



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

MIRELLE NEME BUZALAF

**A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT E CHANTAL MOUFFE A RESPEITO DA
PLURALIDADE E DO PLURALISMO**

Londrina
2023

MIRELLE NEME BUZALAF

**A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT E CHANTAL MOUFFE A RESPEITO DA
PLURALIDADE E DO PLURALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil, da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Müller

Londrina
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

M674u Buzalaf, Mirelle Neme Buzalaf.
A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS: : UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT E CHANTAL MOUFFE A RESPEITO DA PLURALIDADE E DO PLURALISMO. / Mirelle Neme Buzalaf Buzalaf. - Londrina, 2023.
134 f. : il.

Orientador: Maria Cristina Müller Müller.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia.

1. Direitos Humanos - Tese. 2. Pluralidade - Tese. 3. Pluralismo - Tese. 4. Política - Tese. I. Müller, Maria Cristina Müller. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

MIRELLE NEME BUZALAF

**A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS:
UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH
ARENDT E CHANTAL MOUFFE A RESPEITO DA
PLURALIDADE E DO PLURALISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil, da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Müller

Orientadora Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Adriano Correia Silva
Universidade Federal de Goiás - UFG

Prof.^a Dr.^a Silvana Terezinha Winckler
Universidade Comunitária da Região de
Chapecó - Unochapecó

Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Fábio César Scherer
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 11 de dezembro de 2023.

À Milena, minha gordinha (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese é uma experiência muito intensa. Muito mesmo. O mergulho em um assunto que se ama, sensibiliza, angustia, alegra e apaixona. Esse mergulho não foi só. Foi acompanhado por pessoas sem as quais ele não seria possível e, ainda que fosse, não teria me dado tantas alegrias e dispersado tantas inseguranças.

Agradeço e dedico essa tese à minha irmã Milena, minha gordinha (*in memoriam*) que me mostrou que há muito além das aparências, que há beleza no mundo, que a bondade e o amor existem e permeiam os nossos dias, ainda que estejam ofuscados pelos percalços da condição humana.

Agradeço à minha orientadora que em uma aula fez-se abrir para mim o desejo de estudar e compreender Arendt e que me conduziu nesse caminho com paciência, competência e conhecimento. Aos professores do PPGFIL, por tanto aprendizado.

Agradeço aos meus amigos, com os quais tenho a benção de trabalhar, que não só me propiciaram o melhor ambiente para que eu tivesse força na jornada, como me incentivaram para que eu tivesse condições de concluir essa etapa, especialmente: Silvia e Décio por me ouvirem com tanta paciência e me segurarem nos momentos difíceis; Marta pelo incentivo, carinho, inspiração e exemplo; Lisiane pela força e brilho, Cidinha pelos abraços e cafés, Samuel pela disposição e carinho exemplares, Tião pelos melhores “bom dia”, Daniel pelas risadas e amizade, Manu pelo cuidado e gentileza, Inês pelo acolhimento e bolos de fubá, Tânia, Ariella, Anderson e Luiz Gustavo pelos bons papos e valorosas risadas, Miriam, Edson, César, Rose, Cintia, Airton, Edmarlon, Beto, por levantarem meu astral todas as manhãs. Aos meus parceiros e amigos do Núcleo de Integridade e Compliance: Aluízio, Adão, Sérgio e Amaral pela compreensão, união e torcida conjunta. Vocês todos tornam os meus dias melhores!

Agradeço ao Ailton, pelo companheirismo, pelas conversas que tanto me fizeram pensar, por ter estado ao meu lado durante o caminho, me ouvindo e valorizando, com carinho e inteligência, o que me é tão importante.

Agradeço à minha mãe, linda, que me ensinou a sonhar e a acreditar, de quem herdo o entusiasmo que me guia a cada desafio. À minha irmã Márcia, com quem aprendo, ante as nossas singularidades, que o amor suplanta as diversas formas de

pensamento. À minha filha, Laila, pelo aprendizado que me propicia e por ser a fonte da minha vontade de melhorar a cada dia.

Agradeço à minha “tiamada”, Sônia, que me incentiva e acompanha em todos os desafios e à minha querida prima Karen pelo amor e sintonia.

Agradeço ainda ao meu pai (*in memoriam*) que sempre acreditou em mim.

E, assim, agradeço e vejo o Criador nas pessoas que me cercam.

*Temos o direito de ser iguais
quando a nossa diferença nos inferioriza;
e temos o direito de ser diferentes
quando a nossa igualdade nos descaracteriza.*

Boaventura de Sousa Santos

BUZALAF, Mirelle Neme. **A Universalidade dos Direitos Humanos**: uma reflexão a partir do pensamento de Hannah Arendt e Chantal Mouffe e respeito da pluralidade e do pluralismo. 2023. 134f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

RESUMO

O presente estudo questiona a validade da assunção de que os direitos humanos são dotados de universalidade utilizando os conceitos de pluralidade em Hanna Arendt e de pluralismo em Chantal Mouffe. O tema é problematizado a partir do pressuposto de que a complexidade e a diversidade das organizações humanas não se coadunam com a ideia de uniformidade na concepção e interpretação dos direitos humanos. Entende-se que a consideração da pluralidade como fato e a incorporação do pluralismo agonístico como necessidade do mundo contemporâneo levam à diversas formulações de direitos humanos. No intuito de verificar se há algo universalizável no que diz respeito à proteção das pessoas humanas procedeu-se à análise da consideração da suposta igualdade dos destinatários desses direitos, bem como à existência de um fundamento único do qual partam a construção, a definição e a interpretação de seu conteúdo. Foi constatada, em ambas as pensadoras, a importância da consideração da diversidade histórica e cultural na construção dos direitos humanos, bem como dos limites às identificações culturais e étnicas. Com base na compreensão dos textos de Arendt e Mouffe e na convergência do resultado das suas análises propõe-se que a concepção de direitos humanos adequada ao mundo contemporâneo deve partir da proteção universal da pluralidade e do direito a ter direitos. Nesse sentido a pluralidade deve ser tutelada de modo universal e como limite à soberania na proteção da pessoa humana. O direito a ter direitos, direito à cidadania, é incorporado à tese como direito à participação na construção de um mundo comum, independentemente da nacionalidade e relacionado ao respeito à pluralidade. A pobreza extrema, considerada como óbice ao direito a ter direitos, se adequa à ideia de mal banal que destrói a pluralidade sendo o seu combate imprescindível à ideia de direitos humanos. A divisão espacial do poder que permita a participação dos diversos grupos na construção do que é próprio a cada um, e do elemento unificador que os perpassa, que é a pluralidade, converge com uma concepção mais adequada à complexidade e diversidade do mundo contemporâneo. A pesquisa é bibliográfica e utiliza como procedimentos a leitura, análise, compreensão e comparação das ideias das duas pensadoras. O principal resultado é a necessidade de releitura da universalidade dos direitos humanos sob a ótica da pluralidade e do pluralismo de modo a possibilitar diversas formulações de direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Pluralidade; Pluralismo; Político; Política; Igualdade.

BUZALAF, Mirelle Neme. **The Universality of Human Rights**: a reflection based on the thoughts of Hannah Arendt and Chantal Mouffe and respect for plurality and pluralism. 2023. 134f. Thesis (Doctorate in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2023.

