente interno da vontade, que se dá na consciência do

¹⁸⁷ Biopolítica, conceito desenvolvido por Michael Foucault e atualmente por Giorgio Agamben, é a política voltada para o controle da vida humana em seu aspecto unicamente biológico. Em nossa época, o corpo biológico do cidadão veio a ocupar uma posição central nos cálculos e estratégias do poder estatal. A política tornou-se biopolítica e o campo de concentração surge como verdadeiro paradigma político da modernidade. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2004, p.11.

¹⁸⁸ Ibid., 2004, p. 9.

¹⁸⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 202.

¹⁹⁰ RAMOS, César. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? *Síntese*, Belo Horizonte, v.33 n. 105, 2006, p. 277.

indivíduo, isto é, na relação do sujeito consigo mesmo e não em uma relação que se dá com o outro. “Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou de seu contrário em nosso relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos”.¹⁹¹ A liberdade moderna, nesse sentido, deixa de ser uma manifestação fenomênica que se origina na vida política, traduzida na interação entre os iguais em um espaço público comum, e passa a ser algo que se origina na vontade, no interior do indivíduo, e, portanto, sem significação política.

Destarte, o conceito arendtiano de liberdade se afasta tanto do sentido negativo como positivo (autonomia da vontade) da liberdade, na medida em que ambos a reduzem a uma compreensão simplesmente filosófica, representada por um querer ou um livre-arbítrio do sujeito; ou usado para fins exclusivamente privados, afastados da política, pois “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política”.¹⁹²

Por isso, toda tentativa de derivar o conceito de liberdade da experiência, no âmbito político, soa de maneira estranha, porque as teorias a respeito da liberdade são dominadas pela noção de que a liberdade é um atributo do indivíduo isolado, seja como algo que é próprio da vontade e do pensamento, seja como condição para a realização desimpedida dos seus desejos. Disso decorre a noção de que qualquer ação deve ser precedida de um ato cognitivo do intelecto e de uma ordem de vontade para realizá-lo, de forma autônoma ou pela ausência de impedimento, de tal sorte que “a perfeita liberdade é incompatível com a existência da sociedade”, e de que ela só pode ser tolerada em sua perfeição fora do âmbito dos problemas humanos, tal como sustenta o argumento de que somente a ação precisa ser restringida e que o pensamento em si não é perigoso, conforme retrata a frase de John Stuart Mill: “nenhuma pessoa pretende que as ações devam ser tão livres quanto as opiniões”.¹⁹³ Em clara demonstração de que as ações representam perigo e por isso devem ser mais restringidas que o pensamento, sendo esse um dos dogmas do liberalismo, que, não obstante o nome, colaborou para a obliteração da liberdade no âmbito da política, que deve ocupar-se quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de interesses individuais.

¹⁹¹ ARENDT, op. cit., 2007, p. 194.

¹⁹² ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 191.

¹⁹³ MILL, John Stuart. *On Liberty*. (apud ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 202).

Contudo, apesar desse entendimento e de todos os desastres políticos, sobretudo no século XX, é impossível discutir qualquer assunto político sem que a questão da liberdade venha à tona. E, não obstante à concepção filosófica de desinteresse sobre a questão da liberdade ou de interpretá-la como algo que se dá no interior,

[...] a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.¹⁹⁴

Portanto, embora não estejamos acostumados a presenciar e viver a liberdade no sentido político, uma vez que a maior parte das políticas ocidentais não possibilitou essa experiência, é imperioso reconhecer o caráter relacional e público da liberdade.

É por isso que, para a autora, são raros os momentos históricos que permitiram materialmente essa manifestação da ação livre no espaço público, a exemplo da Antiguidade Greco-romana e das revoluções modernas.

Esses poucos grandes casos de sorte da história são, entretanto, decisivos; apenas neles o sentido da política e, de fato, a ventura como a desventura do âmbito político encontram plena aparição. Com isso, esses casos tornam-se normativos (*maßgeblich*), não porque as formas de organização inerentes a eles pudessem ser imitadas (*nachgebildet*), mas porque ideias e conceitos determinados que, por um curto período de tempo, tornaram-se plena realidade, também determinam as épocas nas quais uma plena experiência do político permanece inoperante.¹⁹⁵

De modo que, o espaço político perde sua validade onde quer que os homens estejam submetidos à coerção ou à violência por parte de outros homens, e qualquer forma de governo que não permita um espaço público para a aparição da liberdade não será, em sentido estrito, política. Como têm demonstrado as políticas contemporâneas, a exemplo do totalitarismo, pois, ante o espectro das políticas totalitárias, nada mais sensato que separar e distinguir liberdade e política, na

¹⁹⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 192.

¹⁹⁵ ARENDT, H. *Was ist Politik?*, p. 42 (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 210).

convicção de que a liberdade desaparece onde a política se inicia, corroborando acentuadamente a dicotomia entre ambas.

Em virtude de seu entendimento, Arendt vai distinguir liberdade no sentido de libertação, e desse modo negativa, de liberdade (*freedom*) que deriva da fundação de um espaço público onde seu exercício ativo e “positivo” pode ser acolhido. Somente a liberdade positiva no sentido de fundação tem valor para Arendt, pois é por meio da ação que traz algo de novo ao mundo que é possível fundar novas “ilhas” de liberdade como resultado da ação política.

Segundo a autora, a liberdade em seu sentido positivo original de fundação do espaço público para o exercício da política se emasculou, mas nem por isso a força de seu conceito desapareceu. O que ocorre é que outras formas de governo que não priorizam o público adquiriram o sentido impróprio da política. Por isso, Arendt não confunde direitos civis com liberdades políticas, pois aqueles são possíveis também em uma monarquia, enquanto as liberdades políticas somente são possíveis em uma *res publica*.

Por conseguinte, a liberdade que assume contornos volitivos ligados à autonomia da vontade do sujeito em determinar-se de acordo com seus estritos interesses ou a liberdade como um direito subjetivo, que deve ser protegido pelo ordenamento jurídico por meio da ação estatal, são, em ambos os sentidos, insuficientes para a noção arendtiana da política.

O homem moderno se afasta da política e, ao mesmo tempo, a instrumentaliza como meio para regular as necessidades vitais, sobretudo nas questões de interesse econômico, sob o véu da formalidade dos direitos humanos. Nesse contexto, a cidadania passa a ser mero mecanismo de defesa, pois na medida em que a vida privada e as liberdades individuais adquirem prioridade devem ser protegidas pela instância política.

5.2.1 A ação e a pluralidade

Arendt, ao defender a ideia de que a política é a razão de ser da liberdade, afirma que o seu domínio é a ação, a qual, opondo-se à contemplação, pode efetivamente conduzir a um conceito de cidadania, exercida de forma ativa, com a real participação política dos cidadãos.

A ação corresponde à condição humana da pluralidade. “É a única atividade que se exerce diretamente entre homens sem a mediação das coisas ou da matéria.”¹⁹⁶ A pluralidade está relacionada ao fato de que homens (e não o homem) vivem na Terra e habitam o mundo.

