

IGUALDADE E CIDADANIA EM HANNAH ARENDT

ARTIGOS

Silvana Winckler

Resumo:

Este texto propõe uma leitura do conceito de igualdade em Hannah Arendt. Partindo das categorias *diferença* e *distinção*, fundamentais para a compreensão da idéia arendtiana de espaço público como lugar de encontro de homens e mulheres livres e iguais, busca-se estabelecer relações entre *pluralidade* e *cidadania*, compreendida esta como o direito a ter direitos, quer dizer, como pertencimento a um espaço que é comum a todos e no qual as ações e as palavras de cada sujeito são significativas e aptas a instituir direitos.

Palavras-Chave:

Igualdade – cidadania – direitos humanos – espaço público – pertencimento.

Abstract:

This text proposes a lecture on Hannah Arendt's concept of equality, taking in to account the support of the plurality and distinction categories, fundamental to the comprehension the Arendt's idea of public sphere as a place of free and equal people. There is the search for establishing relation between plurality and citizenship – the right of having rights, that is, the concerning is the common space for every one where agency and reasons of each individual are meaningful and able to establish rights.

Keywords:

Equality – citizenship – human rights – public space – concerning.

INTRODUÇÃO

Poucos pensadores contemporâneos lograram imprimir em suas obras a vitalidade encontrada nos escritos arendtianos. A expressão *vitalidade* é aqui utilizada por duas razões. Primeiro, porque Arendt narra e analisa com vivo *interesse* os acontecimentos mais significativos do século XX, sem ocupar-se com os “distanciamentos protocolares” impostos por certos segmentos da academia. Segundo, porque sua obra continua ganhando repercussão: multiplicam-se as edições e traduções; proliferam os encontros, colóquios, seminários e publicações dedicados a essa autora.

A extensão dos temas tratados por Arendt ao longo de quatro décadas requer de seus leitores e estudiosos o minucioso trabalho de “garimpagem” e de sistematização dos conceitos e das categorias que marcaram sua teoria política. Propõe-se no presente texto uma leitura da categoria *igualdade*, tomando como contraponto a noção de cidadania.

A DISTINÇÃO COMO APARIÇÃO DO SUJEITO

Hannah Arendt escreveu sobre a distinção como característica exclusivamente humana na obra *A condição humana*, na parte em que trata da revelação do agente na ação e no discurso. Para a autora, o discurso e a ação expressam a qualidade humana da pluralidade e são a maneira como os seres humanos se apresentam uns aos outros enquanto homens:

Se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter a resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?”. Esta revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito maior que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é maior que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte, senão a maioria, dos atos assumam a forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o

seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. (1987, p. 191).

A *aparência* assim revelada diferencia-se da mera existência corporal, sendo única e exclusiva em cada pessoa. Nisto consiste a manifestação do sujeito (o *cidadão*, poder-se-ia dizer). Nas palavras de Fina Birulés,

este impulso de autoexibição, com o qual nos inserimos no mundo dos fenômenos, manifesta-se através da eleição deliberada da palavra e da ação. Até certo ponto, podemos escolher a forma com que aparecemos ante os demais, e esta aparência não é de nenhuma maneira a manifestação externa de uma disposição interior; se fosse assim, é muito possível que todos atuássemos e falássemos exatamente igual. (1996, p. 132 – traduziu-se do espanhol).

Arendt esclarece a diferença entre *alteridade*, presente em tudo o que *é*, e *distinção*, que deriva da capacidade de *distinguir-se*. A alteridade, considerada uma das características do Ser por obra da filosofia medieval, é o que possibilita fixar definições baseadas em diferenciações. A alteridade é a qualidade de *ser outro*. Os seres vivos, além de expressar a alteridade (que já está presente na pura multiplicidade dos objetos), sempre mostram variações e distinções¹. Somente o homem, no entanto, é capaz de expressar a distinção, isto é, *distinguir-se*: “no homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares.” (1987, p. 189).

¹ De acordo com Fina Birulés, “assim, a pluralidade não é simples alteridade, mas tampouco equivale a simples pluralismo político; a função do espaço público é iluminar os acontecimentos humanos proporcionando um espaço de aparição, um espaço de visibilidade, em que homens e mulheres podem revelar mediante a palavra e a ação quem são.” (1996, p. 133 – traduziu-se do espanhol).