ABSTRACT

This study questions the validity of assuming that human rights are endowed with universality using the concepts of plurality in Hannah Arendt and agonistic pluralism in Chantal Mouffe. The theme is problematized based on the assumption that the complexity and diversity of human organizations do not align with the idea of uniformity in the conception and interpretation of human rights. It is understood that considering plurality as a fact and incorporating agonistic pluralism as a necessity in the contemporary world lead to various formulations of human rights. In order to verify if there is something universalizable concerning the protection of human beings, an analysis was conducted regarding the consideration of the supposed equality of the recipients of these rights, as well as the existence of a unique foundation from which the construction, definition, and interpretation of their content originate. In both thinkers, the need to consider historical and cultural diversity in the construction of human rights was noted, as well as the need for limits to cultural and ethnic identifications. Based on the understanding of the texts by Arendt and Mouffe and the convergence of the results of their analyses, it is proposed that the conception of human rights suitable for the contemporary world should stem from the universal protection of plurality and the right to have rights. In this sense, plurality should be safeguarded universally and serve as a limit to sovereignty in the protection of the human person. The right to have rights, the right to citizenship, is incorporated into the thesis as the right to participate in the construction of a common world, regardless of nationality, and is related to respect for plurality. Extreme poverty, considered an obstacle to the right to have rights, aligns with the idea of banal evil that destroys plurality, and its combat is indispensable to the idea of human rights. The spatial division of power that allows the participation of various groups in the construction of what is specific to each one, and the unifying element that permeates them, which is plurality, aligns with a more suitable conception for the complexity and diversity of the contemporary world. The research is bibliographic and uses reading, analysis, understanding, and comparison of the ideas of both thinkers as procedures. The main result is the need for a reinterpretation of the universality of human rights from the perspective of plurality and pluralism to enable various formulations of human rights.

Keywords: Human Rights; Plurality; Pluralism; Political; Politics; Equality.

BUZALAF, Mirelle Némé. **L'universalité des droits de l'homme**: une réflexion basée sur les réflexions d'Hannah Arendt et de Chantal Mouffe et le respect de la pluralité et du pluralisme. 2023. 134f. Thèse (Doctorat en Philosophie) – Université d'État de Londrina, Londrina, 2023.

RÉSUMÉ

Cette étude remet en question la validité de l'hypothèse selon laquelle les droits de l'homme sont dotés d'une universalité en utilisant les concepts de pluralité chez Hannah Arendt et de pluralisme chez Chantal Mouffe. Le thème est problématisé à partir de l'idée que la complexité et la diversité des organisations humaines ne concordent pas avec l'idée d'uniformité dans la conception et l'interprétation des droits de l'homme. On comprend que la prise en compte de la pluralité en tant que fait et l'incorporation du pluralisme agonistique comme une nécessité du monde contemporain conduisent à différentes formulations des droits de l'homme. Dans le but de vérifier s'il y a quelque chose d'universalisable en ce qui concerne la protection des personnes humaines, une analyse a été menée concernant la prétendue égalité des destinataires de ces droits, ainsi que l'existence d'un fondement unique à partir duquel la construction, la définition et l'interprétation de leur contenu proviennent. On constate, chez les deux penseuses, la nécessité de tenir compte de la diversité historique et culturelle dans la construction des droits de l'homme, ainsi que la nécessité de fixer des limites aux identifications culturelles et ethniques. Sur la base de la compréhension des textes d'Arendt et de Mouffe et de la convergence des résultats de leurs analyses, il est proposé que la conception des droits de l'homme adaptée au monde contemporain devrait découler de la protection universelle de la pluralité et du droit d'avoir des droits. Dans ce sens, la pluralité devrait être protégée de manière universelle et servir de limite à la souveraineté dans la protection de la personne humaine. Le droit d'avoir des droits, le droit à la citoyenneté, est incorporé à la thèse comme le droit à la participation à la construction d'un monde commun, indépendamment de la nationalité et en relation avec le respect de la pluralité. La pauvreté extrême, considérée comme un obstacle au droit d'avoir des droits, correspond à l'idée du mal banal qui détruit la pluralité, et sa lutte est indispensable à l'idée des droits de l'homme. La division spatiale du pouvoir permettant la participation des différents groupes à la construction de ce qui est propre à chacun, ainsi que l'élément unificateur qui les traverse, à savoir la pluralité, converge avec une conception plus adaptée à la complexité et à la diversité du monde contemporain. La recherche est bibliographique et utilise comme procédures la lecture, l'analyse, la compréhension et la comparaison des idées des deux penseuses. Le principal résultat est la nécessité d'une réinterprétation de l'universalité des droits de l'homme sous l'angle de la pluralité et du pluralisme afin de permettre différentes formulations des droits de l'homme.

Mots-Clés: Droits Humains; Pluralité; Pluralisme; Politique; Égalité.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Auschwitz, Polônia	15
Figura 2 – Reserva Maasai Mara, Quênia	21
Figura 3 – Aterro em Calcutá, Índia	63
Figura 4 – Templo Gálata, Istambul, Turquia	90
Figura 5 – Templo Gunung Kawi, Bali, Indonésia	118

LISTA DE POEMAS

Poema 1 – N. 26	15
Poema 2 – N. 51	21
Poema 3 – N. 46	63
Poema 4 – N. 68	90
Poema 5 – N. 54	118

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	IGUALDADE, PLURALIDADE E PLURALISMO	22
2.1	A IGUALDADE EM HANNAH ARENDT	23
2.2	A IGUALDADE EM CHANTAL MOUFFE.....	31
2.3	A RELAÇÃO ENTRE IGUALDADE E PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT.....	36
2.4	O PLURALISMO EM CHANTAL MOUFFE	41
2.5	PLURALIDADE E PLURALISMO NA POLÍTICA E NO POLÍTICO	47
3	A UNIVERSALIDADE SOB O ENFOQUE DA PLURALIDADE DE ARENDT E DO PLURALISMO AGONÍSTICO DE MOUFFE	64
3.1	HÁ UM FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS?	64
3.2	PESSOAS LIVRES E IGUAIS COMO DESTINATÁRIAS DOS DIREITOS HUMANOS: CRÍTICA A ESSA PROPOSIÇÃO	71
3.3	O QUE NOS UNE E O QUE NOS SEPARA: HÁ ALGO EM COMUM NA PROTEÇÃO DAS PESSOAS HUMANAS QUE SEJA UNIVERSALIZÁVEL?	78
4	DIREITOS HUMANOS PLURAIS	91
4.1	DIVERSIDADE CULTURAL E DIREITOS HUMANOS.....	91
4.2	LIMITES À CONSIDERAÇÃO DAS EXPRESSÕES CULTURAIS COMO PROTEÇÃO MÍNIMA À PESSOA HUMANA.....	99
4.3	POR UMA NOVA CONCEPÇÃO INSPIRADA EM ARENDT E EM MOUFFE.....	104
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
	REFERÊNCIAS	126

Figura 1 – Auschwitz, Polônia



Latitude: 50.034400939941

Longitude: 19.209800720215

Fonte: Baraka (1992).

Poema 1 – N. 26

26.

[sem título]

A tristeza é como uma luz em nosso peito acesa.

A escuridão é como brilho na nossa noite espessa.

Só temos de acender a pequena chama do luto
para voltar à casa como sombras no escuro.

