
CONSIDERAÇÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS/CIDADANIA DEPOIS DE UMA LEITURA DE HANNAH ARENDT

Heloísa Greco

Doutora em História pela UFMG
Coordenadora do Instituto Helena Greco de Direitos Humanos e Cidadania

Resumo: Este artigo se propõe a discutir as *perplexidades* compreendidas no binômio Direitos Humanos/Cidadania estabelecidas por Hannah Arendt, cruzando-as com a concepção de política da autora.

Palavras-chave: Hannah Arendt; direitos humanos; cidadania; política; espaço público.

CONSIDERACIONES SOBRE DERECHOS HUMANOS/ CIUDADANIA DESPUÉS DE UNA LECTURA DE HANNAH ARENDT

Resumen: Este artículo se propone a discutir las *perplejidades* comprendidas en el binomio Derechos Humanos/Ciudadania establecidas por Hannah Arendt mezclándolas con la concepción de política de la autora.

Palabras-clave: Hannah Arendt, derechos humanos, ciudadanía, política, espacio público.

“*Il faut fonder le concept de progrès sur l'idée de la catastrophe. Que les choses continuent comme avant: voilà la catastrophe. Elle ne réside pas dans ce qui va arriver, mais dans ce qui, dans chaque situation, est donné*”.

Walter Benjamin, *Le livre des passages*, [N 9 a 3], p. 491.

“Fôssemos infinitos
tudo mudaria.

Como somos finitos
muito permanece”.

Bertolt Brecht, *Se fôssemos infinitos*.

A leitura de Hannah Arendt é desconcertante. O seu impacto mais forte talvez seja a constatação de que ela *exercita a perplexidade* o tempo todo, levando-a às máximas conseqüências, sem *sucumbir a ela*¹ em momento algum.

Este procedimento, cultivado consciente e sistematicamente por Arendt, tem antecedente ilustre: trata-se do *thaumázzein*, o *espanto maravilhado face a tudo aquilo que é como é*, origem da *experiência do pensamento* ou o *começo de toda filosofia*, segundo Platão e Aristóteles². Ao contrário dos clássicos, no entanto, todo o investimento intelectual de Hannah Arendt parece se concentrar no esforço de dirigir a perplexidade – ou esse *espanto inicial* – para a esfera dos *negócios humanos em toda a sua grandeza e miséria*. Ela opera na dimensão da *vita activa* da convivência humana, portanto da pluralidade do ser, não naquela da solidão profissional ou existencial própria dos filósofos: pensamento e ação para Arendt estão inextricavelmente imbricados e ambos emergem de *incidentes da experiência viva*, devendo a eles permanecer ligados³.

Ora, o *incidente* que se encontra na gênese do pensamento de Hannah Arendt é nada menos que a experiência do terror – a vitória do nazismo na Alemanha, em 1933. Impressiona a atitude da autora frente ao acontecimento, caracterizada pelo absoluto despojamento, a total disponibi-

¹ A expressão é de Boaventura de Souza Santos. SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez Editora, 1997, p. 17.

² ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997, p. 156. Ver tb. os ensaios “O interesse pela política no recente pensamento europeu” e “Filosofia e política”. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: XX, 1993, p. 88-89 e 110 e seguintes.

³ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 41.

lidade e a mais ampla abertura para compreendê-lo efetivamente e praticar a perplexidade em toda a sua radicalidade:

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa em suma encarar a realidade sem preconceitos e com atenção e resistir a ela – qualquer que seja.⁴

É nesse contexto que é desenvolvida a questão que aqui nos interessa: este artigo constitui exercício de reflexão a partir de alguns dos aspectos da análise arendtiana sobre direitos humanos estabelecida sobretudo em *Origens do totalitarismo*, cruzando-os com a concepção de política da autora – o princípio republicano que articula esfera pública, ação e cidadania. A questão será desdobrada da seguinte maneira: desnaturalização e (re)significação dos direitos humanos; e cidadania – *o direito de ter direitos* – e necessidade de (re)construção do espaço público.