A autora defende a ideia de que todos os aspectos da condição humana – o labor, o trabalho e a ação¹⁹⁷ – se relacionam com a política, mas a pluralidade é a condição específica de toda vida política, pois o homem em isolamento não pode agir ou interagir com o outro. Tanto é assim que os romanos, talvez o povo mais político que conhecemos, empregavam como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), em uma clara alusão de que no isolamento não há ação política e que “morrer” (*inter homines esse desinere*) é “deixar de estar entre os homens”.¹⁹⁸

Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, mas a pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.¹⁹⁹

A expressão *vita activa* é antiga, Aristóteles já definia duas esferas relacionadas com as atividades humanas: a *oikia* (casa) e a *polis*. Na esfera da *oikia* estavam compreendidas todas aquelas tarefas correspondentes à organização e manutenção da família. Todos os assuntos que girassem em torno da necessidade de sustento e preservação da vida eram restritos ao âmbito familiar-privado, eram assunto doméstico e jamais de ordem política. Na esfera familiar a convivência era ditada pelas necessidades e carências, a força reinante era a própria vida. Sua manutenção como tarefa do homem e a sobrevivência da espécie como tarefa da mulher eram tidas como natural. Nesse ambiente privado não existia liberdade, tampouco para o chefe da família, que exercia o poder de mando sobre seus

¹⁹⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.15.

¹⁹⁷ Segundo Arendt, a condição humana se circunscreve no âmbito do labor, trabalho e ação. Para a atividade do labor, a autora utiliza a expressão *animal laborans*, que designa o homem em cuja atividade não requer a presença de outros, é feita em completa solidão e nesse sentido não seria propriamente humana, e sim uma atividade compartilhada pelo animal humano. O labor é atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano e tem a ver com as necessidades vitais de manutenção da vida. Por exemplo, a produção de alimento. A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, ele produz coisas, nitidamente diferentes do ambiente natural, e, embora se destine a sobreviver e a transcender todas as atividades humanas, a condição humana do trabalho é a mundanidade. Exemplo de trabalho é a fabricação de coisas: mesa, casa, etc. A ação é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação de coisas ou matéria. É a condição humana da pluralidade, uma vez que homens, no plural, habitam a Terra. ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.15.

¹⁹⁸ Id.

¹⁹⁹ Id.

subordinados, condição que lhe tolhia a possibilidade de estar na presença de iguais, visto que, na relação de submissão, não há liberdade no sentido grego, já que não existe igualdade.

Portanto, a vida boa, o “viver bem”, assim qualificado por Aristóteles, somente era possível àqueles que estivessem liberados do labor e do trabalho pertinentes ao processo biológico, superando o anseio inato da sobrevivência. “Sem a vitória sobre as necessidades da vida em família, nem a vida nem a ‘boa vida’ é possível; a política, porém, jamais visa a manutenção da vida. No que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da ‘boa’ vida na *polis*”.²⁰⁰

A ação para a filósofa é uma das categorias fundamentais da condição humana e representa, além da medida da liberdade no sentido de ser capaz de regular o próprio destino, a forma de expressão da própria singularidade. A ação é a capacidade de começar sempre algo novo, por intermédio da qual é possível ao homem revelar suas características individuais, visto que cada indivíduo apresenta diferentes e variados caracteres, e para que tais diferenças se manifestem é imperioso a constante presença e diálogo com os outros. Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação.

A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.²⁰¹

A perspectiva contemplativa, em seus matizes, concebe a política a partir de uma dimensão na qual a ação e participação dos homens na esfera pública não é essencial, a exemplo de um critério geral, um absoluto, uma vontade geral, um interesse nacional, étnico, de classe ou universal, entre outros. Por essa razão, tal perspectiva, segundo a autora, pode conduzir à dominação, caso em que a unidade política só é possível à custa da submissão dos homens a uma ficção, a uma representação absoluta do poder capaz de invalidar qualquer ação política.

Visando a apresentar o significado político da ação, Arendt defende a participação política livre como elemento constituinte de qualquer comunidade política e democrática. Em política, não há uma objetividade absoluta, um saber ou instituição capaz de invalidar ou suprimir a cidadania, a participação e o poder de

²⁰⁰ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 67.

²⁰¹ *Ibid.*, 2008, p. 16.

todos no destino comum. Nenhum critério pode substituir a deliberação autônoma do cidadão, razão pela qual o significado supremo da ação política, em Arendt, repousa na noção de pluralidade, pois com esse termo ela pretende contrapor-se à posição contemplativa e afirmar a necessidade de se considerar os cidadãos, seus interesses e perspectivas, na constituição da comunidade política. Ela quer afirmar que a dignidade humana não pode ser submetida a um valor absoluto ou externo, mas no conhecimento das vozes e do poder dos cidadãos nos seus destinos. Vozes que são diferentes em razão da singularidade humana. A perspectiva contemplativa, ao inviabilizar a diferença, pois nela a política só pode manter-se baseada em uma igualdade abstrata, em um denominador comum, passou a legitimar a coerção e a violência no espaço público. A desconsideração pela diferença levou à desvalorização da palavra na esfera pública, deixando emergir, em seu lugar, teorias, propagandas e ideologias como legitimação dos governos.

A ideia de pluralidade remete para uma dimensão em que é possível conjugar a diferenciação e a igualdade não abstrata. Nesse sentido, a política não é objeto de especulação metafísica, submetida a um critério eterno, mas um espaço no qual se immortalizam individualidades. A grandeza do espaço público, para Arendt, jaz em não ser a realização da universalidade abstrata, nem interesses egoístas (liberais), mas em propiciar o espaço próprio à imortalidade dos cidadãos, o seu reconhecimento como individualidade mundanamente vivida. A pluralidade, ao mesmo tempo em que se opõe às pretensões de uma verdade única, também ressalta a convivência entre os homens como base dos organismos políticos e como campo apropriado à individualização. Em suas palavras:

[...] a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, [...].²⁰²

É em razão das diferenças da pluralidade humana que surgem as relações políticas, as promessas e os pactos que dão origem à esfera pública, pois, quando não existe diferença, o espaço público torna-se supérfluo. Arendt, ao rejeitar as concepções essencialistas da política e ao colocar a pluralidade no centro da sua

²⁰² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 77.

concepção do político, abre espaço para que se compreenda, contra toda a tradição, que a base da política reside no dissenso. Em outros termos, o comum não é uma propriedade interna ou situações nas quais se prescindia da presença do outro, mas o mundo forjado pela ação e pela palavra. Na pluralidade, a garantia da realidade vem do outro e não de uma esfera externa às relações humanas.

De modo que o novo, para Arendt, é a capacidade de iniciar espontaneamente algo imprevisível, que supera a previsibilidade antevista por motivos e razões. A história humana comporta novos começos em virtude da condição humana da natalidade, muito embora o pensamento filosófico em seu sentido metafísico tenha se preocupado sempre com a mortalidade. Portanto, é a natalidade que deve orientar o pensamento político, pois o ato de iniciar é o nascimento. A ação, por ter a capacidade de iniciar algo novo, está intimamente ligada à natalidade, pois o novo começo é inerente ao nascimento e pode, por isso, fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de dar início a alguma coisa nova, isto é, agir.

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e a mesma coisa.²⁰³

Arendt vai buscar em Santo Agostinho a capacidade humana de trazer à existência algo novo. Em sua obra, *A cidade de Deus*, ele afirma que para que se desse o início *no* mundo e não *do* mundo o homem foi criado, advindo daí sua própria capacidade para constituir novos começos.

A vida na Terra passa por processos automáticos naturais, cósmicos, referentes a uma natureza orgânica que está sempre em movimento. A vida política, apesar de ser o reino da ação, também faz parte desses processos automáticos que denominamos de história. As ciências históricas demonstram que os períodos livres são raros na história da humanidade. Assim, a faculdade da liberdade, a pura capacidade de começar, que inspira todas as atividades humanas para romper os automatismos, permanece intacta nas épocas de petrificação e, enquanto permanece oculta, ela não é uma realidade tangível e concreta, ou seja, não é política. Contudo, mesmo nesses casos de estagnação da vida política, a fonte da

²⁰³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 216.

liberdade permanece presente, por essa razão ela é confundida com um fenômeno não político. Épocas de estagnação e petrificação são também destruidoras da ação ao lado daquelas atividades envoltas exclusivamente com os processos vitais.