Clara é a floresta, a rua, a árvore e a cidade.

Feliz quem não tem pátria e a vê em sonho em toda parte.

Fonte: Arendt (2023).

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa versa sobre a concepção de universalidade dos direitos humanos sob a perspectiva dos conceitos de pluralidade, em Hannah Arendt, e de pluralismo, em Chantal Mouffe.

A pergunta que se pretende responder é: em que medida a pluralidade e o pluralismo se coadunam com a concepção de universalidade dos direitos humanos? A universalidade questionada na presente pesquisa diz respeito à origem, construção e interpretação contemporâneas da ideia de direitos humanos explicitada em vários contextos e declarações com a pretensão de validade universal. Nesse sentido, são feitos questionamentos sobre a atual concepção de universalidade que parte da assunção de que existe, na contemporaneidade, algo que se possa assumir como uma invariável cultural.

A importância do objeto de pesquisa e o motivo de sua escolha partem da constatação de que, atualmente, os direitos humanos se assemelham a um discurso idealista incapaz de proteger alguns grupos humanos, como imigrantes, famintos e minorias, ao mesmo tempo em que sua proteção parte de uma interpretação que parece não alcançar a complexidade e a variedade das organizações humanas.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, e as construções que a sucederam não foram hábeis a evitar a expulsão de algumas pessoas da humanidade, ainda que de maneira diversa e menos concentrada do que a que ocorreu nos governos totalitários.

A perplexidade de Hannah Arendt ao constatar que as afirmações de inalienabilidade e indedutibilidade dos direitos humanos desde o século XVIII foram incapazes de evitar os horrores do totalitarismo no século XX, lamentavelmente faz sentido quando aplicada à contemporaneidade. A atualidade do objeto, assim, se traduz na crescente difusão de ideias excludentes, xenofóbicas, racistas e na fragilização da democracia, inclusive em países em cujo bojo a ideia de direitos humanos teve sua origem.

Buscando responder à pergunta proposta, o procedimento tomado foi o de se investigar: I) as perplexidades relacionadas às suposições que embasam a concepção de universalidade dos direitos humanos por meio do entendimento de Arendt e Mouffe sobre igualdade, pluralidade e pluralismo; II) a política e o político como espaços agonísticos de confrontação de diversas reivindicações; III) a inadequação, à

complexidade da sociedade contemporânea, da ideia de direitos humanos com um único fundamento e tendo como destinatárias pessoas livres e iguais; IV) a diversidade cultural e histórica como óbice à aceção de universalidade e V) o respeito à pluralidade como princípio universal e ponto de partida do direito a ter direitos – entendido como direito de todos a ter cidadania ainda que, se for o caso, não se tenha nacionalidade.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa tem por base o levantamento, a pesquisa e a revisão bibliográfica de obras sobre o tema, especialmente, ainda que não somente, as de Arendt e Mouffe, cujos resultados serão expostos em três capítulos.

O primeiro capítulo é dedicado à investigação do conceito de Igualdade e sua correlação com a pluralidade e com o pluralismo, sob as perspectivas de Hannah Arendt e Chantal Mouffe, bem como sobre as consequências desses conceitos na formação do que se compreende por política e por político. São analisados os diversos atributos de igualdade, em ambas as pensadoras, seu entendimento de pluralidade e de pluralismo e como ambas constataam a impossibilidade de haver uma visão consensual da política e do político. Essa análise é fundamental tendo em vista que a universalidade pressupõe a igualdade das pessoas humanas e a possibilidade de que essa igualdade culmine em um acordo racional sobre valores e direitos.

Também no primeiro capítulo são apresentados os argumentos de Arendt sobre os perigos da sociedade de massas e da democracia baseada na vontade da maioria, ou seja, com exclusão de reivindicações das minorias, e os de Mouffe, sobre a impossibilidade de consenso – que despreza a singularidade e o pluralismo agonístico – como base da democracia. Para as duas filósofas, na contemporaneidade, há uma confusão entre o que é público e o que é privado e isto acarreta um empobrecimento da política e da esfera pública e um fortalecimento dos interesses privados, especialmente dos que já detém a maior parte dos recursos do planeta.

A incompatibilidade da aceção da universalidade dos direitos humanos com o mundo marcadamente plural e o empobrecimento do debate político que essa aceção acarreta, como ressaltado por Arendt e Mouffe, é o escopo do capítulo.

No segundo capítulo são utilizados os conceitos trabalhados no primeiro, sobre igualdade, pluralidade e pluralismo, como base de análise para a atual aceção de universalidade dos direitos humanos, ou seja, busca-se responder ao

questionamento sobre a existência e a validade de um fundamento único sobre o qual se sustenta a proteção que tem como destinatárias pessoas livres e iguais. O questionamento é necessário porque a aceção de universalidade deriva da consideração de um ideal de dignidade, presente nas diversas culturas, que permeia a compreensão atual de direitos humanos como construção racional.

Ainda no segundo capítulo, são analisadas Declarações de Direitos promulgadas a partir da Modernidade e que pressupõem que os homens, universalmente, nascem livres e iguais, mas que, quando esmiuçadas, evidenciam a falsidade dessa universalidade posto que baseada e imposta a partir de um ponto de vista geográfica e culturalmente localizado.

O capítulo é concluído com a constatação da contingência dos acordos e da sua natureza política, feita por Arendt e Mouffe como narrado no capítulo primeiro, que fornece elementos para a conclusão sobre a inadequação da concepção de universalidade para lidar com a sociedade atual, marcada pelo pluralismo. Também é validada a ideia, a partir do pensamento das autoras, de que o direito a ter direitos é o único universalizável.

O terceiro capítulo embasa a tese de que a desconsideração histórico-cultural de inúmeros povos e grupamentos humanos e a ideia de um governo mundial impedem a construção de um mundo comum, na medida em que excluem da participação das decisões sobre um destino comum aqueles que não se enquadram nas configurações ocidentais – sejam elas culturais, geográficas ou econômicas, dentre outras – de organização humana. O direito a ter direitos envolve participação e construção de um mundo comum, bem como o direito ao aparecimento e à consideração de reivindicações diversas, por vezes antagônicas, no espaço público.

São alinhados, assim, os diversos conceitos discutidos ao longo da pesquisa e que embasam a conclusão e a defesa da tese proposta. Inicialmente se demonstra a posição de Arendt sobre: um possível governo mundial que seria fadado ao insucesso se desconsiderasse histórias e culturas dos povos formadores do mundo; a possibilidade de comunicação entre culturas, desde que se evite a posição de hegemonia que leva à desconsideração ou ao enfraquecimento do outro; a capacidade de analisar um particular sem reivindicar a existência de um universal, por meio do juízo reflexivo; a necessidade de limitação da soberania como autodeterminação absoluta no âmbito externo; a necessidade de divisão espacial do poder, de modo a permitir o acesso das pessoas ao âmbito no qual se discute o

destino comum; e a constatação de que a superação da pobreza é condição do direito a ter direitos.

Posteriormente se apresenta a posição de Mouffe sobre a falácia do projeto de universalização dos direitos a partir da imposição da democracia liberal a todos os povos e culturas; a necessidade de assunção do pluralismo agonístico que valorize e respeite a diversidade, a cultura e a história dos vários agrupamentos humanos que habitam o planeta visto que a ausência de um pluralismo verdadeiro faz eclodir antagonismos inconciliáveis; e a defesa da ideia de uma ordem multipolar que leve em consideração a natureza profundamente pluralista do mundo contemporâneo.

