

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**  
**INSTITUTO DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



**HANNAH ARENDT: A LEI COMO CONDIÇÃO PARA A CIDADANIA**

**CLÁUDIA CARNEIRO PEIXOTO**

**PELOTAS, 2012.**

**CLÁUDIA CARNEIRO PEIXOTO**

**HANNAH ARENDT: A LEI COMO CONDIÇÃO PARA A CIDADANIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em filosofia, no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

**Orientadora: Profa. Dra. Sônia Maria Schio**

**Pelotas, 2012.**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:  
Bibliotecária Daiane Schramm – CRB-10/1881**

C289h Peixoto, Cláudia Carneiro

Hannah Arendt: a lei como condição para a cidadania / Cláudia Carneiro; Orientadora: Sônia Maia Schio. – Pelotas, 2012.

103f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

**Banca examinadora:**

Profa. Dra. Sônia Maria Schio (orientadora)  
Prof. Dr. Alexandre Fernandes Gastal ((UFPEl)  
Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz

Para o Carlos,  
Lara e Marco Antônio.

## AGRADECIMENTOS

Sou grata à professora Dra. Sônia Maria Schio pela confiança e pela orientação que tornou o estudo de Hannah Arendt revigorante e desafiador. Nossas conversas e debates foram fundamentais para que o trabalho se desenvolvesse de maneira séria, em um clima amistoso e de verdadeira *philia*.

Agradeço também aos professores do Departamento de Filosofia pela oportunidade de participar do debate filosófico.

Aos professores que compuseram a banca, deixo meu agradecimento pela leitura profícua e pelas sugestões que, em grande parte, foram incorporadas ao texto da Dissertação.

À Mirela externo meu agradecimento pela atenção e cordialidade no atendimento na Secretaria do Mestrado.

Aos colegas da turma do mestrado consigno minha estima e amizade, não foram poucas as nossas dificuldades, mas o companheirismo não nos faltou em nenhum momento. Agradeço de modo especial ao Alfons, ao Matheus, à Daniela, ao Giovanne e à Karina pela interlocução e troca de ideias constantes.

Agradeço aos meus pais por terem me ensinado a perseverar, lição que se materializa neste trabalho. Por fim, agradeço ao Carlos, à Larinha e ao Marquinho que toleraram a subtração do tempo valioso de nosso convívio familiar.

*\_\_É preciso ter saudade de ti: mesmo perto de ti. PARA MAIS PERTO!  
\_\_Só a saudade é sempre necessária.  
\_\_É preciso recriá-la sempre, tê-la conosco (e às árvores deste jardim, primevo,  
o único)...  
É preciso cumprir e ser, em seus domínios; recompor sua coisa de  
sonho, ACHAR-LHE AS PORTAS.  
\_\_A ESTREITA PORTA.  
\_\_Meu amor, cheio de estrelas. Além! Além!*

Guimarães Rosa

**RESUMO:** O presente trabalho adota a ideia de que, para Hannah Arendt, a lei está colocada como condição para a sua concepção cidadania. O desenvolvimento desta premissa impõe que se descortine o conceito de lei em articulação com a concepção de cidadania que, em Hannah Arendt, coloca-se sob duas perspectivas, a saber, uma de cunho cosmopolita e outra de cunho mais estrito, de pertencimento e participação ativa dos cidadãos na vida da comunidade. O conceito de lei é exposto pela autora a partir da Antiguidade Clássica, por meio das experiências fundamentais do Ocidente, a saber, a *polis* e a *res publica*. Arendt faz uso do *nomos* em sua acepção de fronteira e muro, para conferir estabilidade aos negócios humanos; e se apropria da noção de *lex romana* para significar a fundação e a aliança que constituem um corpo político. Nos dois sentidos, a autora ressalta que a lei atua como uma contenção, uma fronteira a ser respeitada para que seja possível aos indivíduos compartilharem uma vida em comum. Além das fronteiras das leis, da estabilidade e do espaço político que elas proporcionam, há apenas o deserto e a insegurança. Para que a discussão se desenvolvesse, foi necessária uma incursão ao *corpus* arendtiano que, no caso específico da cidadania, inicia-se por sua crítica aos direitos humanos e se alinha à discussão em torno da proteção internacional e ao direito de hospitalidade kantiano e, no plano da cidadania ativa, está ligada à filiação republicana de Arendt e sua ideia de participação ativa.

Palavras-chave: Hannah Arendt, lei, cidadania.

**ABSTRACT:** This work adopts the idea that, according to Hannah Arendt, the law is set as a condition for her citizenship conception. The development of this premise requires disclosing the concept of law in connection with the conception of citizenship that, in Hannah Arendt, is set under two perspectives, namely one of a cosmopolitan imprint and another of a stricter kind, of membership and active participation citizens in their community. The concept of law is explained by the author from classical antiquity through the fundamental experiences of the West, namely the *polis* and the *res publica*. Arendt makes use of *nomos* in its meaning of boundary and wall to provide stability to human affairs. She appropriates the notion of *lex romana* to mean the foundation and the alliance that constitute a body politic. In both senses, the author emphasizes that the law acts as a restraint, a frontier to be respected and thus make it possible for individuals to share a common life. Beyond the boundaries of law, stability and the political space they provide, there is only the desert and insecurity. In order to develop this study, it took a digression into the arendtian corpus, which in the specific case of citizenship begins with her criticism of human rights, debates international protection and the Kantian right of hospitality and, concerning active citizenship, is linked to Arendt's republican affiliation and the idea of active participation.

**KEY-WORDS:** Hannah Arendt, law, citizenship.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>10</b>
<b>1. Apontamentos sobre o “método” em Hannah Arendt</b>	<b>14</b>
1.1 Uma busca incessante: compreender	18
<b>2 A lei</b>	<b>24</b>
2.1 “O fio condutor do pensamento”	27
2.2 A estabilidade para o fluxo da mudança	27
2.3 Construir o mundo	41
<b>3 A cidadania</b>	<b>45</b>
3.1 A cidadania e o problema do judeu como “pária”	45
3.2 Hannah Arendt: crítica dos Direitos Humanos?	52
3.3 O prelúdio de uma tragédia: o antissemitismo moderno	54
3.4 A burocracia e a raça	60
3.5 O Estado-nação como um problema	63
<b>4 A lei e a cidadania</b>	<b>75</b>
4.1 O “direito a ter direitos”	75
4.2 O poder e o consentimento	78
4.3 A cidadania em Hannah Arendt: amizade, <i>humanitas</i> e conselhos	83
<b>Considerações Finais</b>	<b>93</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>97</b>

## INTRODUÇÃO

Não seria exagero afirmar que Hannah Arendt (1906-1975) fez de seu pensamento político-filosófico um testemunho da maior parte dos eventos marcantes do Século XX, os quais, por outro lado, também concorreram para a singularidade de suas reflexões voltadas para a interpretação dos “tempos sombrios”, expressão que a autora adotou a partir do poema homônimo de Bertold Brecht e que abarca os eventos extremos como os Totalitarismos. Sob este viés, uma rápida apresentação biográfica da autora denota com maior clareza a imbricação de sua vida e de seu tempo à sua obra.

Arendt nasceu em Hannover em uma família judia-alemã. Nesta condição, ela não passou incólume ao antissemitismo e à marcha progressiva do Nazismo: foi detida em 1933, refugiou-se na França como apátrida, tendo vivido neste país em um campo de internamento por um curto período de tempo. Como muitos refugiados, de cujo horizonte a palavra “lar” foi banida, emigrou para os Estados Unidos, onde obteve a cidadania em 1951.

O Totalitarismo Nazista, em especial, pode ser definido como um regime baseado na supressão absoluta da espontaneidade e, por conseguinte, da liberdade e foi o acontecimento político em torno do qual gravitou e amadureceu o pensamento da autora, além de fornecer-lhe os subsídios que permearam as suas discussões de temas caros à Ética, à Política e à Filosofia Política propriamente dita.

Para Arendt, os Regimes Totalitários representaram o esfacelamento da tradição, depositária de parâmetros para a formação dos juízos, o que provocou um irreversível hiato entre o passado e o futuro, signo da corrosão da capacidade de discernimento no mundo contemporâneo. Em outras palavras, sem poder se socorrer da sabedoria propiciada pela tradição, o homem ficou sem o amparo que o tornava apto a agir e a fazer escolhas, entrincheirando-se perigosamente na lacuna aberta pela ruptura da tradição. A inquietação e o enfrentamento teórico deste contexto visam a, sobretudo, estancar a possibilidade do aparecimento no cenário político do mal, a exemplo daquele vivenciado nos campos de concentração nazistas e nos *gulags* russos, cientificamente programados para exterminar inocentes em massa. Para isso, a autora propõe, acima de tudo, compreender o que se passou

no âmbito do Totalitarismo, em que os regramentos morais e éticos foram trocados com a mesma facilidade com que são trocados os modos de etiqueta à mesa.

No ambiente totalitário, as únicas regras aceitas eram aquelas que emanavam da vontade do líder e que ocupavam o lugar das leis, mesmo que estas permanecessem sem serem derogadas ou abolidas. A lógica do sistema totalitário substituiu, assim, o senso comum - responsável por mediar as relações humanas, ajustando-as à realidade -, sem o qual o mundo perde irremediavelmente sua aderência ao real. Para Arendt, a perda do senso comum foi catalisada pelo terror, essência do regime totalitário e pela ideologia, que constitui seu princípio de ação. Estes dois elementos – terror e ideologia - cumprem a função de conter a massa de seres atomizados, na qual todos são considerados como potenciais “inimigos objetivos” do sistema, independente de critérios como a culpa ou a inocência. O movimento contínuo, ininterrupto e avassalador, que busca nas leis da natureza ou da história a sua “legitimidade”, logrou demonstrar, por intermédio das experiências nazista e stalinista, quão facilmente o ser humano pode se tornar supérfluo.

Arendt tece, sob o pano de fundo do Totalitarismo, que arruinou as categorias oferecidas pela tradição Ocidental, suas reflexões relacionadas ao Direito, as quais podem ser encontradas em textos esparsos, desenhando-se, inicialmente, na parte final de *Origens do Totalitarismo*. A autora ocupa-se também com temas como a cidadania que, em princípio, está problematizada sob a perspectiva da limitação a uma raça e a um Estado-nação, bem como às Declarações dos Direitos Humanos que se mostravam incapazes de oferecer proteção aos que não se “encaixavam” nos requisitos para se credenciarem como cidadãos de um Estado, e eram banidos do “mundo”. Relevantes contribuições de Arendt às discussões da cidadania podem ser encontradas em textos como *Rahel Varnhagen, La tradición Oculta e Una revisión de la historia judia y otros ensayos*.

Embora seja controvertido afirmar que exista uma “Teoria do Direito” em Arendt, é possível identificar as especificidades de seu pensamento voltadas para algumas questões pontuais atinentes ao Direito, principalmente com relação à lei que assume, aos olhos da autora, uma função estabilizadora. Neste contexto, instala-se a indagação quanto ao papel estabilizador da lei como uma condição de possibilidade da política. Esta consideração exige que se leve em consideração o fato de Arendt ser, em essência, uma pensadora da política. Assim, o pensamento arendtiano – em suas análises sobre as questões do Direito, entre as quais, a lei e a

cidadania -, está atado à sua Filosofia Política. Esta é a perspectiva adotada no presente estudo.

Dito isso, é necessário explorar algumas categorias presentes na obra de Arendt antes de se adentrar em suas reflexões sobre a lei e a cidadania, pois conceitos como o de espaço público e privado, promessa e perdão, igualdade e diferença, pluralidade e singularidade, inserem-se como delineadores da reflexão proposta pela autora. Em *A condição humana*, Arendt designa por meio da expressão *vita activa*, as três atividades humanas básicas, a saber, o labor, o trabalho e a ação. O labor corresponde ao mero processo biológico e sua condição humana é a própria vida. O trabalho ou obra diz respeito ao artifício humano, o qual acrescenta ao mundo coisas artificiais, e sua condição humana é a mundanidade. Por fim, a ação é tratada pela autora como a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, e não a partir ou com o Homem. Ela é intangível, não deixa vestígios ou rastros e sua condição humana é a pluralidade que, para a autora, não se resume a ser a *conditio sine qua non*, mas é também a *conditio per quam* da vida política. Em outras palavras, a pluralidade, o fato de que os homens vivem na Terra e habitam o mundo, não se resume a ser a condição da política, mas também a condição por intermédio da qual a política vem a existir.

Assim, o espaço público é o lugar próprio da política, onde os homens, por meio da fala – *lexis* - e da ação – *práxis* – em igualdade, propiciada pelas leis e vivida na diferença ou singularidade, em concerto uns com os outros, participam das decisões que a todos dizem respeito. Contudo, antes disso, os homens devem estar “liberados” das preocupações relativas ao labor e ao trabalho, representativas do espaço privado, dirigido pela necessidade e não pela liberdade, voltada especificamente para a esfera política.

Arendt concebe o modelo de espaço público - nele inseridas categorias como a do poder, da autoridade, da liberdade, da ação, entre outras - a partir da junção da experiência greco-romana e da experiência dos Conselhos Revolucionários presente nas Revoluções Modernas. O modelo proposto pela autora tem na lei a sua fonte estabilizadora, que erige fronteiras e canais de comunicação por meio da promessa. A legitimidade é haurida no consentimento ativo – não da mera obediência - dos cidadãos que, somente assim, exercem uma verdadeira cidadania, estabelecida pela interação “entre” os homens, isto é, no falar e ser levado em conta, em ter assegurada a *doxa* de cada um em igualdade de condições.

O presente trabalho se atém à perspectiva acima exposta, aliada ao debate sobre a concepção de cidadania que, em Arendt, está ancorada em dois eixos. O primeiro diz respeito ao conceito mais amplo de cidadania, calcado na preocupação da autora, em princípio, com a questão do judeu como “pária” e, posteriormente, com os Regimes Totalitários e as questões que esta nova forma de dominação instituiu e efetivou, como o massacre de minorias e a emergência dos apátridas, fenômeno ainda presente no mundo contemporâneo.

Arendt cunha a expressão “direito a ter direitos” em *Origens do Totalitarismo* e, por meio dela, a autora apresenta a tese de uma proteção internacional ao elementar direito de pertencer à comunidade humana. O segundo eixo da concepção de cidadania é abstraído das categorias políticas arendtianas, sobretudo de sua concepção republicana de cidadão como participante ativo da comunidade em que vive. Em ambas as concepções, a lei atua como garantia de estabilização da fragilidade dos negócios humanos. A defesa internacional, presente na primeira parte da expressão “direito a ter direitos” propicia o pertencimento dos homens como sujeitos de direitos e deveres a serem garantidos pela humanidade. Já os direitos civis estariam presentes na segunda parte da expressão e dizem respeito à personalidade jurídica que capacita os homens a usufruírem de uma cidadania ativa, sendo e atuando como membros e partícipes de uma comunidade politicamente organizada.

Desta feita, o conceito de lei está articulado às concepções de cidadania nos dois eixos acima expostos, a saber: uma de cunho cosmopolita e outra de cunho mais estrito, de participação. Dessa forma, e como enunciado, é necessária uma incursão ao interior do *corpus* arendtiano, o qual tem como ponto de partida a crítica aos direitos humanos alinhada à discussão em torno da proteção internacional e o direito de hospitalidade kantiano. Sob este prisma, o primeiro capítulo discorre sobre a relação do método e da função exercida pela compreensão no pensamento de Hannah Arendt, na medida em que eles denotam as características singulares do “pensar” arendtiano.

O segundo capítulo apresenta o conceito de lei exposto pela autora a partir da Antiguidade Clássica e que leva em conta as experiências fundamentais do Ocidente, a saber, a *polis* e a *res publica*. Em continuidade, no terceiro capítulo encontra-se a análise das concepções de cidadania em Arendt sob a perspectiva do judeu como pária e da crítica aos direitos humanos.

## 1. APONTAMENTOS SOBRE O 'MÉTODO' EM HANNAH ARENDT

O pensamento político-filosófico de Hannah Arendt (1906-1975) tem despertado grande interesse da comunidade acadêmica. A autora contribuiu para o debate em campos diversos do conhecimento, como a literatura, a história, a ciência política, a filosofia política e a filosofia. Aparentemente simples, a maneira como Arendt cunhava suas concepções merece uma atenção especial, com ênfase em alguns delineamentos que singularizaram suas reflexões e que, por outro lado, ainda a tornam alvo de severas críticas, como se depreende do comentário de Kohn (2009, p. 13-4):

Rejeitando a causalidade como categoria de explicação histórica e substituindo-a pela noção de elementos 'subterrâneos' que se cristalizam em uma nova forma de governo, e lançando mão, também, de imagens literárias para exemplificar esses elementos, Arendt despertou a ira de historiadores, cientistas políticos e sociais e também de filósofos.

A licença para tal exame é oferecida pela autora quando, ao examinar a conversão da dialética hegeliana na dialética materialista por Marx, obtempera “pois o modo como abordamos qualquer assunto define não apenas o *como* de nossa investigação, mas também o *o que* de nossos achados” (ARENDR, 2009, p. 122. Com grifos de Arendt).

Expor o método, ou o modo “como” Arendt desdobra suas reflexões não almeja assimilá-la a rótulos, pois a peculiaridade do seu pensamento torna impossível qualquer categorização<sup>1</sup>. Entretanto, não se pode negar o benefício de definir os elementos de sua metodologia, como, por exemplo, a identificação de suas bases fenomenológicas e o lugar de destaque do “compreender” em seu pensamento.

Feitas estas observações, percebe-se que, para Arendt, o pensamento ou o pensar crítico<sup>2</sup> tem o condão de destilar a essência de conceitos calcificados ao

---

<sup>1</sup> Morgenthau elenca os aspectos que lhe parecem mais notáveis da escrita arendtiana e que levam à impossibilidade de categorizá-la (1974, p. 43 apud AMIEL, 2001, p. 26): “Que tipo de escritora era Hannah Arendt? Se lermos *Homens em tempos sombrios*, pensamos nela como crítica literária e historiadora. Se lermos atentamente as suas *Origens do Totalitarismo*, pensamos numa historiadora política. Em *A condição humana*, encontramos uma filosofia política. E se considerarmos *A Vida do Espírito*, estamos, é claro, em presença de uma filosofia sistemática. A impossibilidade de categorizar Hannah Arendt segundo as classificações prevalentes reflete a natureza do seu trabalho literário”.

<sup>2</sup> Arendt reserva um lugar de destaque ao “pensar crítico”. Em seus últimos escritos *Lições sobre a*

longo do tempo, dissipando os seus preconceitos<sup>3</sup>, tarefa que exige uma arqueologia<sup>4</sup> dos juízos passados a fim de que estes desvelem “a verdade que possam conter” (ARENDDT, 2009, p. 153-154).

Convém destacar que o pensar filosófico não se reduz a um retorno ao passado, mas a uma busca de “significado e orientação” (Cf. JASPERS, 2010, p. 12). Para Arendt, ir às origens propicia alcançar a autenticidade dos conceitos<sup>5</sup> e o sentido do presente, terreno em que germina a experiência viva<sup>6</sup>. Deste modo, com o compromisso de pensar “independente” e de não se isolar da realidade, a autora pode concentrar suas reflexões político-filosóficas nos eventos de sua época, marcadamente, o Totalitarismo que se manterá como o “pano de fundo” ou fio condutor (Cf. BIRULÉS, 2004, p. XI) de seu pensamento. Além disso, o Totalitarismo, no tocante ao método da autora, impor-se-á enquanto fenômeno de

---

*filosofia política de Kant*, mais apropriadamente na sétima conferência, ela examina o pensamento crítico de Kant e a maiêutica de Sócrates, Arendt faz a aproximação dos dois filósofos por meio do pensamento crítico, o qual tem sua origem com a maiêutica socrática. Assim, atuando como uma espécie de “parteira”, Sócrates traz à luz as opiniões dos cidadãos e as submete a exame público. Do mesmo modo, para Kant, o pensamento crítico pressupõe um exame que depois deve estar disponível a todos, por meio de uma análise a partir da qual se extrai o significado dos conceitos (Cf. 2003, p. 81).

<sup>3</sup> Os preconceitos não são destituídos de significado, tendo, sobretudo, uma função na esfera puramente social, baseada em preconceitos exclusivos e inclusivos relativos a determinadas categorias de pessoas. A autora também não intenta fazer o expurgo de todo e qualquer preconceito, o que exigiria “uma vigilância sobre humana” (ARENDDT, 2009, p. 152-153). O ponto comum ou de contato entre os preconceitos e a tradição é que ambos se ancoram em experiências do passado. Não pode acontecer, e este é para Arendt um ponto importante, que os preconceitos substituam os juízos na qualidade de regras gerais, pois os juízos fornecem o sustentáculo ao pensamento político (Cf. Idem, 2009, p. 151-153).

<sup>4</sup> O uso do termo “arqueologia” em tal contexto está em consonância com o exposto por Aganbem (2009, p. 70, com grifo nosso): “É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a *origem*, sem jamais poder alcança-la”. A arqueologia como método histórico-filosófico - que se espalha em diversos saberes, como a biologia, a filologia, a economia política - está presente na obra de Michel Foucault. Embora seja possível fazer algumas inferências entre o a arqueologia em Foucault e o método arendtiano, sua discussão se afastaria do cerne deste trabalho (Vide FOUCAULT, 2000, p.221-22).

<sup>5</sup> Em uma carta escrita a Heidegger, por exemplo, a autora destaca sua intenção de relacionar a filosofia e a política, a partir do Mito da Caverna, a fim de apresentar a posição assumida por Platão e Aristóteles perante a *polis* “enquanto conjuntura fundamental de toda teoria política” (ARENDDT, 2001, p. 106).

<sup>6</sup> Uma preocupação constante nos escritos de Arendt é a de não alhear-se da realidade. No plano político liga-se à questão judaica, pois, no caso dos judeus, o alheamento da realidade política que os cercava trouxe trágicas consequências (2005b, p. 80): “Se os judeus da Europa Ocidental e Central houvessem prestado atenção às realidades políticas de seus países, teriam todas as razões para não sentir-se nada seguros”. No plano filosófico está consignada em sua recusa em autodenominar-se filósofa, dada a articulação da tradição filosófica ao alheamento do mundo e sua rejeição à política. Arendt cita Platão como exemplo de alheamento do político e Kant como uma exceção (Cf. 2008, p. 32-33). Além destes dois autores, a autora lembra que Lessing nunca perdeu de vista sua “relação real com o mundo e o estatuto real das coisas ou homens no mundo que atacava ou elogiava” (2008b, p. 12-3).

ruptura da tradição e instala a demanda de uma reflexão “experimental” (Cf. ARENDT, 2005, p. 41).

Arendt (2005a, p. 28-9) utiliza-se de um aforismo do poeta René Char – “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*” - para criar a imagem da tradição como um acervo de posses transferido de uma geração à outra que já não mais é precedida de um testamento, instrumento que proporciona ao herdeiro as informações sobre o seu legado. O problema específico é que, na ausência de um testamento, o acervo sequer pode ser encontrado e é necessário buscar outra via que “selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor” (*idem*, 2005a, p. 31). Nesse sentido, a reflexão experimental é uma alternativa à ausência da tradição e fornece à autora “a experiência de como pensar” (JARDIM, 2011, p. 23). Assim, é preciso, após Auschwitz e a falência das categorias emanadas da tradição, um método que aceite o desafio de pensar como se ninguém tivesse pensado antes.

O testemunho de Mary McCarthy, ilustrado pelo uso de uma metáfora, denota o esforço e a maneira desconcertante de Arendt levar adiante suas reflexões (1985, p. 37-38 apud BRIGHTMAN, 1995, p. 14-15):

O pensamento, para ela, era uma espécie de colonização, uma humanização do deserto da experiência – construir casas, abrir caminhos e estradas, represar riachos, plantar cercas quebra-vento. A tarefa que coubera, como intelectual excepcionalmente dotada e representante das gerações entre as quais vivera (...) era aplicar sistematicamente o pensamento a toda e qualquer experiência característica de seu tempo – anomia, guerra declarada, campos de concentração, Auschwitz, inflação, revolução, integração racial na escola, os Documentos do Pentágono, espaço Watergate, papa João XXIII, violência, desobediência civil – e, após tê-lo finalmente conseguido, dirigir o pensamento para dentro, voltá-lo sobre si mesmo e seus próprios processos característicos.

No pensamento de Arendt, o método fenomenológico pode ser percebido pelo modo como a realidade é tomada, não como “objeto do pensamento” em uma relação de exame ou estudo baseado numa relação estática. Ao contrário, a realidade ativa o pensamento e aciona o confronto do pensar com os eventos, o que não constitui um modelo teórico cômodo (Cf. BIRULÉS, 2007, p. 21). Birulés cita, ainda a este respeito, o comentário de Bhikhu, de acordo com o qual Arendt seria a primeira filósofa do mundo anglo-saxão a aplicar o método fenomenológico à compreensão da política (Cf. 1981, p. 18 apud 2007, p. 21).

Retomando a questão das origens, também como uma manifestação fenomenológica, pode-se observar a franca influência, na formação da autora, sobretudo de Heidegger e Jaspers. Com este último parece que ela apreende o significado de buscar a raiz dos eventos<sup>7</sup> na acepção de que o pensar filosófico importa em “conduzir o pensamento empírico e racional até seus limites extremos, até o ponto em que revela suas *origens*” (JASPERS, 2010, p. 11, grifo nosso).

A análise dos eventos mantém a autora ligada à realidade, entretanto, importa frisar que eles não são encadeados em uma relação de nexos causais (causa-efeito), conquanto “o evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele” (ARENDT, 2008, p. 342). As perguntas que Arendt procura responder em seus ensaios são incompatíveis com uma cadeia causal, como se pode aferir em *Crises da República e Entre o Passado e o Futuro*. Sob este ponto de vista, pode-se concluir que os questionamentos arendtianos não enveredam para uma “mera reconstrução dos fatos” (FORTI, 2008, p. 75). Destaca-se ainda que as indagações propostas por Arendt são, via de regra, examinadas por meio de distinções.

Pensar a partir de pares de opostos e de distinções é também outra característica da forma de proceder teoricamente de Arendt. As distinções conduzem a importantes categorias do seu pensamento, como, por exemplo, as de público/privado, poder/violência, labor/trabalho/ação, singularidade/pluralidade, mortalidade/natalidade, filosofia/política, dentre outros. Nesse viés, observa Birulés (2007, p. 18):

Arendt é fiel à ideia clássica, aristotélica, segundo a qual pensar tem a ver com distinguir, de modo que suas reflexões caracterizam-se por voltar às perguntas, aos conceitos, pelo desenvolvimento de definições.

Ainda se deve considerar, sobre os conceitos de começo, nascimento, novidade, que eles exercem uma função política para Arendt, pois por intermédio deles ela tenta restaurar a possibilidade de existência da liberdade e da ação. A dimensão política da ação precisa estar sincronizada à capacidade de engendrar o novo, caso em que a ação não pode ser entendida senão em sua ligação com as origens e os conceitos de começo (Arendt, 2008a, p. 344):

---

<sup>7</sup> Ir à raiz dos eventos tem o escopo de datar o nascimento de um fenômeno, desvelar a primeira vez em que aparece a palavra que “a partir daí passa a se vincular ao fenômeno”. (ARENDT, 2011, p. 64)

A grande importância dos conceitos de começo e origens para todas as questões estritamente políticas reside no simples fato de que a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana.

O método arendtiano denota o vínculo que as categorias do pensamento da autora estabelecem com a política, o que permite que suas construções conceituais estejam entrelaçadas à sua primordial preocupação: a política. Categorias como, por exemplo, a liberdade, a pluralidade, a natalidade – e o direito como se verá adiante –, só podem ser consideradas sob o ponto de vista da política. Pensar a política para Arendt se conecta à sua ideia da autora de que a política é a única capaz de fazer a intercessão ou mediação entre os homens e o mundo, este último entendido como aquilo que está ou se constrói “entre” as pessoas (Cf. LAFER, 2008b, p. 11). Arendt ressalta que a política volta-se para os assuntos que dizem “respeito à coexistência e associação de homens diferentes” (2009, p. 145) e o seu espaço é o lugar do aparecimento “onde a liberdade pode exibir seus encantos e se converter numa realidade visível” (ARENDDT, 2011, p. 62). Acrescente-se que o par compreensão-reconciliação<sup>8</sup> cumpre funções políticas de primeira grandeza, como permitir a ação e prevenir que eventos como o Totalitarismo possam acontecer novamente<sup>9</sup>.

## **1.1 UMA BUSCA INCESSANTE: O COMPREENDER EM HANNAH ARENDT**

Se é certo que o método arendtiano mantém uma constante afinidade com a Fenomenologia, não se pode, do mesmo modo, afirmar que se trata de um método exclusivamente fenomenológico. Ver-se-á, a seguir, que o pensamento de Hannah Arendt é conduzido por um vetor, ou mesmo uma condicionante em suas reflexões, a saber, o esforço por “compreender”.