A escolha do tema se deve ao fato de que a leitura de Hannah Arendt funciona como imperioso chamamento à *atividade de pensar, a mais vulnerável das capacidades humanas*. Ao enumerar as *perplexidades contidas no conceito de direitos humanos*⁵, ela torna obrigatória a necessidade de repensar questões clássicas a partir do estabelecimento de relação mais orgânica entre pensamento e ação. A *exigência de pensamento* e o que estou chamando de *exercício metódico da perplexidade*, onipresentes na obra da autora, são contagiantes: fica difícil escaparmos ilesos.

1 – A crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos, ou melhor, a maneira pela qual eles foram instituídos, apropriados e apreendidos, pode ser considerada radical no sentido em que busca atingir de fato a raiz do problema.

Se ela relativiza, talvez um pouco demais, o seu simbolismo, não nega a sua importância enquanto marco histórico. A Declaração dos Direitos do Homem, última novidade do século XVIII, é considerada referência

⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 12.

⁵ Ver o antológico Cap. 5 da Parte II (Imperialismo) de *Origens do totalitarismo*, o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos humanos, sobretudo p. 324 e seguintes.

decisiva da modernidade pela autora, que lhe atribui dois objetivos fundamentais, o primeiro explícito e revelado e o segundo implícito e apenas parcialmente compreendido: a conquista pelos seres humanos da maturidade com a libertação de todo tipo de tutela; e a *proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade*⁶, agora plenamente desencantada.

É em torno desses dois objetivos que H.A. propõe a discussão do caráter infundido aos direitos humanos desde a sua origem. Eles se apresentam nas declarações do século XVIII (a francesa e a americana) como “... direitos independentes da história e dos privilégios concedidos pela história a certas camadas da sociedade”.⁷

Seriam, portanto, direitos *naturais* recebidos por nascimento e, por isso mesmo, *imprescritíveis* e *inalienáveis*, enfim, *verdades auto-evidentes*, o que foi devidamente incorporado na Declaração de Direitos Humanos da ONU, de 1948, cujo primeiro artigo estabelece que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.

Hannah Arendt nega peremptoriamente esta naturalização e a dura realidade que a leva a fazê-lo é a existência dos *apátridas*. Estes novos refugiados foram radicalmente alienados de todos os direitos não por algo que tenham feito, *mas em virtude daquilo que imutavelmente eram*: pura e simplesmente seres humanos, apenas “... nascidos na raça errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia) ou convocados pelo governo errado (como no caso dos soldados do exército republicano espanhol)”.⁸

São eles a demonstração empírica da *existência mais ou menos irreal*, do cunho de *quase ficção* dos direitos humanos, ou seja, da sua *inexequibilidade*⁹ uma vez que são desprovidos de sujeitos, têm apenas objeto e este não passa de uma abstração ou, se quisermos, de um universal abstrato – o ser humano em geral, que não pode ser agente ativo de coisa alguma. A confusão fatal instalada é que, assim, “... os direitos históricos foram substituídos por direitos naturais, a natureza tomou o lugar da história, e se supunha tacitamente que a natureza era menos alheia à essência do

⁶ Id. *ibid.*, p. 324.

⁷ Id. *ibid.*, p. 331.

⁸ Id. *ibid.*, p.328.

⁹ Id. *ibid.*, p.314 e 327.

homem que a história”.¹⁰

Ao se contrapor a esta concepção, Hannah Arendt procura desconstruir a idéia de que herança genética e direitos humanos se confundem, como se estes também pudessem ser transmitidos via DNA. Sua crítica se dirige menos aos direitos humanos *per se* e mais a esta recepção deles – explicitamente *individualista e naturalista*. Para ela não existem direitos naturais como não existem leis naturais: estas e aqueles são produtos do *artifício humano*, cuja capacidade demiúrgica, para o bem e para o mal, é limitada. Desnaturalizar ou *historicizar* os direitos humanos é maneira de imprimir concreticidade a eles, o que só pode ser feito na esfera da cidadania. A autora resgata e qualifica a concepção heideggeriana de *historicidade*, traduzida como recusa do absoluto e da imanência – o que importa é a busca da compreensão interna e não exterior aos assuntos humanos. *Historicizar*, assim, significa *ser lançado no próprio caminho*, voltar aos *incidentes da experiência viva*, assumir este compromisso¹¹. O conceito de ação vai dominar e iluminar este procedimento.