Todo ato que interrompe o automatismo é considerado um “milagre”, isto é, “algo novo que não poderia ser esperado.” Todo início traz “improbabilidades infinitas” e ocorre com mais frequência do que se pensa, apenas não nos damos conta porque estamos habituados a pensar que os acontecimentos rotineiros teriam que necessariamente acontecer. A diferença entre as improbabilidades infinitas de eventos que fazem parte da vida terrena em seus processos naturais e o milagre como evento extraordinário que estabelece a realidade histórica “está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos milagres”. Os milagres, “são homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito”.²⁰⁴

A ação, contudo, só é possível em um ambiente de liberdade onde possa aparecer e se manifestar, sendo, portanto, ação e liberdade conceitos muito próximos para Arendt. São um e o mesmo, pois somente em um espaço de liberdade política pode haver ação humana. O surgimento da liberdade coincide com o ato de realização. “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”.²⁰⁵

A ilustração utilizada pela autora, como exemplo da liberdade enquanto inerente à ação que melhor a exprime, é o conceito de *virtù* de Maquiavel: virtuosidade, excelência que atribuímos às artes de realização. Arendt compara a ação à arte de realização que é diferente da arte criativa. E nisso mais uma vez reporta-se aos gregos, pelo fato destes utilizarem metáforas, como dançar, tocar flautas, pilotar, para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo.

Nas artes de realização, a perfeição está no desempenho do ato e não no produto final que sobrevive à atividade que o trouxe ao mundo e dela se torna independente, como se dá nas artes criativas, cujo resultado final da obra é o que importa, a exemplo da escultura, carpintaria, pintura, etc. Nestas, o elemento liberdade permanece oculto no processo de fabricação até seu produto final,

²⁰⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 220.

²⁰⁵ *Ibid.*, 2007, p. 199.

enquanto nas artes de realização a liberdade se manifesta no próprio momento da ação, da execução e duração do ato.

A arte de realização tem, portanto, grande afinidade com a política. “Os artistas executantes – dançarinos, atores, músicos – precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo que os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer”.²⁰⁶ Ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua “obra”, e ambos dependem de outros para o desempenho em si. Por essa razão, “a *polis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer”.²⁰⁷ Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos a possibilidade de distinguir entre ser e aparência. No domínio dos assuntos humanos, ser e aparecer são de fato uma e a mesma coisa.²⁰⁸

Por meio da analogia das artes de realização com a atividade política, Arendt revela sua concepção de ação política livre de um fim ou uma meta específica, isto é, a ação é livre em si mesma, seu sentido encontra-se em seu próprio exercício e não nos motivos que a orientam. “Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como efeito previsível”.²⁰⁹

Isso não significa que motivos e objetivos não sejam fatores importantes na ação política, mas sim que eles não são seus fatores determinantes, de modo que a ação é livre na medida em que pode transcendê-los. Ela não nega que as ações possuam seus próprios objetivos, vale dizer, linhas e diretrizes em relação às quais nos orientamos de fato. Ocorre que, distintamente de um fim, que pode ser justificado antecipadamente pela própria previsão dos resultados, os objetivos das ações não são determinados enquanto tais, pois podem mudar constantemente no seu aperfeiçoamento concreto, pelo fato de que eles são negociados com outros que também têm seus objetivos. Do contrário, a ação se descaracteriza, deixa de ser livre e perde a capacidade de revelação, isto é, passa a ter caráter exclusivamente instrumental, na medida em que articula meios para alcançar fins previsíveis. Para que a ação seja livre, ela não pode estar sob o determinismo do intelecto, que é

²⁰⁶ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 201.

²⁰⁷ Id.

²⁰⁸ ARENDT, Hannah. Sobre a revolução (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 218).

²⁰⁹ ARENDT, op. cit., 2007, p. 198.

capaz de prever o fim desejado, tampouco do imperativo da vontade que comanda a execução de acordo com sua própria motivação, embora necessite de ambos. “A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer [...]”.²¹⁰

O que Arendt acentua, na teoria política, é a manifestação do ato no mundo e a reflexão sobre o sentido que ele pode trazer consigo em sua própria aparição, e não uma investigação hipotética das intenções e fins que porventura o inspiraram. Em outros termos, o que vai dar validade à política não é um absoluto, a verdade ou a eficiência, mas o debate, a deliberação e o acordo dos cidadãos. A busca por um fundamento como motivo da ação mostra o quanto a filosofia está despreparada para reconhecer a autonomia e respeitar o caráter espontâneo da ação.

O elemento, mediante o qual a ação se configura, é o discurso, vale dizer: ela se apresenta como discursiva. O discurso só tem sentido no âmbito da pluralidade, é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano como algo novo que surge. Se a ação, como mencionado, corresponde ao fato do nascimento, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, ou seja: viver como ser distinto e singular entre iguais, pois,

se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender.²¹¹

Porque são iguais, os homens se entendem; e porque são diferentes, precisam da fala (discurso). Nenhuma outra atividade humana, portanto, precisa tanto do discurso quanto a ação política. Nas demais atividades, o discurso desempenha papel referente à comunicação e informação, que, por mais importantes que sejam, poderiam ser feitas em silêncio, substituídas por uma linguagem de sinais, por exemplo, ou pela linguagem do computador. Entretanto, é na ação e no discurso que os homens mostram quem são efetivamente; na revelação ativa de suas falas no palco da ação política. Sem o discurso,

²¹⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 198.

²¹¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 188.

a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer.²¹²

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

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

[...] repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo.²¹³

O juízo político é a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva do outro, ou de todos os que estejam presentes no ato. É uma faculdade fundamental do homem enquanto ser político, na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público. Por isso, o discernimento de quem julga está arraigado naquilo que se costuma chamar de senso comum (*sensus communis*), enquanto o pensamento filosófico o transcende. Daí por que Arendt vai buscar na teoria do gosto o juízo político reflexivo, uma vez que este possibilita a interação dos sujeitos.

²¹² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 191.

²¹³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 274.

No juízo político, a lógica do pensamento do estar de acordo consigo mesmo é superada, dando lugar ao diálogo e à comunicação na pretensão de alcançar o acordo com o outro, razão pela qual a persuasão passa a ser o instrumento cognitivo por excelência no processo discursivo na esfera da política. O discurso persuasivo pressupõe a troca de perspectivas, um procedimento de compreensão da diversidade de opiniões que emergem dos diferentes pontos de vista dos envolvidos, mas que culmina com a tomada de decisões por meio da participação de todos na atividade política.

A validade do juízo é obtida especificamente do acordo potencial que dele resulta, pois ele visa a libertar o indivíduo das “condições subjetivas pessoais”, das idiossincrasias que determinam naturalmente a maneira de ver de cada um na sua intimidade, que são legítimas somente enquanto opiniões mantidas particularmente, mas que perdem toda a validade no domínio público.²¹⁴

E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento e solidão; ele necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar.²¹⁵

De modo que o juízo, para ser válido, depende da presença do outro da mesma forma que a lógica precisa da coerência do pensamento lógico. Por essa razão, o juízo é dotado de certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido, uma vez que sua pretensão à validade não pode ser estendida para além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações.²¹⁶

A faculdade de julgar para Arendt é uma instância fundamental para se pensar a possibilidade dos direitos humanos na contemporaneidade, uma vez que, por meio da cidadania, há a possibilidade de recuperação do espaço público corrompido pelo econômico, pela burocratização, alienação e o formalismo jurídico.