Esses elementos em conjunto evidenciam a tese de que a concepção de universalidade dos direitos humanos não se coaduna com as ideias de pluralidade em Arendt e de pluralismo em Mouffe. A partir das ideias das pensadoras, expostas nos capítulos anteriores, pode se identificar o que é ou não legítimo, em termos de reivindicações e práticas culturais, por meio dos significados, culturalmente contextualizados, de dignidade da pessoa humana. A interpretação ou equivalente de dignidade, portanto, deve partir de cada cultura e não de uma leitura externa que uma cultura faz dos modos de existência de outras culturas.

Ainda tendo como ponto de partida as obras de Arendt e Mouffe, se evidencia a proteção à pluralidade como direito humano universal, tanto no sentido de garantir a diversidade cultural dos povos e a consequente preservação das suas identidades, quanto no sentido de impor um salutar limite à homogeneidade étnica e cultural e à soberania dos Estados que, muitas vezes, reivindicam para si uma autodeterminação absoluta. Não é possível reivindicar direito da pessoa humana sem garantir proteção à pluralidade.

A natureza política dos acordos e os limites das reivindicações são o caminho para se demonstrar a necessidade de formulações variadas e variáveis, que respeitem significados culturalmente construídos acerca dos direitos humanos que só teriam como balizadores a necessidade de serem pautados na proteção à pluralidade e na premissa inafastável do direito a ter direitos inerente a toda e qualquer pessoa humana.

Para, literal e metaforicamente, ilustrar o dado do qual a discussão parte, são utilizadas imagens do filme *Baraka, um mundo além das palavras* (1992), de Ron Fricke. Aqui, palavras e imagens comporão o significado dos conceitos que levarão à conclusão. O filme, produzido em 23 países, não tem palavras e, com sensibilidade,

mostra como o mundo humano é plural e, ao mesmo tempo, uno. A intenção é captar, além da razão e do argumento, a sensibilidade imprescindível à compreensão do tema.

Figura 2 – Reserva Maasai Mara, Quênia



Latitude: -1.529489994049

Longitude: 35.170898437500

Fonte: Baraka (1992).

Poema 2 – N. 51

51.

[sem título]

O poema espesso adensa
salva a essência contra o infenso.
Casca, quando irrompe a essência
Mostra ao mundo um dentro denso.

Fonte: Arendt (2023).

2 IGUALDADE, PLURALIDADE E PLURALISMO

A compreensão dos significados de igualdade nas obras de Hannah Arendt e Chantal Mouffe é etapa necessária à análise da universalidade dos direitos humanos que será empreendida nessa pesquisa. Para que alguns direitos sejam considerados universais, parte-se do pressuposto, racionalmente acessível, de que há, entre as pessoas, além do fato de serem humanas, um conjunto de valores que resistem no tempo e no espaço ainda que em contextos distintos. Mouffe (1993, p. 17) tece críticas em relação à concepção universalista, individualista e racionalista do pensamento democrático contemporâneo que, na sua concepção, é paradigma na interpretação atual dos direitos humanos. Em sentido semelhante Arendt afirma que não existe natureza humana e que o mundo é marcado pela “[...] paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, 2018a, p. 240).

A universalidade está relacionada à igualdade no sentido de que os direitos humanos são universais porque os seres humanos possuem igualdade em algum ou alguns aspectos. Na esteira do pensamento de Arendt sobre singularidade, distinção e assimilação e de Mouffe sobre diversidade (que serão desenvolvidos na sequência) percebe-se a inadequação da consideração do indivíduo descontextualizado do ambiente cultural e territorial no qual está inserido.

A igualdade pode, em relação aos direitos humanos, ter diversas conotações: negativa, no sentido de desconsideração da singularidade (Arendt) e da diversidade (Mouffe), e positiva, no sentido de que todas as pessoas têm direito à proteção: direito a ter direitos (Arendt) e direito a serem consideradas as reivindicações no espaço público (Mouffe). Dessa maneira, o conceito de igualdade, no pensamento das filósofas, será discutido para que se possa refutar a ideia de universalidade e analisar a afirmação de que todas as pessoas humanas são iguais, o que consta tanto no preâmbulo quanto no artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Preâmbulo. Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.

Artigo 1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade (Organização das Nações Unidas, 1948, p. 1).

Explicitada a igualdade, serão abordados os conceitos de pluralidade em Arendt e de pluralismo em Mouffe e, na sequência, os conceitos serão relacionados e discutidos para que se tenha condições de analisar se há ou não compatibilidade desses conceitos com a aceção de universalidade dos direitos humanos.

2.1 A IGUALDADE EM HANNAH ARENDT

O termo igualdade é utilizado por Hannah Arendt com significados e contextos diversos, em conotações positivas e negativas. Para contextualizar as acepções que serão utilizadas ao longo do trabalho, seguem alguns dos significados: I) O “amor pela igualdade” combinado ao “amor pela distinção” forma a ideia de pluralidade (Arendt, 2021b, p. 101); II) igualdade como um construído convencional, uma escolha para que os homens possam partilhar um mundo comum no qual as diferenças são equalizadas (Arendt, 2018c, p. 214-215); III) igualdade em sentido negativo inerente à sociedade de massas e a seu característico conformismo, em *A Condição Humana* (Arendt, 2018a, p. 71); IV) Como aniquilação da singularidade e relacionada à desumanização, nos campos de concentração, em *Origens do Totalitarismo* (Arendt, 2012, p. 411 e 620); e, na mesma obra, igualdade jurídica, entendida como algo a ser construído na comunidade de seres humanos (Arendt, 2012, p. 383).

Em *A Condição Humana*, ao tratar do domínio privado, Arendt (2018a) explicita que, nesse âmbito, em virtude de haver hierarquia entre os integrantes da família dentro do lar, não há igualdade. Já no que concerne ao domínio público entende que a igualdade é um acordo convencional que equaliza as diferenças, imprescindível, portanto, à política.

A polis diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais (Arendt, 2018a, p. 39).

Já a esfera social, considerada como um domínio híbrido que tem aspectos do privado e do público, trouxe consigo o nivelamento, inerente à sociedade de massas, que se pauta no conformismo e na equiparação de todos os que a compõem

que passam a comportar-se como membros de uma única família, privados da capacidade de ação, na medida em que comungam de um único interesse, de uma única opinião, expressa, numericamente, pela maioria.

Assim, a igualdade na sociedade não é a igualdade entre pares, ao contrário, assemelha-se à igualdade existente dentro de uma família, inclusive em relação ao poder do chefe do lar, porém o interesse e a opinião comuns se expressam através do número, da maioria. Neste aspecto, abre-se a possibilidade de uma ditadura da maioria em detrimento da invisível minoria desconsiderada estatisticamente. A igualdade traduzida na padronização de comportamentos é outra característica da sociedade de massas, nas quais o comportamento padronizado substitui a ação espontânea, a singularidade e a excelência.

Ao controlar os membros de várias comunidades distintas que se tornaram membros de um único grupo, a esfera social uniformiza e, nesse aspecto, segundo Arendt (2018a), em *A Condição Humana*, a igualdade não existe no sentido de considerar todos os seres humanos iguais, mas no sentido de diluir as singularidades e a ação, portanto, a pluralidade, cedendo lugar ao conformismo e à padronização de comportamentos tidos como normalizadores, relega a diferença ao âmbito privado da vida humana.