Em Hannah Arendt, liberdade e ação se apresentam como noções inseparáveis. Ela afirma categoricamente e não se cansa de repeti-lo¹²: “A *raison d’être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação”.

O sentido da política mesmo depois de Auschwitz – insiste de novo respondendo a seu próprio questionamento – continua a ser a liberdade¹³. A simplicidade dessa afirmação é apenas aparente. Liberdade aqui, longe de constituir um dos tais direitos *naturais e inalienáveis*, é produto da ação humana. Compreende a capacidade de começar de novo, a viabilidade do imprevisível e do improvável e, no limite (já que a situação é de extremos), *o direito de ter a expectativa de milagres*, só possível no terreno da política porque corresponde à própria *capacidade de ação*¹⁴, que é aquela que qualifica o ser humano como o animal que faz história.¹⁵ Seu *locus* é a esfera pública, o espaço por excelência do exercício da cidadania: liberdade é atribuição exclusiva não do ser humano em geral, mas do *sujeito de direitos* – do *sujeito em atos* – ou não é. A ação constitui o único

¹⁰ Id. *ibid.*, p.331.

¹¹ ARENDT, Hannah. A dignidade da política, p. 76 e seguintes.

¹² Esta afirmação aparece três vezes consecutivas no mesmo texto O que é liberdade? In: ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro, p. 192, 197, 203.

¹³ ARENDT, Hannah. A dignidade da política, p. 117-122.

¹⁴ ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro, p. 218-220.

¹⁵ Id. *ibid.*, p. 110.

domínio no qual os homens são verdadeiramente livres.¹⁶

Concebida desta forma, a liberdade está intimamente vinculada à igualdade, que tampouco pode existir fora do espaço público, constituindo direito também eminentemente político. É a ação que realiza o direito à liberdade e é o discurso que proporciona conteúdo político à ação. A partir da irredutibilidade entre *práxis* e *léxis* – a própria essência da *dignidade da política* – Arendt considera que aqueles que são privados dos seus direitos humanos “... são privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas de opinarem.”¹⁷

Esta formulação remete ao significado clássico de *isonomia* adotado por Arendt, *a igualdade dos que fazem parte do corpo de pares*, aquela estabelecida entre seres falantes manifesta na capacidade do indivíduo reconhecer o outro enquanto seu semelhante e ser reconhecido como tal:

... a isonomia assegurava a igualdade, não porque todos os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram por natureza desiguais e necessitavam de uma instituição artificial, a *polis*, a qual os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas. (...) A igualdade da *polis* grega, sua isonomia, era um atributo da *polis* e não dos homens, os quais eram investidos nessa igualdade pela cidadania, não em virtude do nascimento. Nem a igualdade, nem a liberdade eram entendidas como uma qualidade inerente à natureza humana, nenhuma delas era dada pela natureza e se desenvolvia por si mesma; elas eram convencionais e artificiais, produto do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens.¹⁸

Isonomia é o direito de todos à ação e ao discurso, à construção do mundo comum. Não se trata da limitada e fictícia igualdade de condições ou igualdade perante a lei firmada pela tradição liberal. Trata-se, isto sim, da noção de que todos têm o mesmo direito à atividade política, *a condição essencial da igualdade entre cidadãos*, que é também igualdade em relação à distribuição do poder¹⁹.

É nessa abordagem do direito à igualdade que a autora expõe com

¹⁶ Id. Ibid, p.301.

¹⁷ ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo, p. 330.

¹⁸ ARENDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1993, p. 63.