Essa articulação entre liberdade, ação e espaço público da pluralidade permitirá, em Arendt, a elaboração de um conceito de cidadania distinto do conceito

²¹⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 274-275.

²¹⁵ *Ibid.*, 2007, p. 275.

²¹⁶ *Id.*

liberal como atribuição de direitos, como o *status* jurídico mediante o qual o indivíduo é titular de direitos, os quais devem ser protegidos pelo direito e pela política.

5.3 O CONCEITO DE CIDADANIA EM HANNAH ARENDT COMO O *DIREITO A TER DIREITOS*

Se o ideal grego de cidadania não pode ser revivido e a concepção liberal da autorreferência do indivíduo esvazia a participação do cidadão na atividade política, uma vez que implica uma cidadania de cunho formal-instrumental, qual a proposta de Arendt para uma cidadania de real participação dos cidadãos e que possibilite efetivamente a observância dos direitos humanos?

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

A autora, a partir dos seus conceitos de liberdade, ação e espaço público, anteriormente analisados, e em virtude da ocorrência do fenômeno totalitário, observou que o papel primeiro da cidadania é conferir ao ser humano o *direito a ter direitos*. A partir desses fatos e de sua reflexão política, permite-se pensar a cidadania como a efetiva participação na atividade política, a fim de que, por meio dela, os cidadãos possam escolher e realizar de forma ativa o melhor para a comunidade política, o que é frequentemente inviável por meio da representação, pela qual o cidadão delega a um representante o exercício ativo da política, resultando, assim, em exercício passivo da cidadania.

A questão que envolve a representação é que ela se transforma em um mecanismo político de substituição da participação, pois, ao fazer-se representar, o cidadão sai da cena política e o representante o substitui, até porque é da natureza

da representação fazer-se substituir, de modo que a participação acaba ocorrendo de forma indireta. Esse é, na opinião de Arendt, um dos problemas cruciais presente nas políticas contemporâneas, pois os representantes não passam de porta-vozes da vontade de seus eleitores, uma vez que substituem a ação direta destes. A cidadania assim exercida acarreta problemas sérios e intransponíveis, revelando um de seus limites, pois, na prática, o mecanismo político da representação desconfia da capacidade política do povo, o qual, não obstante seu voluntarismo, acaba abdicando do poder e não toma parte das decisões políticas. Nesse sentido, os cidadãos são excluídos da ação política, na medida em que sua participação no poder, na esfera pública, ocorre de forma passiva e indireta, por meio de seus representantes.

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

A ação política, como a entende Arendt, se desconfigura, quer pela relação entre iguais que se desfaz em razão da relação de verticalidade – governo e governados, mando e obediência – que se instaura, e, portanto, entre desiguais; quer pelo caráter de exclusão que assume, uma vez que a ação do cidadão é excluída do espaço público, que passa ao domínio de uma minoria com poder de decisão.

Mesmo que exista comunicação entre representantes e eleitor, entre nação e parlamento [...], essa comunicação nunca é entre iguais, mas entre aqueles que aspiram a governar e aqueles que consentem em ser

governados. De fato, faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir a fórmula 'governo do povo pelo povo' por 'governo do povo *por uma elite emanada do povo*'.²¹⁷

Assim, desconfigurada a ação, seja pela desigualdade dos participantes, seja pelo desejo dos que aspiram governar e os que aceitam ser governados, ela passa a ser secundária, em prol do exercício de mecanismos administrativos que, embora lícitos e necessários, a neutralizam, resultando em um governo de minoria. Esse tipo de governo, ainda que democrático, na medida em que o bem-estar do povo e a felicidade individual sejam seus objetivos primeiros, “pode ser considerado oligárquico, no sentido de que a felicidade e a liberdade públicas se tornam, mais uma vez, privilégio da minoria”.²¹⁸ Dessa maneira, os partidos políticos, enquanto instituições, não podem ser vistos como órgãos efetivamente populares, já que detêm o “monopólio” das nomeações.

Por conseguinte, essa concepção de cidadania se afasta do sentido republicano da efetiva participação na política e, operando-se pela representação, torna-se suscetível à pressão de grupos que procuram, mediante seus representantes, a salvaguarda e a defesa de seus interesses, descaracterizando o sentido público da política, uma vez que os interesses privados de grupos diversos passam a ocupar o espaço público e ser objeto quase que exclusivo dos assuntos ditos “públicos”.

Faz parte do pensamento político ser representativo. No entanto, o modo de representação política pensado por Arendt assume contornos diversos. Nesse particular transcrevo a lição de César Ramos, ao interpretar como Arendt pensa a representação política:

a autora, com base no perspectivismo kantiano do ‘pensamento alargado’, vai buscar a forma de um juízo reflexionante como um juízo político; ou seja, de pensá-lo como uma espécie de *sensus communis*, uma forma de julgamento compreendida 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.²¹⁹

²¹⁷ ARENDT, Hannah. **Da revolução**. São Paulo: Ática, 1988; Brasília: Ed. UnB, 1985, p. 221.

²¹⁸ *Ibid.*, 1985, p. 215.

²¹⁹ RAMOS, César. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora** Curitiba, v.22, n. 30, jan./jun., p. 267-296, 2010, p. 283.

Ao colocar-se no lugar de outrem, cujo alcance admite ser possível o conceito de representação apenas quando se forma “uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presente em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”.²²⁰ Significa, nesse sentido, colocar-se no lugar do outro, mas com aspectos que se identificam com o meu modo de pensar sobre determinado tema. Como afirma Arendt:

esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro.²²¹

Não como simples porta-voz formal de opiniões muitas vezes alheias ou de ordem sentimental, tampouco de uma maioria apenas numérica.

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.²²²

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

Contudo, essa forma de representação nas políticas atuais, sobretudo na concepção liberal, é inviável, uma vez que:

a representação (política) supõe o desinteresse e a elevação da opinião representativa a um certo grau de universalidade e de despreendimento em relação aos interesses pessoais e privados, condição básica para que se possa falar em nome dos demais.²²³

²²⁰ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 299.

²²¹ Id.

²²² Id.

²²³ ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Brasília: Ática; Ed. UNB, 1985, p. 299.

Diante disso, e buscando uma resposta para a questão proposta anteriormente, a alternativa da autora para uma ação política cidadã capaz de possibilitar a participação dos cidadãos de forma ativa se encontra no sistema de conselhos.

Os conselhos, segundo Arendt, “nasceram exclusivamente das ações e exigências espontâneas do povo não tendo sido deduzidos de nenhuma ideologia e nem ‘previstos’ ou preconcebidos, por nenhuma teoria sobre a melhor forma de governo”.²²⁴ Esse sistema trouxe uma novidade institucional para a política ao enunciar o paradigma da política democrática de um modo como ela “nunca havia sido vista ou pensada antes”. Nessa linha de pensamento, ele pode ser considerado como a instauração de “novos começos” na história da tradição política ocidental.