Em uma entrevista concedida a Günther Gaus, no ano de 1964, Arendt afirmou de modo taxativo (2008a, p. 33): “Para mim, o importante é compreender”. A

---

<sup>8</sup> Em uma apertada síntese, compreender e reconciliar implica que apenas por meio da compreensão e da reconciliação com a realidade pode o homem exercer sua liberdade e estar pronto para a ação.

<sup>9</sup> Anotações de aula (Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sônia Maria Schio, em 15/09/2010, disciplina “Sociedade e Estado na Filosofia Moderna e Contemporânea”. PPGFIL/UFPel).

compreensão, ou a sua busca, emerge como parte essencial do “método” arendtiano e, mesmo, como uma “ferramenta” que auxilia a autora na elaboração das categorias de seu pensamento. Sob esta perspectiva, por exemplo, pode-se tentar incursionar por *Entre o Passado e o Futuro*, cuja proposta é a de “descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais a fim de destilar deles sua primitiva essência” (ARENDDT, 2005, p. 41).

O entendimento da função exercida pela necessidade de “compreender”, entremeado pela autora à situação aporética engendrada pelo Nazismo e pelo Stalinismo deve ser considerada do ponto de vista da experiência totalitária<sup>10</sup>, a qual provocou uma disjunção nas categorias do pensamento e nos critérios de julgamento (ARENDDT, 2008a, p. 336):

Mas, se é verdade que estamos diante de algo que desintegrou nossas categorias de pensamento e critério de julgamento, a tarefa de compreender não terá se tornado impossível?

Sem a compreensão não se pode concretizar a reconciliação, imprescindível à liberdade e à ação. Para Arendt deixa claro que existe uma aporia instaurada pela “fabricação de cadáveres”<sup>11</sup> em massa que tornou a tarefa da compreensão impossível. Isso ocorreu, segundo ela, porque o Totalitarismo, em sua “medonha originalidade”, ao destruir as categorias que constituíam a tradição destruiu a possibilidade de sua própria compreensão (Cf. Idem, 2008a, p. 332), invertendo os

---

<sup>10</sup> Na presente pesquisa, as referências ao Totalitarismo reportam-se aos regimes nazista (a partir de 1938) e stalinista (a partir de 1930). Isso se deve à caracterização de regime totalitário enfatizada pela autora que tem no terror sua essência e é baseado na criação de instituições políticas inteiramente novas, na destruição das tradições sociais, legais e políticas do país, na transformação das classes em massas, no deslocamento do centro do poder do Exército para a polícia, e na política exterior voltada para o domínio mundial (ARENDDT, 1989, p. 512). Diante desta caracterização, a autora relutava, por exemplo, em conceber a China comunista como totalitária, recomendando cautela ao considerar que o totalitarismo é distinto das tiranias e das ditaduras, e advertindo que “o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir” (Idem, 1989, p. 343). Contudo, Arendt, não descarta a possibilidade de existirem “tendências” totalitárias em um Estado (Ibidem, 989, p. 406): “As tendências totalitárias do macarthismo nos Estados Unidos também vieram à tona claramente na tentativa de não apenas perseguir os comunistas, mas de forçar todo cidadão a provar que não era comunista”. Diferentemente de Arendt, Friedrich e Brzezinski (Cf. STOPPINO, 2004, p. 1249), consideram totalitários além do regime nazista e stalinista, os regimes fascista italiano, comunista chinês bem como os regimes da ex-União Soviética e dos países comunistas do Leste Europeu desde que haja “um conjunto de traços característicos dos regimes totalitários”.

<sup>11</sup> A expressão “fabricação de cadáveres” constitui um oxímoro, ferramenta de linguagem baseada em figuras antinômicas – fabricação e cadáveres – e que denota o absurdo, ou contrassenso do seu significado. Arendt utilizou com assiduidade expressões como “fábrica da morte” e “fabricação de cadáveres” para se referir aos campos de concentração (Cf. PEIXOTO, 2013, p. 7, a ser editado pela revista virtual *Reflexões Filosóficas*).

regramentos morais e, por conseguinte, jurídicos até então vigentes, o que desencadeou uma realidade em que, por exemplo, o “Não-matarás” foi substituído pelos nazistas pelo “Matarás”, do mesmo modo que a regra de conduta aconselhada aos membros do partido bolchevista oficiava “Levantarás falso testemunho” (Cf. ARENDT, 1989, p. 347).

O conceito<sup>12</sup> de tradição arendtiano é eurocêntrico e delimita sua concepção de cultura (Cf. AMIEL, 2007, p. 80). No entanto, por meio dele a autora define a representação do que foi corroído, a princípio com as investidas da Época Moderna e, definitivamente pela ruptura provocada pelo Totalitarismo. A tradição faz parte da tríade romana – tradição, autoridade e religião (Cf. ARENDT, 2011, p. 161) -, emprestando um caráter sagrado à fundação da cidade de Roma. Para Arendt, a tradição foi substituída pela crença no progresso e no futuro infundável (Cf. 2009, p. 98). Sem o lastro oferecido pela tradição, atrofia-se o senso comum e esboroam-se os parâmetros aceitos, uma vez que perdem o sentido e não servem mais como regras gerais a que possam ser subsumidos os casos particulares (Cf. *idem*, 2009, p. 87). Importa ainda destacar que o rompimento da tradição não pode ser remediado, dada a natureza da função por ela exercida: sistematização e regulação da moral, atuando como uma espécie de filtro do que devia ser aceito ou rejeitado, separando “o positivo do negativo, o ortodoxo do herético, o que é obrigatório e relevante dentre a massa de opiniões e dados irrelevantes ou simplesmente interessantes” (ARENDT, 2008b, p. 215).

Dissolvidos os parâmetros éticos aos quais os casos particulares se subsumiam na tarefa de oferecer os subsídios à compreensão e, por conseguinte, à capacidade de julgar e de se reconciliar com o mundo, desencadeia-se o niilismo “inerente à nossa época” (ARENDT, 2009, p. 156), dada a impossibilidade de se haurir o significado que deve pontuar as escolhas humanas. O terreno ético solapado pela ruptura totalitária define o niilismo no qual “o futuro torna-se incerto, o ser humano não sabe mais como agir, pois não encontra apoio para fazê-lo” (SCHIO, 2006, p. 32).

---

<sup>12</sup> Tanto a palavra como o conceito de tradição remonta à herança romana, à qual Arendt mantém-se fiel. A questão que se impõe para a autora é a do esboroamento deste lastro, da incapacidade da tradição de fornecer subsídios para o reconhecimento e a compreensão dos homens diante do presente (Cf. FIALHO, 2011, p. 151). Em outras palavras, com a perda da tradição não se perde propriamente o passado, mas a sua conexão com o presente, concorrendo para o risco efetivo do esquecimento, da falta de profundidade da existência humana diante da ausência da recordação (Cf. ARENDT, 2005a, p. 130).

Neste ponto, o debate arendtiano em torno do compreender toca o pensamento de Kant. Para Arendt, a compreensão, única via que reconcilia o homem à realidade, atua por intermédio da imaginação, categoria kantiana ligada à mentalidade alargada, ensejadora do exercício de colocar-se no lugar do outro (Cf. ARENDT, 2008a, p. 346).

No interior da conjuntura exposta pela ruptura totalitária<sup>13</sup>, verdadeira “catástrofe na ordem moral do mundo” (ARENDT, 2009, p. 156), a autora aponta para o exercício da habilidade do pensar, fomentadora de juízos *per si*, para combater a calamidade que, ao deslocar o homem da realidade que o circunda, arrebatava também a existência do espaço da política, o qual, embora resguardado pelas leis, está calcado em elementos frágeis como a persuasão e a ação, que são fatalmente ameaçadas quando os “clichês” destituídos de sentido e usuais em uma sociedade de massa<sup>14</sup>, se tornam fundadores de comportamentos de adesão a este ou aquele código de regras. O comportamento difere da ação. A ação é prerrogativa exclusiva do ser humano e requer a presença da liberdade, da espontaneidade (Cf. ARENDT, 2004a, p.31). O mesmo não pode ser dito do comportamento. Este supõe o adestramento, treino e ausência de espontaneidade. Segundo Arendt (2009, p. 157-158):

modos de comportamento não podem jamais ser objeto de investigação sistemática, ou só podem sê-lo se se exclui o homem como agente ativo, autor de eventos demonstráveis no mundo, e o rebaixa à condição de criatura que meramente se comporta de diferentes maneiras em diferentes situações, que pode ser objeto de experimentos e que, é de se esperar, pode ser posto sob controle.

Depreende-se que ao perder a capacidade de agir o homem se desumaniza. No âmbito da cidadania, a extinção da possibilidade da ação, cujo resultado é o mero comportamento, pode ser encontrado na experiência dos Regimes Totalitários

---

<sup>13</sup> Observa Arendt (2005, p. 54): “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida pelas categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior”.

<sup>14</sup> Ao utilizar o termo “massa”, Arendt se refere ao contingente de pessoas que, devido ao número ou à indiferença, não apresentam qualquer identidade enquanto classe, sem um interesse comum que se materializa via partido político, organização sindical ou trabalhista (Cf. 1989, p. 361). Por outro lado, ao se referir à “sociedade de massas”, a autora remete a uma ideia mais complexa que abrange a massa formada por indivíduos atomizados que estão incorporados à sociedade (Cf. 2005a, p. 250).

em que a espontaneidade era destruída pelo terror. A este respeito, afirma Ortega (2009, p. 19):

A função do terror é destroçar a individualidade humana, aniquilando a espontaneidade dos indivíduos, os quais reduzidos à categoria do ‘cão de Pavlov’ - cidadãos modelo do regime totalitário -, estão privados de toda capacidade de agir.

Conquanto a tarefa do “compreender”, como anteriormente acentuado, seja a de oferecer um significado, isto não implica em angariar conhecimentos de algum tipo, como o científico, por exemplo. O que se pretende é, a partir da compreensão, a reconciliação do homem à realidade<sup>15</sup> e, assim prover a necessária abertura para que se possa “sentir o mundo como nossa casa”<sup>16</sup> (ARENDRT, 2008a, p. 330). Este sentimento renova no homem a disposição para o agir<sup>17</sup> e, portanto, para a política, para o estar com os outros e para iniciar o novo.

Quando Arendt refere-se à ação, nela está implícita a ideia de liberdade, pois apenas enquanto age pode o homem ser livre<sup>18</sup>. O agir, nesta acepção, diz respeito ao conteúdo concreto da liberdade que é a participação e a admissão no espaço público (Cf. ARENDRT, 2011, p. 61). Este conteúdo nunca é natural, e se explica pela

---

<sup>15</sup> Embora não seja o escopo do presente trabalho aprofundar-se na seara da Filosofia hegeliana, percebe-se a apropriação arendtiana da função filosófica da compreensão dos eventos em Hegel: “A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo”. (ARENDRT, 2005, p. 34) Segundo Hegel (1997 p. XXXV), “é por causa dessa situação da filosofia perante a realidade que os erros se evidenciam, e repito o que já antes observei: porque é precisamente o fundamento do racional, a filosofia é a *inteligência* do presente e do real, não a construção de um além que só Deus sabe onde se encontra ou que, antes, todos nós sabemos onde está – no erro, nos raciocínios parciais e vazios.” (com grifo nosso)

<sup>16</sup> O “sentir-se em casa no mundo” guarda afinidade com o pertencimento do homem também ao mundo - mediado pela política - por intermédio de sua não-alienação ou não-isolamento dos outros homens. Isso ocorre porque o mundo não deve ser para o homem um deserto, mas uma casa o que também implica o cuidado com a sua perpetuação que para Arendt se traduz no *amor mundi*. Esse entendimento pode ser recuperado a partir do estudo da autora sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, no qual ela resgata deste autor a importância do iniciar algo novo (Cf. p. 161 e 170): “Toda alienação (*Entfremdung*) do cristão no mundo não pode senão ser uma alienação do mundo, pois a evidência seria sentir-se em casa no mundo”; e ainda: “De modo análogo, o homem de início apenas é reconhecido como isolado e vindo ao mundo por acaso – o mundo como deserto (*eremus*); depois, ele é compreendido como pertencendo pelo nascimento (*generatione*) aos homens, e assim, a este mundo”.

<sup>17</sup> Em *A Condição Humana*, Arendt (2004, p. 190) fornece subsídios para o entendimento do conceito de agir e sua ligação com o início de algo novo: “Agir no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo *agere*)”.

<sup>18</sup> Arendt (2005, p. 199, os grifos são da autora) afirma que “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”.

rejeição arendtiana ao conceito de uma natureza humana, como explicita Heller (HELLER; FEHÉR, 1998, p. 138):

Se a liberdade e as liberdades fossem simplesmente dotes naturais da condição humana, seria verdadeiramente impossível compreender por que explodem as revoluções, por que a liberdade é recriada por elas na medida em que é e, mais ainda, por que explodem em determinados períodos.

O dado político relevante da ação é a inauguração, a ocorrência do novo, por isso, ela se liga à natalidade, categoria agostiniana anunciada pela autora no final de *Origens do Totalitarismo*<sup>19</sup> e que será explorado com mais vagar por Arendt em *A Condição Humana*. Para ela, a ação, em sua qualidade de início, equivale ao nascimento, ou seja, a ação é “a efetivação da condição humana da natalidade” (ARENDDT, 2010, p 223). Para selar a relevância de se preservar a potencialidade da ação no contexto político, é preciso considerar que apenas a espontaneidade de novos seres é capaz de quebrar a barreira da previsibilidade e do determinismo (Cf. ARENDT, 2005, p. 183).

Por fim, pode-se afirmar que a compreensão não desculpa os atos praticados ou esquece que eles ocorreram. Como demonstrado acima, compreender reconcilia o homem com o mundo e isso leva em conta as atrocidades que os homens são capazes de praticar. Assim, pode-se afirma que ao niilismo de uma vida sem significado em que não se pode atribuir um sentido ao sofrimento<sup>20</sup>, Arendt prefere apostar na compreensão e na reconciliação (Cf. 2008a, p. 330-331).

## **2. A LEI**

### **2.1 O “FIO CONDUNTOR” DO PENSAMENTO**

---

<sup>19</sup> Cf. ARENDT, 1989, p. 531: “Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós”.

<sup>20</sup> Cf. ARENDT (2008a, p. 331. Com grifo nosso), afirma: “O resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que *fazemos* e *sofremos*”.

As questões relativas ao Direito<sup>21</sup> não foram abordadas por Arendt de um modo sistemático, isto é, não se encontra em sua obra uma “teoria do Direito”, mas uma crítica pontual voltada para questões jus-filosóficas, como, por exemplo, os direitos humanos, a desobediência civil, a cidadania, entre outros. Esta posição está em sintonia com a afirmação de André Duarte (2006, p. 3):

Arendt é uma pensadora da política democrática radical, em sua autonomia em relação ao direito, o que, no entanto, não a levou a desconsiderar a importância do ordenamento jurídico como fator de estabilização e de criação dos espaços relacionais da liberdade política. Ocorre, porém, que tal delimitação jurídica jamais é pensada como um arcabouço normativo rígido, capaz de formatar *a priori* a política.

O Totalitarismo é uma fonte constante no questionamento político da autora, e também direciona seu interesse para o Direito, como a inexecutabilidade das Declarações de Direitos do Homem, a cidadania, a legitimidade e a legalidade totalitária calcadas na lei do movimento da História e da Natureza, bem como o ineditismo dos elementos totalitários de dominação. Nesse campo teórico, os direitos humanos e a problematização de alguns aspectos da cidadania sobressaem em obras como *Origens do Totalitarismo*, *Sobre a Revolução*, *Crises da República*, em especial.

No âmbito jus-filosófico, o rompimento do fio da tradição implicou na falência do paradigma da “lógica do razoável” (LAFER, 2003, p. 112). Como acentua Arendt, as instituições e as práticas políticas sem precedentes foram inauguradas com o Totalitarismo, e:

resultaram em crimes que não podem ser julgados pelos padrões morais tradicionais, nem castigados dentro do marco legal existente de uma civilização cuja pedra jurídica angular tem sido o mandamento *Não matarás*.” (2007, p. 21-22)

Os julgamentos de Nuremberg demarcaram as aporias da incapacidade de compreender, engendradas pela “perda da tradição” com a perplexidade da constatação de que os crimes perpetrados pelos nazistas – posteriormente

---

<sup>21</sup> O termo inglês *law* pode designar tanto o Direito como a lei em sua acepção de norma jurídica. Arendt não se preocupa em fazer esta diferenciação (Cf. ADEODATO, 1989, p. 183) que ao idioma português seria cara. Para o presente trabalho, *law* foi utilizado no sentido de lei quando a autora se reporta à *torah* (hebreu), ao *nomos* (grego) e à *lex* (romano).

tipificados como genocídio e crimes contra a humanidade<sup>22</sup> -, suplantaram qualquer norma positivada (Cf. ARENDT, 2008a, p. 332-333).

A impossibilidade da lógica do razoável em abarcar os crimes nazistas também foi exposta por Arendt quando ela escreveu sobre o julgamento de Adolf Eichmann. A exigência por parte dos sistemas legais modernos de “dolo” para que haja efetivamente um crime continua sendo<sup>23</sup>, para o Direito, um problema espinhoso que se acentuou mais com a demonstração de que, embora os atos do burocrata nazista fossem incomensuráveis, ele não tinha nenhum ódio ou inclinação pessoal para matar os judeus (Cf. ARENDT, 1999, p. 300). O julgamento de Eichmann, em que pese sua condenação à morte pelo Tribunal de Jerusalém, corroborou a incapacidade<sup>24</sup> do Direito em tratar eventos extremos, como o totalitário.

A lei, em consonância com o método arendtiano, anteriormente exposto (Cap. 1), é tratada sob o viés arqueológico. A autora parte do resgate do *nomos* e da *lex*, na Antiguidade<sup>25</sup> em textos como *A condição Humana*, *Crises da República*, *a Dignidade da Política*, *A grande tradição*, os quais serão oportunamente apresentados.

## 2.2 A ESTABILIDADE PARA O FLUXO DA MUDANÇA

---

<sup>22</sup> É importante frisar que genocídio é um dos crimes contra a humanidade. A sua denominação foi dada na obra *Axis rule in occupied Europe*, por Lemkin, em 1944, por meio da junção da palavra grega “genos” (raça, nação ou tribo) à latina “occidere” (matar). Este termo foi aceito e incorporado nos debates dos julgamentos de Nuremberg, embora não tenha sido utilizado nas sentenças nem no Estatuto daquele Tribunal, tendo sido englobado à tipologia de crimes contra a humanidade. Em 1948, foi aprovada a “Convenção para a prevenção e a repressão do crime de genocídio”, com tipificação autônoma, inserida no art. 2º (Cf. MELLO, 2004, p. 966-9).

<sup>23</sup> O crime de genocídio, por exemplo, exige, para sua configuração, a presença da “intenção” do agente. Esta questão torna-se um problema quando se trata do funcionário, que apenas cumpre ordens, e, portanto, como Eichmann alegou infrutiferamente em seu julgamento, não tem, aos olhos do Direito, plena responsabilidade por seus atos.

<sup>24</sup> Sobre os julgamentos de Nuremberg e o de Eichmann, aduz Aganbem (2008, p. 29): “À parte alguma mente lúcida, muitas vezes isolada, precisou-se de quase meio século para entender que o direito não havia esgotado o problema, mas que, se muito, este era tão grande a ponto de pôr em questão o próprio direito, de levá-lo à própria ruína”.

<sup>25</sup> As incursões da autora pela Antiguidade grega abarcam o Período Clássico (480-323 a.C.), no qual ela localiza não apenas o início da tradição filosófica ocidental, com Platão e Aristóteles, mas também o declínio da *polis* grega que irá influenciar a filosofia política de Platão, em que a autora detecta o problema do apolitismo (Cf. ARENDT, 2007, p. 21).

A viabilização das violações, levadas a cabo pelo nazismo, beneficiou de modo fundamental da perda da personalidade jurídica. No caso dos judeus, a perda da personalidade jurídica ou identidade judaica<sup>26</sup> foi facilitada pela precariedade de uma condição baseada em privilégios. No caso das minorias - ciganos, prostitutas, negros, entre outros -, a perda da personalidade jurídica ocorreu como consequência da desintegração e insuficiência do Estado-nação e de seus critérios de pertencimento em salvaguardar aqueles que não preenchem critérios como o do nascimento, por exemplo. Sem o auxílio de uma “máscara” protetora, o homem deixava de ser sujeito de direitos e de obrigações e, o mais grave, colocava-se fora do abrigo de uma comunidade politicamente organizada, responsável por assegurar o espaço de pertencimento a um mundo comum<sup>27</sup>, o que impedia o estabelecimento de relações humanas por meio de uma realidade tangível, possível somente com a constituição de um espaço “entre” os homens que é, propriamente, o espaço político (Cf. ARENDT, 2010, p. 229), aquele que une e ao mesmo tempo separa os homens. A proteção oferecida pela *persona* visava a cobrir a nudez e a abstração humanas, ou o estado natural dos homens, como acentua Arendt (2011, p. 141):

Sem sua “persona”, seria um indivíduo sem direitos e deveres, talvez um “homem natural” – isto é, um ser humano ou *homo* na acepção original do termo, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo político dos cidadãos, como por exemplo, um escravo -, mas com toda certeza um ser sem qualquer relação com a esfera política.

A experiência totalitária comprovou que, na ausência da estabilidade, perde-se também a concreta possibilidade da existência de um mundo comum entre e com os outros homens. Ao invés de se ter um mundo que é o “entre” que une e separa os homens, tem-se um deserto e a possível constituição do inumano (Cf. 2008b, p. 18). Mesmo no caso de uma tirania, é possível que um mundo comum coexista sob o domínio de leis injustas, pois ainda se pode-se afirmar que há estabilidade e permanência, o que não ocorre sob o império do Totalitarismo, no qual se tem uma

---

<sup>26</sup> Embora não seja o foco do presente trabalho desenvolver e aprofundar a questão da identidade, é necessário consignar que, para Arendt, a ausência da personalidade jurídica também se liga ao problema da perda da identidade. A autora centra-se neste debate, por exemplo, para questionar a incapacidade de resistência dos judeus e o impacto da perda da identidade que repercutia no desgarramento da realidade daqueles que não mais pertenciam a um grupo, como os judeus que tinham a personalidade jurídica - a cidadania – revogada (Cf. 2008, p. 27).

<sup>27</sup> Para Arendt (2010, p. 67), o mundo comum é “aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos”. Este mundo, embora preceda a existência humana, deve ser construído pelos homens, além de ser preservado para as gerações futuras.

absoluta ausência de estabilidade propiciada pelas leis. Sobre este aspecto, esclarece Schio (2006, p. 48):

A ausência de lei é insuportável aos indivíduos, pois destrói a segurança fornecida pela personalidade jurídica. As normas jurídicas por mais injustas que possam ser, estabilizam a vida humana, porque contêm critérios, e esses servem de limite, de parâmetro às ações, seja à população, seja aos governantes.

A estabilidade propiciada pelas leis e instituições é uma das vias para se liquidar o “movimento” totalitário (Cf. ARENDT, 1989, p. 441). Em suas considerações sobre a Revolução Húngara, Arendt observa que após a morte de Stálin, revelou-se que não havia nenhum sucessor que o pudesse substituir e sequer uma “lei” que previsse a sucessão do líder totalitário. Caso existisse tal lei, afirma ela, “a única lei estável e, por isso, possivelmente, um primeiro passo em direção a algum tipo de legalidade” (2007, p. 73).

À ausência das leis - que também pode ser entendida nos Regimes Totalitários como o predomínio do movimento da História e da Natureza -, desenvolve-se um clima em que as barreiras são destruídas e, mesmo a experiência do real<sup>28</sup>, é cotidianamente “desmentida” pelo líder. A perda de aderência à realidade é confirmada pela contumácia da mentira – como “ferramenta política” - que se torna “verdade” em tais regimes, ao ponto de quase abolir o uso da propaganda.

Observe-se que os fatos da realidade não são mais percebidos pelo “súdito ideal” de um governo<sup>29</sup> totalitário, para quem, nas palavras da autora (ARENDT, 1989, p. 526) “já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)”: ele não se importa mais, pois, em sua apatia, ele passa a prescindir da informação, seja ela verdadeira ou falsa.

---

<sup>28</sup> Os regimes totalitários tomavam todas as medidas para se precaverem contra a verdade factual, ou o impacto da realidade. Sobre isso, Arendt relata que durante o stalinismo os soldados do exército russo que voltavam da ocupação eram deportados em massa, dado que “eles haviam estado expostos ao impacto da realidade” (2007, p. 94). Também para se proteger da realidade factual, o sistema totalitário era organizado na forma estrutural de uma cebola (Cf. ARENDT, 2005a, p. 136).

<sup>29</sup> É preciso observar que Arendt distingue o movimento totalitário constituído de organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados (Cf. 1989, p. 373) do governo totalitário completo que se constitui quando os objetivos do movimento totalitário são alcançados, ou seja, quando se instala o domínio radical e absoluto, o que teria ocorrido, por exemplo, se a Alemanha nazista tivesse vencido a guerra (Cf. 1989, p. 360)

No cenário em que a *hýbris* - da mentira, da irrealidade, da ausência de barreiras em que “tudo é possível” – reduz o homem a um ser puramente biológico, Arendt ressalta que a lei – que estabiliza para a mudança, atua como máscara de proteção e canal de comunicação - fornece uma proteção ao indivíduo, deixando intacta a pessoa humana, na medida em que fornece um invólucro ao “eu”, resguardado pela personalidade jurídica. Deste modo, não é o homem em sua nudez abstrata que adentra em um tribunal para pleitear seus direitos ou responder por seus atos, mas um sujeito portador de direitos e obrigações delimitadas pelas leis (Cf. ARENDT, 2011, p. 141). Para fundamentar seu entendimento, a autora busca elementos no pensamento político Ocidental, à luz do qual elabora suas inferências. Assim, ela recupera dos gregos e dos romanos o conceito de lei como fator de estabilização, delimitação e fundação do espaço político.

Nesta perspectiva, Arendt pode confrontar a “lei mural” com as leis da História e da Natureza, as quais têm como característica essencial, como assinalado acima, a *hýbris* do movimento incontrolável rumo a uma meta absoluta, capaz de “sobrepular constantemente os códigos de regras e prescrições positivas feitas pelo homem” (idem, 2011b, p. 280).

Esta concepção é importante para que Arendt possa fundamentar sua rejeição à concepção exposta na Teoria do Estado de Marx, da lei da História. À lei da História, que contrasta com o conceito da lei estabilizadora das sociedades, subjaz a ideia do “movimento previsível e cientificamente observável da história em desenvolvimento” (ARENDT, 2009, p. 139), incapaz de oferecer estabilidade à comunidade. Some-se a isto que a lei da História é incompatível com “um corpo político ou de assegurar à esfera pública a sua relativa permanência se comparada à utilidade da vida humana e dos feitos humanos” (Idem, 2009, p. 140-141). A lei da História marxiana torna o indivíduo um expoente do movimento, como afirma Arendt (*Ibidem*, 2009, p. 139):

Desse novo conceito de lei nenhum código de prescrições legais – o que significa dizer nenhuma lei postulada, positiva – jamais pode ser deduzido, porque ele necessariamente carece de estabilidade e não é em si mesmo senão indicador e expoente de movimento.

Um dos problemas advindo do movimento da lei da História é o da abolição da função política, o que, em linhas gerais, resulta na supressão do Estado como projetado para a "ditadura do proletariado" (*Ib.*, 2009, p. 140-141).

Se, por um lado Arendt se utiliza da concepção do *nomos* para conferir estabilidade aos negócios humanos, por outro, ela resgata dos romanos a *lex* no sentido de fundação e aliança, respectivamente. Tanto entre os gregos como entre os romanos, como observa Kohn (2009, p. 34) "o que está fora da lei – do *nomos* e da *lex* -, quer como fronteira, quer como organização de aliança, é deserto<sup>30</sup>".

Estas duas significações acompanham as suas reflexões sobre o Direito, sob a perspectiva da política, na medida em que a lei é essencial à esfera pública, sem a qual a pluralidade e a liberdade perderiam a própria razão de ser. Assim, a *polis* grega e a *res publica* romana constituem as garantias da coexistência dos homens, a única via de imortalidade aos mortais (ARENDR, 2004a, p. 66):

Pois a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais.