A reação rebelde contra a sociedade, no decorrer da qual Rousseau e os românticos descobriram a intimidade, foi dirigida, em primeiro lugar, contra as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda a sociedade. É importante lembrar que essa rebelião ocorreu antes que o princípio da igualdade – o qual, desde Tocqueville, temos culpado pelo conformismo – tivesse tido tempo de afirmar-se, tanto no domínio social quanto no político. Nesse particular, pouco importa se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse (Arendt, 2018a, p. 48).

Constata Arendt que, no mundo moderno, a diferença e a distinção se tornaram assuntos privados das pessoas, sendo a igualdade uma consequência da ascensão, em termos de importância, do domínio social. Desta maneira, a ascensão do domínio social e a publicização das questões da subsistência humana, acabaram por descaracterizar e esvaziar tanto o domínio privado como o domínio público na medida em que as exigências niveladoras do social desconsideram a singularidade e tornam os humanos seres que se comportam mediante padrões homogeneizadores, enfraquecendo o domínio privado, e que não exercitam a capacidade de ação, o que

desconstrói o domínio público.

O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. Mas a sociedade iguala 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 o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo (Arendt, 2018a, p. 50).

O enfraquecimento do privado e do público cedeu lugar ao domínio social que, a partir disso, traz uma igualdade que fere e obsta a singularidade e a excelência. A ação dá lugar ao conformismo e a imortalidade (dos feitos que sobrevivem aos seus sujeitos) passa a ser um ideal esquecido.

Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento exclui a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente na cidade-Estado grega. Pertencer aos poucos “iguais” (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre seus pares; mas o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente agonístico; cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis (Arendt, 2018a, p. 50-51).

Dessa maneira, para Arendt, a igualdade inerente à sociedade de massas, ao obstar a expressão da singularidade e a pluralidade, inviabiliza a política. No texto *Direitos Públicos e Interesses Privados: uma resposta a Charles Frankel*, Arendt (2018c, p. 211-223) chama a atenção para a igualdade relacionada ao âmbito da vida pública e inexistente na vida privada e para os pontos que constituem a base sobre os quais se estabelece a existência das diferenças:

Os indivíduos não nascem iguais e não são iguais em suas vidas privadas. Igualdade sempre significa a equalização das diferenças. Em sociedade, por exemplo, constantemente falamos da lei como a grande equalizadora: somos iguais diante da lei. Em religião falamos de Deus, diante do qual somos todos iguais. Ou dizemos que somos iguais perante a morte, ou que a condição humana em geral nos equaliza. Quando falamos sobre igualdade, sempre devemos nos perguntar o que nos equaliza (Arendt, 2018c, p. 214-215).

No mesmo texto, a pensadora evidencia o conflito que existe entre a intimidade e a busca do bem comum que perpassa a compreensão sobre a igualdade. As pessoas devem ser iguais, no que tange aos direitos relacionados à satisfação das suas necessidades básicas, como condição para o aparecimento e a distinção no espaço público. Distinção e singularidade só fazem sentido quando houver condições de expressão, ou seja, no espaço público.

O texto contradiz as interpretações que situam o pensamento de Arendt como indiferente aos problemas sociais. Para a filósofa, o pressuposto para a participação na vida pública – inerente a todos – é a satisfação anterior das condições necessárias à subsistência humana.

[...] Logo, se falarmos sobre igualdade, a questão sempre é: o quanto precisamos mudar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro precisamos dar-lhes para torná-los capazes de usufruir da felicidade pública? Educação é sempre muito bom, mas tudo depende do dinheiro. Apenas quando eles puderem aproveitar o público, estarão dispostos e serão capazes de fazer sacrifícios pelo bem comum. Pedir sacrifícios para indivíduos que ainda não são cidadãos é pedir a eles um idealismo que ainda não possuem e não podem ter, tendo em vista a urgência do processo da vida. Antes de pedirmos idealismo aos pobres, precisamos, primeiro, torná-los cidadãos: e isso envolve mudar as circunstâncias de suas vidas privadas, para que sejam capazes de usufruir do “público” (Arendt, 2018c, p. 219).

Embora Arendt não mencione expressamente em qual seara essa questão deva ser discutida, ela a retira do domínio público considerando-a resolvida. Deflui do tratamento que Arendt confere ao domínio público que as questões referentes à subsistência o precedem e são menores, não no sentido de importância, mas no sentido de serem óbvias demais prescindindo de discussão já que são questões administrativas e não propriamente políticas. Correia analisando o domínio social e sua distinção com o privado e com o público explicita que:

O que caracteriza a modernidade política é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se possa conceber de fato de tal interesse como sendo público (Correia, 2008, p. 102).

Portanto, para Arendt, nascemos desiguais, mas há condições que nos equalizam, o que não contradiz o seu entendimento sobre a igualdade como algo a ser construído e não como algo dado. Porém, a sociedade ao levar as questões privadas à luz do público – no domínio social – enfraquece tanto o domínio privado

quanto o público. A crítica de Arendt à sociedade se refere, também, à igualdade no sentido de perda da distinção e da capacidade de reflexão.

A igualdade, nesse aspecto negativo, de pensamento conformista e homogêneo, típico das sociedades de massas, é o oposto do pensamento alargado e da capacidade de representação dos ausentes sendo, assim, terreno fértil para sistemas não democráticos: “grandes números de pessoas amontoadas desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo, seja o despotismo de uma pessoa ou do governo da maioria.” (Arendt, 2018a, p. 53).

A sociedade iguala, não no sentido de considerar que, como seres humanos, somos todos iguais, mas no sentido de que só existe expressão de um único corpo, homogêneo. Essa igualdade aniquila a singularidade e, como consequência, a pluralidade no domínio público. Sem pluralidade não há ação e construção de um mundo comum ficando o ser humano adstrito às questões referentes à sobrevivência própria (*animal laborans*) e à construção de coisas que permanecerão no mundo (*homo faber*). O mundo físico permanece, mas a ação, capaz de o tornar comum e partilhado, unindo e separando os seres humanos, se dilui em conformismo e comportamento padronizado. Correia relaciona a ascensão da esfera social e a sociedade de massas alertando para os riscos do comportamento como substituto da ação na busca de estabilidade:

Para compreender a relação entre a ascensão da esfera social e a progressiva transformação e declínio da esfera pública como fenômeno político, importa evidenciar a intrínseca relação entre esta esfera social e as modernas sociedades de massas. Em primeiro lugar, ao contrário do que se daria no interior de qualquer esfera política, a sociedade espera de cada um de seus membros, em vez de ação, certo tipo de comportamento comum – e talvez a diferença política mais relevante entre agir e se comportar seja o caráter previsível e manipulável do comportamento, em oposição ao caráter espontâneo e fugidio da ação (Correia, 2008, p. 103).

Em acepção positiva Arendt considera que, para estarem no domínio público, as pessoas devem ser iguais (direito de estarem ali) e essa igualdade de participação permite que se expressem como seres únicos, singulares e diversos. Esse espaço entre iguais e singulares ao mesmo tempo, compõe a pluralidade.