Os conselhos, fruto de movimentos internos das revoluções, são uma figura nova, politicamente falando. Para nós é difícil aceitar sua viabilidade, uma vez que estamos acostumados a pensar que as coisas têm que acontecer da forma como acontecem, inviabilizando, muitas vezes, formas diversas de pensar as questões políticas. É preciso, como diz a filósofa, vencer o medo dos homens diante “das coisas nunca vistas, dos pensamentos nunca pensados, das instituições nunca antes experimentadas”.²²⁵

Afirma Duarte, apoiado no pensamento de Arendt, que os conselhos surgiram sempre de maneira espontânea como:

“órgãos de ação” 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 retomado 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.²²⁶

Portanto, eles podem representar o esforço para o exercício de uma efetiva cidadania, uma vez que proporcionam o acesso do cidadão às atividades públicas por meio dos diversos segmentos da sociedade. Ante a dificuldade da participação direta dos cidadãos nas modernas e enormes sociedades de massa, e da inadequação do sistema partidário representativo, os conselhos de bairro,

²²⁴ ARENDT, Hannah. *Reflections on the Hungarian Revolution*. 1958 (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra 2000, p. 306).

²²⁵ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Lisboa: Moraes, 1971b. (apud DUARTE, op. cit., 2000, p. 305).

²²⁶ DUARTE, op. cit., 2000, p. 307.

profissionais, de fábricas, educacionais, culturais, etc., possibilitariam uma fragmentação da sociedade em espaços públicos múltiplos, permitindo a participação dos cidadãos de forma mais direta.

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

queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter a possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois ali só há lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; nele, a maior parte de nós é apenas o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional da opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro qual de nós é o mais indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do mais alto conselho seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados.²²⁷

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

Sob condições modernas, os conselhos são a única alternativa democrática que conhecemos ao sistema de partidos, e os princípios sob o qual se assentam, em vários aspectos, postam-se em clara oposição aos princípios do sistema de partidos. Assim, os homens eleitos para os conselhos são escolhidos na base e não selecionados pela máquina do partido e propostos ao eleitorado enquanto indivíduos a serem escolhidos em um processo de exclusão, ou na forma de uma lista de candidatos [...]. É notável [...] a grande e inerente flexibilidade do sistema, que não parece precisar de condições especiais para o seu estabelecimento além da união e da ação conjunta de um certo número de pessoas, em uma base não temporária. Na Hungria, observamos a montagem simultânea de todos os tipos de conselhos, cada um dos quais correspondendo a um grupo previamente existente, no qual as pessoas viviam habitualmente em conjunto ou se encontravam regularmente e se conheciam. [...] A formação de um conselho

²²⁷ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 200.

em cada grupo particular transformou a mera e casual vida em comum em uma instituição política.²²⁸

Dessa maneira, a participação efetiva e direta do cidadão, mediante a discussão dialógica das opiniões, garantirá que interesses e direitos sejam escolhidos e levados adiante por um de seus representantes. Nesse contexto, observa Arendt, a representação que ocorre no sistema de conselhos se distingue das “elites” do sistema representativo partidário pelo fato de que, no sistema de conselhos, o espaço público por meio do qual os participantes elegem os seus representantes pode ser constituído potencialmente por todos que estejam efetivamente interessados na coisa pública, sem que seja preciso fazer parte dos meandros das negociações internas das máquinas partidárias e seu monopólio de nomeações. Em outros termos, a elite dos conselhos, em suas várias instâncias federativas, seria “autoescolhida” a partir da própria participação política de seus membros e considerando suas próprias virtudes políticas, erigindo seus próprios direitos, sempre com respeito às leis, suprimindo, dessa forma, o caráter “oligárquico” que está associado a qualquer elite. Ao contrário das elites partidárias, aquelas surgidas do sistema de conselhos são escolhidas a partir de condições de igualdade em que todos podem, potencialmente, exercer a liberdade política.

Ademais, esse elitismo advém, como não poderia ser diferente, do fato de que em nenhum país o espaço público pode ser amplo o suficiente para abrigar a todos, bem como da condição humana de que nem todos querem participar ativamente da cena política. “Nem todos querem ou têm que se interessar pelos assuntos políticos. Deste modo, é possível um processo autosseletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país”,²²⁹ processo autosseletivo, no qual o cidadão que se retira de forma ativa e autônoma – muito diferente de processo de exclusão, que se dá de forma passiva e sem oportunidade de participação. Dessa forma, ocorre uma alteração na relação entre os que exercem o poder e os que são governados, e a política deixa de ser uma “profissão” e torna-se independente do “sufrágio universal, tal como o compreendemos em nossos dias”.²³⁰

²²⁸ ARENDT, Hannah. *Reflections on the Hungarian Revolution*. (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 311-312).

²²⁹ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 201.

²³⁰ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 312-313).

Assim, no sistema de conselhos bem desenvolvido, Arendt admite a possibilidade do surgimento de uma estrutura política, piramidal, em que a autoridade viria da base da pirâmide e não do topo, conciliando-se, dessa maneira, igualdade e autoridade de um modo como nenhuma outra forma de governo moderno conseguiu até hoje.

De modo que, em síntese, essa nova estrutura política assentada por conselhos permitiria: primeiro, uma forma de fragmentação das massas, proporcionando a sua politização, impedindo de serem organizadas por partidos políticos demagógicos em movimentos massificados e pseudopolíticos, como ocorreu no sistema totalitário nas versões nazista e estalinista, em que se verificou a total inobservância dos direitos humanos. A fragmentação abre a possibilidade de criação de inúmeros espaços públicos, nos quais o cidadão passa a “ter um lugar no mundo que torne as opiniões significativas e as ações eficazes”, garantindo uma cidadania participativa.

Segundo, essa forma de governo compreende a participação de todos os cidadãos no exercício da atividade política, e aqueles que optassem pela não participação em quaisquer das instâncias políticas do país seriam autoexcluídos de toda capacidade decisória, mas essa exclusão seria voluntária e não simplesmente decorrente da regras do jogo partidário. Como diz Arendt, “qualquer um que não esteja interessado nos assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade”.²³¹ Ainda, nesse contexto de interesse na participação das atividades políticas, essa seria a única forma de governo que permitiria o exercício da felicidade pública por parte daqueles cuja felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade.

Terceiro, as decisões são deliberadas no plano da horizontalidade entre os efetivamente iguais, e não no plano da verticalidade, onde a relação é de desigualdade. Estabelece-se, assim, um governo que se forma de “baixo para cima” e pela autoescolha, e a “elite” política que daí emerge nasce do consenso de todos os participantes, obtido pela persuasão que é própria do discurso político que permite a pluralidade de opiniões e a discussão de ideias. Igualdade que não pressupõe que todos sejam naturalmente iguais, mas sim que são iguais

²³¹ ARENDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 201.

politicamente, decorrente do efetivo exercício da cidadania e não da natureza humana, ou do aspecto formalístico da lei na previsão de igualdade.

A cidadania, assim exercida, perde seu caráter instrumental e escapa à concepção de direitos políticos preexistentes, uma vez que os direitos e deveres são resultado da ação humana por meio do diálogo e do consenso. Ela se consolida diante da pluralidade representada pelo conflito de ideias e interesses, mesmo porque Arendt não nega a ideia de conflito enquanto resultado das visões plurais que os homens têm no espaço público do viver junto. Todavia, “a dimensão conflituosa não pode ser um campo de batalha de interesses parciais e antagônicos, prevalecendo o lucro, o partidarismo e a ânsia de domínio”,²³² de modo que as discussões e soluções que resultam dos conflitos políticos decorrentes da pluralidade de opiniões e interesses sejam politizadas, advindas da participação ativa de todos os cidadãos no espaço público, não permanecendo restritas aos aspectos privados dos interesses individuais ou de grupos.