Como já ressaltado, para os gregos antigos, a esfera pública, corporificada pela *polis*<sup>31</sup> era o lugar do aparecimento, e sua supressão envolveria um duplo e interligado prejuízo: a perda da cidadania e da proteção da lei (ARENDR, 2004a, p. 72). A *polis* assentava-se na aceitação absoluta do *nomos* em um sentido lato que compreendia a "constituição, o conjunto de regulamentações e normas que enformam a vida na cidade" (FERREIRA, 2004, p. 17). A esfera privada compreendia um viver "privado", destituído da própria realidade, daquilo que era essencial a uma "vida verdadeiramente humana", a saber, o "fato de ser visto e

---

<sup>30</sup> Nessa investigação, o termo "deserto" surge reiteradas vezes seja por meio de citações ou de referências à Arendt. Esta palavra é utilizada em vários contextos do pensamento arendtiano. Percebe-se que a sua função, como metáfora, tem como um dos significados a perda do mundo, a atomização que ocorre na deserção da realidade, que se mostra pelo abando no espaço público destinado tornar o mundo "humano" ou ainda com a dupla fuga do universo e do mundo para o eu-mesmo, como sustenta a autora n' *A Condição Humana* (Cf. Kohn, 2009, p. 36). Em última análise, mesmo em um mundo "inumano" é preciso não se afastar da realidade, ou se perguntar, como colocado pela autora (2008b, p. 31): "quanta realidade se deve reter num mundo que se tornou inumano, se não quisermos que a humanidade se reduza a uma palavra vazia ou a um fantasma?"

<sup>31</sup> Embora Arendt tome a *polis* como modelo, ela admite sua inadequação quando confrontada à "multidão", alegando que mesmo os gregos tinham consciência de que o espaço político representado pela *polis*, baseado na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito (Cf., 2005, p. 52).

ouvido por outros”, o que apenas ocorria no espaço público. A leitura que Arendt faz do espaço público grego resulta em um modelo performático, agonístico e teatral (Cf. ORTEGA, 2009, p. 23), em que os homens são movidos pelo impulso da auto exposição. A imagem do espaço público fica mais clara quando é contraposta ao espaço privado<sup>32</sup>, em que se vive apenas nas sombras, sem ser visto ou sem poder aparecer aos outros, não permitindo, assim, que os homens realizem algo “mais permanente que a própria vida” (ARENDR, 2010, p. 71) e possam mostrar “o quanto eram insubstituíveis” (Idem, p. 50).

Ressalte-se que o pensamento político de Arendt, ao lado do de Cícero, Maquiavel e Montesquieu, está filiado ao “republicanismo clássico” ou “humanismo cívico” e tem na *res publica*, ou seja, no bem coletivo que é a virtude cívica, a sua maior preocupação, mesmo que essa possa se converter em um sacrifício pessoal<sup>33</sup> (Cf. CARVALHO, 2002, p. 105). A virtude cívica que assume maior relevância no contexto é a coragem, que alavanca a saída da esfera privada a fim de se poder alcançar o “mundo público comum que é o nosso espaço verdadeiramente político” (ARENDR, 2009, p. 178). Apenas na esfera pública podem os homens participar dos negócios que a todos afetam. Ainda sobre a coragem, completa Arendt (Idem, 2009, p. 203):

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por estarmos em um domínio onde a preocupação com a vida perdeu sua validade.

Voltar-se para os interesses coletivos afasta também o subjetivismo das decisões calcadas exclusivamente em objeções de consciência ou nos imperativos morais, os quais são completamente estranhos à esfera pública. É relevante considerar que a consciência é apolítica, pois tem por núcleo o “eu” que não volta sua preocupação para o mundo (Cf. ARENDR, 2004b, p. 58-59), centro da política. O subjetivismo das decisões baseadas em objeções de consciência verifica-se nas opções pessoais, não tendo nenhuma relação com a esfera política, sedimentada no

---

<sup>32</sup> O espaço privado não é sem importância para Arendt. A vida privada tornada plena e satisfatória é condição para que os homens possam ocupar o espaço público (2010, p. 79): “Obviamente, a vida pública somente era possível depois de atendidas as muito mais urgentes necessidades da vida” (ARENDR, 2010, p. 79). O que a autora rejeita é que se viva exclusivamente no espaço privado (Cf. idem, 2010, p. 71).

<sup>33</sup> O sacrifício pessoal exige que se tenha a virtude da coragem. Nesse sentido, Cf. CÍCERO, I, IV.

bem coletivo e ligada à liberdade que implica em ser “participante do governo” (Cf. ARENDT 2011, p. 278) e não um mero anuente ou discordante. Esta posição indica a distinção que Arendt estabelece entre suas considerações morais e políticas (Cf. KOHN, 2004d, p. 21).

A função exercida pela *polis* suplanta a ideia de cidade-estado em sua localização física ou geográfica, pois é o espaço intangível da aparência, que viabiliza a organização de uma comunidade em torno do agir e do falar em conjunto, do exercício da vida política pelo compartilhamento de palavras e atos (Cf. ARENDT, 2004, p. 211). Assim, o falar e o ouvir dignificam o aparecer e conferem sentido à ação. Observa Arendt que, na *Alegoria da caverna*, a fala e a ação estão ausentes (Cf. 2009, p. 75), corroborando o caráter público/político de ambas.

Além disso, a lei resguardava a vida política, o espaço demarcado para o desdobramento imprevisível da ação, ou seja, da participação nos negócios da comunidade. A “cerca”, “o muro”, a “fronteira”, metáforas para a lei significavam sua abrangência política, além da proteção do processo biológico da família, preservando-a nos confinamentos da propriedade. A lei de caráter mural grega era sagrada, porém o recinto que ela protegia era político (Cf. ARENDT, 2004, p. 73-74) e, portanto, destinado ao *polites*, o cidadão (ARENDT, 2011b, p. 277):

Assim como uma cidade só poderia vir a existir fisicamente após seus habitantes edificarem um muro em torno dela, a vida política dos cidadãos, *polieuesthai*, só podia ter início após a lei ter sido concebida e estabelecida.

As leis, a exemplo dos muros ao redor da cidade, não eram concebidas como ação, mas fabricação enquanto algo feito, produzido pelo homem e não pela natureza, e cujo caráter era “artificial, de lavra humana” (ARENDT, 2011 p. 242). Esta artificialidade pode ser entendida, por exemplo, quando se analisa a expressão “lei natural”, a qual, sob o ponto de vista da acepção original de *nomô* e *physei*, isto é, das coisas que são por natureza e aquelas feitas pelo homem, como a lei, seria uma contradição em termos (Cf. 2011b, p. 278).

Uma das mais importantes acepções do *nomos*, isto é, da lei como uma fronteira ou um muro é a sua capacidade de estabilizar os assuntos humanos. Entretanto, esta estabilidade deve ser depreendida sob a perspectiva da mudança que é inserida pelas possibilidades abertas pela ação (Cf. 2011b, p. 279). Vale

ressaltar que o *nomos*, na Antiguidade, era concebido como pré-requisito para a vida na *polis*, que não existiria na ausência das leis. Por outro lado, a atividade de legislar era apolítica, sem a participação dos cidadãos, como lembra Arendt (Idem, 2011b, p. 277-8):

o legislar, a própria feitura das leis, não era considerado uma atividade política: o legislador poderia ser um homem chamado de fora da cidade ou, como Sólon, alguém que, depois de estabelecidas as leis, se retirava da vida público-política, ao menos por um tempo. A lei era a tal ponto pensada como algo para ser erigido e estabelecido por homens sem qualquer autoridade ou fonte transcendentes, que a filosofia pré-socrática, quando propôs distinguir todas as coisas indagando se deviam sua origem aos homens ou se eram por si próprias, introduziu os termos *nomô* e *physei*: por lei ou por natureza.

Para os gregos, a prática legislativa era fruto da *poiesis*, um fazer obedecendo ao critério da utilidade, no qual os meios deviam ser sopesados tendo em vista os fins. A lei, como fabricação, assegurava que antes que os homens se lançassem ao aparecimento, ao discurso e à ação, eles teriam antecipadamente garantido o lugar propício: a esfera pública<sup>34</sup> (Cf. ARENDT, 2004, p. 207). Ainda que não tenha sido concebida na arena política, mas como uma fabricação pré-política<sup>35</sup> e condição da vida na *polis* (Cf. ARENDT, 2011b, p. 277), a lei destinava-se a delimitar o palco da ação e poderia, então, assumir sua natureza política no âmbito comum a todos – *koinon* -. (Cf. ARENDT, 2009, p. 228 e 243).

Convém observar que o agir no espaço público pressupunha uma liberação pré-política. Somente na companhia de outros homens, no mundo politicamente organizado, é que se poderia ser livre e se “inserir por palavras e feitos”, como cidadão (Cf. ARENDT, 2005a, p. 194). Ainda de acordo com Arendt (2005c, p. 194):

ser livre e viver na *pólis* eram, em certo sentido, a mesma coisa. Mas apenas em certo sentido, pois para poder viver numa *pólis* o homem precisava já ser livre sob outro aspecto – não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhador à necessidade de ganhar o pão de cada dia. O homem devia primeiro ser

<sup>34</sup> Explica Arendt (2004a, p. 220) que “a esfera pública, o espaço mundano de que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, ‘obra do homem’, num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor do seu corpo”.

<sup>35</sup> Conforme observa Arendt (2009, p. 186): “Os gregos, por exemplo, de forma alguma consideravam os meios utilizados para formar e manter o espaço político como legitimamente políticos – isto é, como um gênero de ação contida na essência da polis. Eles acreditavam que o estabelecimento da polis requeria um ato legislativo, mas esse legislador não era um cidadão da *polis*, e o que ele fazia definitivamente não era ‘político’”.

libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega *scholē*, ou da latina *otium* – o que chamamos de ócio.

Sem estar impelido pela necessidade, o homem podia experimentar a verdadeira liberdade que ocorre quando ele está entre seus iguais, com seus “pares” no espaço público. Esta condição não significava um estado natural de igualdade advindo de uma “natureza humana”, mas de uma desigualdade originária, “corrigida” pela *polis*, cuja estabilidade estava assegurada pelas leis que tornavam os homens iguais na arena da política. Em outros termos, “a igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas” (ARENDT, 2011, p. 59).

Neste aspecto, a igualdade grega era uma consequência da cidadania, não do nascimento biológico (Cf. ARENDT, 2004b, p. 188). E tinha por palco apenas o espaço público, pois dentro do domínio especificamente privado não era possível que o homem pudesse ser visto por seus pares e se notabilizasse por seus feitos. Nas palavras de Arendt (2011b, p. 293):

O que a igualdade significava originalmente, em um sentido positivo, era não estar sozinho ou em desamparo (*lonely*), pois o desamparo (*loneliness*) significa estar sem iguais, e o governante de um lar rural não possuía iguais a menos que fosse para a guerra.

Não estar sozinho é o mesmo que estar entre pares, mas os outros são diferentes: personalidade, características, opiniões. E isso caracteriza a pluralidade humana. Dessa forma, é preciso pensar a igualdade como pressuposto da condição humana da pluralidade, pois apenas por intermédio dela é possível efetivar a convivência humana no espaço público e a consideração de que todos os cidadãos possuem o mesmo direito de ter acesso ao poder, de se expressarem e de serem considerados iguais perante a lei<sup>36</sup> (Cf. LAFER, 1980, p. 14).

A diferença e a igualdade, como observou Arendt, eram elementos constitutivos dos corpos políticos (Cf. 2009, p. 109), os quais subentendiam que os homens, apesar de distintos, podiam ser iguais uns em relação aos outros. Porém,

---

<sup>36</sup> A igualdade pode ser compreendida, entre os gregos antigos, na acepção de *isegoria* (*iso* – *ágora*) em que os homens desfrutava do mesmo espaço para o discurso; *isocracia* (*iso* – *kratos*), no sentido de que todos possuíam o mesmo poder enquanto cidadãos da *polis*; e *isonomia* (*iso* - *nomos*), a igualdade perante a lei.

para que tal ocorresse era necessário que a esfera pública assegurasse a manifestação da diferença. O espaço da igualdade vivido na *polis* deve ser entendido, nesse diapasão, como o espaço em que a *doxa*<sup>37</sup> de cada um pode se manifestar, isto é, a opinião que deve ser entendida como uma verdade relativa - *alethès doxa* -, a qual, para Arendt, contrapõem-se à verdade absoluta - *episteme* -, como a defendia Platão (2009, p. 61):

A verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens e, conseqüentemente, não relativa e independente da existência de cada homem, não pode existir para os mortais. Para os mortais, o importante é tornar verdadeira a *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros.

Essa coerção exercida pela verdade imposta pela “força” da razão constitui, para a autora, a maior limitação da Filosofia Política de Platão, indo de encontro aos papéis exercidos pela *doxa* e pela *lexis*, na medida em que a verdade não exige um ser “falante”, mas um ser racional (Cf. 2007, p. 41). Arendt (*Idem*, 2009, p. 60) utiliza a concepção socrática, colhida no *Górgias*<sup>38</sup> - “É melhor estar em desacordo com o mundo que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” -, a fim de salvaguardar a autenticidade das *doxai*. Dito de um modo diferente, a *doxa* de cada um diz respeito à multiplicidade de opiniões, ou ao conhecimento relativo de cada um, o que se coloca em rota de colisão com a *alétheia* em Platão, pois abre, para o espaço público, a possibilidade da persuasão, da dissuasão e do consenso. Não se trata de obter um “conhecimento” verdadeiro, mas de buscar uma participação autêntica que, por isso é validade para a política. O conhecimento é demonstrativo, pois não necessita do discurso, sendo evidenciado no desenvolvimento de suas premissas, ou no resultado obtido, por isso, “tirânico”: ele independe do homem em sentido político. A coerência como a primeira manifestação da pluralidade humana – a do eu

---

<sup>37</sup> A *doxa* é “um conhecimento relativo, tanto em termos de objeto, que está submetido ao devir e á ilusão, quanto em termos de sujeito, que não tem certeza integral sobre ela. Opõe-se à *ciência*, *epistème*” (GOBRY, 2007, p. 44. Com grifo do autor). Além de significar a opinião, ou seja, o conhecimento relativo, a *doxa* pode ser entendida também como fama ou esplendor. De acordo com Arendt (2009, p. 56), o entendimento da *doxa* relaciona-se à “esfera política, que é a esfera pública na qual todo mundo pode aparecer e mostrar quem é. Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. Este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade da vida doméstica, onde não ser era não ser visto nem ouvido pelos outros.”

<sup>38</sup> Da tradução de Carlos Alberto Nunes, embora não tenha correspondência literal com a citação de Arendt, depreende-se o mesmo conteúdo (482c): “Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me”.

comigo mesmo -, exigida no *Górgias*, garante à política que todo cidadão se expresse de modo fidedigno. Isto é, a partir do princípio (lógico) da não-contradição, único “limite” que o pensamento humano possui, e que é incontornável. A articulação da *doxa* de cada um, por meio do discurso consigo mesmo e com o outros ou outros, está em consonância com o modelo socrático para constituir o mundo humano (*Ibidem*, 2009, p. 61):

Pois ele pensava que existem, ou deveriam existir, tantos diferentes *logoi* quantos homens, e que juntos, esses *logoi* formam o mundo humano já que os homens vivem juntos no modo da fala.

A política se instala no interstício criado “entre” os homens e, neste sentido, as leis são criadas para constituir um espaço artificial capaz de a um só tempo separar e reunir os homens, como observa Birulés (2005a, p. XXI) ao afirmar que “a participação em um mundo comum não deriva de um acidente de nascimento”. O espaço “entre” é o espaço público, lugar da política, em que os assuntos que a todos dizem respeito podem ser debatidos. Para Arendt, a política trata do mundo, mas mantém uma necessária relação com a pluralidade humana, levando em consideração que a perpetuação ou a manutenção do mundo só tem sentido se o mundo for habitado pelos homens (2009, p. 238).

Em outras palavras, seres humanos no verdadeiro sentido do termo só podem existir onde existe um mundo, e um mundo no verdadeiro sentido do termo só pode existir ali onde a pluralidade da raça humana é mais do que mera multiplicação de uma única espécie.

Embora a lei cumpra uma função estabilizadora, ela não é imutável. Neste sentido, Arendt salienta que a alteração do *locus* intersticial do “entre” ocorre por meio da alteração das leis (*Ib.*, 2009, p. 159):

Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo o que podemos fazer é rever sua constituição, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo.

Na Antiguidade grega, lembra a autora, a punição pela transgressão às leis era o banimento, a perda da cidadania, o que significava notadamente a perda da proteção legal (Cf. ARENDT, 2004b, p. 164). Ao ser banido do espaço público, das

fronteiras erigidas pelas leis, o homem perdia o único lugar que lhe permitia ser livre e estar entre seus pares<sup>39</sup> (Cf. ARENDT, 2009, p. 173).

Diferentemente dos gregos, os romanos não concebiam a lei como um “limite” que interditava a transposição, sob pena de ostracismo e expulsão da esfera pública pelo cometimento da *hýbris* (Idem, 2009, p. 249). Para eles, a lei assumia outras características. O “gênio político de Roma” - sua legislação e sua fundação -, acarretava para os romanos emprestar ao ato de fundação da cidade e ao estabelecimento de suas leis, uma validação sagrada e eterna, que devia relacionar todos os feitos e realizações posteriores (Cf. ARENDT, 2004, p. 207-208). A fundação da cidade era o fundamento de toda a sua tradição, tornando-a eterna e sagrada para seus cidadãos (Cf. ARENDT, 2009, p. 95) e estava ligada à tarefa de fazer as leis, sendo esta uma atividade política.

Neste contexto, a fundação e a preservação da *civitas* formavam a base de sustentação da ação (Cf. ARENDT, 2009, p. 94). A *lex* cumpria o papel de estabelecer alianças com os povos conquistados no alargamento do Império, os quais eram incorporados, na qualidade de associados ou aliados, pela força de um novo relacionamento estabelecido na própria luta e confirmado por intermédio do instrumento da lei romana (Cf. ARENDT, 2011, p. 67). O expansionismo romano cumpria a função política, por intermédio das alianças e dos tratados de paz, de propiciar o compartilhamento de um novo mundo, uma nova arena política, na qual os inimigos da guerra se convertiam em aliados.

Reiterando, a função estabilizadora das leis positivas em Arendt não objetiva coibir as mudanças que as ações impõem. Ao contrário, para a autora, a mudança “é inerente a um mundo habitado e estabelecido por seres humanos que nele chegam pelo nascimento como estrangeiros e recém-chegados” (ARENDT, 2004b, p. 70). Observa Adeodato (1988, p. 188) que

mesmo que Arendt não se refira diretamente a isso, e uma vez que tanto a lei quanto a promessa são fatores estabilizadores da ação, podemos perfeitamente ligar o direito à faculdade de prometer; é através do direito que o incessante fluxo de recém-chegados tomam pé nas regras do jogo de promessas mútuas que compõem as fronteiras da cadeia de ações e reações humanas. Embora mutável, o direito positivo é menos do que a ação e o próprio poder precisa dele, na medida em que organiza o espaço político.

---

<sup>39</sup> Sobre a extensão e os efeitos da perda da cidadania nas cidades antigas, Cf. COULANGES, 1975, p. 158.

Mais uma vez, a estabilidade oferecida pela promessa, mesmo que seja ameaçada constantemente pela natalidade, deve estar a salvo da *hybris*, como a da tirania ou do totalitarismo que, neste último caso, não se consuma em um governo sem lei, ou calcado no medo que o governante tem do governado e o governado tem do governante (Cf. ARENDT, 2004c, p. 68). Neste aspecto, o Fenômeno do Totalitarismo é “sem precedentes”, o que descortina dois significados. O primeiro diz respeito à novidade, ou seja, o Totalitarismo representa algo jamais visto na História. De acordo com Arendt (1989, p. 513):

Se existe uma experiência básica que encontre expressão no domínio totalitário, então, dada a *novidade* da forma totalitária de governo, deve ser uma experiência que, por algum motivo, nunca antes havia servido como base para uma estrutura política, e cujo ânimo geral – embora conhecido sob outras formas – nunca antes permeou e dirigiu o tratamento das coisas públicas (Com grifo nosso).

O segundo significado está em que a novidade do Totalitarismo importa na destruição da tradicional definição da essência dos governos, baseada na Filosofia Política desde os gregos, “a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo”, que jamais havia sido colocada em dúvida (*Idem*, 1989, p. 513).

Embora o Regime Totalitário desafie todas as leis positivas, ele não precisa revogá-las ou aboli-las para existir. Dito de outro modo, o Regime Totalitário, modelo máximo da *hybris*, não baseia sua funcionalidade na ilegalidade ou na arbitrariedade. E ela explica (*Ibidem*, 1989, p. 513): “pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História<sup>[40]</sup> que sempre acreditamos ser a origem de todas as leis”. O significado da “legalidade totalitária” está na ideia de uma “lei da Justiça na Terra”, o que, acentua Arendt, “a legalidade da lei positiva nunca pôde conseguir” (*Ib.*, 1989, p. 514). A lei da justiça não considera “os

---

<sup>40</sup> Como já ressaltado, Arendt rejeita a “lei da história” marxiana como lei do movimento previsível que desemboca na eliminação do governo para a implantação da “ditadura do proletariado”. Embora a autora afirme que o Totalitarismo fez mau uso do pensamento de Marx (Cf. ARENDT, 2007, p. 23), ela tem em mente que a ditadura antecede ao totalitarismo, e que o terror totalitário realiza-se por meio da lei do movimento da História ou da Natureza. Em ambos os casos, a superfluidade, ou seja, o não pertencimento a uma comunidade e o descarte, incide sobre aqueles que atravancam os objetivos impostos pela História ou pela Natureza, o que pode resultar na eliminação das “classes agonizantes e povos decadentes”, assim como das “raças inferiores”, independente de quaisquer critérios legais como culpa ou inocência (ARENDT, 1989, p. 517).

homens”, mas o “um-só-homem” que corporifica a humanidade e sobre o qual “aplica a lei diretamente, sem atender à conduta dos homens” (*ib.*, 1989, p. 514). A lei da justiça, isenta de qualquer critério, nesse Sistema, não visa a condenar o culpado ou absolver o inocente, conceitos que são esvaziados e pervertidos a favor do movimento da Natureza e da História (*ib.*, 1989, p. 517), o qual torna qualquer um potencial “inimigo objetivo<sup>41</sup>” do regime que, sob o signo do terror ameaça a todos indiscriminadamente (Cf. *ib.*, 1989, p. 371).

Tradicionalmente contrapõem-se ao conceito de governo legal o de governo ilegal. O governo legal diz respeito a um corpo político “no qual há a necessidade de leis positivas” que estabelecem os critérios de certo e errado, de culpa e inocência, embora estes sejam estipulados como “limites” do que não se deve fazer<sup>42</sup>, ao passo que o governo ilegal solapa essas categorias, colocando-as abaixo e instalando o reino do medo e da suspeita, nos casos de tirania. Entretanto, em outro extremo, coloca-se o conceito de “corpo político totalitário”, caso em que as leis são substituídas pelo “terror total” voltado única e exclusivamente para o cumprimento do destino dado pelo movimento da História ou da Natureza (*ib.*, 1989, p. 516). A este respeito, acentua Arendt: “Se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, o terror é a essência do domínio totalitário” (*ib.*, 1989, p. 517). A diferença entre a ilegalidade tirânica e a “legalidade totalitária”<sup>43</sup>, que executa as leis da Natureza ou da História, encontra-se, pois, na essência de cada um desses regimes<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> O inimigo objetivo, no sistema Totalitário, não é avaliado pelos atos praticados pelos indivíduos ou por padrões como culpa ou inocência, mas de “acordo com as circunstâncias do momento” (Cf. LAFER, 1988, p. 100), o que, em outras palavras, significa que todos são potenciais inimigos objetivos, haja vista a ausência de barreiras que possam coibir o “movimento” totalitário.

<sup>42</sup> Nesse sentido, assinala Arendt (*Idem*, 1989, p. 519): “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira, a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não fazer, mas nunca o que se deve fazer”.

<sup>43</sup> De acordo com Arendt (*Ibidem*, 1989, p. 517): “O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História”.

<sup>44</sup> A diferença entre a tirania e o regime Totalitário, quanto ao aspecto da lei, está em que na primeira abole-se a fronteira das leis entre os homens, o que significa “tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço da liberdade” (ARENDR, 1989, p. 518). Remanesce um “deserto” de medo que ainda constitui “algum tipo de espaço” e “parece uma garantia de liberdade”. No âmbito do Totalitarismo instala-se um terror total, o “deserto da suspeita e do medo”, deixado pela tirania é destruído, e o que permanece é um “cinturão de ferro” que dissolve a pluralidade humana. Como consequência, a rede de ligação entre os homens ergue o “um-só-homem” de dimensões gigantescas, o qual passa a ser o “absoluto” que fundamenta a obediência aos regramentos e ao governo, no lugar do Deus cristão (como no Feudalismo), do Príncipe (no Estado-Nação), do Monarca (no Estado Absolutista) e da Nação ou Povo (como ocorreu na Revolução Francesa), a título de exemplos (Cf. ARENDR, 2011, p. 204-212). O “um-só-homem” encarna a ideia de humanidade movida pelo movimento natural ou

O movimento irrefragável do Totalitarismo que, caso não seja interrompido, coloca em risco a própria existência humana, personifica a ideia da *hýbris*<sup>45</sup> como a “perda da medida” que deságua no “tudo é possível” dos Regimes Totalitários. Esclarece Roviello (1987, p. 180, com grifo da autora):

A *hubris* totalitária é uma desmedida, uma *perda da medida* nos dois sentidos do termo: perda do critério que permite distinguir entre o que se pode fazer e o que nunca deveria ter acontecido; caráter desmesurado da ação concreta de destruição do homem e do mundo, resultando dessa perda a medida que estabelece os limites para o julgamento e a ação. A política totalitária é antipolítica porque se institui negando o princípio básico de qualquer política: o princípio da medida. A política totalitária demonstra pelo absurdo que a instituição política da sociedade humana só pode realizar-se enquanto instituição da *virtude* da medida contra a tentação da *hubris*.

A figura do Estado coercivo, seja totalitário ou tirânico, como exposto a seguir, alija a ideia do consentimento proposto por Arendt, e instaura um “estado de exceção” que, como afirma Agamben (2004, p. 61), “é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei”. O propósito arendtiano de regulação da vida no mundo e a intermediação das questões humanas por meio da estabilidade das leis (Cf. ARENDT, 2004b, p. 72), contudo, não deve ser confundido com o legalismo<sup>46</sup> ou com o positivismo<sup>47</sup>. A pretensão da autora é voltada para a política, para os eventos extremos<sup>48</sup> que, a exemplo do Totalitarismo, denotaram as

---

histórico que visa a extirpar “a própria fonte de liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo” (Cf., ARENDT, 1989, p. 518).

<sup>45</sup> Conforme Arendt (2004, p. 204): “As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua enorme capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro de certos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é a *hýbris* (como os gregos, com sua grande experiência das potencialidades da ação, tão bem sabiam), e não a ambição de poder, como somos levados a acreditar”.

<sup>46</sup> Observa Duarte (2000, p. 247) que “a ênfase arendtiana no papel estabilizador e conservador das leis e do próprio direito nada tem a ver com o conservadorismo político que os considera imutáveis, recusando a aceitar que ‘a mudança é inerente à condição humana’”.

<sup>47</sup> De acordo com Adeodato (1989, p. 189, com grifo do autor): “No mesmo sentido, é certo que Arendt não se insere entre os assim chamados *positivistas* – uma espécie de mistura de posições legalistas, normativistas, realistas – e nem os pontos de vista destes – entre os quais a ânsia pela consistência – lhe devem ser aplicados se o propósito sincero é de fato compreendê-la.”

<sup>48</sup> A filosofia política de Hannah Arendt, cujo fio condutor é a experiência totalitária, está centrada na situação-limite em que os homens deixam de agir a passam a se comportar como autômatos impulsionados pelo conformismo presente na sociedade Moderna. Essa posição tem sido criticada por conter um exagero que, segundo Lafer (1988, p. 92) faz como que Arendt se concentre “no extraordinário, sem ocupar-se adequadamente com o comum e o ordinário”.

possibilidades catastróficas da ausência da relativa estabilidade e permanência apenas oferecidas pelas leis.

### 2.3 CONSTRUIR O MUNDO

Feita a exposição sobre a ascendência greco-romana da concepção arendtiana da lei, pode-se estabelecer sua relação com outras categorias do seu pensamento. Para Arendt (Cf. 2004, p. 15), o perdão e a promessa correspondem à condição humana da pluralidade. Em outros termos, para ela, a ação apenas possui sentido quando o perdão e a promessa puderem ocorrer. E o fazem na presença de “outros”. Por isso, eles cumprem a função política de “princípios orientadores”, opostos aos padrões morais “inerentes à noção platônica de governo”, os quais são baseados, não na pluralidade dos homens, mas “no homem escrito em maiúsculo” (Cf. idem, 2010, p. 296). A primeira categoria evoca os ensinamentos e a figura - não mística - de Jesus de Nazaré e no exemplo dos primeiros cristãos (Cf. 2010, p. 298). Como se trata da figura histórica, a categoria do perdão não assume, para ela, uma conotação religiosa. Ao contrário, o perdão se insere como um modo secular de se desfazer o que foi feito, e garantir a continuidade da ação (Cf. ARENDT, 2009, p. 106). Sem o perdão, os atos do passado ficariam suspensos, tal qual a espada de Dâmocles, “sobre cada nova geração”. Isso, porém, não quer dizer que o perdão “apague” o erro: ele coloca um “ponto final” em uma ação que não deveria ter existido, e o faz para permitir que os seres humanos continuem a agir, mesmo sabendo que poderão errar. Ao pedir perdão, e ser perdoado, aquele que cometeu tal ato precisa estar cômico do que fez, de que não deveria ter agido assim, e de se comprometer com o futuro, isto é, em buscar não mais errar.