¹⁹ ARENDT, Hannah. O que é política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 49.

a maior clareza e em toda a sua extensão o que pode ser considerado o núcleo de sua concepção de política, além de promover a desnaturalização definitiva dos direitos humanos. Eles não são coisas dadas; dependem, ao contrário, de esforço coletivo permanente. O direito de ser reconhecido como sujeito de direitos só pode se dar no espaço do público e do político – este parece ser o eterno bordão do pensamento arendtiano:

Toda esfera do que é meramente dado, relegada à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública porque a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei de igualdade como a esfera privada na lei da distinção e da diferenciação universal. 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.²⁰

Neste registro da igualdade estão incluídos os direitos à vida e à busca da felicidade. Na versão arendtiana, direito à vida não diz respeito ao que ela chama de *mera existência singular* e sim à *existência plural cidadã*: é o direito a um lugar na sociedade que torne a *opinião significativa* e o *discurso eficaz*, onde se possa ouvir e ser ouvido, única possibilidade de viver a experiência do mundo comum e *encontrar com outras pessoas em palavras e ações*. Para Arendt, não existe vida fora *de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos*: “O homem pode perder todos os chamados direitos do homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”.²¹

A abolição da condição política equivale à abolição do direito à vida. Só esta perda é capaz de tornar os seres humanos *superfluos*.

A *pluralidade* está na base dessa noção de pertencimento a uma comunidade política, sendo a própria garantia da realização da condição humana pelo simples fato (Hannah Arendt, como Rosa Luxemburgo, não tem medo de afirmar o óbvio) de a terra não ser habitada pelo homem, mas pelos homens: o homem não existe no singular, só no plural: a vida do cida-

²⁰ ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo, p. 335.

²¹ Id. *ibid.*, p. 330.

dão é vida no plural.²² A *pluralidade*, segundo Arendt, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Trata-se de igualdade na diversidade, *pluralidade de seres singulares*²³ que é também – podemos inverter que dá certo – *singularidade de seres plurais*: cada ser humano é único, individual e intransponível e, com estas características, enfrenta os problemas da construção do mundo comum e as contingências da convivência humana, o que passa a ser também intercâmbio de subjetividades. Arendt destaca o caráter não político do ser humano no singular. A ação em conjunto funda a comunidade política e garante a realidade do mundo e a existência humana. É este o *espaço da aparência* – espaço eminentemente *instituinte* – que

... passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização da esfera pública. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário do espaço fabricado por nossas mãos, não sobrevive à realidade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens (...), mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades.²⁴

Estamos diante de atualização do clássico *não existe vida fora da polis* e é a Aristóteles (*Ética a Nicômano*) que a nossa autora recorre para sustentá-la: “... pois chamamos de existência aquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade.”²⁵

O direito à busca da felicidade se inscreve nesta mesma chave. Também ele tem caráter político, significando o direito de compartilhar o espaço onde a liberdade possa aparecer e ser socializada: o prazer insubstituível de participar das decisões coletivas. Mais uma vez a referência é Aristóteles: a boa vida é a vida entre iguais. Este o sentido de felicidade pública, algo muito distante da mera satisfação de interesses e/ou necessidades individuais. Aqui se revela ainda a leitora (seguidora?) de Walter

²² ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro, p. 292. V.tb. A condição humana, p. 15 e seguintes.

²³ ARENDT, Hannah. A condição humana, p. 189 e seguintes.

²⁴ Id. *ibid.*, p. 211-212.

²⁵ Id. *ibid.*, p.211.

Benjamin: também para H. A. o tempo da felicidade é o presente – o *tempo de agora* – e seu lugar possível a esfera pública – ela só pode se realizar plenamente na atividade política. É no domínio da ação – o único no qual os seres humanos são verdadeiramente livres – que eles podem realizar a felicidade.

A busca da felicidade é também, portanto, atributo da vida política. Eis o seu verdadeiro conteúdo:

... (a) recompensadora alegria que surge de estar em companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo.²⁶

A felicidade se torna inviável em situação de isolamento. A sonora *palavra de ordem* de Maquiavel expressa à perfeição seu significado: *Vivere libere, vivere civile, vivere politico, vivere comune*.