Por meio de palavras e ações as pessoas fazem sua aparição no mundo. Trata-se da inserção do sujeito em um mundo preexistente, que é como um segundo nascimento: a confirmação de sua original existência corporal. A força dessa revelação deriva do *começo*, que adentra o mundo quando se nasce e ao qual se responde começando algo novo por iniciativa própria. Os recém-nascidos e principiantes são *initium* e graças ao impulso do *começo* os indivíduos são levados a atuar:

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o 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 latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir.² (1987, p. 190).

Por essa razão, na natureza do *começo* está o novo, o que não deriva de qualquer coisa que haja existido antes:

Este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é o resultado infinitamente improvável de processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. (p. 190-191).

Este é o significado da ação: as pessoas estão dotadas da capacidade de começar, e por isso podem realizar o inesperado e infinitamente improvável. Neste sentido a capacidade de atuar é a possibilidade de realizar “milagres”.

² Arendt cita uma frase de Santo Agostinho para expressar o sentido desse *começo*: “*[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia).” Para a autora, esse começo não é o mesmo que o começo do mundo, ao qual o filósofo se referia com a expressão *principium*. “Não é o início de uma coisa, mas de alguão que é, ele próprio, um iniciador.” (1987, p. 190).

Embora os sujeitos se revelem mediante suas palavras e atos, a revelação não poder realizar-se como um fim voluntário, já que ninguém pode dispor de sua identidade como dispõe de suas qualidades e características pessoais. Ninguém sabe a *quem* revela quando descobre a si mesmo na ação e na palavra, nisto consistindo o risco da revelação.³

A ação somente tem sentido quando é capaz de revelar o agente. Uma ação que não dê a conhecer um *quem* perde seu caráter, isto é, “a qualidade através da qual transcende a mera atividade produtiva que, desde a modesta fabricação de objetos de uso até a inspirada criação de obras de arte, é desprovida de outro significado além do que é transmitido pelo produto acabado, e nada pretende mostrar além do que é claramente visível ao fim do processo de produção.” (p. 193).

Apesar de o sujeito revelar-se na ação, essa manifestação tem como característica a *intangibilidade*, que torna impossível expressar com palavras *quem é alguém*. Quando muito pode-se dizer *que é* um indivíduo, nomeando suas qualidades. Mas o agente, assim como suas palavras e atos, são *inomináveis*, porque se apresentam como algo novo, inédito, que não se encaixa na cadeia significativa com que se descreve o mundo. Por essa razão sua unicidade específica é inapreensível.⁴

O sujeito que atua insere-se na teia de relações humanas, na qual as consequências de seus atos e de suas palavras serão sentidas. Inicia, com suas ações, um novo processo que ao final emerge como sua história pessoal. Isso não significa, no entanto, que seja ele o autor ou produtor da história de sua

³ A autora diz que “é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o ‘quem’ permaneça invisível para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente.” (1987, p. 192). De acordo com Fina Birulés, “Arendt entende que para o sujeito não há conhecimento imediato de si, mas contínuas reapropriações por meio do relato. Talvez à pergunta ‘quem és’ haveria que ‘responder da forma clássica e contar uma história’.” (In: Arendt, 1996, p. 23).

⁴ De acordo com Arendt, tal fato “exclui, em princípio, a possibilidade de jamais virmos a tratar esses negócios como tratamos coisas de cuja natureza podemos dispor, visto que podemos nomeá-las.” (1987, p. 194). A teia das relações humanas caracteriza-se pela insegurança de não dispor da estabilizadora mediação de coisas.

vida. Na história não se pode identificar um autor ou autores. No máximo pode-se isolar o agente que deu início ao processo, que é o protagonista ou “herói” da história. O modo pelo qual a originalidade intangível, que é a manifestação de um *quem*, pode tornar-se tangível, de alguma maneira, é por meio da narração da história da qual esse alguém é o protagonista.⁵

O sujeito que atua necessita da co-ação de seus semelhantes. Assim, a revelação do agente no discurso e na ação depende da presença de outras pessoas e da contigüidade humana. E isto só é possível quando as pessoas estão *com* outras, nem a favor, nem contra. Por essa razão a plena aparição do agente requer o brilho da esfera pública.

Isso explica por que o grego e o latim tinham duas palavras diferentes, apesar de interrelacionadas, para designar o verbo *atuar*: os verbos *archein* (“começar”, “guiar” e “governar”) e *prattein* (“atravessar”, “realizar”, “acabar”), e os correspondentes latinos *agere* (“pôr em movimento”, “guiar”) e *gerere* (cujo significado original é “levar”). Em palavras de Arendt: “é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento.” (1987, p. 202).