Uma objeção que se poderia levantar na teoria política de Arendt, e que costuma acontecer, diz respeito à sua concepção de que as questões relativas às necessidades de ordem privada concernentes à subsistência não podem ser objeto de assuntos políticos, pois somente os que estão liberados dessas necessidades podem adentrar no espaço público com fins políticos.

Se a participação política e a cidadania pressupõem que o ator político não esteja sujeito à dura coerção das necessidades, e se todos têm de ter oportunidade de participar do debate político, resta claro que Arendt reconhecia a importância de se garantir as condições socioeconômicas para que todos pudessem realmente participar da atividade política. Embora ela tenha tratado exclusivamente dos direitos civis e políticos, a autora sabe que pedir idealismo aos pobres é uma ilusão ou hipocrisia, sendo necessário, primeiramente, torná-los dignos dessa participação, proporcionando-lhes condições que modifiquem as circunstâncias de suas vidas privadas a fim de que possam adentrar de forma ativa nos espaços públicos e desfrutar da felicidade referente a esse espaço. Tais assuntos deveriam ser objeto de competência da esfera administrativa e não política, aí sim representada por técnicos e especialistas. Hannah Arendt, infelizmente, não se dedicou a pensar

²³² RAMOS, César. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**. Curitiba, v.22 n. 30, 2010, p. 291.

quais seriam as condições específicas para garantir a todos a possibilidade de acesso às atividades políticas e tampouco o caráter eminentemente “político” da luta para garantir essas condições. Contudo, o fato de não haver refletido sobre o tema de forma sistemática não desconfigura sua reflexão.

Nesse contexto é preciso, ainda, ressaltar o fato de que a distinção entre as questões da esfera privada (socioeconômicas) e da esfera pública (políticas) desapareceu nas sociedades modernas, passando as primeiras a fazer parte da órbita dos assuntos políticos; de modo que o econômico se tornou assunto político, não somente no nível individual de necessidades, mas também no nacional e internacional. Ainda que Arendt tenha apontado para esse fenômeno como o *pathos* da modernidade – o que, talvez, a levasse a repensar os limites entre o social-econômico e o político – as suas considerações em relação ao sistema de conselhos carecem de uma maior especificidade diante da complexidade desse fenômeno.

Contudo, o que é preciso considerar é que as suas reflexões buscam, acima de tudo, chamar a atenção para uma nova possibilidade de organização da política. Na verdade, Arendt jamais pretendeu estabelecer um plano institucional definitivo para essa nova forma de governo, mesmo porque uma pretensão teórica dessa natureza seria por ela julgada como perigosamente utópica.

Esclarecedora, nesse sentido, é a lição de André Duarte ao afirmar que:

se há uma “utopia” arendtiana, esta não diz respeito a nenhum sonho de “teóricos ou ideologias”, nada tem que ver com o sonho de uma fraternidade universal, mas se encontra no seu desejo de renovar e preservar um sistema de governo que permita a participação política ativa e estável nos negócios políticos em condições de igualdade, único remédio capaz de evitar o delírio totalitário.²³³

Os conselhos, portanto, não obstante às divergências de opiniões a seu respeito, devem ser concebidos, segundo Arendt, como “ilhas de liberdade” na modernidade e no presente contemporâneo. Eles podem representar as bases de fundação de uma nova forma de governo, de uma verdadeira república, com vista a uma possível transformação do Estado. É, pois, na liberdade de ação no espaço público que os conselhos permitem a efetivação da cidadania, pois ao apontar a

²³³ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 315.

insuficiência do conceito liberal desta, Arendt cria, por meio dos conselhos, um espaço para a real participação dos cidadãos na construção de seus direitos.

Dessa forma, a ação que necessita de um "palco" (espaço público) que lhe assegure a aparência e a inter-relação com o outro, a fim de que não se esvaia em si mesmo e reste apenas como um evento a ser contado, encontra-o na forma de conselho. A ação, para além da originalidade que lhe acompanha, somente pode concretizar-se a partir de uma estabilidade que lhe subjaz e lhe permite a consolidação. Essa estabilidade que subjaz à ação pode ser representada pelo direito e pelas instituições, permitindo a permanência de mundo.

Trata-se do *direito a ter direitos*, sob a dimensão política, corroborando na construção do mundo como artifício e não como um "dado", no qual o direito assume o papel de garantidor de estabilidade para a ação como permanência. Mundo em que os homens possam efetivamente vivenciar sua humanidade e seus direitos, em que o novo possa aparecer, sem ser fugaz, sendo sustentado pelo "palco", isto é, pelas instituições, organizadas pelos homens de acordo com suas necessidades e objetivos, a fim de garantir que a ação se concretize.

Uma cidadania baseada na ideia de ação, mas também de fabricação no sentido de construção da igualdade, que advém do artifício humano e não daquilo que é simplesmente dado por natureza. Que advém como resultado da vontade coletiva que instaura legitimamente seus direitos.

Daí porque os direitos humanos, para Hannah Arendt, resultam da ação. Eles não derivam nem do comando de Deus nem da natureza individual do homem, caso em que existiriam com a presença de um só homem no mundo, o que colide frontalmente com o seu conceito de pluralidade, pois viver é estar entre os homens. A possibilidade de eficácia dos direitos humanos em Hannah Arendt passa, portanto, pela via política, meio de renovação e adequação às novas realidades que surgem e, também, pelo direito como instituição que lhe garanta estabilidade, possibilitando, assim, a vida em comunidade em condições de igualdade real, erigindo e respeitando legitimamente seus direitos.

6 CONCLUSÃO

Hannah Arendt em sua tentativa de entender as origens do totalitarismo, fenômeno sem precedência na história política ocidental, recorre à tradição filosófica em seu berço, a Grécia, e vislumbra um conflito original entre filosofia e política, cujas consequências resultaram em políticas dominadoras e, desse modo, teriam contribuído para a formação do aludido fenômeno. Situação em que os direitos humanos foram totalmente desrespeitados, não obstante previstos nas Declarações de Direitos e nas constituições dos Estados modernos.

A dominação de homens sobre homens, na reflexão da autora, resulta do fato de que, ao impedir o exercício da ação livre dos cidadãos em um espaço público, as políticas se caracterizaram por um monopolismo, na medida em que a ideia de unidade, do “absoluto” e da verdade para todos foi tomada como única forma de sua organização, favorecendo o desaparecimento da pluralidade humana, que cedeu espaço para um modo passivo de atuação política dos cidadãos. Essa concepção de um valor absoluto é decorrente dos conceitos filosóficos na busca da verdade *em si*, que a partir da Antiguidade filosófica foi eleita como o melhor para regular as atividades humanas em suas experiências mundanas. Concepção que foi acentuada na modernidade pelo incondicional apreço à racionalidade, ao desenvolvimento científico e ao alto grau de subjetivismo do homem moderno.

Restou claro no decorrer do trabalho que o predomínio desses conceitos, que são típicos da vida *contemplativa*, mas não da vida *ativa*, foi inserido na esfera do senso comum como o melhor para o homem e, desse modo, influenciou de maneira negativa tanto a política quanto o direito, pois os submeteu à força do pensamento lógico como medida a ser seguida. Entretanto, a política e o direito se relacionam diretamente com o universo da opinião, do discurso, dos acontecimentos relativos às questões humanas, derivadas do senso comum, âmbito onde todos conseguem falar e ouvir em uma linguagem comum, passível de ser compreendida e aceita.