A promessa “serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança” (ARENDT, 2004, p. 249). Podem ser observados aspectos convergentes da primeira parte de *Os Deveres*, de Cícero com a categoria da promessa arendtiana<sup>49</sup>. Como fonte de obrigação, a promessa é para aquele autor um instrumento de estabilidade para os negócios humanos, e ainda

---

<sup>49</sup> Interessa ao presente trabalho a promessa na perspectiva do Direito, o que é possível desdobrar no pensamento de Cícero. Contudo, na *Genealogia da Moral* Nietzsche inscreve a promessa no plano da “memória da vontade”, análise que foge ao nosso propósito (Cf. 2009, p. 43).

para a valorização do discurso, pois o “pacto” é fruto da palavra empenhada pelos indivíduos, suficientemente capaz de gerar estabilidade. Esta última materializa-se no direito que assegura, para o futuro, a fidelidade ao que foi convencionado:

É, com efeito, específico da magistratura entender que ela personifica a cidadania cuja dignidade resguarda-se no esplendor da legalidade enquanto é administrado o direito na perspectiva da fidelidade assumida (CÍCERO, XXXVII, 2008, p. 129).

Para Arendt, também a estabilidade, gerada pela promessa, tem clara correspondência com a legalidade, pois proporciona a segurança e a proteção que cimentam as relações humanas, mantendo a união da comunidade por meio do contrato mútuo. Como ressalta Lafer (1988, p. 222): “A norma só se sustenta na boa intenção de enfrentar os riscos inerentes à criatividade da ação através da disposição de (...) fazer promessas e cumpri-las”. Embora não se pretenda um aprofundamento, deve-se notar que o cumprimento das promessas não se erige em uma obrigação absoluta em nenhum dos autores: em Arendt o limite do pactuado é o humanamente possível<sup>50</sup> (Cf. 2004, p. 82); ao passo que, em Cícero encontram-se expressas disposições a respeito de circunstâncias que possam inviabilizar o cumprimento de uma promessa (Cf. X, 2008, p. 57).

Com as categorias do perdão e da promessa, Arendt oferece uma solução aos problemas que concernem diretamente à ação. No caso do perdão, a autora visa ao rompimento da “paralisia” de agir, pois é necessário que o perdão desate o “nó” do erro e recupere a capacidade humana do agir. A promessa, voltada para o futuro, objetiva a estabilidade do mundo (ARENDR, 2004b, p. 82): a “promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível”. E, por estar voltada ao futuro, a promessa “guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo” (ARENDR, 2011, p. 228).

A figura do *pacta sunt servanda*, como exposto acima, está presente na tradição do sistema legal romano, e impunha aos pactuantes a obrigação do

---

<sup>50</sup> O desmembramento da expressão “humanamente possível” à luz da filosofia política arendtiana exigiria um estudo mais aprofundado. Podem-se alinhar, superficialmente e em caráter provisório, alguns elementos para sua compreensão. Assim, como a promessa é uma categoria política, que funciona como um princípio orientador, o limite, ou seja, o “humanamente possível” é dado sob a perspectiva da manutenção do consentimento que gera a legitimidade do poder. Os acordos mútuos devem ser cumpridos enquanto existir entre o grupo o concerto em torno do que foi pactuado. Essa questão será retomada na discussão sobre o poder e o consentimento.

cumprimento daquilo que fora pactuado. Arendt tece seu conceito de promessa também ancorado na premissa da segurança à fragilidade dos negócios humanos. Assim, a promessa é contratual, pois está baseada na mútua relação entre as pessoas para formarem uma comunidade. O “resultado é de fato uma ‘sociedade’ ou ‘coassociação’ na antiga acepção romana de *societas*, que significa *aliança*” (*Idem*, 2011, p. 222).

Nesse sentido, a faculdade de prometer elimina parcialmente a imprevisibilidade da ação. A segurança embutida na promessa estabelece a conexão com o *nomos*, coibindo a tendência da ação à *hýbris* de “violiar todos os limites e transpor todas as fronteiras” (ARENDR, 2004, p. 203). Entretanto, mesmo que a função da promessa seja a de frear a imprevisibilidade da ação oferecendo uma estabilidade mínima aos negócios humanos, ela está sempre sob a ameaça da condição humana da natalidade, que irrompe com a vinda dos novos seres ao mundo:

A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana (ARENDR, 2004, p. 204).

A tensão exercida entre a estabilidade e a natalidade não deve ser relaxada em detrimento um do outro, pois ambos funcionam como pesos ideais para manter o equilíbrio do “mundo” criado permanentemente pelos homens. Neste contexto pode-se compreender com maior amplitude de que maneira as leis positivas funcionam “como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis” (ARENDR, 1989, p. 515).

A promessa, condicionada pelo que é humanamente possível, encontra na natalidade “a circunstância geral da mudança” (ARENDR, 2004b, p. 83), pois o “novo” porta a possibilidade de desfazer o velho<sup>51</sup>, característica natural da ação:

Não obstante, das três atividades [labor, trabalho e ação], a ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. (ARENDR, 2004, p. 17)

---

<sup>51</sup> O “novo” que pode “desfazer o velho” caracteriza a “criatividade humana” e esta apenas se desenvolve resguardada pela estabilidade. O regime totalitário destrói essa forma elementar de criatividade humana, “que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor” (Cf. ARENDR 1989, p. 527).

A faculdade de prometer e de cumprir promessas, que na tradição romana implicava a obrigação de respeitar os pactos firmados, surge como uma solução às incertezas que a trama das ações engendra nas relações humanas. A promessa representa, por meio do consentimento, a única condição pela qual o poder é criado e mantido, pois “prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder”, explica Arendt (2011, p. 228).

### **3. CIDADANIA**

#### **3.1 A CIDADANIA E O PROBLEMA DO JUDEU COMO “PÁRIA”**

O termo “pária” foi utilizado para qualificar a condição dos judeus<sup>52</sup> pela primeira vez, por Max Weber. Para este autor, o atributo de pária implicava o estado de opressão e de alheamento social dos judeus (Cf. ARENDT, 2005b, p. 50). O pária também pode ser encontrado em contraposição ao *parvenu*, entendido como o judeu

---

<sup>52</sup> Embora Arendt tenha se debruçado sobre a questão dos judeus, ela não entendia existir um “destino judaico” como representativo do “destino da humanidade” ou que os judeus fossem um tipo especial de ser humano (Cf. 2008b, p. 26).

assimilado – que antes fora pária – mas que deixa de ser pela assimilação (pelo casamento, pela adoção de uma religião cristã, por exemplo), processo em que ele é (ou fica) destituído de sua identidade judaica, mas emancipa-se socialmente<sup>53</sup> (Cf. HELLER; FEHÉR, 1998, p. 135).

A característica comum entre a figura do pária e a do *parvenu* está em que ambos, de acordo com Arendt, estão em busca de uma saída individual ao desajuste imposto pela sociedade em que vivem. O que os diferencia é que o *parvenu* deixa de ser judeu como requisito para ser humano, ao passo que o pária renuncia ao mundo para ser judeu. Sobre este aspecto, afirma a autora (*Idem*, 2005b, p. 74): “o realismo de um não é menos utópico que o idealismo do outro”.

Embora se possa explorar de modo mais abrangente as figuras antagônicas – do pária e do *parvenu* – e, sobretudo, as trágicas consequências advindas destas duas formas de alienação, por ora, interessa depreender de modo especial em que perspectiva o pária está ligado ao problema da cidadania no pensamento de Arendt. Em obras<sup>54</sup> voltadas para temas especificamente judaicos, percebe-se o empenho da autora em compreender as questões relacionadas ao pária judeu, o que é igualmente perceptível em escritos de envergadura político-filosófica, a exemplo de *Origens do Totalitarismo*, em que o estudo daquela figura, como se constatará adiante, recebe uma significativa atenção da autora, e é considerado por comentadores como Heller e Fehér, como o próprio início da História do totalitarismo (1998, p. 133):

A história do totalitarismo começa com a história do pária, e, portanto com a ‘execução’, com o ‘politicamente anômalo’, que é então usado para explicar o resto da sociedade, em vez de ao contrário.

---

<sup>53</sup> Um dos aspectos mais frágeis da emancipação do *parvenu* é que ela ocorre apenas no plano social. A questão de primeira grandeza arendtiana é política, de modo que uma emancipação social, embora resolva o problema do “indivíduo” deixa sem solução o problema do grupo. Neste sentido, aduz com razão Heller e Fehér (1998, p. 135): “A emancipação deve ser política e estabelecer com isso uma comunidade política, um povo, embora, repetindo, não necessariamente uma forma de estado-nação”.

<sup>54</sup>As obras são: *Die Verborgene Tradition* e *The Jew as a Pariah*. No presente trabalho, foram utilizadas as traduções em espanhol, respectivamente: *La tradición oculta* e *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Em *Origens do Totalitarismo* Arendt também aborda as questões relacionadas ao judeus, como o antissemitismo que, ao lado do imperialismo, possibilitou a cristalização dos elementos que vieram a compor os regimes totalitários, conforme foi explorado no capítulo I.

O pária possui, como traços definidores, a sua recusa à assimilação, bem como a sua escolha em viver contra as regras existentes. Neste sentido, o pária, na visão arendtiana, pode ser encontrado em quatro figuras exemplares, a saber: o *Schlemihl*<sup>55</sup> e o *senhor do mundo dos sonhos*, de Heinrich Heine; o pária consciente ou rebelde, de Bernard Lazare; a figura do vagabundo que encarna o “suspeito”, de Chaplin; e Franz Kafka, que encerra a tradição dos párias com o homem de boa vontade, traduzido pela personagem K. de *O Castelo*. Sobre as quatro figuras apontadas acima, aduz a autora (2005b, p. 51):

Parece-nos que entre o “Schlemihl” e o “Senhor do mundo dos sonhos” de Heine, o “pária consciente” de Bernard, a representação grotesca “do suspeito” de Charles Chaplin e a recriação poética do destino do ser humano que não é senão alguém de boa vontade, de Kafka, existe uma relação plena de sentido que caracteriza todos os conceitos genuínos e todas as ideias essenciais uma vez que ilumina a história.

Arendt ressalta que a figura do pária é uma criação dos poetas, escritores e artistas judeus, além de se constituir como uma tradição oculta (*Idem*, 2005b, p. 50). A partir da tradição oculta é possível tentar responder, ou ao menos desnudar, a questão exposta por Arendt (2008b, p. 31) em *Homens em Tempos Sombrios*: “em que medida ainda temos alguma obrigação para com o mundo, mesmo quando fomos expulsos ou nos retiramos dele?”.

Dito isto, pode-se passar ao primeiro modelo de pária exposto por Arendt, concebido por Heine na figura de *Schlemihl*, um pária nascido da estirpe dos poetas, figura contra a qual se voltava o escárnio e o antissemitismo e que, não obstante, preservava a inocente caricatura da desdita do judeu, capaz de fazer piada sobre sua própria desgraça (Cf. ARENDT, 1994, p. 149). Por meio de seu personagem, ele tentava se aproximar dos párias, estabelecendo uma relação de pertencimento como judeu, e se esforçando em ser o reflexo do “povo”. Esta aproximação pode ser compreendida pelo seu entendimento de que “sem povos não há poetas” (Cf. ARENDT, 2005b, p. 57). Entendimento que também é, *mutatis mutandis*,

<sup>55</sup>O termo *Schlemihl* é iídiche, significa “tolo”, “azarado”, “malsucedido”. A expressão designa também um personagem presente na literatura e no folclore judaico-europeu (Cf. ARENDT, 1994, p. 15). Assim, o *Schlemihl* tem como traços a inocência, o azar e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido à sociedade. O *Schlemihl* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (Cf. *idem*, 1994, p. 123) sem, contudo, se referir à sua obra, *A história maravilhosa de Peter Schlemihl*, cujo protagonista é um modelo de pária que vende a sombra e, por isso, perde o seu lugar ao sol e vaga sem poder ser aceito como igual pelos que possuem “sombra”. A personagem do livro, tal qual o pária judeu, não consegue encontrar um lugar no mundo (Cf. 2003, em especial, p. 115).

compartilhado por Arendt no ensaio intitulado *Las enseñanzas de la historia* (2005c, p. 39), no qual ela afirma: “a terrível e sangrenta destruição dos judeus individuais veio precedida da destruição incruenta do povo judeu” .

Ainda de acordo com Arendt, por intermédio de Heine, um judeu-alemão assimilado, as culturas alemã e judaica foram celebradas<sup>56</sup>, não para os judeus ricos e de exceção, mas para os judeus que, tais como os *Schlemihl*, viviam sob o signo da infelicidade terrena. Heine almejava com seus poemas e com sua prosa demonstrar que não apenas o judeu oprimido, mas também o opressor são antinaturais e contrários à liberdade: o primeiro nasce livre, mas vende-se constantemente ao segundo (Cf. 2005b, p. 55). De sua perspectiva literária, o poeta vislumbrava uma política de emancipação para o povo judeu sem enveredar pelo nacionalismo judaico. O que ele, em suma, propunha era um cosmopolitismo baseado na convicção de que os judeus só podiam ser “humanos<sup>57</sup>” se desejassem antes ser judeus (Cf. *idem*, 2005b, p. 57). Sob a perspectiva cosmopolita proposta por Heine, ser judeu antes de ser humano implicava na necessidade do pária enquanto judeu e, apenas enquanto judeu, capacitar-se como cidadão do mundo. Contudo, mesmo que a pré-condição seja sugestiva de um vínculo nacional ou, no mínimo, como súdito de um Estado, não se tratava para Heine de pensar a questão sob o prisma da nacionalidade (Cf. ADLER; FEHÉR, 2007, p. 212).

O segundo modelo descrito por Arendt é o proposto por Bernard Lazare, do pária consciente ou rebelde. Na acepção deste autor, o pária torna-se rebelde quando adentra na cena política e assume como sua a causa de todos os oprimidos. Nesse sentido, a via pessoal de Lazare contribui para entender a posição do pária consciente ou rebelde (2005c, p. 54):

Lazare foi igualmente testemunha do julgamento de Dreyfus e decidiu não esperar a revolução mundial. À medida que foi encontrando-se cara a cara com o ódio crescente das massas deu-se conta, de uma vez por todas, de que era um pária e aceitou a sina. Foi o único entre os defensores de Dreyfus que ocupou seu posto

<sup>56</sup> Heine constitui par Arendt, o exemplo de uma assimilação exitosa. Em virtude disto, o poeta pôde proceder a um amálgama entre as culturas alemã e a judeu-hebraica. Segundo a autora, ele foi “o único judeu alemão que realmente podia dizer de si mesmo que era alemão e judeu, ambos de uma só vez” (2005b, p. 56). Dito de modo diferente, Heine não objetivava a invisibilidade como judeu, ao contrário sua assimilação foi bem sucedida por ele ter escolhido ser alemão e judeu ao mesmo tempo.

<sup>57</sup> A expressão “ser judeu antes de ser humano” implica que era preciso ser judeu para ser cidadão do mundo. Não se trata, contudo, de colocar a questão da nacionalidade em discussão, ou em adotá-la como pré-requisito da cidadania, pois, para Arendt, nacionalidade e cidadania não se confundem. (Cf. ADLER; FEHÉR, 2007, p. 212)

como judeu consciente, em luta pela justiça em geral, mas para o povo judeu em particular.

Inserido no mundo como um pária, cabia ao judeu, de acordo com Lazare, defender-se na qualidade de pária, resistindo à opressão. A resistência implicava, entretanto, a renúncia ao estereótipo poético do *Schlemihl*, ou do isolamento na natureza ou nas artes, no caso do *parvenu*, para o enfretamento dos assuntos de interesse no “mundo dos seres humanos” (ARENDR, 2005b, p. 58-59).

O outro modelo de pária é encontrado em Chaplin, considerado o artista mais popular do século XX. O personagem de Chaplin, aos olhos da sociedade, é sempre um suspeito. A figura do pária suspeito, que não consegue pertencer a nenhum lugar<sup>58</sup>, tem na inocência e no atrevimento pontos de contato com o *Schlemihl*, de Heine<sup>59</sup>, mas, ao contrário da figura do poeta, a inocência do pária de Chaplin não é uma característica individual, que emerge do seu caráter, mas expressa uma tensão da sociedade e de seu aparato coercitivo em relação aos crimes praticados pelos párias, como afirma Ebert (2004, p. 295): “Sua esfarrapada aparência o estigmatiza e leva o povo a evitá-lo e a estereotipá-lo; um vagabundo não é... um dos nossos”. A tensão resvala para o cômico, no cenário em que “seus feitos e crimes não têm nenhuma relação com o castigo que lhe sobrevém” (ARENDR, 2005b, p. 63). Ainda nas palavras da autora (*Idem*, 2005b, p. 62):

Chaplin move-se em um mundo exagerado grotescamente pelo real, de cuja hostilidade não o protegem nem a natureza nem a arte, mas somente as artimanhas que inventa e, às vezes, a inesperada bondade e humanidade de alguém que passa casualmente.

Da figura do pária suspeito é possível verificar o problema da ausência de correspondência ou proporcionalidade entre as ações praticadas e a coerção

---

<sup>58</sup> Sobre o não pertencimento do pária suspeito colhe-se o comentário de Ebert (2004, p. 294-5) sobre o filme *Luzes da Cidade*: “Ele [o Vagabundo, de Chaplin] sobrevive num plano diferente dos outros personagens; se mantém afastado de suas vidas e realidades, e julgado pela sua aparência, não tem endereço, não tem amigos de verdade, nem família, e interage com o mundo, na maior parte das vezes, com suas ações”.

<sup>59</sup> Aduz Arendt (2005b, p. 63): “É a mesma ousadia que também nos cativa em Heine, mas já não despreocupado senão que inquieto e preocupado, já não a ousadia divina do poeta que se sabe fora da sociedade e superior a ela porque tem um pacto secreto com as forças divinas do mundo, mas a ousadia que também conhecemos por inumeráveis histórias populares judaicas, a ousadia do judeu pobre e pequeno que não reconhece as regras do mundo porque não é capaz de divisar nelas por si mesmo nem ordem nem justiça”.

exercida contra aqueles que estão fora do real. O medo da lei representa esta desproporção, pois a violência é exercida sem relação com o que foi efetivamente feito. Neste contexto trágico, o cômico se instala pelo viés da ousadia dissimulado-irônica do pária suspeito diante dos representantes da lei (*Ibidem*, 2005b, p. 63).

O pária, presente na literatura de Franz Kafka, encerra a tradição oculta dos párias. Deve-se assinalar que a autora escreveu seus ensaios sobre o poeta de Praga ainda na década de 1930, os quais foram suficientes para projetá-la até os dias atuais como uma importante intérprete desse autor, cuja lucidez ainda lança perspectivas de compreensão sobre os difíceis textos kafkianos<sup>60</sup> (Cf. LÖWY, 2005, p. 183). Para o presente estudo, interessa especificamente o personagem de Kafka, protagonista da novela *O castelo*, o senhor K. que representa o pária que não mais almeja viver a expensas de privilégios ou da assimilação, nem alheio ao mundo. K. é um estrangeiro que chega a uma aldeia, cujas ordens e leis emanam de um castelo inacessível e que em tudo assemelha-se ao que se conhece contemporaneamente como burocracia<sup>61</sup>. O personagem demonstra desde o início o seu intuito de não de se afastar da realidade. Para tanto, ele precisa se inserir na comunidade, fixar uma residência, cometer atos da vida civil como casar-se, tarefa impossível para quem é um “nada”, um estranho ou quem está “sobrando” (KAFKA, 2008, p. 61, com grifo do autor):

O senhor Klamm é um senhor do castelo por si só isso já significa uma posição muito elevada, independente do posto que ele possa ocupar. Mas o *que* é o senhor, que nos solicita aqui com tanta humildade permissão de se casar? O senhor não é do castelo, o senhor não é da aldeia, o senhor não é nada. Infelizmente porém o senhor é alguma coisa, ou seja, um estranho, alguém que está sobrando e fica no meio do caminho.

Não fugir ao real ou considerar a realidade em sua dimensão verdadeira, é um dos aspectos mais característicos da personagem e, no plano político, liga-se à sua vontade de ser partícipe de uma comunidade organizada. Em sua filosofia política, Arendt acentua o “pertencimento ao mundo” como condição para a ação política, tornando concreta a existência humana. Transpondo para o Direito o entendimento arendtiano é remetido à personalidade jurídica, à aquisição de direitos civis que permitem o pertencimento efetivo a uma comunidade politicamente organizada. Nos termos de Arendt (2005c, p.73):

<sup>60</sup> Para uma incursão à interpretação de Arendt aos textos de Kafka, vide Peixoto (2013).

<sup>61</sup> Sobre a burocracia, Cf. ARENDT, 1989, p. 244-5; ARENDT, 2007, p. 52-3.

Só quando chegamos a nos sentir carne e osso de um mundo no qual, como qualquer outra pessoa, participamos em um combate contra forças superiores e às vezes esmagadoras, e sem embargo com possibilidades de vitória, por pequenas que sejam, e com aliados, por poucos que sejam – só quando reconhecemos o fundo humano sobre o qual os recentes acontecimentos se desenvolveram, sabendo que o que foi feito o foi por seres humanos -, só então seremos capazes de livrar o mundo de seus atributos de pesadelo. Esses atributos tomados em si mesmos e vistos de fora – por pessoas que se consideram isoladas a princípio do mundo de pesadelo e que estão, por isso, dispostas a aceitar o curso deste mundo ‘com realismo’ – podem bloquear qualquer ação e excluir-nos por completo da comunidade humana.

K., em seu intento de pertencer à aldeia, pleiteia o mínimo, o básico, que deve ser comum a todos os homens, a saber, ser cidadão ou, em outras palavras, ter acesso aos direitos humanos. Neste contexto, o caminho apontado por Kafka é o da busca pelo fundamental para a vida humana. Entretanto, tal busca, no decorrer da obra, demonstra ser a mais penosa, quiçá impossível (Cf. 2005b, p. 74). Ser tratado com dignidade apenas por ser um homem e nada mais, era algo fora do horizonte do pária, e até mesmo do judeu assimilado, os quais perceberam que “neste mundo insensato é muito mais fácil ser aceito como um ‘grande homem’ que como um ser humano” (ARENDT, 2005c, p. 9).

O personagem K. oferece a possibilidade de se pensar a cidadania, ou o pertencimento a uma comunidade. Suas aspirações básicas, como ter um trabalho, constituir uma família e desfrutar de direitos mínimos e não de benesses concedidas (“exceção” ou privilégio) pelo senhor do Castelo, colocam em pauta a realidade dos judeus no período entre o final do século XIX até a segunda metade do século XX.

Percebe-se que o pária kafkiano coloca-se como um tipo mais “desenvolvido” em relação aos outros párias descritos por Arendt. Seu traço distintivo é o de que ele possui o objetivo de ser um cidadão, isto é, de inserir-se no mundo sem deixar aniquilar-se pela desonra de sua condição<sup>62</sup>, não desistindo dele ou aceitando permanecer fora da vida real. Não se trata mais de um pária estereotipado como o

---

<sup>62</sup> A desonra da condição do pária pode se encontrar, por exemplo, no relato do sonho de Rahel Varnhagen, em que ela estava reunida com suas amigas e à medida que cada uma contava o seu sofrimento este era imediatamente removido (Cf. ARENDT, 1994, p. 120) e (ARENDT, 2005b, p. 75): “Finalmente, Rahel perguntou: Conheceis a desonra? Apenas pronunciou esta palavra, impôs-se o silêncio, e as duas amigas se separaram dela perplexas e assustadas. Nesse instante, Rahel soube que estava completamente sozinha e que não poderia arrancar esse sofrimento de seu coração. E então despertou”. Uma vez que a honra e a desonra dizem respeito ao modo como o indivíduo é visto publicamente, isto é, o modo como “aparece” no espaço público, elas são consideradas por Arendt como categorias da política (Cf. *Idem*, 2005b, p. 75).

*Schlemihl*; ou do pária rebelde, de Lazare, que se insurge contra a opressão sem que esta se coloque como o pleito por um direito; ou ainda da figura ingênua do transgressor do “suspeito”, irremediavelmente à margem da sociedade. O pária kafkiano é um indivíduo que “requer” ser aceito, que busca o seu direito básico de ser um cidadão e de poder constituir, a partir disto, um mundo comum com os outros (Cf. ARENDT, 2005b, p. 106). Esses atributos fazem de K. o que Arendt denomina de “homem de boa vontade”, e que se aplica ao que todos os seres humanos têm direito de maneira natural, pois ele “nunca exige mais direito do que o que corresponde a todo ser humano e tende a não conformar-se nunca com menos” (*Idem*, 2005b, p. 69).

Outra observação a ser feita a respeito do pária kafkiano é sua oposição ao *parvenu*, um tipo assimilado que se refugia nas artes ou na natureza. Aquele mantém a disposição de não ser uma exceção, mesmo que esta pudesse ser desfrutada como no caso específico do *parvenu* em suas modalidades de gênio<sup>63</sup> e de artista. Neste sentido, afirma Arendt que “Kafka não queria de modo algum ser alguém excepcional, senão um cidadão a mais, um ‘membro da comunidade’” (*Ibidem*, 2005b, p. 106).

### 3.2 ARENDT: CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS?

Na obra *Origens do Totalitarismo*, texto de grande fôlego e ainda hoje paradigmática para os estudiosos do Totalitarismo (Cf. FORTI, 2008, p. 75), Arendt aprofundou seu estudo sobre o Nazismo<sup>64</sup>. O livro, dividido em três partes, a saber, Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo, desenvolve-se a partir do entendimento de que tanto o antissemitismo como o imperialismo “permitiram a cristalização” do Totalitarismo (Cf. LAFER, 2003, p. 37).

A ruptura provocada pelo Totalitarismo implicou na falência dos paradigmas norteadores das instâncias de justificação e de aplicabilidade do Direito, o que, em

---

<sup>63</sup> A fama e a genialidade constituíam uma espécie de “carta de cidadania na elite internacional de celebridades” (Cf. *Ibidem*, ARENDT, 2005b, p. 86).

<sup>64</sup> Nesta obra evidencia-se que a autora enfatiza sua análise da experiência totalitária Nazista. Em 1958, Arendt incorporou à obra o capítulo-epílogo, “Imperialismo totalitário: reflexões sobre a Revolução Húngara”, publicado originalmente no *Journal of Politics*, 1958 (XX/1) (Cf. HARO, 2007, p. 11). Neste texto, Arendt toma como fonte de pesquisa a experiência totalitária soviética Stalinista e pós-stalinista, esta última cotejada ao evento da Revolução Húngara. Contudo, em 1966, a autora suprimiu o capítulo final de *Origens do Totalitarismo*.

termos mais práticos, significou a insuficiência de categorias centrais e paradigmáticas do direito positivo, como a legitimidade e a legalidade, denotando a sua impotência diante de uma *reductio ad Hitlerum* (LAFER, 1988, p. 77), ou *ad Stálin*, provocadas pelo domínio totalitário. Como um hiato intransponível, a ruptura da tradição Ocidental para o Direito pode ser pensada pela incapacidade da lógica do razoável de prover uma justificação da “não-razoabilidade” do Totalitarismo, que “desafia todas as leis positivas, mesmo ao ponto de desafiar aquelas que ele próprio estabeleceu (...) ou que não se deu ao trabalho de abolir” (ARENDDT, 1989, p. 513). Esta última observação de Arendt, relativa a não abolição das leis pelos Regimes Totalitários indica que, no ambiente destes regimes, os conceitos de legalidade e de ilegalidade, norteadores de um ordenamento jurídico, perderam completamente o sentido. Na base disso estava a acepção de não havia a necessidade de leis positivas para se alcançar objetivos impostos pela História ou pela Natureza (*Idem*, 1989, p. 516): “No corpo político totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza”.

Note-se que as leis, como a Constituição de Weimar, não serviam ao propósito de “dominação total” que se adequava às leis da Natureza ou às leis da História – no caso do Stalinismo. Tais leis serviam como critérios absolutos de controle, não mediavam as relações humanas, mas impunham um domínio em que os seres humanos eram prontamente descartados quando não mais serviam àqueles propósitos (da História ou da Natureza). O descarte humano era o próprio cerne do Totalitarismo, a “contestação frontal à ideia do valor da pessoa humana enquanto ‘valor-fonte’ da legitimidade da ordem jurídica” (LAFER, 2003, p. 111-112).