A história da utilização dessas palavras revela que, em ambos os casos, a palavra que originalmente designava a segunda parte da ação, isto é, sua conclusão – *prattein* e *gerere* –, passou a ser a palavra aceita para a ação em geral, enquanto as que designavam o começo da ação especializaram-se em significado (pelo menos na linguagem política): *archein* passou a ter o sentido de “governar” e “guiar”, e *agere* foi ressignificada como “guiar”, em vez de “pôr em movimento”.

Com isso o papel de principiante e guia, que era *primus inter pares*, passou a ser o do governante. A interdependência da ação, isto é, a original dependência do principiante e guia em relação aos demais, devido à ajuda que

⁵ Arendt conta que em sua origem, isto é, na poesia de Homero, a palavra “herói” era o nome que se dava a todo homem livre que participava na aventura troiana e sobre o qual podia contar-se uma história. A conotação de coragem, que para nós é qualidade indispensável do herói, encontrava-se já na vontade de atuar e falar, de inserir seu próprio eu no mundo e começar uma história pessoal. (1987, p. 199).

prestam na busca da oportunidade de atuar chegada sua vez, passaram a constituir, segundo Arendt, duas funções completamente diferentes: a função de dar ordens, que se converteu em prerrogativa do governante, e a função de executá-las, que passou a ser a obrigação dos súditos. (p. 202).

Além da inerente capacidade de revelar o agente, a ação e o discurso estão relacionados com conteúdos objetivos e “interessados” pelo mundo de coisas que fisicamente se encontra entre as pessoas. Para Arendt, “estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga.” (p. 195).

A diminuição do interesse pelo mundo comum produz, no mundo moderno, o eclipse do espaço público e do autêntico poder político. Para Arendt o espaço da aparição corresponde ao espaço do poder. Este espaço surge da capacidade que possuem os humanos de atuar conjuntamente, na base de um acordo de interesses. Diferencia-se, portanto, da força e da violência. Onde quer que as pessoas estejam juntas, o poder e o espaço de aparição estão potencialmente presentes. Quando o mundo perde a capacidade de relacionar as pessoas, o poder cede lugar à força e à violência e o sujeito (cidadã/cidadão) desaparece da esfera pública.

IGUALDADE

Para Arendt, não é razoável supor que todos nascem livres e iguais em dignidade e direitos, como afirma o art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, de 1948, seguindo a linha da Declaração de Virgínia, de 1776, ou da Declaração Francesa, de 1789. Não nascemos iguais; tornamos iguais, enquanto membros de uma coletividade, em virtude da decisão conjunta que garante a todos direitos iguais.⁶

⁶ Diz Birulés: “A esfera pública, sempre indeligiável dos conceitos de liberdade e de distinção, caracteriza-se pela igualdade: por natureza os homens não são iguais, necessitam de uma instituição política para chegar a sê-lo: as leis. Só o ato político pode gerar igualdade, no entanto as leis não cumprem aqui a função de reduzir o diverso ao idêntico e invariável, e sim autorizam a possibilidade das palavras e das ações.” (Introdução a ARENDT, 1997, p. 22 – traduziu-se do espanhol).

Segundo a autora,

o conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com pessoas que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada sagrado na abstracta nudez de ser unicamente humano. (1987, p. 385).

A igualdade não é um dado, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. A igualdade é uma construção elaborada convencionalmente pela ação conjunta dos sujeitos por meio da organização da comunidade política. Assim, a igualdade existente na esfera pública é forçosamente uma igualdade de desiguais, que necessitam ser igualados em alguns aspectos e para fins específicos. O fator igualador não surge da *natureza humana*, se é que existe tal “natureza”, mas de elementos exteriores.⁷

Para Arendt, a igualdade somente pode existir na esfera pública. No âmbito privado da vida não existe igualdade, pois os vínculos entre as pessoas, como os do parentesco, comportam a subordinação de uns a outros, não deixam espaço para a distinção e, sobretudo, favorecem a uniformidade.