As declarações de direito modernas, seguindo nessa dimensão universalista e abstrata, elegeram os direitos do homem e do cidadão sob as premissas de liberdade e igualdade de todos, uma vez que os homens nascem livres e iguais e, por isso, devem ser respeitados em sua integridade física e política. Esses direitos concebidos pelos jusnaturalistas clássicos, como Hobbes, Rousseau, Grócio e,

sobretudo, Locke, estavam ancorados na natureza do homem e, portanto, poderiam ser embasados em argumentos cogentes, universalmente válidos e irrecusáveis para qualquer ser de razão.

Todavia, com o advento da crise do Estado-nação e do evento totalitário, cujas consequências resultaram em um rescaldo humano de milhares de pessoas desprovidas de um estatuto jurídico definido, destituídas de proteção de qualquer comunidade jurídico-política nacional, os argumentos jusnaturalistas não resistiram, e essa gama de pessoas restou privada dos presumíveis direitos humanos universais, permanecendo à margem de qualquer sistema legal.

Os direitos do homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano.²³⁴

Fica, assim, evidente, para Arendt, que a Declaração dos Direitos do Homem não foi eficaz porque se dirigiu ao homem abstrato, não existente no plano concreto, pois o homem sem um liame que o mantivesse inserido em uma comunidade humana, que o aceitasse como um dos seus e o protegesse, não é, como não foi, alcançado pelo direito. Concebido em sua “nudez abstrata”, o homem não passou de um simples *animal* humano.

Hannah Arendt, de modo inusitado e sem precedência, chamou a atenção para o fato de que os direitos humanos não operaram eficazmente em favor do homem em seu estado de natureza. Ao contrário, deixaram-no à mercê da própria sorte, da caridade, e não sob a tutela do direito. Nessa situação, o homem não passou de um simples animal vivente e, dessa maneira, pôde ser facilmente dominado, como ocorreu no caso dos apátridas e dos confinados nos campos de concentração e de extermínio nazista.

Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença a uma comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados de seus direitos humanos. São privados não de seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que

²³⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 327.

quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes) bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer.²³⁵

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

Arendt defende que, a despeito da intenção jusnaturalista que reconhece os direitos humanos baseada no fundamento da mera natureza do homem como algo externo à sua interação política, os direitos humanos pressupõem a cidadania política como fator fundamental, como condição de sua efetivação no plano prático. A ausência da cidadania representou não somente a perda dos direitos à liberdade e à dignidade humana, mas a condição básica para exercê-los e ser assim considerado homem-cidadão, na acepção de um *zoon politikon*.

Do mesmo modo, o positivismo jurídico, calcado na teoria pura do direito, tampouco veio em socorro aos direitos humanos, uma vez que o formalismo jurídico distante dos fatos permitiu, inusitadamente, que o homem restasse fora do ordenamento jurídico, somente adentrando nele pela prática de um crime. Ou seja, a lógica jurídica tradicional se inverte totalmente no caso de um indivíduo sem liame de nacionalidade, uma vez que o vínculo que com ele se reestabelece se dá pela violação da própria norma jurídica, pois somente na qualidade de um criminoso o homem poderia ser atendido pelo direito. A nivelção entre justiça e legalidade é criticada por Arendt como insuficiente para dar sustentação ao ordenamento jurídico. A justiça passa a ser realizada de forma direta e coercitiva pelos detentores do poder, sem nenhuma intermediação interpretativa ou persuasiva. Situação ainda presente em nossos dias, em que se denota o distanciamento entre as leis e a sua aplicação como algo complicado e incapaz de viabilizar a simetria entre justiça e legalidade no positivismo jurídico contemporâneo.

²³⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 330.

Frisa-se, pela perplexidade, que quando um homem não é julgado por suas ações ou opiniões, mas pelo seu estado de nascimento – quem havia nascido na “raça” errada, não possuía mais nação e lugar no mundo onde pudesse ser considerado cidadão –, algo de completamente inédito e funesto teria ocorrido com os conceitos jurídicos e políticos, fundados na abstração e no positivismo puro. Pode-se afirmar que estamos diante de uma situação em que a filosofia encontra seu limite na medida em que é algo “indizível”, ou seja, nem a lógica nem a linguagem dão conta de expressar, quanto menos de explicar.

Desse modo, é indubitável que em ambos os casos, seja no âmbito do jusnaturalismo ou do positivismo, a cidadania se reduz a uma forma passiva de participação dos cidadãos. E a possível realização dos direitos humanos depende somente da capacidade do indivíduo ser titular de direitos, isto é, do mero reconhecimento jurídico dessa capacidade.

Em contrapartida, Arendt nos possibilita uma nova perspectiva para se pensar a cidadania e a possível efetivação dos direitos humanos. Uma cidadania pautada na participação ativa dos cidadãos, cuja possibilidade passa pela política, a qual pode ser assim traduzida:

sem perder de vista determinados valores liberais ético-políticos – tais como os direitos individuais, o pluralismo, interpretados de forma a superar as suas deficiências – a concepção arendtiana de cidadania não está longe dos ideais republicanos da participação do cidadão na *res publica* para servir o bem comum e assegurar a liberdade como fenômeno político, sobretudo, *se esses ideais estiverem associados à tese forte da pluralidade articulada ao espaço público* (grifo nosso).²³⁶

Tal assertiva não significa a adesão de Arendt ao entusiasmo paroquialista das pequenas comunidades, nas quais os indivíduos se identificam e levam uma vida cívica de cidadãos mergulhados no “espírito” comunitário de um povo. Até porque, para a filósofa, a esfera pública é autônoma, não está adstrita a uma finalidade específica de algum bem antecipadamente previsto.²³⁷ Para Arendt, a boa

²³⁶ RAMOS, César. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Rev. Filos. Aurora**. Curitiba, v.22 n. 30, 2010, p. 294- 295.

²³⁷ Nesse sentido, Passarin d'Entrèves é de opinião que a concepção política de Arendt escapa à tradicional dicotomia entre individualismo e coletivismo. “Para Arendt, a unidade que pode ser alcançada em uma comunidade política não é nem mesmo o resultado de uma afinidade étnica ou religiosa, nem a expressão de algum sistema comum de valores. Antes, a unidade em questão pode ser atribuída pelo compartilhamento de um espaço público e pelo conjunto de instituições políticas, e pelo engajamento em práticas e atividades que são características deste espaço e destas instituições.” D'ENTRÈVES, 1994, p.147 (Apud RAMOS, César.

organização não precede a ação, mas é seu produto, vale dizer, é no agir que se obtém o resultado, a ação não é a consequência de uma causa determinada previamente. “A organização da ação revolucionária pode e deve ser apreendida na própria revolução”.²³⁸

Com base nessa perspectiva política, a cidadania – compreendida como a liberdade que se manifesta por meio da ação livre dos indivíduos no espaço público – permite e estimula uma busca permanente de direitos jurídicos e políticos conquistados ao longo da história como algo que toda a comunidade política passa a eleger como direitos e, por isso, a respeitá-los. Daí que a efetiva afirmação desses direitos passa pela forma política e se concretiza pela cidadania, agora concebida em um duplo aspecto. Inicialmente, no reconhecimento da condição do *direito a ter direitos*, entendida como o vínculo que o cidadão mantém com uma comunidade política que o reconheça como um dos seus e lhe confira a proteção jurídica; e, posteriormente, no pleno *exercício* dessa cidadania, consubstanciado pela efetiva participação nas diversas instâncias em que o espaço público pode se multiplicar, oportunizando a todos os cidadãos igualdade de condições de participação. Somente mediante essa politização da cidadania se alcançará a efetivação dos direitos humanos, restaurando a dignidade da política em seus espaços de liberdade.