Arendt, ao analisar os fatos ocorridos em *Little Rock*, capital do Estado do *Arkansas*, em 1957, com a aplicação, na educação, da lei antissegregação, novamente localiza a questão da igualdade, como direito, no domínio público, extraindo-o do privado e do social. Segundo ela, “o governo não pode tomar

legitimamente nenhum passo contra a discriminação social, porque o governo só pode agir em nome da igualdade – um princípio que não existe na esfera social.” (Arendt, 2004, p. 277). Na acepção de uniformidade, Arendt constata a busca, nos regimes totalitários ou que caminham para o totalitarismo da aniquilação da diversidade, tida como ameaça e a busca por se estabelecer padrões comportamentais, éticos e até estéticos através da ideologia. Sem pluralidade não há ação e sem ação não há domínio público e muito menos política. Ao analisar o período entre as duas guerras mundiais e a consolidação do horror expresso no regime nazista, Arendt realça os esforços feitos no sentido de deixar à margem da sociedade todos aqueles que se distinguiam do que a ideologia nazista buscava estabelecer como ideal. Os próprios *Tratados de Minorias*, na prática, acabaram por se traduzir em métodos de assimilação das minorias e apátridas sendo um claro exemplo de como a singularidade e a expressão dela no domínio público, a pluralidade, eram consideradas ameaças.

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silenciosos ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar nem mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O “estranho” é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir (Arendt, 2012, p. 411).

Nesse contexto, têm-se que a singularidade, o que faz o ser humano ser único, quando privada de expressão e de ação na construção e na participação em um mundo comum não se torna pluralidade no espaço público por carecer de expressão e significação que vá além da própria pessoa.

O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e, diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado (Arendt, 2012, p. 412).

Müller (2022, p. 309-316), ao esmiuçar o conceito de pluralidade, ensina que: Arendt considera que os seres humanos são todos iguais, no sentido de serem

humanos, cada um é singular e se diferencia de todos os demais, apresentando duplo aspecto: igualdade e distinção. No mundo, há a coexistência de seres humanos que, como tais, são iguais, ao mesmo tempo em que cada um é absolutamente singular e único em relação aos demais. A pluralidade, nesse sentido, consiste na coexistência de seres humanos singulares e únicos que possuem em comum o fato de serem humanos e se manifestarem, através da ação, no espaço público. A partir do momento em que pessoas são privadas de um lugar no mundo por terem sido apartadas da comunidade à qual pertencem deixam de fazer parte da humanidade. Essa perda obsta a capacidade de agir e se expressar restando a singularidade nua e sem a condição para, no domínio público, compor a pluralidade inerente à política.

Arendt traz uma outra acepção de igualdade, diversa da conotação negativa e relacionada com a uniformidade e a sociedade de massas: a igualdade jurídico-política. Esta, ao contrário das inúmeras declarações que afirmam que os homens nascem livres e iguais, é, para a filósofa, um construído e não um dado. A igualdade, assim, surge de uma convenção, de um acordo entre as pessoas, no espaço público.

Vários são os exemplos na história e na atualidade dos fatos que evidenciam que os seres humanos não nascem iguais e nem livres. Lafer (2006, p. 208) explicita a concepção da pensadora a esse respeito:

A igualdade não é um *dado* – ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através do exercício dos seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autodeterminar-se, construindo convencionalmente a igualdade. [...] De fato, a asserção de que a igualdade é algo inerente à condição humana é mais do que uma abstração destituída de realidade. É uma ilusão facilmente verificável numa situação-limite como a dos refugiados ou dos internados em campos de concentração. Estes se deram conta de que a única dimensão que lhes sobrava era o fato de serem humanos.

É nesse contexto que a igualdade jurídico-política – submeter todos às mesmas leis e, ao mesmo tempo, possibilitar que essas leis descrevam critérios que, ao especificarem condições diferenciadas de acesso a bens e direitos, atendam a singularidades e especificidades, de forma abstrata e geral, de grupos de pessoas indeterminadas – está relacionada com a construção de uma ordem justa. Para Arendt, a igualdade jurídica é inerente à condição do Estado-Nação

[...] que originalmente se destinava a substituir as leis e ordens mais antigas da sociedade feudal, [de forma que] a nação se desenvolve numa massa anárquica de indivíduos super e subprivilegiados. As leis que não são iguais para todos transformam-se em direitos e privilégios, o que contradiz a natureza do Estado-Nação. Quanto mais clara é a demonstração de sua incapacidade de tratar os apátridas como 'pessoas legais', e quanto mais extenso é o domínio arbitrário do decreto policial, mais difícil é para os Estados resistir à tentação de privar todos os cidadãos da condição legal e dominá-los com uma polícia onipotente (Lafer, 2006, p. 207).

Dessa forma a igualdade desejável, para Arendt, é a igualdade jurídico-política que se concilia com a pluralidade. Somos iguais como seres humanos, diversos em oportunidades e talentos, singulares no agir e plurais no agir entre nós no espaço público. Com base nessas ideias pode-se afirmar que, para Arendt, a ação e a construção de um mundo comum são ideias que se relacionam à expressão das singularidades das pessoas no espaço público, à pluralidade. Nesse aspecto, a esfera pública não pode se subsumir a um âmbito de consenso e de agir coletivo no sentido de se substituir a pluralidade pela presença de pessoas que formam um único corpo.

Arendt se refere à igualdade jurídico-política no sentido do direito a ter direitos. Ao lidar com a situação dos apátridas e das minorias, no período entre as guerras, ela constata que os direitos humanos, todos, não um ou alguns, não os alcançava posto que eles sequer possuíam o direito a ter direitos que os antecede, por não estarem vinculados a um Estado que os garantisse. A igualdade, no que tange ao direito de ter direitos é, em Arendt, nesse contexto, a mais elementar forma de igualdade e pressuposto de expressão da singularidade e da pluralidade no domínio público.¹

A igualdade como direito de fazer parte de um mundo comum, conforme Arendt, não é algo natural, mas uma construção pautada pela necessidade de equalizar as diferenças e o desejo de conviver com outras pessoas em um mundo comum:

Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. [...] Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo acompanhado de os seus iguais, e somente com os seus iguais (Arendt, 2012, p. 410-411).

¹ Sobre o tema, Arendt (2012, p. 371) afirma que “[...] eles haviam perdido aqueles direitos que até então eram tidos ou definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem. Os apátridas e as minorias, denominados com razão “primos em primeiro grau” não dispunham de governos que os representassem e protegessem e, por isso, eram forçados a viver sob as leis de exceção dos Tratados de Minorias – que todos os governos (com exceção da Tchecoslováquia) haviam assinado sob protesto e nunca reconheceram como lei –, ou sob condições de absoluta ausência da lei.”

A igualdade de direitos é o pressuposto para o aparecimento no domínio público e a condição da ação e da participação na construção de um mundo comum. Ao agir no mundo, o ser humano expressa a sua singularidade e, ante a necessidade e o desejo de conviver com outros seres humanos, aparece no domínio público que é marcado pela condição humana da pluralidade. Assim, a igualdade que permite o aparecimento e a expressão da singularidade da pessoa humana no domínio público a faz ser caracterizada pela pluralidade. A igualdade em Arendt possui, ainda, outra acepção: a capacidade de agir (Arendt, 2018a, p. 302).