Para Arendt, o debate em torno dos direitos humanos é deflagrado com a destruição da pessoa jurídica e o seu extermínio no Lager. Ademais, aqueles que conseguiam fugir ao destino trágico da morte, passavam a compor a crescente leva de minorias e apátridas, situação sentida “na pele” pela autora que viveu como refugiada durante alguns anos. Ante o cenário catastrófico das “fábricas da morte”, o posicionamento crítico de Arendt está baseado no argumento de que os direitos humanos foram incapazes de salvaguardar a vida e a dignidade de milhões de pessoas no momento da criação de uma situação extrema: aquela imposta pelos Regimes Totalitários. Em outras palavras, Arendt adota a tese da inexecutabilidade dos direitos humanos na medida em que toma o indivíduo como um ser “abstrato”.

A posição arendtiana é consentânea à posição pragmática de Edmund Burke, exposta em sua obra *Reflexões sobre a Revolução em França* (Cf. ARENDT, 1989, p. 333). Burke foi o primeiro crítico dos direitos humanos, tendo se escorado em bases históricas e concretas (Cf. MELLO, 2004, p. 815), por meio das quais defendeu claramente uma posição negadora dos direitos humanos. Para o autor, as contingências a que se expõem os homens colidem com os princípios abstratos presentes, por exemplo, na Declaração de Direitos do Homem (BURKE, 1982, p. 89):

(...) os direitos dos homens compreendem tanto suas liberdades quanto as restrições que lhes são impostas. Contudo, como as liberdades e as restrições variam conforme os tempos e as circunstâncias e admitem infinitas modificações, elas não podem ser fixadas mediante o estabelecimento de algum princípio abstrato; e torna-se absolutamente leviano discuti-las tendo por base tal princípio.

Embora Arendt compartilhe do pessimismo do autor inglês quanto à ineficácia dos princípios estampados nas Declarações de Direitos Humanos, não se pode afirmar ou obter a certeza, de que ela assuma a negação daqueles direitos. Neste sentido, esclarece Roviello (1987, p. 163, com grifo da autora):

A experiência dos campos mostra a falta de pertinência, e a conseqüente ineficácia, da concepção 'naturalista' dos direitos do homem. Arendt parte deste ponto, não para negar a pertinência do próprio conceito de direitos do homem, como concluem autores como Luc Ferry ou Claude Lefort, mas, pelo contrário, para *repensar* os conceitos de humanidade e de direitos humanos, de modo a compreender essa experiência crucial do século XX que é a dos campos de concentração e de extermínio.

Na mesma linha de entendimento, posiciona-se Forti (2008, p. 78, com grifo da autora), em recente obra sobre o Totalitarismo:

O duro ataque que Arendt dirige à *ficção* dos direitos humanos (...) não se sustenta em velhos argumentos tradicionais ou históricos, mas sim na clarividente consciência, que hoje volta a ser de grande atualidade, da ineficácia das proclamações abstratas sobre a universalidade dos direitos.

Percebe-se que a crítica arendtiana aos direitos humanos centra-se muito mais no jusnaturalismo, sobretudo em sua ambição de universalidade, impossível de ser concretizada pela via abstrata dos princípios de direitos humanos. Acresça-se a isso que o entendimento jusnaturalista, como se verificará adiante, sustenta uma noção de dignidade humana em simetria com a natureza humana, acepção

recusada pela autora, pois torna desnecessária a regulação dos direitos, conquanto esteja calcada na ideia de que a dignidade humana é um direito “imane” a todos os seres humanos. Para Arendt, considerar a dignidade humana “implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos ou coautores de um mundo comum” (Cf. 1989, p. 509).

### 3.30 PRELÚDIO DE UMA TRAGÉDIA: O ANTISSEMITISMO MODERNO

Antes de retornar ao problema dos direitos humanos, é necessário acompanhar a autora em sua argumentação que culminará na parte mais rigorosa de sua crítica, a qual se apoia na consideração do paradoxo destes direitos quando confrontados com os Regimes Totalitários.

Para Arendt, o “caldo de cultura” (Cf. 1989, p. 22-23) do antissemitismo moderno desenvolveu-se *pari passu* com o declínio do nacionalismo tradicional e o colapso do sistema europeu de Estados-nações, tendo alcançado o seu apogeu quando os judeus perderam a influência e as funções públicas, restando-lhes apenas a riqueza. A posse de riquezas, por outro lado, agravou a inveja e o ressentimento da ralé<sup>65</sup>, “excluída por definição tanto do sistema de classes sociais da sociedade como da constituição nacional dos Estados” (ARENDR, 2005b, 31), que voltou seu ódio para aqueles que também estavam fora da sociedade, embora desfrutassem de alguns privilégios dentro do Estado nacional. Junte-se a esses dados o fato de que o agravamento do antissemitismo moderno também se fez acompanhar pela assimilação e pela secularização judaicas (Cf. ARENDR, 1989, p. 27), usados como instrumento de aceitação social e que, de certo modo, já eram sinais ominosos da vulnerabilidade dos judeus perante os Estados em que viviam.

Uma análise mais detalhada da gênese da questão judaica - que se tornou com o Totalitarismo a “tragédia judaica”, como bem observará Arendt - deve considerar diversos fatores, que são minuciosamente inventariados pela autora. Destaca-se a inutilidade da assimilação, cada vez maior entre o final do Séc. XVIII e

---

<sup>65</sup> Para Arendt, a “ralé” e o “povo” não são termos sinônimos. A ralé é o “refugio de todas as classes” (ARENDR, 1989, p. 185). Ela deve ser entendida na acepção de populacho (*le foule*). O “povo” (*le peuple*) surge com o crescimento das cidades e com a Revolução Francesa, estando associado, no pensamento de Arendt, à compaixão, ao sofrimento dos pobres (Cf. ARENDR, 2011, p. 111).

início do Séc. XIX; e a “secularização” do antissemitismo. Conforme assinala Demant (2003, p. 361):

Quanto mais enfaticamente a minoria judaica tentava se transformar em bom alemão e desaparecer como judeu, mais permanecia visível, e menos era aceita. A igualização formal que conduziu à intensificação dos contatos entre minoria e maioria resultou numa reação de rejeição pelos últimos, que se organizam para combater a ‘influência’, supostamente enorme e perniciosa, da minoria na sociedade – uma influência que estaria por trás tanto dos males que o capitalismo industrial infligia à população pré-moderna quanto da ameaça de revolução social. Foi exatamente a camada mais duramente atingida pela modernização rápida da Alemanha, a pequena burguesia, que se tornou mais suscetível ao racismo feroz. No século XIX, o antissemitismo se ‘secularizou’ e mudou a explicação religiosa sobre o ‘problema judeu’ para uma explicação pseudocientífica e biológica.

No plano jurídico, a decadência do Estado-nação materializa-se na perda da igualdade de direitos e na perda da cidadania concedida aos judeus no Século XIX pelos governos. Governos que, “no decorrer dos séculos, haviam feito da nacionalidade um pré-requisito para a cidadania, e a homogeneidade da população, a principal característica da estrutura política” (ARENDR, 1989, p. 31), como observa Forti (2008, p. 77):

O Estado-nação, na realidade, contém em si, segundo Arendt, uma lógica contraditória, cujo motor é a tensão entre seus dois elementos constitutivos: o Estado como construção nacional-legal, e a nação alimentada, em troca, pela ideia de uma comunidade substancial e homogênea no *ethos* e no *etnos*.

A “tensão” ou “lógica contraditória” presente no Estado-nação gera, de um lado, o Estado-legal capaz de prover a cidadania. Em outras palavras, o direito de ser nacional de um Estado. E, do outro lado, a presença da nação como força homogênea e, portanto, refratária aos que não preenchem os requisitos de pertencimento e homogeneização. Isso cria, para Arendt, sobretudo quanto ao elemento de homogeneização étnica, uma dificuldade intransponível: a de aceitar o Estado-nação, ou mais especificamente, as deturpações a que são passíveis o nacionalismo. Como acentua Birulés (2005c, p. XIX):

Assim, Arendt em que pese conceder uma importância primordial ao fato de se pertencer a um Estado de direito, é consciente também de que os direitos de cidadania que regem o Estado-nação podem ser redutores da densidade humana, pelo que, como afirma Seyla Benhabib, ela se esforça por distinguir entre *ethnos* e *demos*: “*Demos* significa a nação como corpo político de cidadãos que se

autogovernam e que pode ser ou não etnicamente homogêneo, enquanto *ethnos* expressa a nação como uma entidade que é étnica, linguística e religiosamente homogênea.

Para os judeus, em especial, o problema do Estado-nação estava em perder a “igualdade” e a “cidadania” enquanto atributos que não podiam advir como um direito, e que traziam, do nascedouro, a insanável contradição de serem concedidos como privilégios. Neste contexto, Bernard Lazare por meio de seu pária rebelde, foi o primeiro a exigir dos judeus assimilados o abandono de seus privilégios, “o verdadeiro obstáculo no caminho da emancipação de seu povo” (2005c, p. 57-8), para se posicionarem no âmbito político. A renúncia aos privilégios significava, para Lazare, que o judeu devia assumir a sua condição de pária rebelde e ocupar um espaço político (idem, 2005c, p. 59), o que o faria um cidadão do mesmo nível que os outros.

Ora, o judeu assimilado ou *parvenu* vivia de privilégios especiais que eram concedidos a determinados indivíduos, aos quais se colocavam como único modo de acesso a uma “verdadeira humanidade” (Cf. ARENDT, 1994, p. 176), uma espécie de arremedo de direitos garantidos como um prêmio (ARENDT, 2005c, p. 36, com grifo nosso):

Nas mentes dos judeus privilegiados, ditas medidas tomadas pelo Estado serviam como obra de uma espécie de tribunal celestial, por decisão do qual os virtuosos – os que tinham ingressos a mais – eram *premiados* com os direitos humanos, e os indignos – que viviam massificados nas províncias orientais – eram castigados como párias.

A igualdade<sup>66</sup> exercida por intermédio do privilégio marca o destino dos judeus na Europa, e coloca-se em uma temerária contradição, a qual Arendt resume como “a igualdade concedida sob a forma de privilégio e o privilégio como meio para alcançar a igualdade” (1989, p. 42). Deve-se, nesse ponto, examinar que um dos perigos à espreita de qualquer privilégio está em que, do mesmo modo em que ele é concedido, ele pode ser retirado. A fragilidade da cidadania legal, ou de uma regra válida para todos, não foi computada pelos judeus que, desafortunadamente, diante

---

<sup>66</sup> No capítulo primeiro, a igualdade foi explorada sob a perspectiva da lei. Passa-se agora seu exame tendo por pano de fundo a cidadania e o contexto apresentado por Arendt.

das perseguições nazistas, “acreditavam que seus direitos humanos seriam protegidos por privilégios especiais” (*Idem*, 1989, p. 42).

Arendt considera o conceito de igualdade tomando por referencial a Antiguidade Clássica grega e seu modelo de cidadania. É preciso ressaltar, contudo, que ela se apropria do modelo de cidadania grega sem considerar os problemas nele engendrados como a exclusão, por exemplo, das mulheres, dos escravos e dos estrangeiros do espaço público. Ela não é uma “saudosista” que apregoa um “retorno” aos gregos. Deve-se considerar que a autora busca pensar uma cidadania ativa na contemporaneidade, resgatando certos conceitos, a experiência e o modelo grego<sup>67</sup> e, a esses, ela acresce o dos Conselhos. Para ela, o recuo à Antiguidade significa, acima de tudo, acrescentar elementos essenciais ao seu esforço em compreender, sobretudo antes da presença de novas configurações das sociedades modernas, nas quais “apagaram as fronteiras entre as esferas da existência dos homens” (BIGNOTTO, 2008, p. 11): a esfera privada e a pública na qual ocorre a política.

Feita essa observação, pode-se aduzir que, entre os gregos, a cidadania era vivenciada exclusivamente na *polis*, legítimo *locus* da política e, portanto, próprio, para a ação e o discurso. Sob esta perspectiva, a igualdade deve ser considerada em três dimensões nas quais o cidadão, o *polites*, inseria-se no espaço público, a saber, como *isonomia*, igualdade perante a lei, como *isegoria*, igualdade de expressão e como *isocracia*, a igualdade de acesso ao poder (Cf. LEÃO, 2005, p. 47-48). Arendt ressalta que no âmbito da *polis*, “isonomia não significava que todos os homens são iguais perante a lei ou que a lei é a mesma para todos, mas que todos têm o mesmo direitos à atividade política” (2009, p. 173).

Arendt contrapõe a noção clássica de igualdade grega ao conceito de igualdade em que o político foi desviado para o social, espaço genuinamente privado, e passou a pontuar um modelo de cidadania. O problema é que a igualdade para os gregos antigos existia apenas no “campo especificamente político, onde os homens conviviam como cidadãos, e não como pessoas privadas” (2011, p. 59). A discussão arendtiana em torno do tema da igualdade pretende ainda evidenciar o solapamento da esfera pública, absorvida pela sociedade de massas, ou seja, pelo “social” em detrimento do político, o que acarreta a perda da capacidade de ação

---

<sup>67</sup> Para um estudo minucioso sobre tema da cidadania e da exclusão na Grécia Clássica, vide LEÃO (2005).

substituída pelo “comportamento” conformista que em nada lembra o espírito agonístico da *polis* grega, movido pelo desejo de ser sempre o melhor (*aristeuein*). Analisa Arendt (2004, p. 50-51): “Mas a sociedade equaliza em quaisquer circunstâncias, e a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo. Esta igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-estado-grega”. Em outras palavras, para Arendt, a igualdade é uma categoria capaz de fundamentar o “direito a ter direito”, o que se distancia do conceito moderno de igualdade próximo de homogeneidade ou uniformidade (Cf. BIRULÉS, 2005a, p. XX). No mesmo sentido, corrobora Ortega (2009, p. 20):

O surgimento do social acaba com as particularidades individuais e a vontade de distinguir-se e de individualizar-se, características do espaço público na Antiguidade, substituindo, na pseudo-igualdade moderna, o agir por um mero comportar-se.

A distorção da igualdade (Cf. ARENDT, 1989, p. 76-77) ocorreu com a alteração do sentido histórico de “igualdade política” para “igualdade social”, ou seja, quando a igualdade deixou de ser um “princípio regulador de organização política, na qual as pessoas têm direitos iguais”, incorrendo no perigo da “pouca margem de atuação para grupos e indivíduos especiais”. No caso específico dos judeus, esta distorção resultou na formação do “estereótipo do judeu”<sup>68</sup>, em virtude da especial discriminação e do especial favorecimento, com a consequente perversão das relações sociais entre os judeus e os gentios.

Arendt observa que a deturpação do princípio da igualdade perante a lei corrói a essência do Estado-nação, que não pode subsistir sem a igualdade legal, pois, nestas circunstâncias, “a nação se dissolve numa massa anárquica de indivíduos “super” e “sub” privilegiados” (*Idem*, 1989, p. 324). Em sua análise do caso

---

<sup>68</sup> Sobre o estereótipo do judeu divulgado pela imprensa entre os séculos XVIII e XIX, é bastante alusiva a descrição feita por Hunt (2009, p. 197): “As caricaturas nos jornais pintavam os judeus como gananciosos, fingidos e devassos; os jornalistas e os panfletistas escreviam sobre o controle judaico do capital mundial e sua manipulação conspiratória nos partidos parlamentaristas”.

Dreyfus<sup>69</sup>, considerado pela autora como o “prelúdio ao nazismo” (Cf. *Ibidem*, 1989, p. 116), o estereótipo do judeu emerge novamente, desta vez sob a forma de um dilema: o caso Dreyfus teria sido um erro judicial ou um embuste para estigmatizar o judeu como traidor? (Cf. *Ib.*, 1989, p. 127). Independente da resposta, o que sobressai é ainda a questão da ineficácia dos princípios de direitos humanos. Observa a autora (*Ib.*, 1989, p. 128):

Dreyfus podia ou devia ter sido salvo apenas à base de uma coisa. As intrigas de um Parlamento corrupto, a estéril podridão de uma sociedade em colapso e a sede de poder do clero deveriam ter sido enfrentadas diretamente pelo austero conceito jacobino de uma nação baseada nos direitos humanos – essa visão republicana da vida comunal que afirma que (nas palavras de Clemenceau), quando se infringem os direitos de um, infringem-se os direitos de todos.

Toda a celeuma em torno do caso Dreyfus demonstrou de maneira cabal o perigo de se viver a expensas de privilégios, pois mesmo para um judeu “nobre e multimilionário”, e isso se tornara claro, o mínimo não estava disponível, como o devido processo legal e o contraditório. Diante disto, evidencia-se com mais intensidade a importância do debate sobre a cidadania, do “direito a ter direitos”<sup>70</sup> como sendo o único modo de assegurar que todos, e não apenas alguns “tipos” de pessoas, podem ser protegidos.

### 3.4A BUROCRACIA E A RAÇA

O nascimento e o fim da Era Imperialista podem ser localizados entre 1884 e 1914, segundo Arendt, e correspondem à “corrida dos países europeus para a África e com o surgimento dos movimentos de unificação nacional na Europa” (Cf. ARENDT, 1989, p. 153). A emancipação política da burguesia, que cresceu ao lado do Estado-nação, é o principal evento intraeuropeu do período imperialista (Cf. *Idem*, 1989, p. 153). Entretanto, essa política da burguesia apenas ocorreu após sua consolidação econômica, e sua completa autonomia, enquanto classe dominante em

---

<sup>69</sup> Alfred Dreyfus, oficial judeu do Estado-Maior francês, foi acusado em 1894 e condenado por espionagem à deportação perpétua a ser cumprida na Ilha do Diabo. Depois de apuradas várias irregularidades no processo, e uma polêmica que envolveu políticos e intelectuais como Clemenceau e Zola, a sentença que condenou Dreyfus foi anulada e, em 1899, o oficial judeu recebeu um indulto do Presidente da República, embora Dreyfus nunca tenha sido “absolvido de acordo com a lei” (Cf. ARENDT, 1989, p. 111-112).

<sup>70</sup> Esta expressão será analisada no capítulo IV.

relação às decisões políticas do Estado. Tal situação se prolongou até ser evidente que o “Estado-nação não se prestava como estrutura para um maior crescimento da economia capitalista, e a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder” (*Ibidem*, 1989, p. 154).

Nesta perspectiva, a apropriação do poder do Estado pela burguesia significou, no âmbito do Imperialismo, “o primeiro estágio do domínio político da burguesia” (*Ib.*, 1989, p. 168). O argumento da “expansão pelo amor à expansão”, que não visava a nada além da canalização do seu excesso de capital, tornou-se a própria natureza do imperialismo em sua acepção política (*Ib.*, 1989, p. 164). Esta “expansão por amor a si mesma”, em um processo que só obedecia aos limites do globo terrestre<sup>71</sup> resultou também num processo de acumulação ilimitada de poder<sup>72</sup>, como uma espécie de fator “necessário à proteção de um constante acúmulo de capital” (*Ib.*, 1989, p. 173), o que gerou a ideologia do progresso como algo irresistível no final do século XIX.

O dinheiro da burguesia, a serviço da expansão imperialista, entrou no círculo vicioso em que gerava mais dinheiro “porque a força, em completo desrespeito às leis – econômicas e éticas -, podia apoderar-se de riquezas” (*Ib.*, 1989, p. 166). O propósito de investir o capital excedente resultou na campanha imperialista e se uniu a outro excedente, o “lixo humano”. Segundo Arendt (Cf. *Ib.*, 1989, p. 180), o fato novo engendrado pela era imperialista foi o de unir duas forças supérfluas, a saber: capital e mão de obra.

Neste cenário, pode-se indagar em que medida o Imperialismo se relaciona à questão dos direitos humanos que, no presente estudo, conecta-se ao problema da cidadania. Podem ser alinhados dois pontos. O primeiro diz respeito aos elementos expansionistas do imperialismo, relativamente aos governos dos Estados, pois a expansão imperialista “deu nova vida ao nacionalismo e, portanto, foi aceita como instrumento de política nacional” (*Ib.*, 1989, p. 184). Esta “nova vida” fruiu sua vitalidade na identificação com os sentimentos nacionais, os quais se

---

<sup>71</sup> A famosa frase de Cecil Rhodes, citada por Arendt na epígrafe do capítulo de *Origens do Totalitarismo*, dedicado ao Imperialismo, ilustra a disposição de acumulação irrestrita (1989, p. 145): “Se eu pudesse, anexaria os planetas”.

<sup>72</sup> Arendt associa a idolatria do sucesso de Hobbes à filosofia da acumulação de poder imperialista. A autora reconhece ainda aspectos “premonitórios” na Filosofia Política de Hobbes voltados para a caracterização do imperialismo (Cf. *Idem*, 1989, p. 175-176).

desenvolveram até se formatarem no “patriotismo exacerbado”<sup>73</sup>, gerando os “nacionalismos” vulneráveis à manipulação política. A este respeito, escreve Hobsbawm (2003, p. 204):

A base dos “nacionalismos” de todos os tipos era igual: era a presteza com que as pessoas se identificavam emocionalmente com “sua” nação e podiam ser mobilizadas, como tchecos, alemães, italianos ou quaisquer outras, presteza que podia ser explorada politicamente.

A revitalização do nacionalismo correspondeu às expectativas da burguesia, embora denotasse também a debilidade das nações europeias. Mas, acima de tudo, oportunizou uma aliança entre o capital e a ralé, ou seja, entre o capital excedente vindo da burguesia, e o excedente humano oriundo de classes indistintas. Ao serviço dos interesses da burguesia, em sua busca incontrolável de expansão, o Estado-nação desenvolveu um requintado aparato de dominação: a burocracia.

O segundo ponto a se destacar é o da união entre a ralé e a burguesia que, sob o signo do acúmulo do poder - que mais tarde se conformou no governo organizado pelos líderes da ralé -, desencadeou a transformação de nações em raças. Isso ocorreu no contexto em que não mais se podia contar com outro elo “entre indivíduos, já que, no processo de acúmulo de poder e expansão, os homens estão perdendo todas as demais conexões com seus semelhantes” (ARENDR, 1989, p. 187).

O binômio “burocracia e a raça”, cultivado com níveis de excelência pelo imperialismo, foi inicialmente utilizado como estrutura política e de domínio de povos estrangeiros. A burocracia, substituta do governo, serviu à dominação que se fazia sentir pela administração, como uma extensão do governo; e a raça, substituta da nação, serviu como princípio da estrutura política (Cf. *Idem*, 1989, p. 215). Tanto a raça como a burocracia destinava-se a sustentar o avanço imperialista e, na ausência de um e de outro, o imperialismo teria se estagnado como projeto de poder da burguesia.

É preciso ressaltar que a relevância da burocracia e da raça radicou-se nas formas que elas assumirão dentro dos Regimes Totalitários, a saber: a intolerância à lei, em sua representação da estabilidade; o apego a decretos ou às leis da

---

<sup>73</sup> É preciso observar que o nacionalismo exacerbado é uma forma pervertida de patriotismo, o que, no plano político, se coloca como um problema de difícil enfrentamento (Cf. ARENDR, 2005b, p. 33).

expansão<sup>74</sup>, que, no Totalitarismo, se converterá na ilegalidade da burocracia<sup>75</sup>; a ideologia do movimento ininterrupto que, a exemplo do Imperialismo, não buscava um fim, mas era um fim em si mesmo<sup>76</sup>; e o racismo, transformado em ideologia e em seu formato final, na lei da natureza.

A burocracia e a raça, sustentadas pelo nacionalismo, trarão como resultado a perversão da ideia de humanidade<sup>77</sup> e o desprezo pela dignidade humana (Cf. *Ibidem*, 1989, p 266), demonstrado em vários níveis até o mais alto da eliminação dos homens, como alerta Arendt (2005b, p. 34): “Com efeito, politicamente falando, a raça é (...) não o começo, mas o final da humanidade; não a origem do povo, mas sua decadência; não o nascimento natural do ser humano, mas sua morte antinatural”. Isto posto, qualquer doutrina racial é, em essência, a negação da própria humanidade. Em seu aspecto político, a ideia de humanidade traz a difícil consequência de tratar de uma responsabilidade coletiva que abarca todos os homens, independente de qualquer critério científico, histórico ou religioso. Neste sentido, afirma Arendt (*Idem*, 2005b, p. 46):

pois a ideia de humanidade, depurada de qualquer sentimentalismo, tem uma consequência política de muito peso: que cada um de nós terá de arcar de uma maneira ou de outra com a responsabilidade de todos os crimes perpetrados por seres humanos, e os povos, com a de todas as atrocidades cometidas pelos povos.

Assim, pensar o conceito de humanidade do ponto de vista plural impõe aceitar a premissa de que os homens vivem na Terra e não agem isoladamente, mas estão ligados pela responsabilidade e pela repercussão de seus atos.

### 3.5 O ESTADO-NAÇÃO COMO UM PROBLEMA

<sup>74</sup> Arendt (1989, p. 246) afirma que “o burocrata evita a lei geral porque a estabilidade da lei gera a ameaça de formar uma comunidade na qual ninguém pode vir a ser um deus, porque todos têm de obedecê-la”.

<sup>75</sup> No Totalitarismo, a “herança” imperialista será aperfeiçoada. Assim, o governo pela burocracia imperialista se satisfazia em controlar os destinos exteriores, mantendo intacta a vida espiritual interior. O governo burocrático totalitário, ao contrário, alcançará seu ápice interferindo na vida interior do indivíduo e extinguindo por completo sua espontaneidade (Cf. *idem*, 1989, p. 277). Além disso, embora este não seja o foco do presente trabalho, há que se registrar que a eliminação da liberdade, via eliminação da espontaneidade, faz-se acompanhar pela perda da responsabilidade individual (Cf. *Ibidem*, p. 488).

<sup>76</sup> Pode-se dizer que o fim megalomaniaco do Totalitarismo é a conquista do mundo que, mesmo não desaparecendo, mistura-se ao movimento avassalador (Cf. *ib.*, 1989, p. 461).

<sup>77</sup> A concepção racista de humanidade está arraigada na imagem do “um”, ou seja, a humanidade é representada como se fosse uma só pessoa e não uma pluralidade de homens (Cf. ARENDT, 2005b, p. 47).

O Estado-nação, alicerçado na “vontade do povo”<sup>78</sup>, tinha como uma de suas funções a de proteger e tutelar todos os habitantes de seu território. O problema ocorreu, de acordo com Arendt (1989, p. 261), quando a “crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções” de modo que:

Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação.

A exigência de uma soberania nacional<sup>79</sup> - que nada reconhece acima de si mesma -, advinda da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa, incitou a situação de universalidade dos direitos reivindicados como “herança inalienável”<sup>80</sup> de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas” (*ib.*, 1989, p. 262).

A conjunção de dois fatores, originariamente desvinculados da natureza dos direitos humanos na conformação do nacionalismo, foi responsável pela perversão de fazer coincidir o *status* de cidadão com a concepção de nação, o que, por sua vez, fez com que o Estado apenas passasse a se obrigar quanto à proteção dos direitos de seus cidadãos (Cf. *ib.*, 1989, p. 262).

Nesse contexto, quando eram expulsos da tipologia imposta de ser “cidadão de um Estado”, os indivíduos ficavam sob a grave ameaça da eliminação, último estágio que acompanhava a condição dos apátridas sob o domínio totalitário.

---

<sup>78</sup> Arendt (Cf. 2011, p. 113) posiciona-se criticamente quanto à “vontade do povo” em sua inspiração rousseauiana de *volonté générale*, e suas consequências no âmbito da Revolução Francesa e do futuro Estado-nação: “Rousseau insistia, portanto, que ‘seria absurdo que a vontade se obrigasse para o futuro’, antecipando assim a fatídica instabilidade e inconfiabilidade dos governos revolucionários, além de justificar a velha e funesta convicção do Estado-nacional de que os tratados somente obrigam enquanto servirem ao assim chamado interesse nacional”.

<sup>79</sup> A autora denuncia o conceito de “soberania nacional”, na qualidade de “majestade da esfera pública”, gestado durante as monarquias absolutistas, tendo em vista que este conceito contradiz a instauração de uma república (Cf. ARENDT, 2011, p. 51).

<sup>80</sup> Arendt distingue a Declaração de Direitos americana da Declaração dos Direitos do Homem francesa. Na Declaração francesa, os direitos são “inerentes à natureza do homem”, sem relação alguma com seu estatuto político, numa tentativa de “reduzir a política à natureza”; ao passo que, a Declaração americana “pretendia instituir formas de controle permanentes a todo poder político e, portanto, pressupunha a existência de um corpo político e o funcionamento do poder político” (Cf. ARENDT, 2011, p. 150-151).

Condicionar a cidadania ao nascimento<sup>81</sup> resultou na exclusão e na marginalização de grupos que não se enquadravam no critério de nacionalidade, e que não podiam fruir da igualdade como um direito inato. O resultado desta situação foi o desprezo dedicado pelos nativos de um Estado-nação àqueles cujo atributo ou qualidade de cidadão não se originava no nascimento ou na nação (Cf. *Ib.*, 1989, p. 263).