A questão da cidadania, que será desenvolvida a seguir, constitui o desdobramento mais eloqüente de toda esta discussão.

2 – A concepção de cidadania de Hannah Arendt é sintetizada na magnífica fórmula *direito de ter direitos* cuja densidade está na propriedade de politizar a noção de direitos e, ao mesmo tempo, dar-lhe movimento. Ela está ancorada em dois eixos estreitamente entrelaçados: a idéia de pertencimento e a necessidade de construção do espaço público. O *direito de ter direitos* significa pertencer a algum tipo de comunidade organizada que garanta um espaço que só pode ser político, coletivo, público, definido pela autora como o espaço da aparência *no qual eu apareço aos outros e os outros a mim*. Trata-se da construção de uma estrutura onde os indivíduos possam e queiram garantir os direitos, sejam eles positivados ou não.

Assim, o *direito de ter direitos* só pode se realizar na *pura efetividade da ação*²⁷, entendida sempre como capacidade de intervenção no mundo comum; é exercido pelo *indivíduo que age e fala* junto com outros indivíduos. Podemos dizer que, para Arendt, isto não é outra coisa senão o exercício do poder. Este não é prerrogativa individual, não designa *algo no singular*, só se efetiva *enquanto a palavra e o ato não se divor-*

²⁶ ARENDT, Hannah. Da revolução. São Paulo: Editora Ática/Editora UNB, 1990, p. 99.

²⁷ ARENDT, Hannah. A condição humana, p. 219.

ciam, sendo, pois, determinado pela capacidade de ação em conjunto:

Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘não há nada que seja novo debaixo do sol’; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, ‘não há memória’; sem a permanência duradoura do artifício humano, ‘não há recordação das coisas que têm de suceder depois de nós’. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em publico desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva.²⁸

Nada mais equivocado, segundo a autora, do que a confusão generalizada entre violência e poder, confusão que não é semântica, é conceitual, de perspectiva histórica: “Politicamente falando – é insuficiente dizer que poder e violência são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente”.²⁹

O que determina esta incompatibilidade entre violência e poder é o caráter instrumental da violência, que depende exclusivamente de implementos, *meios essencialmente não políticos* cujo fim a ser atingido acaba sendo a destruição do todo poder. Este, ao contrário, é *um absoluto*, ou *um fim em si mesmo*, ele é *inerente à própria existência das comunidades políticas*. Como tal, o poder prescinde de qualquer justificativa, precisa é de legitimidade, que não é coisa dada nem é definitiva, depende de construção e reinvenção contínuas através da ação conjunta. Como a ação, ele é ilimitado ou quase: seu único limite é a *existência de outras pessoas* – poder e pluralidade são, assim, irreduzíveis.³⁰ É isto que determina o seu componente essencial – a legitimidade, que compreende a necessidade do dissenso. É o dissenso – e não um eventual consenso (ou maioria, ou unanimidade) que constitui o elemento fundante da política.³¹

A essas alturas, parece razoável considerar o exercício do poder uma espécie de saldo organizativo da capacidade de ação: “O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de organização) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao

²⁸ Id. *ibid.*, p. 216.

²⁹ Id. *ibid.*, p. 212.

³⁰ Id. *ibid.*, p. 213.

³¹ É incontornável aqui a alusão ao texto clássico de Jacques Rancière, no qual ele aprofunda e radicaliza esta concepção de dissenso como sinônimo de política e democracia: RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

permanecerem unidas é o poder”.³²

E, mais adiante, Arendt arremata:

O poder preserva a esfera pública e o espaço da aparência e, como tal, é também o princípio essencial do artifício humano, que perderia sua *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas e das histórias por eles engendradas (...) Sem o poder o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparece tão rapidamente quanto a palavra viva.³³