Igualdade não quer dizer “identidade”, uniformidade. É, ao contrário, condição para a distinção. Seu oposto não é a diferença, e sim a desigualdade. A diferença e a distinção, cabe recordar, são para Arendt elementos essenciais da igualdade política. As pessoas são iguais na medida em que podem mostrar-se, revelar sua única e exclusiva identidade (subjetividade). Viver entre iguais significa estar entre pares, e isto só se pode alcançar no âmbito público

⁷ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 150; ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974, p. 380. De acordo com Arendt, a igualdade política é o extremo oposto de nossa igualdade perante a morte ou o Deus cristão. Do ponto de vista do mundo e da esfera pública, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não-mundanas, anti-políticas e transcendentais. (1987, p. 227).

da vida. A igualdade vigente na sociedade moderna tem sobretudo o sentido de “uniformização”, de supressão das diferenças. Somente neste sentido a sociedade é “igualadora”. (p. 47)

A experiência da luta contra a discriminação das mulheres, protagonizada pelos movimentos feministas, oferece elementos para a compreensão do sentido da igualdade política. O mesmo se diga do debate sobre a condição dos estrangeiros, homossexuais, portadores de necessidades especiais, idosos, ou seja, sobre a situação das pessoas que se encontram em condição vulnerável e que, historicamente e até os dias atuais, estão excluídas da igualdade cidadã.

As relações entre os âmbitos público e privado da vida são complexas (se é que estes âmbitos podem ainda ser delimitados!). A expressão “o pessoal é político”, cunhada pelos movimentos feministas na década de 70, revela um paradoxo que se situa no núcleo da questão, ou seja, no ponto em que público e privado se condicionam mutuamente.

A igualdade própria da esfera pública – este parece ser o ponto de vista de Arendt – é sobretudo uma igualdade de papéis (*roles*). No âmbito público da existência humana todos são igualmente cidadãos. Nesta perspectiva qualquer diferença anterior a esse estatuto (como o fato de ser homem ou mulher, branco ou negro) ganha relevância na medida em que confere a cada qual um ponto de vista distinto sobre as coisas, condição que favorece a pluralidade. A riqueza de perspectivas é essencial à vida pública.

O paradoxo antes mencionado materializa-se no fato de que os problemas de justiça e democracia referentes à inclusão na vida pública parecem ser remetidos a uma instância que está fora do âmbito político e que de alguma maneira o antecede.

Ganha relevância na compreensão desse paradoxo o fato de que, para Arendt, os atos de libertação, isto é, de conquista e instituição de um espaço público, são por natureza *pré-políticos*. A participação política pressupõe a liberdade e a igualdade, sendo a conquista destas prerrogativas um momento que precede a inclusão no corpo político.

Para Arendt a política não se confunde com a ética e a justiça, embora tanto uma quanto outra constituam temas apropriados à esfera dos assuntos políticos. O pertencimento a um corpo político confere às pessoas a possibilidade de participarem na definição dos próprios direitos, o que é uma necessidade elementar de democracia. Essa participação é a única maneira de assegurar a autonomia do sujeito. Uma forma de enfrentar o paradoxo é supor que se tornam públicos os assuntos que são levados ao âmbito público, e se convertem em cidadãs as pessoas que atuam – e enquanto atuam – em público.

De fato, os problemas de justiça e democracia relacionados à igualdade somente se apresentam como problemas políticos quando são levados à esfera pública. Isto vem sendo feito pelos movimentos feministas há décadas: levam a público o debate sobre a desigualdade entre homens e mulheres e politizam o que antes era considerado assunto doméstico.

A igualdade demandada para a existência de uma esfera pública é a igualdade política, quer dizer, uma igualdade de papéis que se revela na atuação dos cidadãos quando interagem. Já se ressaltou anteriormente que o espaço público-político somente pode existir por meio das ações e das palavras dos cidadãos, cujo sentido é compreendido pelos demais e cujas conseqüências são percebidas no mundo comum. Em palavras de Arendt:

Para nós isso é difícil de compreender porque com o conceito de igualdade unimos o conceito de justiça e não o de liberdade, entendendo mal, em nosso sentido de igualdade perante a lei, a expressão grega para uma constituição livre, a *isonomia*. Mas *isonomia* não significa que todos sejam iguais perante a lei nem tampouco que a lei seja a mesma para todos, mas simplesmente que todos têm o mesmo direito à atividade política, e esta atividade era na *polis* preferentemente o falar uns com os outros. (1997, p. 70 – traduziu-se do espanhol).