Arendt chama a atenção, relativamente ao ambiente pré-totalitário, ao analisar o declínio do Estado-nação europeu, para a existência de fortes sinais da ineficácia dos direitos humanos em garantir a incolumidade da dignidade humana das minorias judaicas, no início do século XX (*Ib.*, 1989, p. 300, grifo nosso):

Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o *refugio da terra*. Nada do que estava sendo feito, por mais incrível que fosse e por mais numerosos que fossem os homens que conheciam e previam as consequências, podia ser desfeito ou evitado. Cada evento era definitivo como um julgamento final, um julgamento que não era passado nem por Deus nem pelo Diabo, mas que parecia a expressão de alguma fatalidade irremediavelmente absurda.

A tragédia dos judeus, a sua terrível condição de “refugio da terra”, comprovou de maneira lamentável, para a autora, a ineficácia dos direitos humanos, cuja expressão se “tornou para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (*Ib.*, 1989, p. 302). Ser tratado como indesejável e ser descartado num campo de concentração foram experiências essenciais para que Arendt desenvolvesse suas reflexões em torno da perda da personalidade jurídica<sup>82</sup>. Para ela, possuir uma personalidade jurídica, isto é, ser considerado juridicamente como uma pessoa, constitui-se no único instrumento capaz de oferecer proteção aos indivíduos, qualificando-os como sujeitos de direitos e deveres na esfera civil. Na concepção de

---

<sup>81</sup> A diferença determinante do nascimento para a atribuição da cidadania é encontrada na expressão (ARENDR, 2011, p. 197) “todos os homens nascem iguais” presente tanto na Declaração de Direitos da Virgínia como na Declaração de Direitos do Homem francesa. Na primeira, os direitos devem ser entendidos, de acordo com a leitura arendtiana, “como direitos de todos os homens, fossem quais fossem e vivessem onde vivessem”. Na segunda Declaração, “pelo contrário, significava muito literalmente que todos os homens em virtude do nascimento se tornaram detentores de determinados direitos”.

<sup>82</sup> Como é característico de Arendt voltar ao passado para lançar luzes ao presente (por exemplo, em 2011, p. 148): “A distinção entre o indivíduo privado em Roma e o cidadão romano residia no fato de que este último tinha uma ‘*persona*’, uma personalidade jurídica, como diríamos; era como se a lei lhe tivesse atribuído o papel que deveria desempenhar no palco público, mas com a condição de que sua voz se fizesse ouvir”.

Arendt, a condição jurídica primeira, e que capacita a ter direitos, é a aquela que resguarda a dignidade humana, implicando no reconhecimento da capacidade do homem de pertencer e de construir um mundo comum (Cf. *Ib.*, 1989, p. 509). A experiência dos campos de concentração pressupunha a anterior perda da personalidade jurídica que desnudava o homem de toda sua potencialidade política e, por conseguinte, o privava de sua dignidade. Nos termos de Aganbem (2008, p. 75):

Também os nazistas recorrem, com referência à condição jurídica dos judeus depois das leis marciais, a um termo que implica a dignidade: *entwürdigem*. O judeu é o homem que foi privado de qualquer *Würde*, de qualquer dignidade: apenas homem – e precisamente por isso, não-homem.

A magnitude da perda da personalidade jurídica, ou o uso da desnacionalização como uma “arma da política totalitária”, demarcou a “incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais” (ARENDR, 1989, p. 302), do mesmo modo como pontuou a imposição da escala de valores totalitários sobre os países oponentes. Para os “desnacionalizados”, apátridas<sup>83</sup> e minorias, como, por exemplo, a dos ciganos, Testemunhas de Jeová, negros e homossexuais, prostitutas, dentre outras, que não podiam recorrer a governos, isso significou converter o mundo em um deserto, com a definitiva impossibilidade de pertencerem a “algum” Estado, pois eles “eram recebidos como o refugio da terra em toda parte”, sendo obrigados a uma vida regada por leis de exceção, representadas pelos Tratados das Minorias<sup>84</sup>, ou em condições de completa ausência de lei (Cf. *Idem*, 1989, p. 302).

A desnacionalização tornou-se uma referência para se aferir a “infecção totalitária de um governo” (*Ibidem*, 1989, p. 313) e, a partir dela, gerava-se o fenômeno de massas humanas destituídas de qualquer direito. Outro aspecto a ser

---

<sup>83</sup> O apátrida não pode contar com a proteção de um país ou com a possibilidade real de recuperar sua cidadania, tornando-se indesejável. (Cf. AMIEL, 2007, p. 13)

<sup>84</sup> O “Tratado das Minorias” foi assinado em junho de 1919 entre o presidente Woodrow Wilson e as potências aliadas e associadas. Seu escopo era o de proteger os direitos das minorias que compunham cerca de quarenta por cento da população total da Polônia constituída por judeus, russos, alemães, lituanos, dentre outros (BENHABIB, 2005, p. 48). Arendt considera dois pontos que acentuavam a inutilidade do Tratado. Primeiro, que os representantes das grandes nações tinham consciência de que as minorias ou seriam aniquiladas ou assimiladas. Segundo, que o Tratado servia muito mais aos Estados para dar uma interpretação mais “precisa” dos deveres das minorias do que propriamente a elas (Cf. ARENDR, 1989, p. 306).

acrescentado é o de que, para aquilatar as verdadeiras implicações da condição dos apátridas, é a do zelo com que os nazistas privavam os indivíduos de “de sua cidadania antes da deportação ou, ao mais tardar, no dia em que fossem deportados” (*Ib.*, 1989, p. 313). Era preciso retirar a máscara emprestada pela personalidade jurídica a fim de que se deportasse para o extermínio um mero “animal humano”.

A degeneração da posição dos apátridas converge para outra anomalia, pois apenas cometendo um crime ou se tornando um gênio<sup>85</sup> poderiam eles alçar à condição de sujeitos de direitos. No primeiro caso, transgredindo a lei; e, no segundo, colocando-se acima dela, como arrazoa Arendt (*Ib.*, 1989, p. 320):

A sociedade burguesa europeia queria que o gênio permanecesse além das leis humanas, que fosse uma espécie de monstro cuja principal função social fosse criar excitação, e não importava realmente que fosse um fora-da-lei. Além do mais, a perda da cidadania privava a pessoa não apenas de proteção, mas também de qualquer identidade claramente estabelecida e oficialmente reconhecida, fato cujo símbolo exato era seu eterno esforço de obter pelo menos certidão de nascimento do país que a desnacionalizava.

Sem desconsiderar a importância histórica e de emancipação de um comando divino presente na Declaração da Virgínia e na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão francesa -, positivadas no século XVIII, e que situa no homem a fonte da lei, a autora detecta um problema que logo se tornará “o paradoxo dos direitos humanos inalienáveis”: a diluição do indivíduo como “membro do povo (Cf. *Ib.*, 1989, p. 324-325). Tal paradoxo demonstra que, ao incorporar-se como membro do povo, o homem tornava-se um ser abstrato, deixando de existir enquanto indivíduo. A consequência disso foi a completa vulnerabilidade dos apátridas e das minorias, e o completo desamparo a que eles foram relegados na qualidade de “homens abstratos” (Cf. *Ib.*, 1989, p. 325). É possível ainda pensar que subjaz à crítica de Arendt aos direitos humanos o fato de eles, na qualidade de princípios, não repercutirem na existência concreta dos indivíduos. Arendt reiteradamente manifestava sua preocupação quando à uma proteção baseada na lei ou em convenções políticas concretas (Cf. ARENDT, 2005c, p. 13).

---

<sup>85</sup> O gênio judeu é colocado por Arendt como aquele que entre a opção de uma vida de pária ou a assimilação, escolhe esta última, o que significa fugir da realidade por meio do cultivo da arte e da cultura, que levam à notoriedade e à fama. Stefan Zweig não apenas por sua ficção, mas também por sua vida, foi o exemplo negativo desta escolha, segundo ela (Cf., ARENDT, 2005b p. 77).

Outro elemento que deve ser considerado é que as Declarações protegiam o homem enquanto cidadão. Assim, quando se está diante da perda da nacionalidade, não é possível que o homem destituído de sua personalidade jurídica, ou na qualidade de ex-cidadão de um Estado ser devidamente amparado. Neste caso, para Arendt, não pertencer a um Estado ou não ser mais cidadão de um Estado significava simplesmente não ter mais acesso aos “direitos humanos” (Cf. BENHABIB, 2005, p. 46).

A dicotomia entre o homem abstrato e o indivíduo concreto estabelecia o elo com outra dicotomia operada entre os direitos humanos e a cidadania, e que justificava a rejeição àqueles que não se enquadravam como titulares dos direitos assegurados aos nacionais de algum Estado. Nos termos de Felício (2008, p. 38):

Os direitos do homem, que faziam sentido apenas como pressuposto dos direitos do cidadão, separam-se progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania, com o suposto fim de representar e proteger uma “vida nua” que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional.

É possível, com os dados já oferecidos, perceber alguns dos contornos do conceito de cidadania arendtiano, cuja base é a crítica à inexequibilidade dos direitos humanos enquanto herdeiros do Estado-nação. Essa crítica foi reiteradamente corroborada pela realidade quando as pessoas “não cidadãs” de um Estado soberano reivindicavam inutilmente algum tipo de proteção (Cf. ARENDT, 1989, p. 326-327). E, mais agudamente, nos campos de concentração, expoentes máximos da ineficácia e inoperância dos direitos humanos diante da redução dos homens ao estado meramente biológico<sup>86</sup>, com a fabricação em massa de cadáveres. A este respeito, observa Arendt (*Idem*, 1989, p. 498):

Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem, apenas formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade.

A extirpação da personalidade jurídica e a destituição da guarida de um governo obrigavam os indivíduos a vagarem por um mundo calamitoso em que não

---

<sup>86</sup> A redução do homem a um estado biológico representava o próprio ideal social do Totalitarismo, pois somente nos campos de concentração era possível uma dominação total do ser humano. Nesse sentido, vide Forti (2008, p. 82, por exemplo).

podiam mais se apegar a uma textura social, representada pelo lar, que os integrava à humanidade, bem como pela proteção legal, dado que nenhum outro governo interessava-se em fornecer-lhes abrigo (Cf. *Ib.*, 1989, p. 327). O agravante neste caso é que um homem sem a proteção legal não pertence a lugar algum.

O fenômeno, que se acentuou dramaticamente no Século XX, com o crescente número de apátridas ou *displaced persons*<sup>87</sup>, encontrou nos campos de concentração o lugar ideal, confirmando o desmoronamento dos direitos humanos quando estes foram provocados pela realidade totalitária (Cf. *Ib.*, p. 333). De acordo com Celso Lafer (1988, p. 118):

O valor da pessoa humana enquanto conquista histórico-axiológica encontra a sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do homem. É por essa razão que a análise da ruptura – o hiato entre o passado e o futuro, produzido pelo esfacelamento dos padrões da tradição ocidental – passa por uma análise da crise dos direitos humanos, que permitiu o “estado totalitário de natureza”. Este “estado de natureza” não é um fenômeno externo, mas interno à nossa civilização, geradora de selvageria, que tornou os homens sem lugar no mundo.

Não ter relação jurídica com um governo e, por conseguinte, não ter um lugar assegurado no mundo, teve reflexos no âmbito da responsabilidade, em uma situação anômala em que os indivíduos não mais eram julgados por suas ações. Esta inversão consolidou a imagem de homens à beira do precipício do descarte, permanentemente a espera de uma eliminação que não levava em conta os atos praticados (Cf. ARENDT, 1989, p. 485).

O Regime Totalitário extinguiu a esfera política, o que repercutiu na privação da ação e do direito a uma *doxa* e da eliminação do direito a ser tratado como semelhante pelos outros. Esta situação produz a calamidade do não-pertencimento a uma comunidade, de não ser resguardado por um estatuto jurídico (Cf. *Idem*, 1989, p. 328):

---

<sup>87</sup> Observa Arendt (1989, p. 313): “A expressão *displaced persons* (pessoas deslocadas) foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência. O não-reconhecimento de que uma pessoa pudesse ser ‘sem-Estado’ levava as autoridades, quaisquer que fossem, à tentativa de repatriá-las, isto é, de deportá-las para o seu país de origem, mesmo que este se recusasse a reconhecer o repatriado em perspectiva como cidadão ou, pelo contrário, desejasse o seu retorno apenas para puni-lo”.

Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los.

Ao ser privado de um estatuto legal que corporifica uma comunidade política, o indivíduo deixa de ser um “alguém”, pois nada do que pensa ou venha a dizer tem qualquer importância para o mundo. Assim, ao se suprimir o estatuto jurídico priva-se também do direito à ação, pois “a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (*Ibidem*, 1989, p. 330), característica básica da pluralidade humana. Nos termos de Assy (2001, p. 90):

A pluralidade, tida como uma condição humana básica à vida na *polis*, na qual o diálogo entre iguais dá expressão às perspectivas individuais em um mundo comum, confere à *doxa* um estatuto de opinião cuja formulação necessariamente se daria no domínio público. A *doxa* de cada indivíduo só adquire realidade na esfera pública.

Na ausência da condição mais fundamental que é a de possuir um lugar no mundo, o que remanesce é o homem em sua “abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDR, 1989, p. 331). Neste contexto, é preciso não perder de vista que, para Arendt (2009, p. 146), o homem é, em princípio, apolítico, de modo que a política apenas surge “entre” os homens, no interstício preservado pela lei, que torna possível o reconhecimento e o tratamento como semelhante pelos outros.

Diante desse quadro, a autora questiona o sentido da natureza humana, na medida em que a inalienabilidade dos direitos humanos possa pressupor que eles “emanam diretamente da ‘natureza’ do homem” (ARENDR, 1989, p. 331). Entretanto, a experiência totalitária demonstrou que a natureza humana, tal como formulada pela Tradição Ocidental (Cf. DUARTE, 2006, p. 8) pode ser deturpada até se perder qualquer traço do “humano” que antes existia. Na esteira desta experiência, Arendt (1989, p. 506) não concebe uma “natureza humana”, mas uma condição humana<sup>88</sup>:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem.

---

<sup>88</sup> A impossibilidade de se conceber uma natureza humana está em que seria preciso um referencial fora do homem para tal tarefa. A condição humana pode ser entendida na medida em que comporta as dimensões mais gerais da existência humana, a saber, a pluralidade, a natalidade e a ação (ARENDR, 2004, p. 16-17).

Como explicitado acima, a autora se recusa a aceitar a igualdade como uma qualidade “inerente à natureza humana”, fazendo uma clara opção pelo modelo grego de igualdade em que esta, ao lado da liberdade, “eram convencionais, artificiais, qualidades do mundo feito pelos homens” (ARENDDT, 2011, p. 59).

Arendt também rejeita a ideia do “absoluto” introduzido na esfera pública a partir da Revolução Francesa. A crítica arendtiana se baseia em que a bondade absoluta é tão perigosa quanto o mal absoluto, ao passo que a virtude, menos ambiciosa do que a bondade, é capaz de se ligar a instituições duradouras, de intervir e punir “a violência da inocência absoluta” (*Idem*, 2011, p.122). Munida desta posição, ela recorre aos exemplos literários como o de *Billy Budd*<sup>89</sup> e o d’*O Grande Inquisidor*, no intuito de demonstrar que “a tragédia é que a lei é feita para o homem, não para anjos ou demônios” (*Ibidem*, 2011, p. 122). O silêncio de Jesus em *O grande inquisidor*<sup>90</sup> e o tartamudeio de Billy Budd indicam, para a autora, a ausência ou a falta de disposição das personagens para o discurso, ou seja, para o aparecer no palco em que é necessário falar a outrem sobre algo que interesse a ambos (*ibidem*, 2011, 125). O *inter-esse*, o espaço-entre (*in-between*) é o que está entre os homens não como um interesse particular, mas como aquilo que é comum a todos e que diz respeito a cada um, no qual, “a vida política ocorre” (ARENDDT, 2011b, p. 282).

O entendimento arendtiano é direcionado pela desconfiança quanto a qualquer propósito que se coloque “acima” da virtude cívica e que possa resvalar em uma *hýbris*<sup>91</sup>, em um excesso, como o despotismo e o totalitarismo (ARENDDT, 2011, p. 122): “As leis e todas as ‘instituições duradouras’ desmoronam não só sob o assalto do mal elementar como também sob o impacto da inocência absoluta”. A lei se insere na vida da *polis* e de seus cidadãos, circunscreve limites com os quais os homens podem viver a diferença na igualdade e cuja violação constitui um ato de

---

<sup>89</sup> Conforme Arendt (2011, p. 122), “o absoluto – e, para Melville, os Direitos do Homem haviam incorporado um absoluto -, quando é introduzido na esfera pública, traz a ruína a todos”.

<sup>90</sup> Em *O grande inquisidor*, o personagem Ivan narra a estória sobre o “retorno” de Jesus que ocorre na cidade de Sevilha, na Espanha, no século XVI, em plena Inquisição. O nazareno opera alguns milagres, contudo, logo em seguida, é encarcerado e condenado à fogueira. Diante Dele, o inquisidor profere um longo discurso que se torna mais eloquente diante do silêncio de Jesus (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 347, em especial, em que há o comentário de Ivan sobre o silêncio de Jesus).

<sup>91</sup> A *hýbris* corresponde a uma força exagerada, ao excesso, ao que ultrapassa a medida ou ainda ao que se torna uma violência (Cf. BRANDÃO, 1991, p. 558). Ela é incompatível com a esfera da política que tem a fala e a persuasão como mediadoras. Arendt (2011, p. 126) ressalta o elemento de violência elementar tanto na bondade como na maldade, “em detrimento de todas as formas de organização política”.

*hýbris* (ARENDR, 2009, p. 243):

a lei é, por assim dizer, algo por meio de que a *pólis* ingressa em seu viver, algo que ela não pode abolir sem perder sua identidade e cuja violação é um ato de *hýbris*, a transgressão de um limite interposto à própria vida. A lei não é válida fora da *pólis*, seu poder vinculante só se aplica ao espaço que ela encerra e delimita. Mesmo para Sócrates, infringir a lei e ultrapassar as fronteiras da *pólis* são, literalmente a mesma coisa.

É possível compreender melhor a função que as leis positivas exercem no pensamento arendtiano quando se examina as bases sobre as quais Arendt as pensa. Pode-se perceber que elas não se resumem a atuar como fronteiras, mas fazem destas os verdadeiros “canais de comunicação entre os homens” (ARENDR, 1989, p. 517). Também sob este viés, pode-se ter uma acepção mais nítida do entendimento da autora quanto aos direitos humanos e sua rejeição à concepção jusnaturalista baseada na ideia de direitos nascidos com o homem, ínsitos a ele e de caráter inalienável. Para Arendt, esta concepção ocasionou as deturpações<sup>92</sup> que se desenvolveram com o nacionalismo nas formas do antissemitismo moderno e, posteriormente, na ideologia racista do Nazismo.

A destituição completa da espontaneidade e da singularidade humanas em um campo de concentração não era automática, mas gradativa (Cf. ARENDR, 1989, p. 498), e tinha seu ápice numa morte inumana<sup>93</sup> cujo desiderato final era a erradicação da memória, ou o “fato da própria existência”, única possibilidade de perpetuar a vida humana além da morte (*Idem*, 1989, p. 493):

O assassino que mata um homem que, sendo mortal, tem que morrer um dia de

<sup>92</sup> Observa Hunt (2009, p. 188): “Ironicamente, portanto, a própria noção de direitos humanos abriu inadvertidamente a porta para formas mais virulentas de sexismo, racismo e antissemitismo. As afirmações de alcance geral sobre a igualdade natural de toda a humanidade suscitavam asserções igualmente globais sobre a diferença *natural*, produzindo um novo tipo de opositor aos direitos humanos, até mais poderoso e sinistro do que os tradicionalistas. As novas formas de racismo, antissemitismo e sexismo ofereciam explicações biológicas para o caráter natural da diferença humana”.

<sup>93</sup> Aganbem (2008) desenvolve a categoria do “inumano” presente em Auschwitz. Para este autor, a experiência do estado biológico é a própria negação do humano. O muçulmano, aquele que chegou a este estado, perde a dignidade que caracteriza a condição humana e passa a ser um não-homem, inumano, e mesmo sua morte faz parte desta condição inumana e está inscrita dentro de uma biopolítica de “fabricação de cadáveres” (2008, p. 78): “Em todo caso, a expressão ‘fabricação de cadáveres’ implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria, produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror”.

qualquer modo – habita o nosso mundo de vida e morte; entre ambos – o assassino e a vítima – existe de fato um elo que serve de base à dialética, mesmo que esta nem sempre o perceba. Mas o assassino que deixa atrás de si um cadáver não afirma nem pretende impor a ideia de que a sua vítima nunca tenha existido; se apaga quaisquer vestígios, são os da sua própria identidade, e não a memória e a dor daqueles que amaram a vítima; destrói uma vida, mas não destrói o fato da própria existência.

As etapas preparatórias da erradicação da existência ao indivíduo eram rigorosamente seguidas (Cf. *Ibidem*, 1989, p. 498-511). A primeira investida ocorria com a privação dos direitos, à qual se seguia a perda da personalidade jurídica e a posterior destruição da personalidade moral e, por último, a eliminação da singularidade e da espontaneidade<sup>94</sup>. A fim de que o poder total fosse alcançado e conservado, era imprescindível que se extirpasse todo e qualquer vestígio de espontaneidade até se obtivesse “um exemplar da espécie animal humana” (*Ib.*, 1989, p. 508). O que era determinante para apontar se um indivíduo estava preparado para a eliminação era ter concluído todas as etapas da degradação, as quais se iniciavam com a perda da sua personalidade jurídica e culminavam com a superfluidade humana<sup>95</sup> em um campo de concentração<sup>96</sup>.

A deformação da “natureza humana” em prol da Natureza ou da História converte a humanidade em raças e em uma unidade natural-orgânica (Cf. ARENDT, 2005b, p. 29). Arendt problematiza esta acepção e desenvolve, a partir dela, uma ideia de humanidade que possa ser contraposta à encarnação de um homem

---

<sup>94</sup> Não há, talvez, melhor forma de descrever a destruição da personalidade moral e a eliminação da singularidade humana promovida em campos de concentração do que evocar o testemunho em forma de versos de Primo Levi, em *É isto um homem?* (1988, p. 9): “Pensem bem se isto é um homem/ que trabalha no meio do barro,/ que não conhece a paz,/que luta por um pedaço de pão,/ que morre por um sim ou um não./Pensem bem se isto é uma mulher,/sem cabelos e sem nome,/ sem mais forças para lembrar,/ vazios os olhos, frio o ventre,/ Como um sapo no inverno./ Pensem que isso aconteceu./Eu lhes mando estas palavras”. Em referência a estes versos de Levi, ressalta Aganbem (2008, p. 65 e 87) que se trata da condição última do homem em um campo de concentração, a saber, da paradoxal condição de “não-homem”, do inumano que é fruto da redução ao meramente biológico daqueles que eram chamados “muçulmanos”. Sob esta perspectiva, ressalta ainda o autor (*Idem*, 2008, p. 70): “Para Levi, o muçulmano é, antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão. É uma figura-limite de uma espécie particular, em que perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a própria ideia de limite ético”.

<sup>95</sup> A superfluidade considerada a partir da nudez e abstração humanas é, para Arendt, responsável pelo surgimento do mal na política, o mal radical, como a autora o considerava em *Origens do Totalitarismo* (Cf. ASSY, 2004c, p. 34).

<sup>96</sup> A autora classifica os campos de concentração em três tipos, com base na concepção ocidental de vida após a morte em limbo, purgatório e inferno, reservando para este último a função exercida pelos campos de concentração nazistas (Cf. ARENDT, 1989, p. 496).

abstrato e manipulável de acordo com ideologias dominantes, baseada na condição humana da pluralidade<sup>97</sup> (*Ib.*, 1989, p. 332),

Esta nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direito, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade.

A autora propõe que se pense a cidadania sob a perspectiva da condição humana da pluralidade. Neste caso, torna-se necessário que a humanidade<sup>98</sup> – pensada não como o bloco movido pela Natureza ou pela História, mas como o privilégio de os homens compartilharem a Terra pela condição humana da pluralidade (Cf. ARENDT, 2003, p. 80) - seja a provedora da condição do direito mais elementar que se deve conceder a todos, a cidadania. Ou seja, antes que os homens se lancem à ação é preciso que se proteja a condição de exercício da pluralidade que é o espaço público, afastando da cidadania o risco do assalto da contingência. Aponta Felício (2008, p. 47, com grifos da autora):

Assim, o alargamento da noção de cidadania é uma exigência que se coloca frente à condição humana da pluralidade. Uma cidadania democrática radical, ainda *por vir*, ultrapassaria, assim, a visão tradicional de cidadania que privilegia o *status* legal do cidadão.

---

<sup>97</sup> A ideia de humanidade em Arendt deve ser lida sob a perspectiva da pluralidade, ou seja, dos homens, e não do homem. A autora denuncia, assim, a ideia de humanidade dissolvida em um homem abstrato que subjaz ao conceito de história (Cf. ARENDT, 2009, p. 147).

<sup>98</sup> A ideia de “humanidade” arendtiana está ancorada na condição humana da pluralidade, ou seja, voltada para os homens que habitam o planeta Terra. Esta concepção a autora buscará na Terceira Crítica de Kant, em que não aparece “o homem” como espécie humana ou ser moral, mas “os homens” que, para Arendt (2003, p. 56) são “criaturas ligadas à terra, vivendo em comunidades, dotadas de um sentido comum, *sensus communis*, um sentido comunitário; não são autônomos, necessitam uns dos outros inclusive para pensar”. De acordo com Kant, na primeira parte da *Crítica do Juízo*, § 40: “Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário [*gemeinschaftlichen*], isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo. Ora, isto ocorre pelo fato de que a gente além seu juízo a juízos não tanto efetivos quanto, antes, meramente possíveis de outros e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento; o que é por sua vez produzido pelo fato de que na medida do possível elimina-se aquilo que no estado da representação é matéria, isto é, sensação, e presta-se atenção pura e simplesmente às peculiaridades formais de sua representação ou de seu estado de representação”. (Os grifos são do autor).

Uma das ressonâncias da ruptura totalitária foi a desfiguração da condição humana, provocada pelo despojamento das “qualidades acidentais do homem – o seu estatuto político” (LAFER, 1988, p. 151), cerne de toda vida política, sua *conditio per quam*, correspondente “ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT, 2004, p. 15). O homem, pois, a quem se destitui de um lugar no mundo e do abrigo da lei, também é privado do agir conjunto e da palavra que compõem a pluralidade humana. Portanto, a perda do *status civitatis* importa na expulsão do homem da humanidade, apenas lhe restando a alternativa instável da concessão dos privilégios, injustiças, bênçãos ou ruínas, imbuídas de caridade ou oferecidas ao sabor do acaso (Cf. ARENDT, 1989, p. 330-335).

## 4. A LEI E A CIDADANIA

### 4.1 O DIREITO A TER DIREITOS

Para adentrar no problema da concepção da lei no pensamento de Arendt como condição para a cidadania parte-se da conjectura de que a autora pensa a cidadania em duas dimensões: uma no sentido amplo, próximo - não idêntico -, ao cosmopolitismo kantiano; e a outra, no sentido de uma cidadania ativa, baseada no modelo grego de participação dos cidadãos na *polis* e na experiência fugaz dos conselhos revolucionários. Nessas duas dimensões de cidadania, exige-se como pré-requisito o pertencimento que, no sentido amplo, diz respeito à humanidade e, quanto à cidadania ativa, refere-se ao pertencimento a uma comunidade politicamente organizada.

Para fundamentar a assertiva acima, inicia-se pela expressão “direito a ter direitos”, encontrada em *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1989, p. 332, com grifos nossos), e nesse momento exposta de forma mais abrangente:

O homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza tornaram-se ambas, alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de um nem de outra. Por outro lado, a *humanidade*, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora,

tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o *direito a ter direitos*, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível.

A citação do texto de Arendt impõe a análise dos pontos que sustentam o seu argumento: a ideia de humanidade e o significado de “o direito a ter direitos”, o qual, no entendimento de Lafer (Cf. 1988, p. 166) baseia-se no “acesso pleno à ordem jurídica que somente a cidadania oferece”. Sabe-se, pelo já alinhavado no presente estudo que, para Arendt (2010a, p. 8), a humanidade diz respeito à pluralidade humana, ao fato de que “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”. Nesse sentido, deve-se considerar esta pluralidade do ponto de vista de uma comunidade global, no qual os homens estejam amparados e resguardados enquanto sujeitos de direitos e deveres, isto é, dentro de uma ordem jurídica que lhes permitam viver e compartilhar o mundo. Como acentua ainda Lafer (*Idem*, 1988, p. 22):

A reflexão arendtiana em *The Origins of Totalitarianism* mostra a inadequação da tradição, pois os direitos humanos pressupõem a cidadania não apenas como um meio (o que já seria paradoxal, pois seria o artifício contingente da cidadania a condição necessária para assegurar um princípio universal), mas como um princípio substantivo, vale dizer: o ser humano, privado de seu estatuto político, na medida em que é apenas um ser humano, perde as suas qualidades substanciais, ou seja, a possibilidade de ser tratado pelos Outros como um semelhante, num mundo compartilhado.