Não se trata, obviamente, do poder instituído ou institucionalizado, baseado no indefectível binômio aqueles que mandam/aqueles que obedecem. Ao contrário, para Arendt, o poder tem vocação, digamos assim, ontologicamente *instituinte*. Ele diz respeito à constituição da esfera pública contendo, por definição, demarcação clara em relação ao governo e ao Estado. Este conceito subverte a cadeia de dominação da equação *aqueles que mandam/aqueles que obedecem, aqueles que sabem/aqueles que fazem* e confirma a *reciprocidade cívica* contida na clássica definição de cidadania de Aristóteles (*Política*, Livro I), a qual nega a possibilidade de sujeição a qualquer tipo de mando ou tutela e prevê absoluta autonomia e independência: *Um cidadão em geral é aquele que participa do ato de governar e de ser governado.*

O poder entendido desta forma é a base da concepção de cidadania de Hannah Arendt – *o direito de ter direitos*. Poder é exercício da cidadania, prerrogativa do cidadão que não pode ser alienada ou delegada, uma vez que só se efetiva enquanto for exercida tendo como medida a capacidade de ação. Também aqui Arendt, mais uma vez, toma distância da tradição liberal e propõe a radicalização da democracia: totalmente avessa à idéia de representação, ela resgata a democracia direta, outra idéia-força de seu pensamento político. O paradigma é o sistema de conselhos proposto pelas revoluções populares cujo projeto seria a implementação de um novo exercício do poder que apagasse a linha interposta entre pensamento e ação – “os que sabem e não agem”/“os que agem e não sabem” ou, o que é a mesma coisa, os que mandam/os que obedecem. Esta alternativa ao governo definido como poder de mando requer compromisso, disponibilidade e

³² ARENDT, Hannah. A condição humana, p. 213.

³³ Id. *ibid.*, p. 216.

disposição para romper com o imobilismo. Trata-se da superação do individualismo e da heteronomia, o que significa abrir mão da aparente comodidade de simplesmente seguir um chefe ou obedecer a um senhor e ter a coragem de sair da cápsula da vida privada para enfrentar os riscos da liberdade e os encargos advindos da ação coletiva no espaço público. A autora considera esta coragem a virtude típica do herói republicano, herói no plural por excelência.³⁴

O *direito de ter direitos* realiza, assim, o direito de participar do *jogo do mundo*, de pertencer a uma comunidade organizada e definir como ela vai ser gerida. É ele que transforma os indivíduos em cidadãos. A sua perda determina a privação do político – portanto, a perda de todos os demais direitos – tornando as pessoas isoladas, invisíveis, descartáveis, *superfluas*. Já dissemos que, para Arendt, a representação desse processo de alienação radical é a figura dos *apátridas* ou *sem Estado*. Esta questão, no entanto, transcende a sua contextualização e exige discussão mais contemporânea: a atualidade da noção de superfluidade chega a ser assustadora.

Nossa autora considera que a história do mundo moderno é a história da dissolução do espaço público, o que tornou a sociedade permeável ao fenômeno totalitário, como evidenciam a instrumentalização de tudo o que se refere ao mundo comum, o individualismo exacerbado, a despolitização e o isolamento dos indivíduos nos assuntos privados a partir da idéia de que os negócios públicos constituem competência exclusiva dos especialistas. Se estas condições foram engendradas pela modernidade, o seu amadurecimento na era globalizada da chamada pós-modernidade nos permite acreditar na realização de vaticínio enunciado por H.A. há meio século:

Pois é perfeitamente concebível, e mesmo dentro das possibilidades práticas, que, um belo dia, uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegue, de maneira democrática – isto é, por decisão da maioria –, à conclusão de que, para a humanidade como um todo, convém liquidar certas partes de si mesma.³⁵

E ela continua, na mesma terrível lucidez, em outro trecho:

³⁴ ARENDT, Hannah. Da revolução, sobretudo cap. 6 (A tradição revolucionária e seu tesouro perdido), p. 172-224.

³⁵ ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo, p.332.