Talvez seja fonte de confusão a assimilação e a dissolução da idéia de igualdade nos mecanismos que se destinam a instituí-la e garanti-la, como as leis. A confusão manifesta-se, por exemplo, nos discursos que contrapõem a igualdade “de direito” à igualdade “de fato”. Esses dois enfoques da igualdade

possuem correspondência, já que a igualdade de direitos, além de ter uma existência própria e representar em si mesma um valor, tem como finalidade reduzir as desigualdades reais, mas não são a mesma coisa.

A igualdade política existe quando as práticas políticas são livres e democráticas. Para isso o pertencimento ao corpo político deverá estar assegurado. Em outras palavras, é necessário que exista um espaço público no qual as pessoas possam expressar-se. A instituição e a preservação do espaço público constitui-se em garantia da igualdade política.

A PLURALIDADE DOS HOMENS

Para Arendt a pluralidade, como condição humana, está implícita na concepção do Gênesis do Antigo Testamento: “macho e fêmea Ele *os* criou”. A autora chama a atenção para outra versão da criação, que conta que Deus criou o Homem (Adão): “a *ele*, e não a *eles*, de sorte que a pluralidade dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação”. Essas duas versões, atribuídas a Jesus de Nazaré e ao apóstolo Paulo, respectivamente, aparecem no pensamento político pós-clássico e são significativas para compreender o papel reservado à mulher na teoria política desde então.⁸ (1987, p. 16)

A especificidade da *condição humana* resulta do fato de que não é *o homem*, mas são *os homens* que vivem sobre a Terra. O que comumente se chama *humanidade* traz em si o traço da pluralidade humana, que é condição

⁸ Diz Arendt: “Quando se analisa o pensamento político pós-clássico, muito se pode aprender verificando-se qual das duas versões bíblicas da criação é citada. Assim, é típico da diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazaré e de Paulo o fato de que Jesus, discutindo a relação entre marido e mulher, refere-se a Gênesis 1:27: ‘Não tendes lido que quem criou o homem desde o princípio fê-*los* macho e fêmea.’ (Mateus 19:4), enquanto Paulo, em ocasião semelhante, insiste em que a mulher foi criada ‘do homem’ e, portanto, ‘para o homem’, embora em seguida atenuar um pouco a dependência: ‘nem o varão é sem a mulher, nem a mulher sem o varão.’ (I Cor. 11:8-12).” (1987, p. 16).

da vida política “pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer outra pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir.”⁹ (p. 16).

Em toda sua obra Arendt não se ocupou *do homem* ou da natureza humana. Para ela a pergunta pela natureza do homem não tem sentido:

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “quê”.¹⁰ (p. 18).

Para a autora, a *pluralidade*, condição da vida política, tem o duplo sentido de *igualdade* e *distinção*:

Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existe ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (p. 188).

⁹ Por essa razão, disse Arendt, “o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*).” (1987, p. 15).

¹⁰ Arendt adota aqui a distinção agostiniana entre *Quem?* e *Quê?* (Ver nota 2 do Cap. I, p. 18-19).

O fundamento dessa afirmação reside em que Arendt não situa a política no homem ou na natureza humana, e sim na relação entre os homens, isto é, precisamente nesse *entre* que somente existe graças à pluralidade. Segundo a autora, não existe uma essência da política; a política trata do *estar juntos uns com os outros*, dentro da diversidade. (1997, p. 45).

A política é uma inigualável fonte de expressão da pluralidade. Por meio da ação e do discurso, atividades políticas por excelência, a pessoa pode mostrar sua única e exclusiva identidade, distinguindo-se das demais. Se a pluralidade consiste em que ninguém é idêntico a ninguém e que cada indivíduo possui um ponto de vista distinto sobre as coisas, por meio da política essa diferença pode expressar-se e adquirir sentido.

Em outras palavras, apesar de a política não fazer parte da “natureza” dos homens como uma essência ou uma necessidade, é um atributo *especificamente humano*, no sentido de que somente os humanos podem estabelecer relações políticas. Isso se deve, por sua vez, ao fato de que somente as pessoas têm o dom da palavra, por meio da qual podem expressar seu *eu* e fazer sua aparição no espaço público.

A CIDADANIA COMO DIREITO A TER DIREITOS

Analisando a situação jurídica dos apátridas e das minorias no período entre a primeira e a segunda guerras mundiais, que precedeu o holocausto nazista, Hannah Arendt afirmou que a igualdade política entre as pessoas requer o acesso ao espaço público. Por essa razão concluiu que a cidadania é o *direito a ter direitos*:

Só conseguimos perceber a existência de um direito a ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global. O proble-

ma é que essa calamidade surgiu não de alguma falta de civilização, atraso ou simples tirania, mas, pelo contrário, que é irreparável porque já não há qualquer lugar “incivilizado” na Terra, pois, queiramos ou não, já começamos realmente a viver num Mundo Único. Só com a humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da humanidade. (1978, p. 381-382).