Seyla Benhabib (2005, p. 50-51) dissecou a expressão “direito a ter direitos” em duas partes. Na primeira, ela examina o sentido do primeiro termo “direito” e na segunda, debruça-se sobre o significado de “direitos”. Assim, o uso do termo “direito” dirige-se à humanidade, reclama o pertencimento a um grupo humano, e evoca um imperativo moral de pertencimento, a saber: “deve-se tratar a todos os seres humanos como pessoas pertencentes a algum grupo humano ao qual corresponde uma proteção”. A expressão “direitos” para aquela autora reclama um prévio pertencimento a uma comunidade política, isto é, só é possível ter direitos quando se é membro de uma comunidade, o que implica em um aparato legal e significa que, apenas quando se tem o direito de pertencer a uma comunidade política é que se adquirem direitos jurídico-civis, e se passa a ser um sujeito de direitos e de

obrigações. Em outras palavras, o primeiro “direito” – da expressão “direito a ter direitos” – deve ser garantido pela humanidade. Essa seria a elementar garantia que cabe a todo ser humano e que visa protegê-lo quanto a investidas como as vivenciadas nos Regimes Totalitários, em especial o Nazista, que expropriava o *status civitatis* dos indivíduos, tornando-os estrangeiros em qualquer parte da Terra e privando-os, assim, do “modo particular de existir juridicamente” (Cf. LAFER, 1988, p. 109).

Pode-se complementar aduzindo que os “direitos” dos indivíduos, enquanto membros de uma comunidade, capacitam-lhes à atuação e participação no espaço público. Em ambos os casos, é preciso que a cidadania esteja resguarda por um documento estável, objetivo e duradouro, que emerge da fundação do corpo político, e que não é suscetível de ser alterado ou emendado “de acordo com as circunstâncias” (ARENDDT, 2011, p. 207).

Para Arendt (Cf. 1989, p. 334), o não pertencimento a uma comunidade, o que também significa dizer, a ausência do *status* político do indivíduo, a privação de um espaço público, resulta no confinamento em uma vida privada, inexpressiva. No caso extremo dos Regimes Totalitários, culminam no completo desamparo e abandono daqueles que podem passar a compor, então, monturos de minorias, refugiados e apátridas.

A proximidade da tese arendtiana àquela do direito de visita de Kant, inicia-se pelo entendimento de que cabe à humanidade garantir um direito comum de partilhar a Terra (Cf. KANT, 2010a, p. 15). Em Arendt, o fundamento da política, a ação, está “ontologicamente enraizado na humanidade, não como espécie singular, mas como pluralidade de inícios singulares”, explica Kohn (2009, p. 37) e a pluralidade, como já explicitado acima, significa que não o Homem, mas os homens vivem no mundo e habitam a Terra. Desta feita, é possível buscar no entendimento de humanidade destes dois autores, Kant e Arendt, o direito de pertencimento ou de visita garantido pela “humanidade”. Além disso, tanto em Kant como em Arendt existe uma preocupação com a ideia de que não se corra o risco do pertencimento ou direito de visita se tornar uma benesse filantrópica, algo que o indivíduo consiga por ser ou estar em uma determinada situação. De acordo com Kant (2010, p. 37 grifos do autor):

Trata-se aqui, como nos artigos precedentes, não de filantropia mas do *direito*, e *hospitalidade* significa, aqui, o direito de um estrangeiro, por conta de sua chegada à terra de um outro, de não ser tratado hostilmente por este”.

Outro dado que denota a proximidade dos dois autores trata do governo e da constituição republicanos que garantem, no plano interno, uma comunidade organizada e, no plano externo<sup>99</sup>, o reconhecimento de “pertencimento” ou visita a todos pelo mero fato de serem humanos. É preciso ainda aduzir que os dois autores rejeitam um estado mundial, com uma legislação unificada e advogam a ideia de uma federação mundial. Sobre o cosmopolitismo kantiano, obtempera Benhabib (2005, p. 38):

Kant imagina uma condição do mundo na qual todos os membros da raça humana se convertam em participantes de uma ordem civil e entrem em uma condição de associação legal entre si. Mas esta condição civil de coexistência legal não é equivalente a ser membro de um ente republicano. Os cidadãos cosmopolitas de Kant ainda precisam de suas repúblicas individuais para serem cidadãos. Por isso Kant distingue com tanto cuidado em “governo mundial” de uma “federação mundial”. Um governo mundial que, segundo sustenta, resultará somente em uma monarquia universal, seria um “despotismo desalmado”, enquanto uma união federativa ainda permitiria o exercício da cidadania dentro de comunidades circunscritas.

Kant (2010, p. 31) defende uma federação de estados livres. Esta posição é consentânea à de Arendt (1989, p. 332) que também rejeita a ideia de um estado

---

<sup>99</sup> Na *Metafísica dos Costumes*, Kant (§43) aduz que a Constituição provê o estado civil dos indivíduos como membros do Estado (*respublica*) e do conjunto de povos, ou seja, do direito das gentes: “O conjunto das leis que necessitam de uma promulgação universal para produzirem um estado jurídico é o *direito público*. – Esse é, portanto, um sistema de leis para um povo, i. é, uma multidão de homens, ou para um conjunto de povos, os quais, encontrando-se sob influência recíproca entre si, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os una, uma *constituição* (*constitutio*), a fim de chegarem ao que é de direito. – Este estado dos indivíduos no povo em relação uns com os outros chama-se o *estado civil* (*status civilis*), e o todo dos mesmos em relação a seus próprios membros chama-se o *Estado* (*civitas*), o qual é denominado de *república* (*res publica latius sic dicta*) devido à sua forma, como constituído pelo interesse comum de todos em se encontrar no estado jurídico, mas em relação a outros povos se chama uma *potência* (*potentia*) pura e simples (daí a palavra *potentados*), chamando-se também um povo (*gens*), devido à união (supostamente) herdada, dando ocasião assim a que se pense, sob o conceito universal do direito público, não só o direito do Estado, mas ainda o *direito das gentes* (*jus gentium*): o que em conjunto leva então, por ser a terra uma superfície que se fecha sobre si mesma e não ilimitada, inevitavelmente à ideia de um *direito político das gentes* (*jus gentium*) ou ao *direito cosmopolita* (*jus cosmopolitanum*), de tal maneira que, se faltar a apenas uma destas três formas possíveis do estado jurídico o princípio restritivo da liberdade externa por meio de leis, o edifício das demais tem de ficar inevitavelmente minado e finalmente ruir”.

mundial. Neste caso, é preciso lembrar que Arendt não aceita a noção de igualdade universal, o que justifica sua aversão por qualquer opção totalizante de governo. Quanto a uma federação mundial, embora Arendt não tenha se expressado, pode-se considerar como um indicativo da sua posição a proposta de um entendimento entre judeus e árabes (na Palestina), e um governo baseado em uma federação ou em um governo binacional judeu-árabe (Cf. ARENDT, 2005c, p. 92).

#### 4.2 PODER E CONSENTIMENTO

Para compreender concepção de “cidadania ativa” em Arendt, da qual emerge seu “modelo de cidadão”, é preciso antes apresentar as bases teóricas em que se sedimenta esse pensamento, como, por exemplo, seus conceitos de poder, de consentimento, de força e de violência.

Arendt concebe o poder como uma categoria que surge da interação dos cidadãos no espaço político. Com essa acepção, ela mantém o poder divorciado da tradição de domínio e de uso de violência (Cf. HABERMAS, 1980, p. 101). O poder, na esteira desta posição, não guarda nenhum elo com o domínio (Cf. ARENDT, 2004b, p. 129), ao contrário, ele se origina da ação concertada, no comum acordo entre os homens, que somente pode advir da persuasão e não da violência. Segundo Aguiar (2010, p. 34), o poder proposto por Arendt, não visa a “modelos para os meandros do poder constituído”, pois objetiva “resguardar a capacidade de agir em conjunto, de participação efetiva das pessoas na vida pública”.

Nesse sentido, importa considerar que Arendt tem em vista o indivíduo que, satisfeitas as necessidades básicas do labor, assume o papel de cidadão (Cf. SCHIO, 2006, p. 183). Este último, a fim de se inserir no espaço destinado aos assuntos de interesse comum, supera o subjetivismo, inservível na esfera pública, para atuar em função do interesse do grupo. Ainda de acordo com Schio (*Idem*, 2006, p. 194), “o aparecer no mundo público permite a saída da pura subjetividade, dos aspectos psicológicos, das qualidades e dos defeitos pessoais, e também dos problemas de cunho privado”. Para desenvolver seu conceito de poder, Arendt (2004a, p. 120) mira-se nos modelos grego e romano:

Quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de isonomia, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* sua forma de governo, tinham em mente um

conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens.

A associação do poder à violência e à força não pode ser feita, porquanto a força tenha relação com a energia gasta em movimentos físicos ou sociais (*Idem*, 2004b, p. 130) e “jamais é grande o suficiente para substituir o poder”, pois onde quer que ela se confronte com o poder “sempre sucumbirá” (ARENDR, 2008b, p. 31); enquanto a violência, que sempre pode destruir o poder<sup>100</sup>, passa a existir quando o discurso e a persuasão<sup>101</sup>, ou seja, a *lexis*, tornam-se impotentes e inoperantes (Cf. ARENDR, 2011, p. 44-45). A violência, ao contrário do poder, é naturalmente instrumental e “necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue” (ARENDR, 2004b, p. 128). Além disso, quando a violência passa a existir, o poder começa a declinar (Cf. *Idem*, 2004b, p. 130). Neste sentido, percebe-se que o poder e a violência não podem coexistir em plenitude ao mesmo tempo, pois quando esta última toma espaço, está-se diante da perda iminente daquele.

Interessa, sobretudo no plano da cidadania ativa, pensar os conceitos de poder e de violência arendtianos sob a perspectiva de que o cidadão, inserido na comunidade e, portanto, portador de uma personalidade jurídica, somente alcança ou exerce uma cidadania ativa se lhe é facultado<sup>102</sup> interagir, por meio de sua *doxa*, com seus pares, persuadindo e sendo persuadido. A violência é um obstáculo intransponível ao exercício da cidadania, pois nela vigora a ausência do falar e do ouvir, imprescindíveis aos atos de cidadania.

Percebe-se, ainda com a análise dos conceitos de poder e de violência arendtianos, que a impossibilidade de os cidadãos agirem em concerto prejudica também a existência do consentimento e, conseqüentemente, provoca a perda da legitimidade do governo. O concerto na ação, ou seja, o agir em grupo, núcleo do

---

<sup>100</sup> Aduz Arendt (2004b, p. 130): “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder”

<sup>101</sup> Arendt não concordava com Marx quanto a ser a violência a parteira da história exatamente por entender que a violência erradicava a possibilidade do discurso (Cf. LAFER, 2005a, p. 13). Essa perspectiva é de grande relevância para Arendt (2008b, p. 33), que considera o discurso, ou seja, o debate, o diálogo sobre os assuntos que ligam a todos em uma comunidade, o modo pelo qual os homens “humanizam” o mundo: “Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso”.

<sup>102</sup> Arendt entende que a participação política é uma faculdade, não uma obrigação. É necessário que haja a oportunidade para que o cidadão possa ou não tomar parte dos assuntos públicos. Contudo, caso opte por não participar, terá que se satisfazer com as decisões a que não tenha tomado parte (Cf. *Idem*, 2004b, p.201).

poder, delinea o modelo de cidadania proposto pela autora na medida em que este modelo não valoriza a participação individual, mas fundamentalmente, a participação dos indivíduos inseridos em um determinado grupo, pois “o poder surge apenas onde as pessoas agem em conjunto, mas não onde as pessoas se fortalecem como indivíduos”, afirma ela (2008, p. 31). Por conseguinte, o lugar ocupado pelo consentimento é o do “agir em conjunto”. Se a obediência pode nascer da violência, o consentimento é sempre oriundo do poder, na medida em que os homens agem em concerto (Cf. ARENDT, 2004b, p. 130).

Para a autora, existem duas vias apropriadas para romper a obediência imposta por comandos coercivos<sup>103</sup>, a saber, a revolução e a desobediência civil. No primeiro caso, por meio do “espírito revolucionário”, almeja-se não apenas “criar” algo novo como pode parecer a um olhar menos perscrutador<sup>104</sup>, mas também, começar algo permanente e sólido, isto é, elaborar instituições duradouras (Cf. ARENDT, 2011, p. 294). As instituições que abarcam desde as instâncias pré-políticas, como as escolas, até as políticas, como o Parlamento, devem ser entendidas como artifícios ou artefatos humanos destinados a organizar a vida humana em comunidade e

buscam permitir o melhor funcionamento possível de um grupo humano, organizando as interações entre seus membros, otimizando, na medida do possível, a satisfação das necessidades dos seus componentes, buscando estabelecer uma vida digna e plena ao maior número de indivíduos. Esse estado de bem-estar, de organização, é denominado de “civildade”, opondo-se à “barbárie”, à vida baseada na violência, na força e no medo (SCHIO, 2012, p. 182)

A desobediência civil não é pensada por Arendt do ponto de vista da moral, como se pode encontrar em Thoreau<sup>105</sup>, mas do ponto de vista do cidadão<sup>106</sup> capaz

<sup>103</sup> Tanto no caso da revolução como no da desobediência civil, a lei serve para estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida. Neste caso, Arendt observa que a “mudança em si é sempre resultado de ação extralegal” (*Idem*, 2004b, p. 73), ou seja, como consequência da revolução ou da desobediência civil.

<sup>104</sup> Arendt adverte que a estabilidade e a capacidade de iniciar algo novo são elementos irreconhecíveis presentes na revolução (Cf. ARENDT, 2011, p. 283).

<sup>105</sup> Arendt critica, na decisão subjetiva de Thoreau, os aspectos como o da sua irresponsabilidade, marcada pela frase (2004b, p. 82, os grifos são da autora): “O único compromisso que eu tenho o dever de cumprir é o de fazer a qualquer hora o que eu achar direito”. A autora aduz que este entendimento devia ser alterado para: “O único compromisso que eu *como cidadão* tenho o dever de assumir é fazer e manter promessas”. O risco da irresponsabilidade ou do descompromisso de se levar às últimas consequências os imperativos morais da vontade, exemplificado por meio de Thoreau, é representado por Arendt pelo adágio “*Fiat justitia et pereat mundus*” (*Idem*, 2004b, p. 59).

de dissentir por meio da linguagem da persuasão (Cf. LAFER, 1988, p. 27). Neste segundo caso, é preciso considerá-lo como membro de um grupo, responsável pelas decisões que a todos dizem respeito. A abordagem arendtiana é, nesse sentido, política, vale dizer, mais uma vez, voltada para a pluralidade, o que justifica a rejeição da autora à figura do objetor de consciência, como o indivíduo que se recusa a participar de uma guerra, por exemplo, por motivos subjetivos, sejam morais ou religiosos, todos de ordem pessoal e não coletiva (Cf. ARENDT, 2004b, p. 54).

É preciso considerar que a autora adota o consentimento não como uma mera aquiescência, mas enquanto “apoio ativo e participação contínua em todos os assuntos de interesse público”, o que está em harmonia com “espírito da lei norte-americana” (*Idem*, 2004b, p. 76). Ao usar a expressão “espírito das leis”, ela quer significar o “princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir” (*Ibidem*, 2004b, p. 83), no que se reporta expressamente a Montesquieu, autor sobejamente estudado e citado pelos teóricos norte-americanos, e que teve uma influência marcante na Revolução Americana (Cf. ARENDT, 2011, p. 198-199), sendo uma presença constante nos escritos de Arendt. Para Montesquieu (2004, p. 61-70), o princípio de ação – o medo, na tirania; a virtude, na república; a nobreza, na monarquia – estrutura o governo representado pelo espírito das leis e as ações de seu corpo político. Assim, de acordo com Arendt (2009, p. 114), “a experiência fundamental da qual brotam os princípios da ação, é para Montesquieu o traço-de-união entre a estrutura de um governo representado pelo espírito de suas leis e as ações de seu corpo político” (*Idem*, 2009, p. 114).

Arendt advoga a ideia de que a maior contribuição de Montesquieu à política foi a sua concepção de que o poder e a liberdade caminham juntos (Cf. ARENDT, 2011, p. 199). A autora (ARENDT, 2011b, p. 282) destaca que aquele autor havia elaborado um conceito de poder que

se encontrava absolutamente fora da categoria tradicional de meios e fins. Os três ramos do governo representam para ele as três principais atividades políticas do

---

<sup>106</sup> O indivíduo, regido pela vontade como um imperativo moral, ou a espécie voltada para o progresso, do ponto de vista histórico, não interessa ao debate arendtiano que se volta para a política, uma vez que esta tem em vista o homem como pluralidade, ou seja, junto com outros homens (Anotações de aula – Disciplina ministrada pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sônia Maria Schio, em 03/10/2011, disciplina “Arendt e Kant: sobre a Filosofia Política”, PPGFil/UFPel).

homem: a criação de leis, a execução de decisões e a sentença judicial que deve acompanhar ambas. Cada uma dessas atividades engendra seu próprio poder.

Arendt (Cf. 2004b, p. 77) expõe três tipos de “contrato social” conhecidos no século XVII, a saber: a) o convênio bíblico pelo qual o povo consentia em obedecer a quaisquer leis que a divindade escolhesse revelar para ele; b) o contrato de Hobbes, que a autora denomina de versão vertical do contrato social, por intermédio do qual todo indivíduo celebra um acordo com a autoridade estritamente secular, a fim de garantir sua segurança e, por cuja proteção, renuncia a todos os direitos e poder; e, c) o contrato social de Locke, que ela denomina de versão horizontal do contrato social. Neste último, o contrato não guia o governo, mas a sociedade por meio de uma aliança recíproca entre todos os membros, os quais, apenas depois de mutuamente comprometidos, fazem um contrato de governo.

Diante deste quadro, ela conecta o contrato lockeano à experiência pré-revolucionária americana, na qual o consentimento repousou “na versão horizontal do contrato social e não em decisões da maioria” (*Ibidem*, 2004b, p. 82). A partir da concepção de Arendt, o consentimento é agregado à noção do poder que, por sua vez, brota da união e do acordo comum (Cf. *Ib.*, 2004b, p. 129). O poder, na versão contratual lockeana, não é cedido, como no caso do contrato de Hobbes. Pode-se apontar que, no caso do modelo de Locke, embora haja a limitação do poder individual, permanece “intacto” o poder da comunidade que, em última análise, representa os cidadãos, que não é transferido ao governante (Cf. *Ib.*, 2004b, p. 77-78). Nas palavras de Arendt (*Ib.*, 2004b, p. 78):

Todos os contratos, convênios e acordo se apoiam na reciprocidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato social é que esta reciprocidade liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos. Esta é a única forma de governo em que o povo é mantido unido pela força de promessas mútuas e não por reminiscências históricas ou pela homogeneidade étnica (como no estado-nação) ou pelo Leviathan de Hobbes que “intimida a todos” e desta forma “une a todos”.

A única garantia acerca da existência do poder é a coesão em torno da ação do grupo. Desfeito o consentimento - que nunca é incondicional e que mantém o grupo coeso -, perde-se a legitimidade<sup>107</sup> e o poder desaparece, pois “todas as

---

<sup>107</sup> Um dos elementos que compõe a legitimidade, na acepção arendtiana, é a autoridade. A ausência da autoridade ocorre quando se faz necessário recorrer ao uso da força e da violência ou, dito de outro modo, quando a “autoridade” deriva da força ou da violência (Cf. ARENDT, 2005a, p. 134).

instituições são manifestações e materializações de poder, petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar” (*Ib.*, 2004b, p. 120).

#### 4.3 A CIDADANIA EM HANNAH ARENDT: A AMIZADE, A HUMANITAS E OS CONSELHOS

Arendt não deixou nenhum escrito, seja obra ou artigo, que versasse exclusivamente sobre o tema da cidadania. No entanto, a partir da leitura de seus textos, percebe-se que a autora teve em mente um modelo de cidadania conectado ao eixo de seu pensamento que é a experiência totalitária e o mal político que, com o julgamento de Adolf Eichmann, define-se, para a autora, como um mal extremo – não mais radical como aparece em *Origens do Totalitarismo*<sup>108</sup>, daí advindo, como salienta Vallée (1999, p. 14):

O mal extremo infiltra-se no mundo quando os cidadãos abandonam o espaço público-político para se refugiarem na segurança e no aconchego dos valores privados; quando aceitam cumprir ordens que desaprovam, lavando daí as mãos; quando desistem de pensar por si mesmos, para irem na onda. Existe uma única defesa contra o totalitarismo: saber desobedecer, ousar pensar pela própria cabeça, nunca desistir de si.

Assim, a apresentação das categorias do poder, da violência e do consentimento denota o traço forte da cidadania ativa que filia a autora ao republicanismo clássico ou cívico. Antes de prosseguir, contudo, é preciso compreender como o cidadão se insere no republicanismo. Neste sentido, Martin (2005, p. 38) esclarece que o republicanismo concebe o cidadão como “alguém que participa ativamente na configuração do modelo futuro de sua sociedade através do debate e da elaboração de decisões públicas”. Este modelo perfaz o ideal arendtiano, podendo-se ainda identificar outros elementos como o entendimento do poder como uma realidade coletiva, na qual ocorre a manutenção das virtudes dos cidadãos (Cf. *Idem*, 2005, p. 39).

---

<sup>108</sup> Em uma carta dirigida a Scholem, Arendt (2005c, p. 150) afirma: “Tens muita razão: mudei de opinião e não falo mais de ‘mal radical’. Agora, com efeito, opino que o mal nunca ‘radical’, que só é extremo, e que carece de toda profundidade e de qualquer dimensão demoníaca. Pode crescer desmesuradamente e reduzir todo o mundo a escombros, precisamente porque se propaga como um fungo pela superfície”.

O republicanismo arendtiano é “radical” ou “inflexível”, ou seja, a premissa da participação ativa dos cidadãos não é uma ideia abstrata – embora seja um ideal -, ao contrário, essa participação deve ser vivida de modo efetivo e sem concessões de cunho pessoal ou subjetivo, isto é, o que se visa, no espaço público, são os interesses da comunidade e não os interesses individuais. Obtempera Duarte (2011, p. 31, com grifos nossos):

A noção arendtiana da pluralidade é central, sobretudo, para pensarmos a vida política em sentido democrático-radical, isto é, entendendo-se a democracia não apenas como regime político dotado de certo aparato jurídico e institucional mínimo, mas a partir do *efetivo exercício* da cidadania em atos e palavras dos cidadãos.

Ao tratar dos assuntos que a todos dizem respeito, expor-se, por meio da própria *doxa*, ao crivo dos pares e se responsabilizar pelo mundo (*amor mundi*), o homem ocupa o espaço público e político como cidadão. Para Arendt, somente tem sentido pensar e falar em “cidadão” enquanto ele for membro de uma comunidade. A condição humana da pluralidade que se inicia no indivíduo, a partir do diálogo silencioso do “eu comigo mesmo”, enquanto diálogo na alteridade, como se abstrai do *Górgias*, de Platão, estende-se à comunidade, de modo que os homens cuja igualdade foi artificialmente propiciada pelas leis, podem se singularizar por meio do aparecer de cada um. Este primeiro diálogo, ou esta primeira pluralidade, é a garantia da autenticidade da *doxa*<sup>109</sup>, e mantém assim a coerência do par discurso e ação, o qual constitui a “textura das relações e dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2010, p. 117).

Arendt ressalta que a noção de que o discurso e a ação formam um “par” precede a própria existência da *polis* e pode ser haurida em exemplos como o de Aquiles e Antígona. Do primeiro, a autora lembra o discurso proferido por Fênix, preceptor do herói, que o educou para ser o “realizador de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras”<sup>110</sup> (*Idem*, 2010, p. 30). De Antígona, Arendt retoma os versos finais enunciadas pelo coro<sup>111</sup> (*Ibidem*, 2010, p. 30): “Mas as

<sup>109</sup> Convém notar que esta primeira alteridade do “eu comigo mesmo” requer amizade, o estar junto a si mesmo como um amigo garante que se possa chegar a um acordo (Cf. ARENDT, 2010b, p. 210-211).

<sup>110</sup> Na tradução de Haroldo de Campos (IX, 443): “Por isso me mandou, para que te fizesse/ na oratória eminente, eficiente nas obras”.

<sup>111</sup> Na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (v. 1351-1354): “Das insolentes palavras infladas/ pagam a pena dos grandes castigos;/a ser sensatos os anos lhe ensinaram.”

grandes palavras, neutralizando [ou revidando] os grandes golpes dos soberbos, ensinam a compreensão na velhice”. Em ambos os textos, o discurso e a ação são equivalentes, “da mesma categoria e espécie”, o que significa que o discurso é também uma forma de ação, pois “o ato de encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação” (*Ib.*, 2010, p. 31). Ao valorizar o papel político da *doxa*, Arendt resgata para o espaço público o par “discurso/ação”, uma vez que a opinião é exposta pelo discurso.

A condição de possibilidade para o exercício da cidadania, para Arendt, e que vai ao encontro de sua preocupação em prevenir que se repita a situação extrema engendrada pelos Totalitarismos – em especial o Nazista -, está baseada em uma ética positiva, calcada na responsabilidade e preservação/permanência do mundo. Sob esta perspectiva, o homem precisa estar capacitado para ocupar o espaço público, e isso apenas pode ser propiciado pelos pais<sup>112</sup> ou responsáveis, a partir do nascimento, e ocorre em instâncias pré-políticas, como a escola<sup>113</sup>, durante o desenvolvimento da aprendizagem formal. Ao enfatizar a necessidade de proteger o mundo para as gerações futuras, deve-se compreendê-lo como um todo abarcado pela natureza e pelo artifício humano (Cf. SCHIO, 2010, p. 45), os quais devem ser preservados por meio de uma responsabilidade gestada a partir da infância do futuro cidadão. Sobre este tópico, comenta Schio (2010, p. 45):

aqueles vindos ao mundo precisam aprender a conservá-lo e a pensar no futuro, nas gerações que virão. A questão ética, então, é essa: aos adultos cabe cuidar das crianças e dos jovens, educando-os para serem cidadãos, para, no futuro, eles assumirem a própria responsabilidade, isto é, saber utilizar a própria liberdade, para ela [Arendt] pública e política.

Para ter uma vida política, o indivíduo antes deve estar apto a participar da comunidade, o que impõe a necessidade de um preparo. Contudo, Arendt não concebe a educação como a única ou totalmente suficiente para formar os

---

<sup>112</sup>Sobre a responsabilidade dos pais, aduz Arendt (2005a, p. 235) que: “os pais humanos, contudo, não apenas trouxeram seus filhos à vida mediante a concepção e o nascimento, mas simultaneamente os introduziram em um mundo. Eles assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo.”

<sup>113</sup> Acerca do papel pré-político da escola, afirma Arendt (*Idem*, 2005a, p. 238): “a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é, em vez disso, a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo”.

indivíduos para a cidadania, pois a educação pode ser “pervertida” como ocorreu no Nazismo, por exemplo. Por isso, a educação, não pode visar ao treino, a preparo para o trabalho, mas sim para o exercício da cidadania. Nessa perspectiva, Arendt se volta para o juízo estético que permite ao espírito ser livre e, assim, não se deixar condicionar por situações impostas. Dito de outro modo, o ser humano, de acordo com Arendt, traz em si a possibilidade de romper com o automatismo, a apatia e o “sonambulismo”, característico de muitos que vivenciaram os Sistemas Totalitários<sup>114</sup>.

Essa é, então, uma das razões que fará com que a autora volte-se para a capacidade de julgar. Isto ocorre após a sua constatação do “colapso da moral” e dos seus imperativos morais (Cf. KOHN, 2004c, p. 10-11) na Alemanha do período entre-guerras. Neste cenário, Sócrates atua como um “modelo exemplar” de cidadão (ou com “validade exemplar”), pois com sua maiêutica, ele tentava a todo custo, fazer vir à tona a *doxa* de seus interlocutores para aperfeiçoá-la, tornando seu portador apto para a vida em grupo, na qual é imprescindível “pensar por si mesmo”, mas, ao mesmo tempo, no “lugar de qualquer outro”. E, além disso, de um “pensar consequente”<sup>115</sup>, isto é, responsabilizando-se pelos próprios atos.

O diferencial do pensar e do julgar se apresenta em momentos críticos, quando o não pensar e o não julgar podem significar, como no caso do Nazismo, a inversão do decálogo para o “*Matarás*”<sup>116</sup>. De acordo com Arendt (2004c, p. 256): “o elemento purificador do pensar, a maiêutica socrática, que traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções – é político por implicação”. Por outro lado, a capacidade de julgar – a mais política das capacidades espirituais humanas (Cf. *Idem*, 2004c, p. 257) -, não lida com as regras gerais, mas com particulares, aos quais não se aplica uma subsunção obrigatória às regras que podem ser deturpadas. A capacidade de julgar

---

<sup>114</sup> Para Arendt (2005a, p. 276), o gosto, o juízo estético, pertence à classe das faculdades políticas, pois apela ao senso comum e seu interesse pelo mundo “é puramente desinteressado”.

