

DUAS PERSPECTIVAS DE CIDADANIA EM HANNAH ARENDT

Cláudia Carneiro Peixoto¹

Resumo: Examina a questão da cidadania em Hannah Arendt (1906-1975) a partir de duas perspectivas que podem ser, a princípio, extraídas da expressão “direito a ter direitos”. A primeira perspectiva de cidadania assegura a cada indivíduo o pertencimento à comunidade humana e a outra está calcada na participação ativa e na responsabilidade dos indivíduos pelo destino da comunidade a que pertencem. Dito isso, intenta-se demonstrar que, sob a primeira perspectiva, a autora centra-se na proteção internacional, depreendida a partir da experiência dos Totalitarismos, em especial, o Nazismo e a insurgência de uma massa de seres humanos destituídos da qualidade de “cidadãos”, como os apátridas. Para este entendimento de cidadania de cunho cosmopolita aproxima-se a posição da autora com o conceito kantiano de hospitalidade. A segunda perspectiva resulta em uma noção de cidadania ativa e responsável, vivenciada no espaço público.

Palavras-chaves: Hannah Arendt, cidadania, direito a ter direitos.

Abstract: Examines the question of the citizenship in Hannah Arendt (1906-1975) from two perspectives that can be first extracted from the expression "right to have rights." The first citizenship perspective ensures every individual belonging to the human community and this is grounded in active participation and responsibility of individuals for the fate of the community to which they belong. That said, it attempts to demonstrate that, under the first perspective, the author focuses on international protection, deduced from the experience of totalitarianism, particularly Nazism and the surge of a mass of human beings devoid of quality "citizens" as stateless. To this understanding of citizenship imprint cosmopolitan approaches the position of the author with the Kantian concept of hospitality. The second approach results in a sense of active and responsible citizenship, lived in public space.

Keywords: Hannah Arendt, citizenship, right to have rights.

¹ Mestre em Ética e Filosofia Política (UFPel). E-mail: carneiropeixoto@yahoo.com.br. Profa. Faculdade Anhangüera de Rio Grande.

I – Primeira perspectiva de cidadania

Embora Hannah Arendt (1906-1975) não tenha textos voltados especificamente para o tema da cidadania, é possível não apenas encontra-lo definido em seu pensamento, como também desenvolvê-lo a partir de duas perspectivas: uma no sentido amplo, próximo –mas não idêntico –, ao cosmopolitismo kantiano; e a outra, no sentido de uma cidadania ativa, baseada no modelo de participação dos cidadãos na *polis* na Grécia Antiga. Além disso, há que se acrescentar que a autora aliava a seu modelo de cidadania ativa a experiência fugaz dos conselhos revolucionários. Tais perspectivas de cidadania exigem o pertencimento a um grupo, a uma comunidade juridicamente organizada, sem o qual não é possível conceber um vínculo real de proteção aos indivíduos. Este último, na visão da autora, inicia-se com o pertencimento mais amplo que diz respeito à humanidade e se consolida, no que tange à cidadania ativa, ao pertencimento a uma comunidade politicamente organizada, na qualidade de cidadão participativo.

O enfoque acima exposto desenvolve-se a partir da expressão “direito a ter direitos”, encontrada em *Origens do Totalitarismo*, a saber:

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. (ARENDDT, 1989, p. 332, com grifos nossos)

A citação do texto de Arendt descortina dois pontos argumentativos fortes: a ideia de humanidade e o significado que a autora pretende emprestar à expressão “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”. 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 a pluralidade do ponto de vista de uma comunidade global capaz de amparar e proteger os indivíduos resguardando-os enquanto sujeitos de direitos e deveres, isto é, dentro de uma ordem jurídica que lhes permita viver em segurança e compartilhar o mundo. Como acentua ainda Lafer:

A reflexão arendtiana em *The OriginsofTotatarianism* 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. (*Idem*, 1988, p. 22)

A análise de Seyla Benhabib (2005, p. 50-51), que divide a expressão “direito a ter direitos” em dois eixos, auxilia o entendimento da concepção de cidadania arendtiana. A partir do primeiro eixo, Benhabib examina o sentido do termo “direito” e no segundo, debruça-se sobre o significado de “direitos”. Assim, o uso da palavra “direito” dirigir-se-ia à humanidade, reclamando o pertencimento ao 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”. Dando seguimento à sua análise, para Benhabib, o termo “direitos” condiz com um prévio pertencimento a uma comunidade política, o que significa, em outras palavras, que somente é possível ter direitos quando se é membro de uma comunidade, inserido no aparato legal que garante o pertencimento e o natural convívio em uma comunidade política que resguarda a aquisição de direitos jurídico-civis.