Urs Marti (1998, p. 21-22) aponta dois significados para a expressão “direito a ter direitos” que aparecem em *O sistema totalitário*. Em primeiro lugar, a fórmula arendtiana designa um direito fundamentalmente distinto dos direitos cívicos, a tal ponto elementar que sua perda engendra uma ausência absoluta de direitos: trata-se do direito a uma pátria, isto é, do direito a pertencer a uma comunidade política. Uma pessoa a quem esse direito seja negado pode ser considerada supérflua e ser “apagada” do mundo, como aconteceu com milhões delas durante os regimes totalitários nazista e estalinista. Mesmo nos países não totalitários, homens e mulheres sem-Estado podem encontrar-se em situação de “sem-direitos”. Ainda que eventualmente desfrutem de direitos (civis, sociais), não podem reivindicá-los e participar de sua instituição ou modificação da mesma maneira que um cidadão.

Em segundo lugar, a fórmula arendtiana parece designar o direito que as pessoas têm de pertencer à Humanidade. Trata-se de um direito que somente a própria Humanidade poderia assegurar. Arendt põe em dúvida tal possibilidade, já que o Direito Internacional tem como base de validade os tratados e acordos entre Estados e não pode ser imposto desde uma esfera supranacional. Isso dificulta a imposição de uma norma obrigatória de *não-exclusão*. A autora não acreditava tampouco que a existência de um Governo mundial pudesse garantir que ninguém fosse excluído da Humanidade, dado que esse Governo poderia recorrer aos princípios utilitaristas e às regras da maioria para arrojado do mundo uma parte da Humanidade e inclusive justificar o genocídio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema igualdade recebe na obra de Hannah Arendt um tratamento diferente do que normalmente se encontra em outros autores: trata-se de um conceito político, que precisa ser compreendido no marco de sua teoria política. A efetiva igualdade política entre as pessoas é o contrário da exclusão e pressupõe a diferença. Por isso tem o significado de “pertencimento à comunidade política”.

Arendt deixou sem resposta o problema da garantia do “direito a ter direitos”, que para ela é nada menos que a *única via de acesso aos direitos humanos*. A aposta da comunidade internacional, no final da segunda guerra mundial, foi no sentido de instituir mecanismos supraestatais de proteção aos direitos humanitários, dentre eles a nacionalidade e a cidadania, que garantiriam o direito de pertencimento a uma comunidade política disposta a assegurar todos os demais direitos. A situação jurídica dos imigrantes no cenário internacional, especialmente nos Estados Unidos e na União Européia, evidencia que a Organização das Nações Unidas não logrou implantar um sistema de proteção aos direitos humanos realmente eficaz na ordem internacional.¹¹

Muitas desigualdades convivem com os sistemas nacionais de garantia dos direitos humanos. Contudo, a completa exclusão apresenta-se quando o ser humano é privado do direito de pertencer a uma comunidade política, o que pode ocorrer de forma radical, pela negação da nacionalidade e, conseqüentemente, do vínculo jurídico da cidadania, ou de forma sutil, pela negação dos espaços de participação, da ação e da palavra, o que equivale à supressão do espaço público.

¹¹ Sobre esse tema, ver: WINCKLER, Silvana. A situação jurídica atual dos imigrantes europeus à luz do pensamento de Hannah Arendt. In: *Origens do totalitarismo – 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 115-129.

REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Introdução de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. *O sistema totalitário*. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

_____. *¿Qué es la política?* Introducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1974.

BIRULÉS, Fina. Geografia de l'ombra i de la llum: Hannah Arendt. In: *Enrahonar*/1996.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

MARTI, Urs. Hannah Arendt et le monde d'aujourd'hui. In: CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire (ed.). *Hannah Arendt, les sans-État et le "droit d'avoir droits"*. Vol. 1. Paris: L'Harmattan, 1998, p. 19-29.

WINCKLER, Silvana. A situação jurídica atual dos imigrantes europeus à luz do pensamento de Hannah Arendt. In: *Origens do totalitarismo – 50 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 115-129.