O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços de esquecimento é que, hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (...) As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.³⁶

Pois bem, algumas dessas *soluções totalitárias* podem ser observadas a olho nu em nossa sociedade e mesmo em nosso dia-a-dia. Para se ter uma medida deste quadro, basta que, à maneira de Claude Lefort, perguntemos qual é a dimensão do político no Brasil, hoje³⁷. A resposta nos levaria a parafrasear a formulação de Hannah Arendt: a história da república brasileira tem sido a de um projeto de longo prazo de dissolução do espaço público – portanto, do político –, consolidado nos vinte e um anos de ditadura militar (1964-1985) e levado ao paroxismo pelo seu sucedâneo, o chamado *neoliberalismo*, que tudo reduz *ao mercado, ao indivíduo e ao privado* e tem como base social *o homem privado contemporâneo*. É Francisco de Oliveira quem decreta, sem meias palavras:

“A face real [do neoliberalismo brasileiro] é o totalitarismo”³⁸

Segundo ele, está em curso no país um processo de destruição continuada da política baseado, na criminalização do dissenso, na falsa *desnecessidade do público*, na *destituição da fala* e – por mais drástico que pareça – no *fim da sociedade*:

... as burguesias e seus altos correlatos, as altas classes médias e todos os que Reich e Lasch chamaram de analistas simbólicos, já não têm nenhuma experiência de convivência com outras classes sociais, Seus cotidianos são extremamente fechados, cerrados, claustrofóbicos, homogêneos.³⁹

³⁶ Id. *ibid.*, p. 510.

³⁷ LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, p. 69.

³⁸ OLIVEIRA, Francisco. *Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal*. In: OLIVEIRA, Francisco e PAOLI, Maria Célia (orgs.). *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, p. 81.

³⁹ Id. *ibid.*, p. 71.

Este registro nos remete diretamente à reatualização da noção de superfluidade. Os chamados *excluídos* podem ser considerados *os sem Estado de novo tipo*, *os sem Estado dentro de seu próprio Estado*, aqueles que possuem fala mas não discurso e, portanto, não têm visibilidade e não podem ouvir ou ser ouvidos: tornaram-se coisas, foram naturalizados passando para o reino da natureza e deixando o da história – agora fazem parte da paisagem. Segundo Henrique Samet, são eles os *indesejáveis do Brasil*.⁴⁰ São também as *classes perigosas* de sempre, as eternas *classes torturáveis*.

O fator que agrava a dimensão da exclusão também foi previsto por H.A.: ela disse certa vez que “o que temos diante de nós é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, ou seja, privados da única atividade que lhes sobra. Não podemos imaginar nada de pior”. Esta perspectiva tem sido levada a cabo pela chamada acumulação flexível e pela autonomização da tecnologia, que estabeleceram a prioridade do trabalho morto (aquele cristalizado no capital) em detrimento do trabalho vivo (produção de mais-valia), tornando os trabalhadores desnecessários, descartáveis, *superfluos*. Alienados da única atividade que os qualificava como membros da sociedade, o problema dos atuais *excluídos* é a sua inaptidão até mesmo para serem explorados .

O paralelo com a situação dos *apátridas* da análise arendtiana é automático: o que constituiu seu grande problema determinado pela privação da legalidade não foi o fato de serem oprimidos, mas de não estarem aptos nem mesmo para sê-lo. Para manter o vínculo com a sociedade, eles precisavam ser reconhecidos pelo menos enquanto tal; da mesma forma, os nossos *excluídos* – mais da metade da população, aqueles que vivem no limiar da linha de miséria – reivindicam pelo menos o direito de serem explorados, a incorporação ao mercado de trabalho.

Este quadro acaba por contaminar todas as malhas da sociedade, mesmo as mais finas, promovendo sentimento difuso e generalizado de *desimportância* e *desnecessidade* ao qual as classes médias são particularmente suscetíveis, fenômeno que absolutiza o princípio do individualismo – cujas manifestações mais imediatas são o rebaixamento do senso comum e o aviltamento das relações de convivência. É o que determina a revoga-

⁴⁰ SAMET, Henrique. “A construção da brasilidade excludente”. In: ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, SECRETARIA DE ESTADO DE JUSTIÇA. DOPS, a lógica da desconfiança. 1993, p. 46-55.