Em outras palavras, o primeiro “direito” – da expressão “direito a ter direitos” – deve ser garantido pela humanidade, na esfera do Direito Internacional, e trata da elementar garantia que se deve a todo ser humano e que visa protegê-lo de 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, privando-os do “modo particular de existir juridicamente” (Cf. LAFER, 1988, p. 109). Pode-se acrescentar ainda que a capacidade de ter “direitos” é o que efetivamente capacita os indivíduos à atuação e participação ativa no espaço público. Em ambos os casos, é preciso que a cidadania esteja resguarda por normas, como, por exemplo, a Constituição, que Arendt define como um documento estável, objetivo e duradouro, que emerge da fundação do corpo político, e que não é suscetível a alterações ou emendas “de acordo com as circunstâncias” (ARENDR, 2011, p. 207).

Para Arendt (Cf. 1989, p. 334), o não pertencimento a uma comunidade, isto é, a ausência do *status* político no indivíduo, implica na privação do pertencimento a um grupo

e, por conseguinte, da participação no espaço público e tem como consequências o confinamento em uma vida privada, inexpressiva ou, em casos extremos, o descarte em monturos humanos. No caso extremo dos Regimes Totalitários, registrou-se o completo desamparo e abandono, na categorização de grupos supérfluos, como as minorias, os refugiados e os apátridas.

A proximidade da tese arendtiana àquela do direito de visita exposto por 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” (KOHN, 2009, p. 37), o que abrange todos os seres humanos. Desta feita, é possível aproximar o direito de visita kantiano ao entendimento de cidadania a partir do pertencimento, enquanto dever da humanidade. Acresça-se que tanto em Kant como em Arendt o direito de visita e o pertencimento não são colocados como um privilégio ou umabenesse filantrópica, algo que o indivíduo tenha acesso em virtude de uma característica ou atributo pessoal, a exemplo da genialidade dos judeus². Ao contrário, garante-se o pertencimento como um “direito”. De acordo com Kant (2010a, 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 elemento aproximativo no campo da cidadania entre Arendt e Kant diz respeito ao governo e à Constituição republicanos. Tal entendimento garante no plano interno uma comunidade organizada e, no plano externo³, o reconhecimento do direito a um

²Arendt destaca que a viabilização das violações levadas a cabo pelo nazismo, beneficiou-se de modo fundamental da perda da personalidade jurídica. No caso dos judeus, a perda da personalidade jurídica foi facilitada pela precariedade de uma condição histórica baseada em privilégios. A igualdade e a cidadania enquanto atributos não advindos de um direito 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” (2005, 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, 2005b, p. 59), o que o faria um cidadão como os outros.

³Na *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,

“pertencimento” ou de visita de todos os indivíduos. É preciso ainda aduzir que os dois autores rejeitam um Estado mundial, com uma legislação unificada. Kant pleiteia uma federação mundial de estados livres (Cf. 2010a, p. 31), sobre a qual obtempera ainda 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.
(BENHABIB, 2005, p. 38)

Arendt (Cf. 1989, p. 332), por sua vez, também rejeita a ideia de um estado mundial. Neste caso, é preciso lembrar que a autora não aceitava a noção de igualdade universal, o que justifica sua aversão a qualquer opção totalizante de governo. Embora Arendt não tenha se expressado sobre uma federação mundial, pode-se considerar como um indicativo da sua posição a sua 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, 2005b, p. 92).

II – Segunda perspectiva de cidadania

Coloca-se, nesta segunda perspectiva, o desafio de esboçar elementos para uma concepção de cidadania arendtiana. Conectados ao pensamento arendtiano, a experiência totalitária e o mal político colocam-se como fios condutores para questões como a cidadania.

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”.

Assim, o julgamento de Adolf Eichmann oportuniza-lhe refletir sobre o mal extremo⁴, como ressalta Vallée:

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. (VALLÉE, 1999, p. 14)

Se o mal político infiltra-se e se propaga com o abandono do espaço público, o modo como se deve combatê-lo é o da participação ativa na comunidade, o que se adequa ao modelo republicano. 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”. Esta concepção vai ao encontro do 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 (*Idem*, 2005, p. 39).