Por meio da criação do sistema de conselhos há uma plausível forma de realização dos direitos, uma vez que, abrindo espaço para a participação dos cidadãos na esfera política, eles ensejam a discussão dos direitos humanos como assunto político. Não se está, com isso, advogando uma solução definitiva para o tema dos direitos humanos – o que, certamente, soaria como uma infantil e descabida pretensão –, mas sim uma alternativa que permite, a partir de bases reais e fáticas, o aprofundamento das reflexões sobre esses direitos. Em nossa sociedade massificada e globalizada, os conselhos de fato permitiram uma fragmentação dessa grande massa humana, proporcionando, por meio das instituições profissionais, culturais e públicas, a verdadeira participação de todos, o que não ocorre na forma

Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Filos. Aurora**. Curitiba, v.22, n. 30, jan./jun., p. 267-296, 2010, nota13, p.292).

²³⁸ ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1978b p.52. (apud DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra 2000, p. 315).

representativa partidária, instância em que a cidadania se traduz em mero formalismo.

Nessa perspectiva, e sem a pretensão de ser uma equação definitiva, os direitos humanos podem vir a ser respeitados, pois estarão respaldados pelo fato de que foram erigidos a partir da participação de todos e que, por tal razão, possuem legitimidade e força jurídica para se fazerem cumprir. Assim, mediante a acepção arendtiana da capacidade humana de viver e fundar – com os outros – comunidades que garantam a liberdade de agir a seus membros, e não a reduzi-los a uma forma passiva, prontos apenas a responder aos estímulos da representação, a cidadania pode ser vivenciada concretamente, propiciando a criação e o respeito dos direitos.

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

Diante disso, e a título de conclusão, permite-se dizer que, contra a burocratização e redução da atividade política a critérios puramente administrativos, e uma cidadania de cunho formal, Arendt se propôs a refletir aquelas raras ocasiões em que a prática política é reconquistada pelos cidadãos, transformando-se em momentos criativos. Possibilitando, no presente, uma reatualização do antigo conceito de liberdade enquanto participação política ativa nos assuntos públicos, sinalizando para a possibilidade da recuperação da dignidade da ação política contra as políticas de dominação, ou contra a sua domesticação e controle na seara regrada das sociedades democráticas de massa.

Dimensão em que os direitos humanos, para além do fato de serem inscritos e previstos legalmente, tornam-se instrumentos efetivos de proteção e respeito aos homens, sendo oriundos da liberdade de ação fundada na capacidade de cada cidadão. É, portanto, um direito que seja capaz de ser sustentáculo para garantir a eficácia e a duração da ação política que possibilitará a efetivação dos direitos humanos, uma vez que, pela força de suas instituições, garantirá sua permanência.

A questão é contemporânea e, com exceção de pequenos avanços, a realidade mostra que milhões de pessoas, a nível global, nacional e internacional, são excluídas do acesso aos direitos humanos. A reflexão arendtiana mantém-se atual, visto que o nosso sistema jurídico-político padece ainda de incongruências que impedem a ação política plena dos cidadãos que não encontram espaço público para o efetivo exercício da cidadania, acarretando em nossos dias problemas similares aos levantados por Hannah Arendt, ou seja, sua fragilidade quanto à eficácia dos direitos humanos.

Cientes da extensão e da complexidade do tema e consciente de que as soluções não serão de pronto alcançadas, almeja-se, contudo, haver dado um contributo a mais no sentido de manter viva a reflexão sobre os direitos humanos, que revelam ainda seu aspecto negativo no momento presente, na expectativa de que as discussões evoluam e se orientem para uma mudança do pensar e do agir dos homens, como sabiamente nos convida Merleau-Ponty ao afirmar: “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo”.²³⁹

²³⁹ MERLEAU-PONTY. A verdadeira filosofia é reaprender o mundo. **Cult**, n 123, a. 11, abr. 2008.

REFERÊNCIAS

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

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

AGUIAR, Odílio (Org). et al. **Filosofia e direitos humanos**. Fortaleza: UFC, 2006.

AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Sulina, 1980, v.4.

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

_____. **A dignidade da política**. Trad. Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

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

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

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

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

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Os Pensadores.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Os Pensadores.

ARISTÓTELES. **A retórica**. Pedro Mesquita (Coord.). Trad. Manuel Alexandre Júnior Paulo Farmhouse Alberto; Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.

BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de. **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG. 2001.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

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

CASTORIADIS, Cornélius. **Filosofia política 3**. Porto Alegre: UFRGS; São Paulo: L&PM, 1986.

CHAUÍ, Marilena. **Um convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2005.

DIAS, Maria Clara. **Os direitos sociais básicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

DUVEGER, Maurice. **Constitutions et documents politiques**. Paris: PUF, 1985. Trad. Unisinos, 1976.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito**. São Paulo: Atlas, 1996.

FILOSOFIA POLÍTICA 3. Porto Alegre: UFRGS; São Paulo: L&PM, 1986.

FRANZEN, B. **Revolução francesa**. São Leopoldo: Unisinos, 1976. Caderno de história.

GRÉCIA Clássica: biblioteca de história universal Life. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã**. São Paulo: Victor Civita, 1974. Os pensadores.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KERVÉGAN, Jean- François. Os direitos humanos. Fulvia Moretto (Trad.). *In: Ensaio de Filosofia e Política*. 5. ed. Unisinos, 1998. Coleção Focus.

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

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Os Pensadores.

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

MARX, Karl. **A questão judaica**. Trad. Wladimir Gomide. Rio de Janeiro: Laemmert & Achiamé, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Elogio da filosofia**. Antonio Braz Teixeira (Trad.). 3. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. A verdadeira filosofia é reaprender o mundo. **Cult**, n. 123, a. 11, abr. 2008.

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

PASCAL. **Pensamentos**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Edipro, 2006.

_____. **Platão diálogos: a República**. Belém: UFPA, 2000.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ. Sistema Integrado de Bibliotecas. **Manual de normalização para trabalhos técnicos-científicos: de acordo com as normas da ABNT**. Curitiba: PUCPR, 2010.

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

_____. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Filosofia Aurora**. Curitiba, v.22, n. 30, jan./jun., p. 267-296, 2010.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1994.

WOLFF, Francis. **Sócrates: o sorriso da razão**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

WOLFF, Francis. Filosofia grega e democracia. Discurso 14. **Revista do Departamento de Filosofia da FFLCH as USP**. São Paulo, n.14, p. 7- 48, prim.sem., 1983.

BIBLIOGRAFIAS CONSULTADAS

ACCIOLLY, Hildebrando.; SILVA, G.E. do Nascimento. **Manual de direito internacional público**. São Paulo: Saraiva, 2000.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Trad. César Augusto de Almeida; Antonio Abranches; Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **Hannah Arendt and Human Rights**. Bloomington, USA: Indiana University Press, 2006.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Saraiva: São Paulo: 2008.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FERRY, Luc. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FILOSOFIA POLÍTICA. **Ensaio de Filosofia Política**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. Sobre direitos humanos na era da bio-política. **Revista Kriterion**, n. 118, dez. 2008.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ISHAY, Micheline. R. **Direitos humanos: uma ontologia**. São Paulo: Ed. USP, 2006.

KELSEN, Hans. **Teoria geral das normas**. Trad. José Florentino Duarte. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1986.

LAFFER, Celso. **Pensamento persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.