ção de princípios construídos com tanta dificuldade e tantos custos pelas sociedades, como a cidadania e a solidariedade. Estaríamos, como lamenta Walter Benjamin, “ficando pobres ao abandonar uma a uma todas as peças do patrimônio humano (...) para recebermos em troca a moeda miúda do atual?”.

Depois dessas colocações não parece exagero a opção pela resposta afirmativa à questão de Nicolas Bush no colóquio internacional *Hannah Arendt, les sans-État et 'le droit d'avoir des droits'* _ (Genebra, maio/1997): “Estamos todos nos tornando indivíduos sem Estado?”

Esta conclusão tem desdobramento trágico: podemos estar mesmo vivenciando a gestação de um movimento totalitário de novo tipo que sequer exclui a eliminação daqueles considerados supérfluos. Não se trata apenas de eliminação física, embora esta também ocorra – o Brasil é um dos campeoníssimos mundiais em violência policial e urbana, onde a tortura é institucionalizada e as chacinas estão assumindo aqui periodicidade assustadoramente regular e impunidade vergonhosamente sistemática. A eliminação, digamos, simbólica, é, no entanto, mais insidiosa e eficaz: ela se dá pela naturalização da exclusão social – neste país que é também campeão em desigualdade e concentração de renda – e das condições que a engendram.

A mera constatação deste quadro, contudo, não faria jus aos ensinamentos de Hannah Arendt. Ela propõe, como vimos, o *exame consciente da realidade*, mas também a *resistência a ela*. Mais do que isto, nossa autora fornece a estratégia – o *exercício da perplexidade* – e categorias que ajudam a avançar no enfrentamento do *fardo do nosso século*, contidas na sua concepção de cidadania. Arendt exige sobretudo *compromisso incondicional com a ação* – única maneira de reverter esse processo radical de alienação e *destruição continuada* da política.

Felizmente podemos recorrer à dialética para mitigar a dramaticidade do quadro: onde há contradição, há espaço para briga – os seres humanos, afinal, são realizadores de milagres, preconiza nossa autora. E a Cidade ainda respira, historicamente tem resistido como pode à aniquilação devastadora engendrada pela barbárie (pós-barbárie?) capitalista. É verdade que esta resistência se localiza, cada vez mais, apenas nos *nichos*, nas margens, o que provavelmente tem efeito residual, mas atomizado, molecular, muitas vezes efêmero. O seu grande limite é a crença generalizada de que só é possível atuar nos interstícios do sistema. O problema principal, assim – a aniquilação do espaço público – continua do mesmo tamanho.

O procedimento de desalienação da Cidade deve ser radical e passa necessariamente por abordagem estrutural: trata-se da reconstrução do espaço público como o espaço do *ver e ouvir*; do *agir e falar em conjunto*, o espaço da aparência como quer Hannah Arendt. A Cidade tem que voltar a ser o domínio do sujeito de direitos e da história, portanto, da diversidade, da pluralidade, do dissenso, da luta de classes – da *dignidade da política*. Ela deve voltar a ser a *espécie de memória organizada da sociedade*, que é como Arendt define a *polis*. Como dizem que a paciência da utopia é infinitamente superior à da teoria, talvez seja esta a utopia a ser proposta para este chamado terceiro milênio para que não continue a prosperar o mais radical de todos os vaticínios de Arendt: “O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são condições de selvageria”.⁴¹

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1993.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: XX, 1993.

_____. *Da revolução*. São Paulo: Editora Ática/Editora UNB, 1990.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

_____. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

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

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. São Paulo Brasiliense, 1987.

OLIVEIRA, Francisco. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: OLIVEIRA, Francisco e PAOLI, Maria Célia

⁴¹ ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo. p.528.

(orgs.). *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

SAMET, Henrique. “A construção da brasilidade excludente”. In: ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, SECRETARIA DE ESTADO DE JUSTIÇA. *DOPS, a lógica da desconfiança*. 1993.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez Editora, 1997.