Tem-se assim que, em Arendt, a igualdade possui diversos significados : I) como um dado para o aparecimento no domínio público; II) como necessidade para que se tenha direito a ter direitos; III) como condição jurídico-política de participação no domínio público; IV) como assimilação nos Estados totalitários; V) como inexistente no domínio privado (no âmbito das questões referentes ao lar há exercício do poder familiar, na época *pater familias*); VI) como ausência de singularidade, nas sociedades de massas e constituição de maiorias; VII) inexistente como direito, no âmbito privado e no social e VIII) como uniformidade que obsta a capacidade humana de agir e, portanto, iniciar algo.

2.2 A IGUALDADE EM CHANTAL MOUFFE

Mouffe, de maneira semelhante à de Arendt, apresenta diversas acepções para a igualdade, transitando entre a crítica ao neoliberalismo, com sua pressuposição de indivíduos livres, racionais e iguais, e a apresentação do constante conflito entre liberdade e igualdade que dá o tom de um governo de viés social ou liberal economicamente. Segundo Mouffe, há uma alternância nas democracias acerca da prevalência entre igualdade e liberdade que, em alguns pontos, apresentam-se contrapostas.

Perpassa a obra de Mouffe a assunção da incapacidade da teoria democrática de lidar com os antagonismos que vêm surgindo no mundo e a necessidade de se resgatar o político, espaço de aparecimento de divergentes reivindicações que, através de uma vibrante esfera pública, são expostas e deliberadas entre adversários políticos. Assim, a desigualdade tanto a inata quanto a cultural, tomada aqui como característica de pessoas e grupos deve ter espaço de aparecimento e reconhecimento.

A princípio, portanto, a ideia que permeia o pensamento da filósofa belga é a crítica ao que denomina de visão pós política que parte de uma aceitação de igualdade como negação da diversidade e do pluralismo. Ao apagar o pano de fundo das diferenças, essa igualdade levaria a um consenso entre reivindicações diversas por meio de um diálogo racional, tanto nas democracias, âmbito interno dos Estados, como entre os Estados que compõem o mundo, no que tange à compreensão, formação e interpretação dos direitos humanos. Para Mouffe, a assunção da igualdade com essa conotação nega o pluralismo inerente à sociedade atual marcada pela diferença, pela diversidade fundamental entre perspectivas, reivindicações e modos de ver e ser parte do mundo. Nesse contexto, o pluralismo incorporado nas democracias contemporâneas o é na sua versão liberal, que relega as diversidades ao âmbito privado da vida humana. O consenso, supostamente alcançável pelo diálogo racional entre indivíduos livres e iguais, seria a sua finalidade.

Além de refutar a ideia de deliberação democrática entre pessoas livres e iguais, Mouffe entende que liberdade e igualdade, no âmbito da democracia liberal, são valores que apresentam constante e inafastável tensão. É o que denomina de paradoxo democrático, indicando a impossibilidade de satisfação plena de ambos:

Essa ideia de igualdade humana – que vem do individualismo liberal é, conforme Schmitt, uma forma não política de igualdade porque lhe falta a correlata forma de desigualdade da qual toda igualdade recebe um significado específico (Mouffe, 2005c, p. 39).²

Certamente ao evitar o completo desenvolvimento das suas respectivas lógicas, essa articulação (entre igualdade e liberdade) representa um obstáculo à sua completa realização; a coexistência entre liberdade absoluta e igualdade absoluta é impossível. Mas é exatamente isso que possibilita uma forma humana de coexistência pluralista, na qual os direitos existam e possam ser exercidos e na qual liberdade e igualdade possam, de alguma forma, coexistir (Mouffe, 2005c, 10-11).³

Com base nesses apontamentos, Mouffe critica a chamada visão “pós política” decorrente do colapso do comunismo e, conseqüentemente da substituição da oposição entre direita e esquerda (que traduz a predominância da liberdade ou da

² (Tradução livre). No original: “*Such an idea of human equality – which comes from liberal individualism – is, says Schmitt, a non-political form of equality, because it lacks the correlate of a possible inequality from which every equality receives its specific meaning.*”

³ (Tradução livre). No original: “*To be sure, by preventing the full development of their respective logics, this articulation represents an obstacle to their complete realization; both perfect liberty and perfect equality become impossible. But this is the very condition of possibility for a pluralist form of human coexistence in which rights can exist and be exercised, in which freedom and equality can somehow manage to coexist.*”

igualdade na esfera pública), por um movimento de consenso no centro⁴ que nega o perene e inafastável conflito entre reivindicações. Para Mouffe a negação do conflito gera antagonismos que não tendo espaço para acomodar-se dentro das instituições democráticas, as coloca em risco. Dessa maneira, o consenso erigido a um ideal pelos teóricos liberais, justamente por não lidar com a diversidade e os conflitos e pressupor a possibilidade de afastá-los racionalmente, torna-se um risco à democracia.

Mouffe esclarece que, em uma sociedade organizada, no plano interno e, no que diz respeito aos direitos humanos, no internacional, deve haver consenso sobre as regras do jogo, ou seja, em relação à legitimidade das instituições democráticas e aos direitos de igualdade e liberdade. Porém, o significado desses direitos é construído dentro de cada cultura e apresenta variáveis cultural e temporalmente. Não cabe ao ocidente interpretar o que é a igualdade no oriente.

Embora o consenso seja necessário no que diz respeito às instituições constitutivas da democracia e dos valores “ético-políticos” que caracterizam a associação política – liberdade e igualdade para todos –, sempre haverá discordância quanto ao seu significado e quanto ao modo como devem ser implementados. Numa democracia pluralista, essas discordâncias não são apenas legítimas, mas também necessárias (Mouffe, 2015, p. 30).

Mouffe (2015, p. 8), conceitua o ‘político’ como espaço nitidamente conflituoso, no qual a diversidade, tida como legítima (com alguns limites que serão expostos adiante), aparece. Nesse aspecto, a presunção de consenso não só é afastada como contém um risco à democracia. Na pressuposição de consenso há sempre uma margem de excluídos que, sem representatividade, gestam antagonismos que, não expressos e tidos como inexistentes, eclodem em diferentes formas de conflitos que, apropriados por movimentos populistas, transformam-se em movimentos excludentes, tais como nacionalismos, xenofobia, racismo, homo e transfobia e, no âmbito internacional, em terrorismo. Embasa a conclusão da filósofa a ideia de que os valores do Iluminismo, fundadores da democracia liberal, ao pressuporem o universalismo e um indivíduo livre e igual, acabam por desconsiderar as diferenças.

Nesse aspecto, a igualdade criticada por Mouffe consiste na desconsideração dos particularismos e das especificidades e na pressuposição de consenso racional.

⁴ Teorizado por Anthony Giddens em *Beyond Left and Right* e *The third way* (Mouffe, 2005b, 108).

Mouffe exemplifica a situação com a ideia de indivíduos livres e iguais já ter sido interpretada, na democracia, de modo a excluir as mulheres da vida política.

Os novos direitos que vêm sendo reivindicados atualmente são a expressão das diferenças que só agora são reconhecidas e são direitos que não podem mais ser universalizados. A democracia radical impõe reconhecimento da diversidade – o particular, o múltiplo, o heterogêneo – tudo o que vem sendo excluído pelo conceito abstrato de homem (Mouffe, 1993, p. 13).⁵

Deflui das obras de Mouffe a proposta de resgate do político e a necessidade de aparecimento da diversidade, exatamente para buscar uma concepção de igualdade material, ou seja, a que pressupõe a assunção e celebração das diferenças. Temos o igual direito a sermos diferentes.