<sup>115</sup> Arendt aproxima Sócrates de Kant (*Crítica da Faculdade do Juízo*, §40), das máximas do entendimento humano, a saber, pensar por si; pensar no lugar de qualquer outro; e pensar sempre em acordo consigo próprio.

<sup>116</sup> Sobre a inversão ocorrida no Regime Totalitário, observa Arendt (2004c, p. 105) que “esse cerne moral apenas é atingido quando percebemos que o fato se deu dentro da estrutura de uma ordem legal, e que a pedra fundamental dessa ‘nova lei’ consistia o comando ‘Matarás’ não teu inimigo, mas pessoas inocentes que nem sequer são potencialmente perigosas, e mesmo contra todas as considerações militares e utilitárias”.

permite distinguir o certo do errado, o belo do feio, por exemplo, baseado em um juízo estético que Arendt recolhe da Terceira Crítica de Kant<sup>117</sup>.

No domínio público, os cidadãos podem, na presença uns dos outros<sup>118</sup>, na qualidade de pares, notabilizarem-se ou se distinguirem por sua excelência – *areté*, entre os gregos, e *virtú*, entre os romanos – (Cf. ARENDT, 2010, p. 59), a qual sempre foi reservada ao domínio público em que uma pessoa podia sobressair-se, distinguindo-se das demais, mas no convívio com elas. Para os gregos antigos, a excelência se concretizava no “*agon*, na luta por *aristeuein*, por ser melhor que seus pares e, se possível, o melhor de todos” (ARENDT, 2011b, p. 292). Não se trata de pensar no *agon* como uma competição qualquer, pois, quando voltado para a política, o espírito agonístico significava uma “equação política entre realidade e aparecer a outros”, ou seja, o homem precisava de outros homens e mais ainda, esforçava-se por ser o melhor, distinguindo-se por seus feitos e palavras e assim, “assenhorear-se de sua própria humanidade” (*Idem*, 2011b, p. 292). Deve-se acrescentar que o espírito agonístico respondia ao anseio de grandeza e imortalidade, apenas presente entre os homens – o que os diferenciava dos animais – os quais, por suas obras, feitos e palavras podiam se imortalizar. Nas palavras de Arendt (2010, p. 23):

Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza divina.

Inserido na *polis*, Sócrates utilizava a “amizade” a partir da cidadania ateniense (Cf. ARENDT, 2009, p. 58) a fim de despertar os cidadãos para o “pensar por si”. Nesse sentido, o valor político da amizade, tal como demonstrado pelo filósofo, estava no diálogo constante mantido com seus interlocutores. Ao dialogar com os cidadãos como se estes fossem seus amigos, Sócrates buscava auxiliá-los a depurar as suas opiniões, preparando-os para a vida política, para o pensar antes do

<sup>117</sup> Arendt entende que o gosto pertence à classe das faculdades políticas, posição que a autora abstrai da *Crítica do Juízo*. Cf. 2005a, p. 273-4.

<sup>118</sup> A manifestação da excelência e da virtude exige a “presença dos outros”. Significa dizer que sem o espaço público não há que sequer falar em cidadãos, mas em indivíduos e suas idiossincrasias (Cf. ARENDT, 2010, p. 56). Ou dito de outro modo (*Idem*, 2010, p. 70): “A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública, em comparação com a qual até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com os seus respectivos aspectos e perspectivas”.

falar, para persuadir a partir de argumentos mais confiáveis porque fundados no humano, e em respeito a esse humano, em contrapartida ao entendimento que tinha sobre a prática dos Sofistas de sua época. Nesse sentido, Arendt destaca a presença do elemento político na amizade que é o diálogo autêntico que garante a presença da verdade em cada *doxa* (Cf. *Idem*, 2009, p. 59). O amigo, ou o “outro eu”, na versão arendtiana, mantém afinidade também com Aristóteles e Lessing. Como sublinha Arendt (*Ibidem*, 2009, p. 59): “De acordo com Aristóteles, a amizade e não a justiça como sustentou Platão na *República*, ‘parece ser o laço que une a comunidade’”.

Aristóteles percebe que a vida política não pode prescindir da existência do “outro eu”, o “amigo”, com o qual é possível estabelecer uma relação baseada na igualdade entre diferentes, que buscam um consenso ou uma igualdade de opinião sobre o bom, o justo e o conveniente para a cidade (BARZOTTO, 2011, p. 217). A amizade é estabelecida, assim, pelo convívio, pelo compartilhamento da existência em uma comunidade, segundo expõe o Estagirita na *Ética a Nicômaco* (1170b-10):

Ele [o homem] necessita, por conseguinte ter consciência também da existência de seu amigo, e isso se verificará se viverem em comum e compartilharem suas discussões e pensamentos; pois isso é o que o convívio parece significar no caso do homem, e não, como para o gado, o pastar juntos no mesmo lugar.

O amigo não é “íntimo”, ele não deve ser equiparado a “membro” da família, como um irmão ou um pai<sup>119</sup>. Ele tampouco desfruta de um convívio privado. Não é o confidente das frustrações do “homem” particular ou de suas angústias existenciais. O que os amigos partilham é o “entre”, o espaço que a um só tempo os separa e os une e que propicia o aparecimento de cada um. A ação e o discurso necessitam da distância que, por sua vez, não pode ser mantida na presença da intimidade. Por outro lado, o distanciamento conserva outros traços como a impessoalidade, a civilidade, a urbanidade, a polidez e a teatralidade que são imprescindíveis ao exercício de uma cidadania participativa. Acentua Ortega (2009, p.112-113):

A teatralidade e a intimidade se opõem. Apenas sociedades com uma forte vida pública podem valorizar o jogo, a imaginação, a ação e a teatralidade. A procura de

---

<sup>119</sup> Nas relações de parentesco ou equiparadas ao parentesco – em que o amigo é tratado como um irmão, um pai ou parente próximo - não existe o espaço “entre” que aproxima e distancia os homens. Este espaço é o que resguarda a pluralidade, a singularidade e a liberdade (Cf. ORTEGA, 2009, p. 115).

autenticidade psicológica torna os indivíduos inativos. A sociedade “íntima” rouba dos homens sua espontaneidade, sua faculdade de agir, enquanto começo de algo novo, sua vontade de ultrapassar limites e interromper processos automáticos, de inaugurar e de experimentar. Essa capacidade política do ser humano precisa da distância, da diferença e da pluralidade, que a psicologização da sociedade anula.

Não deve se inferir que o amigo, na qualidade de “outro eu” na acepção aristotélica, seja idêntico ao outro (Cf. ARENDT, 2009, p. 59). A distância entre os amigos resguarda a diferença, fundamental ao “compartilhar” as discussões e os pensamentos, e no estabelecimento de uma comunidade, a qual, nas palavras de Arendt (*Idem*, 2009, p. 59) é “aquilo que a amizade realiza”. A comunidade, portanto, trata do estatuto político da amizade baseada na parceria, na partilha ou na com-divisão do mundo comum (Cf. AGAMBEN, 2010, p. 89). Além disso, a amizade não é estabelecida em prol de um “absoluto”, de uma verdade como a “tirania da intimidade” (Cf. ORTEGA, 2009, p. 109), por exemplo, requer. O aparecer conjunto no espaço público voltado para a ação e o discurso está calcado na *doxa* de cada um, imprescindível à política, em que a verdade ou o absoluto não pode vigorar, pois o diálogo entre os amigos impõe a disposição para alterar a própria opinião tendo em vista o interesse que deve ser sempre coletivo, a necessidade, o voto, para obter o melhor para os outros, para aquele que é um igual, o amigo e que merece, portanto, ser considerado como alguém com quem se compartilha uma vida digna, ou o “bem comum”, objetivo maior da comunidade.

Por meio de suas considerações sobre Lessing, Arendt aborda a cidadania do ponto de vista da amizade, como pertencimento à humanidade. Assim, de acordo com Lessing, a amizade é o fenômeno por meio do qual a “verdadeira humanidade pode provar a si mesma” (ARENDT, 2008b, p. 20), e isso por meio da tolerância que ele apregoou enfaticamente em todas as suas obras. Arendt resgata ainda, em Cícero, a concepção de *humanitas*. Cícero é o autor que influenciou “amplamente o pensamento a partir do Renascimento, por exemplo, em Lessing (ligado à razão e à tolerância) e no Iluminismo, com Kant, chegando até Arendt” (SCHIO, 2008, p. 37). A filantropia grega – o amor ao homem – com as transformações provocadas pela dominação romana converteu-se na *humanitas* romana, por meio da qual ocorre uma flexibilização quanto à aquisição da cidadania que se estende aos *gentios*. Esta flexibilização permitiu que, além dos “romanos cultos”, outras pessoas pudessem participar da vida comum, discutir e debater os assuntos de interesse coletivo.

Segundo Arendt (Cf. 2008b, p. 34), esta “base política diferencia a *humanitas* romana daquilo que os modernos chamam de humanidade, pelo que comumente entendem um simples efeito da educação.” A *humanitas*, ao lado da amizade, permite que Arendt possa compor sua ideia de uma “cidadania ativa”, baseada na atividade responsável de cada um que é capaz de partilhar com os outros, com autenticidade genuína, seu pensamento e suas opiniões e agir em consonância com eles e tendo o bem comum como meta.

Neste ponto, é possível adentrar no campo específico da cidadania ativa: Arendt não acredita que uma participação restrita à representatividade eleitoral corresponda ao que ela imagina como uma “participação ativa”. Para a autora, o sistema representativo em uma “sociedade de massas” – em que os homens são potencialmente escravos da necessidade - é incapaz de exercer sua função, qual seja, a de representar os cidadãos, o que motiva a autora a declarar (2004b, p. 79):

O próprio governo representativo está em crise hoje; em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as *praxes* que permitiam a real participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas de partidos.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt desenvolve um amplo estudo sobre os partidos políticos na Europa. Para a autora (1989, p. 286), um dos problemas mais graves do sistema partidário é que, desde seu surgimento, pode-se identificá-lo a “interesses particulares econômicos ou de outra natureza.” Com a ascensão de Hitler, comprovou-se que os partidos podiam ser facilmente manipulados e alçados à condição de colaboracionistas do Regime Totalitário (Cf. *idem*, 1989, p. 296). Como alternativa aos partidos, Arendt apresenta a experiência dos conselhos revolucionários, tão antigos quanto o sistema de partidos, e que foram hauridos de eventos revolucionários que podem ser listados a partir de 1848, na França; em 1871, com a Comuna de Paris; em 1905 e em 1917, na Rússia e em 1951, na Hungria (Cf. ARENDT, 2007, p. 101).

A autora coteja os conselhos ao sistema de partidos políticos, a fim de demonstrar suas distinções. Nesta perspectiva, os conselhos revolucionários, por mais efêmeros que possam ter sido, cumpriram funções eminentemente políticas, ao

passo que os partidos, como ressaltado, atendiam, via de regra, a interesses e necessidades privadas (*Idem*, 2007, p. 101):

Os conselhos nasceram exclusivamente das ações e demandas espontâneas do povo, e não foram deduzidos de nenhuma ideologia nem foram previstos, muito menos preconcebidos por nenhuma teoria acerca da forma boa de governo.

A grande vantagem dos conselhos está em sua real representatividade, pois, as pessoas que são eleitas por meio do sistema de conselhos necessariamente devem estar na “base”. Além disso, os conselhos não correm o risco de enrijecerem-se como os partidos, burocratizando-se como máquinas administrativas manipuláveis ao sabor de quem detém o poder. Ao contrário, os conselhos apresentam aos eleitores listas de candidatos (*Cf. Ibidem*, 2007, p. 101), cuja eleição não está condicionada à adesão a um determinado grupo, mas depende exclusivamente das características pessoais, como a capacidade de persuasão na defesa de opiniões e pensamentos, assim como da história e das atividades passadas dos candidatos (*Cf. Ib.*, 2007, p. 102).

Pode-se aduzir que a proposta arendtiana de um estado-conselho, ou de uma representação via conselho, embora resolva o problema de uma participação ativa, é inviável numa sociedade de massas, como a contemporânea. Arendt não desconhecia tais dificuldades, o que não foi empecilho à sua defesa, uma vez que para a autora, a verdadeira felicidade, ou a autêntica felicidade do homem enquanto humano, está em tomar parte dos assuntos públicos. Para a autora, o homem somente é um ser político quando não lhe é usurpada sua capacidade de ação, quando pode, enfim, falar e o ser ouvido entre seus pares, decidindo, agindo e responsabilizando-se junto aos seus semelhantes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Talvez a mais pungente e dolorosa experiência da História contemporânea seja a de Auschwitz, que simboliza todos os campos de concentração e *gulags* que vieram à luz no século XX, fazendo vir à tona a sua aporia ética e política, a saber: como lidar com a realidade dos números espantosos e com as imagens de horror? Compreender a materialização da superfluidade humana, do descarte em massa de corpos de crianças, homens e mulheres para um esquecimento brutal é uma tarefa que não pode ser feita com o auxílio dos saberes fornecidos pela tradição. Sem recorrer a esta fonte, Hannah Arendt se propõe a analisar criticamente os acontecimentos de seu tempo.

Embora Arendt não tenha escrito nenhuma obra voltada especificamente para o Direito, a questão relacionada à lei e à cidadania ocupa importante espaço em seu pensamento. A autora faz uso da *nomos*, da lei como fronteira e muro, para conferir estabilidade aos negócios humanos; e se apropria da noção de *lex romana* para significar a fundação e a aliança que constituem um corpo político. Nos dois sentidos de lei, a autora ressalta a sua ideia de uma contenção, de uma fronteira a ser respeitada para que seja possível aos indivíduos compartilharem uma vida em comum. Além das fronteiras das leis, da estabilidade e do espaço político que elas proporcionam, há apenas deserto e insegurança.

Com efeito, a lei atua, para a autora, como uma forma de estabilizar os corpos políticos para o fluxo da mudança anunciado por cada novo ser que aporta no mundo. A ausência de lei esboroa o mínimo da segurança sobre a qual as relações humanas são construídas, tornando-as movediças, sem critérios que possam servir de limites ou fronteiras às condutas dos indivíduos.

A estabilidade propiciada pelas leis e instituições serve inclusive para vulnerar o movimento totalitário, calcado nas leis do movimento irrefragável da História ou da Natureza. E, este é um dos motivos pelos quais, em um Regime Totalitário, não

existe nenhuma lei que dispusesse sobre a sucessão do líder, o que seria já um traço de estabilidade dentro do movimento ininterrupto, dentre os vários exemplos possíveis.

No contexto em que as leis cumprem a função de proporcionar estabilidade aos negócios humanos, a natalidade e a ação representam os novos começos e as novas possibilidades descortinadas na vida política, assim como medos e incertezas a ela inerentes. Contudo, como as ações humanas são irreversíveis e imprevisíveis, é necessário que os homens estejam dispostos a perdoar, reconciliando-se com a realidade e assim, prontificando-se novamente para ação; e a prometer, instalando ilhas de segurança, sustentadas pela força dos pactos celebrados.

A reflexão de Arendt acerca da lei não perde de vista que as violações perpetradas pelo Nazismo, em especial, contaram sempre com a perda final da personalidade jurídica de suas vítimas – judeus, ciganos, negros, prostitutas, homossexuais, dentre outros -, as quais eram despojadas de todo elemento de proteção legal, de pertencimento a uma comunidade politicamente organizada, antes de serem enviadas aos campos de extermínio. Essa constatação conduz o pensamento arendtiano à necessidade de proteger o mais elementar direito que todo ser humano tem, a saber, o de ser considerado como um “sujeito de direitos”. Esta preocupação se consolidará na expressão “direito a ter direitos”, a qual sinaliza a posição cosmopolita da autora, na medida em que delega à humanidade a obrigação de prover aos homens o pertencimento ao grupo humano e, portanto, a sua proteção.

O Totalitarismo demonstrou de modo aterrorizante as consequências oriundas do não pertencimento do homem a um grupo organizado politicamente. Este pertencimento inicia-se por um estatuto jurídico que capacita o indivíduo a ser considerado como um sujeito de direitos e de obrigações. Para Arendt, o pertencimento a um grupo humano está calcificado na própria humanidade que deve assegurar que todos os homens sejam respeitados e tratados como “seres humanos”, o que implica em garantir, por exemplo, que não se fará a deportação de um cigano pelo mero fato de ser um cigano, e de não possuir a nacionalidade de um determinado país, mas conceder-lhe-á guarida e proteção pelo fato de se tratar de um ser humano. Este entendimento, que pode ser colhido na obra de Arendt, guarda afinidade com o pensamento político kantiano e seu direito de visita. Em ambos os

autores, percebe-se que a humanidade é colocada como garantidora do dever de respeitar a todos os homens, sem distinções.

A importância de se pertencer a uma comunidade é que por meio dela pode-se constituir um espaço propriamente político. Além disso, como membro de um corpo político, o indivíduo adquire uma *persona*, uma personalidade jurídica que, pelo artifício da lei, propicia sua igualdade perante os outros homens. A igualdade, na acepção arendtiana, é provida pela lei, ou seja, ela não é natural, adquirida pelo nascimento.

Arendt manifestará o perigo do afastamento ou do descolamento total da realidade que pode ocorrer com o não pertencimento a uma comunidade ou, mesmo, no caso dos “súditos ideias” dos governos Totalitários, que eram considerados “ideais” exatamente por serem incapazes de discernir o real do fictício, o verdadeiro do falso ou de se indignarem diante do impacto do real em suas vidas. A apatia característica de quem se descola do mundo factual é perniciosa do ponto de vista político, uma vez que as atrocidades deixam de indignar ou chocar as pessoas, enquanto estas perdem gradativamente a capacidade de pensar e de julgar, de agir e de insurgir, resumindo-se ao animal biológico, passível de meros comportamentos condicionados, a exemplo do cão de Pavlov.

A preocupação com a cidadania pode ser encontrada, em Arendt, em seus textos de juventude, como os dedicados a Franz Kafka, à questão dos judeus e na biografia de Raehl Varnhagen. A partir destes escritos, é possível fazer o percurso arendtiano acerca do judeu com pária que tem em Kafka seu ponto culminante no estabelecimento da busca pelo “mínimo”, pelo mais básico que é o direito de pertencer a uma comunidade como um direito e não como um privilégio. O debate do judeu como pária descortina alguns pontos relevantes do pensamento arendtiano, como, por exemplo, a necessidade de que a igualdade seja fruto de um artifício, do *nomos* e não como uma *physis*.

O espaço público, na acepção arendtiana, é o local em que os indivíduos, no plural, aparecem aos seus pares, podem ver e ser vistos, do que se infere que podem reconhecer a singularidade de cada um demonstrada por meio do discurso e da ação. Arendt retoma dos gregos a relevância e o papel exercido pelo espaço público, uma vez que neles a sua ausência implicava a perda da cidadania e da proteção da lei.

A participação ativa do cidadão na vida política de sua comunidade está entrelaçada à filiação republicana de Arendt. A autora desenvolve sua ideia de participação ativa a partir de núcleos conceituais, como o agir em concerto que resulta em sua concepção de poder e o acordo necessário a este agir concertado, do qual se extrai o consentimento. Arendt lança mão de tais abordagens para situar os homens no espaço público-político. Contudo, não é fácil, nem cabe a qualquer um, ocupar o espaço público, pois é necessário estar preparado para se responsabilizar pelas palavras e ações, pelas decisões tomadas e pelo rumo que é dado aos interesses que a todos dizem respeito. O partilhar do espaço público ocorre, portanto, norteados pelo *amor mundi*, gratidão devida à humanidade que se materializa em cuidar do mundo comum e pela amizade que constitui a verdadeira comunidade entre os homens. Entretanto, é preciso observar que a amizade nos moldes propostos por Arendt não é sinônima de intimidade ou voltada para as idiossincrasias de cada um. Ao contrário, a amizade que permeia a cidadania é constituída pela distância que une e separa os homens, pela urbanidade no tratamento recíproco. Estes são alguns dos elementos capazes de resguardar que o discurso e a ação visem a alcançar o bem coletivo, a verdadeira felicidade pública, de acordo com ela.

## BIBLIOGRAFIA

ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade**: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989a.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Coleção Estado de Sítio)

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (*Homo Sacer III*). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Coleção Estado de Sítio).

\_\_\_\_\_. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinícios Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2010.

AMIEL Anne. **Le vocabulaire de Hannah Arendt**. Paris: Ellipses, 2007. (Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader)

ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal”. *In: Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. Org. Odílio Alves Aguiar et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.

\_\_\_\_\_. “FACES PRIVADAS EM ESPAÇOS PÚBLICOS”: por uma ética da responsabilidade. *In: Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. Edição Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

AGUIAR, Odílio Alves. “O poder em Hannah Arendt”. *In. Hannah Arendt: diversas leituras*. Org. Iltomar Siviero, Nilva Rosin. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo – Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência**: Hannah Arendt e Martin Heidegger. Organização Úrsula Ludz, trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. **Conferencias sobre la filosofía política de Kant**. Trad. Carmen Corral. Introdução e edição de Ronald Beiner. Barcelona: Paidós, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo; Posfácio de Celso Lafer. 10 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 2 ed., São Paulo: Nova Perspectiva, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. Edição Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa, 5 ed., São Paulo: Perspectiva, 2005a.

\_\_\_\_\_. **La tradición oculta**. Trad. R. S. Carbó e Vicente Gómez Ibáñez. Buenos Aires: Paidós, 2005b.

\_\_\_\_\_. **Una revisión de la historia judia y otros ensayos**. Introd. Fina Burulés; trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2005c.

\_\_\_\_\_. **Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental** – seguido de Reflexiones sobre la Revolución húngara. Presentación y edición de Agustín Serrano de Haro. Trad. Marina López e Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.

\_\_\_\_\_. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954. Trad. Denise Bottmann; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b.

\_\_\_\_\_. **A promessa da política.** Organização e introdução Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr., 2 ed., Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Condição Humana.** Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia, 11 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **A vida do espírito – o pensar, o querer e o julgar.** Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Revolução.** Apresentação Jonathan Schell e trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “A grande tradição” *in* **O que nos faz pensar.** Trad. de Paulo Eduardo Bodziak e Adriano Correia. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, v. 29, maio de 2011b. (272-298).

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BARZOTTO, L. F. La amistad política en Aristóteles y Carl Schmitt [en línea], *Prudentia Iuris*, 70, 213-225. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/amistad-politica-aristoteles-carl-schmitt.pdf> [acesso em 16/06/2012].

BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros – extranjeros, residentes y ciudadanos.** Barcelona: Gedisa, 2005.

BIGNOTTO, Newton. A presença de Hannah Arendt. *In: Hannah Arendt: entre o passado e o presente*. Orgs. Adriano Correia; Mariângela Nascimento. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

BIRULÉS, Fina. Hannah Arendt e la condicion de judia. *In: Uma revisão de la história judia e otros ensayos.* Trad. Miguel Candel. Barcelona: Paidós, 2005c.

\_\_\_\_\_. **Una herencia sin testamento:** Hannah Arendt. Barcelona: Herder, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Dicionário mítico-etimológico.** V I, 5 ed., Petrópolis: Vozes, 1991.

BRIGHTMAN, Carol. Um romance epistolar. *In: Entre Amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Renato de Assunção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto e Carmen Lídia Richter Moura. Brasília: Ed. UnB, 1982.

CARVALHO José Murilo de. Cidadania na Encruzilhada. *In: Pensar a República*. Org. Newton Bignotto. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

CHAMISSO, Adelbert von. **A história maravilhosa de Peter Schlemihl**. Trad. notas de Marcus Vinícius Mazzari. Posfácio de Thomas Mann. 2. ed. revista. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Trad. e notas de Amador Cisneiros. Bauru, SP: EDIPRO, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os Deveres**. Tomo I. Trad. Luiz Ferracine. São Paulo: Escala, 2008.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo – Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga: estudos sobre o culto, o Direito, as instituições da Grécia e de Roma**. 12 ed., Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1975.

DEMANT, Peter. Direitos para excluídos. *In: História da Cidadania*. Org. Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky. 2 ed., São Paulo: Contexto, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. 2. Ed. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2008. (Coleção LESTE).

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

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade: nota para o conceito de comunidade plural”. *In: O que nos faz pensar*. Org. Eduardo Jardim. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Maio de 2011.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt: repensar o direito á luz da política democrática radical**. Em: <[http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=andre\\_duarte](http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1019&context=andre_duarte)>. Acesso em: 26 de outubro/2011.

EBERT, Roger. **A magia do cinema**. Trad. Miguel Cohn. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FELÍCIO, Carmelita B. de Freitas. O direito à hospitalidade (para além) de um ponto de vista cosmopolítico. *In. Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Org. Adriano Correia e Mariângela Nascimento. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

FIALHO, Maria do Céu. Mito, memória e crise. *In. Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*. Leão, Delfim Ferreira; Ferreira, José Ribeiro. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia Antiga – sociedade e política**. Lisboa: Edições 70, 2004.

FORTI, Simona. **El totalitarismo: trayectoria de una idea límite**. Trad. María Pons Irazzábal. Barcelona: Herder, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos).

GOBRY, Ivan. *Doxa*. *In. Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. “O conceito de poder em Hannah Arendt”. *In. Sociologia*. Jürgen Habermas. Seleção e tradução de Bárbara Freitag, Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática; 1980.

HARO, Agustín Serrano. Presentación. *In. Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental – seguido de Reflexões sobre la Revolución húngara*. Trad. Marina López e Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HELLER, Agnes; FERENC, Fehér. **A condição política pós-moderna**. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

HOBSBAWM, Eric J. **A era dos Impérios: 1875-1914**. Trad. Sieni Maria Capos e Yolanda Steidel de Toledo. 8 ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

HOMERO. **Ilíada**. V. I. Trad. de Haroldo de Campos. Intr. e org. de Trajano Vieira. 4. Ed. São Paulo: Arx, 2003.

HUNT, Lynn. **A invenção dos Direitos Humanos**: uma história. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Trad. de Leônidas Hegenberge e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2010.

KAFKA, Franz. **O Castelo**. Trad. e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Trad. e prefácio de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. de Valerio Rohden e Antônio Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes – Princípios metafísicos da doutrina do Direito**. Trad. Joãozinho Beckenkamp. 2012, a ser editado.

KOHN, Jerome. “Introdução à edição americana”. *In*: **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. Edição Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

LAFER, Celso. **Ensaio sobre a liberdade**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

\_\_\_\_\_. **A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt – Pensamento, persuasão e poder**. 2 ed., revista e ampliada. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

\_\_\_\_\_. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. *In*: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Barbosa, 5 ed., São Paulo: Perspectiva, 2005a.

\_\_\_\_\_. “Prefácio”. *In*: **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann; Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008b.

LEÃO, Delfim F. Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária, *In*: **Gênese e consolidação da ideia de Europa - De Homero ao fim da Época**

Clássica. Vol. I. Coords. M. do Céu Fialho; M. de Fátima Sousa e Silva & M. H. Rocha Pereira. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LÖWY, Michel. **Franz Kafka**: sonhador insubmisso. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.

MARTÍN, Núria Beloso. **Os novos desafios da cidadania**. Trad. de Clovis Gorczewski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005.

MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Curso de direito internacional público**. Prefácio de M. Franchini Netto à 1. ed., 15 ed., Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

MONTESQUIEU, Chales-Louis de Secondat. **Do espírito das leis**. Trad. e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral – uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade – Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Sinergia: Relume-Dumará, 2009.

PEIXOTO, Cláudia C. A busca pelos Direitos Humanos: na companhia de Hannah Arendt e Franz Kafka. **Revista Reflexões Filosóficas** - a ser publicado em Jan. de 2013, V 2.

PLATÃO. Górgias. *In*: **Diálogos**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975. V. 4.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Trad. Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Inst. Piaget, 1987.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: Educs, 2006.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt**: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese de doutorado. UFRGS, 2008.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt: Ética e escola”. *In*: **Caleidoscópio**: temas de educação e filosofia. Orgs. Avelino da Rosa Oliveira, Gomercindo Ghiggi e Neiva Afonso Oliveira. Pelotas, RS: Ed. da UFPEL, 2010. 43-53. (Coleção FEPraxis, V. 4)

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt: a questão da consolidação da república. *In*: AGUIAR, Odílio A. et. al. **O futuro entre o passado e o presente** (anais do V Encontro Hannah Arendt), Passo Fundo: IFIBE, 2012. (179-190)

SÓFOCLES. **Antígona**. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

STOPPINO, Mario. Totalitarismo. *In*. **Dicionário de Política**. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino. Trad. Carmen C. Varriale et. al. 5 ed., Brasília/São Paulo: UnB/Imprensa Oficial, 2004.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt – Sócrates e a questão do totalitarismo**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.