Neste sentido, o republicanismo arendtiano é “radical” ou “inflexível”, ou seja, a premissa da participação ativa dos cidadãos não é uma ideia abstrata, pois as decisões são “vivas” 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 ou idiossincráticos, como obtempera Duarte:

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. (DUARTE, 2011, p. 31, com grifos nossos)

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 um espaço político. Assim, para Arendt, o ser “cidadão” implica em ser membro “ativo” de uma comunidade. A condição humana da pluralidade que se inicia no indivíduo, a partir do

⁴ Em uma carta dirigida a Scholem, Arendt (2005b, 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”.

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. O primeiro diálogo ou primeira pluralidade é a garantia da autenticidade da *doxa*⁵, de onde se extrai a coerência do par discurso/ação, o qual constitui a “textura das relações e dos assuntos humanos” (ARENDT, 2010a, 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”⁶ (*Idem*, 2010a, p. 30). Da obra *Antígona*, Arendt retoma os versos finais enunciadas pelo coro⁷ (*Ibidem*, 2010a, p. 30): “Mas as grandes palavras, neutralizando [ou revidando] os grandes golpes dos soberbos, ensinam a compreensão na velhice”. Nos dois 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.*, 2010a, 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. Neste viés, o homem precisa estar capacitado para ocupar o espaço público, e isso apenas pode ser propiciado pelos pais⁸ ou responsáveis, a partir do nascimento, e ocorre em instâncias pré-políticas, como a escola⁹, durante o desenvolvimento da aprendizagem formal. Ao enfatizar a necessidade de proteger o

⁵ 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).

⁶ Na tradução de Haroldo de Campos (IX, 443): “Por isso me mandou, para que te fizesse/ na oratória eminente, eficiente nas obras”.

⁷ 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.”

⁸ 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.”

⁹ 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 interposmos 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”.

mundo para as gerações futuras, deve-se compreendê-lo como um todo abarcado pela natureza e pelo artifício humano, os quais devem ser preservados por meio de uma responsabilidade gestada a partir da infância do futuro cidadão.

Para ter uma vida política em sua comunidade, é necessário que o indivíduo esteja apto a exercê-la, isto é, esteja preparado para assumir a sua responsabilidade pelo mundo. Mas Arendt não entende que a educação seja suficiente para formar os indivíduos para a cidadania, pois a educação pode ser “pervertida” como ocorreu no Nazismo, por exemplo. Por isso, a educação, não deve ser instrumentalizada ou visar ao treino, ao mero preparo para o trabalho. 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 a autora, traz em si a possibilidade de romper com o automatismo, a apatia e o “sonambulismo”, característico de muitos que vivenciaram os Sistemas Totalitários¹⁰.

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”¹¹, 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*”¹². De acordo com Arendt (2004b, 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*, 2004b, p. 257) -, não lida com as regras gerais, mas com particulares, aos quais não se aplica uma subsunção dedutiva e obrigatória às regras que podem ser deturpadas. A

¹⁰ 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”.

¹¹ 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.

¹² Sobre a inversão ocorrida no Regime Totalitário, observa Arendt (2004b, 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”.

capacidade de julgar permite distinguir o certo do errado, o belo do feio, por exemplo, baseado em um juízo estético que Arendt recolhe da Terceira Crítica de Kant¹³.

No domínio público, os cidadãos podem, na presença uns dos outros¹⁴, 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 falar, para a persuasão a partir de argumentos mais confiáveis porque fundados na coerência e autenticidade da *doxa* de cada um. 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

¹³ Arendt entende que o gosto pertence á classe das faculdades políticas, posição que a autora abstrai da *Crítica do Juízo*. Cf. 2005a, p. 273-4.

¹⁴ 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 idiosincrasias (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”.

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 pelo convívio, pelo compartilhamento da existência em uma comunidade, segundo expõe o Estagirita em sua *Ética a Nicômaco*

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. (ARISTÓTELES. 1170b-10)

O amigo não é “íntimo”, ele não deve ser equiparado a “membro” da família, como um irmão ou um pai¹⁵. 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. Em contrapartida, 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 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. (ORTEGA, 2009, p.112-113)

¹⁵ 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).

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 *doxade* 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, também como o 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, 2008, 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*. A filantropia grega – o amor ao homem – com as transformações provocadas pela dominação romana converteu-se na *humanitasromana*, 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 *humanitasromana* 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

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. (ARENDR, 2004a, p, 79)

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. ARENDR, 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.

Referências Bibliográficas

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

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

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

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. 2 ed., São Paulo: Nova Perspectiva, 2004a.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. Edição Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

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

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

_____. *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.

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

_____. *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, 2010a.

_____. *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> [acceso em 16/06/2012].

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

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.

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

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

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério 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. *A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

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

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

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

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

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