Nesse primeiro contexto, portanto, a igualdade para a pensadora é aquela decorrente do ideal iluminista e que nega a diversidade fundamental das pessoas humanas. Com essa conotação, a igualdade considera os indivíduos tomados de forma isolada, não levando em conta o mundo comum e o ambiente cultural no qual se incluem.

Conclui-se que a igualdade como valor base da democracia, em Mouffe, é a igualdade de consideração e relevância das reivindicações no espaço público que permite o aparecimento da diferença, do conflito, das diversas visões sobre o mesmo aspecto dos assuntos humanos. A igualdade, em acepção negativa, apresentada pela pensadora, consiste na desconsideração das diferenças, sendo uma tirânica forma de negação da diversidade humana, conforme também alerta Arendt (2012).

Mouffe (2005c, p. 17) propõe o rompimento com a ideia tradicional de racionalismo, individualismo e universalismo e a releitura destes como plurais e discursivamente construídos, de modo a reforçar as diferentes lutas democráticas. Isso pressupõe o resgate do político em sua dimensão adversarial e afetiva, através da formação de um 'nós' e de um 'eles' como critério que embasa a formação de identidades coletivas. A igualdade passa a identificar, nesse caso, o grupo formado em torno de ideias, afetos e reivindicações comuns.

⁵ (Tradução livre). No original: "*The new rights that are being claimed today are the expression of differences whose importance is only now being asserted, and they are no longer rights that can be universalized. Radical democracy demands that we acknowledge difference- the particular, the multiple, the heterogeneous- in effect, everything that had been excluded by the concept of Man in the abstract.*"

Dessa maneira, o individualismo e o racionalismo adotados pelas teorias liberais negam tanto a diversidade quanto a dimensão afetiva das identificações coletivas que permeiam a formação de diversas reivindicações que devem ter espaço de aparecimento em uma vibrante esfera pública. O individualismo, por apartar a pessoa humana do contexto no qual está inserida, e o racionalismo, por desconsiderar que somos seres afetivos e que temos necessidade de pertencimento a grupos que, de alguma forma, comungam da mesma cultura ou modo de pensar, não podem mais sustentar o conceito de igualdade aplicável à sociedade contemporânea.

O direito à igualdade, portanto, diz respeito à diversidade, à validação das identificações coletivas mobilizadas pela dimensão afetiva e ao necessário espaço de aparecimento que elas devem ter. Nisso reside a ideia de dissenso como inerente ao político, em Mouffe.

Há ainda uma diferenciação importante no pensamento de Mouffe: a de igualdade na acepção democrática e na acepção liberal. Conforme a filósofa, no liberalismo político a menção à humanidade e o uso da expressão direitos humanos, nega as formas de exclusão inerentes ao âmbito político.

Não há dúvida que há uma oposição entre a concepção liberal de igualdade que afirma a universalidade e se refere à humanidade e a prática da igualdade democrática que requer a diferenciação entre 'nós' e 'eles' no âmbito do político (Mouffe, 2005c, p. 44).⁶

Portanto, na tradição liberal, a igualdade implica unidade no sentido de que as pessoas, livres e iguais, pertencem à humanidade e os direitos humanos seriam de todas as pessoas. Já a democracia, ao contrário, pressupõe a existência de conflito perene e insolúvel a respeito de reivindicações diversas e diversos conceitos do que é uma sociedade justa. Essa contradição que, conforme Mouffe (2005c, p. 430), é apontada como insolúvel por Schmitt, compõe o paradoxo da democracia liberal e pode ter consequências positivas, embora não seja possível uma conciliação das duas acepções.

Não há possibilidade de solução definitiva ou equilíbrio entre essas duas lógicas conflitantes podendo haver somente negociação temporária, pragmática, instável e precária da tensão que há entre elas. A política liberal democrática consiste, na verdade, no constante processo de negociação e

⁶ (Tradução livre). No original: "No doubt there is an opposition between the liberal 'grammar' of equality, which postulates universality and reference to 'humanity', and the practice of democratic equality, which requires the political moment of discrimination between 'us' and 'them'."

renegociação entre duas articulações hegemônicas da sua natureza paradoxal (Mouffe, 2005c, p. 45).⁷

A igualdade, no pensamento de Mouffe, portanto, contempla interpretações e concepções variadas que podem significar a igualdade de direitos entre desiguais (aparecimento de reivindicações variadas no espaço público), que culmina na ideia de pluralismo agonístico, explicitado no tópico 2.4, igualdade na acepção da tradição liberal e igualdade no âmbito do político, inerente à democracia.

2.3 A RELAÇÃO ENTRE IGUALDADE E PLURALIDADE EM HANNAH ARENDT

No caminho para a compreensão e o estabelecimento da relação entre igualdade e direitos humanos, em Arendt, encontra-se a pluralidade. Para que se possa abordar adequadamente a questão referente à universalidade dos direitos humanos a partir de Arendt é necessário entender o que significam e qual é a relação entre esses conceitos. A universalidade, conforme será abordado, pressupõe uma natureza humana comum.

Permeia a obra de Arendt como um todo, a necessidade e a importância da pluralidade. Ao afirmar que todos os seres humanos são similares como tais, mas singulares em suas especificidades, Arendt dá os contornos desse conceito. Cada ser percebe-se único ao se distinguir de outros, inclusive da mesma espécie. Essa reunião de seres únicos que se percebem como tais através do outro e que com ele mantém um mundo em comum, no espaço entre as pessoas apesar e pelas suas diferenças, Arendt denomina Pluralidade. Compõe o pensamento arendtiano a ideia de que somos iguais como seres humanos e singulares no sentido de que cada um se diferencia de todos os demais. Müller (2022, p. 315) com precisão ímpar esclarece o conceito:

O ser humano é um ser de reflexão, não só de cognição, que se constitui individualmente em personalidade e por referência ao outro. Na pluralidade que esses outros representam, o ser humano se constitui em personalidade humana, em pessoa humana, com identidade própria e única, como singular. A pluralidade deriva do fato de que o ser humano não está só, de que existem homens e mulheres aos quais a ação e o discurso singular de cada um são dirigidos. A presença constante de seres humanos distintos e únicos que

⁷ (Tradução livre). No original: “No final resolution or equilibrium between those two conflicting logics is ever possible, and there can be only temporary, pragmatic, unstable and precarious negotiations of the tension between them. Liberal-democratic politics consists, in fact, in the constant process of negotiation and renegotiation – through different hegemonic articulations – of this constitutive paradox.”

possam ver e ouvir os atos uns dos outros atesta a existência singular de cada um, oferecendo sentido a ela.

Assim somos iguais como seres humanos, distintos como indivíduos e plurais e políticos como grupos. Arendt e Mouffe com base em perspectivas diferentes afirmam isso. Müller (2022, p. 312-313), ao esclarecer o significado de pluralidade em Arendt, ensina que:

Nisso reside uma das alegrias da pluralidade: [...] o fato de que o mundo nunca se mostra a dois homens sob aspectos exatamente iguais” (Arendt, 2006, p. 381, tradução nossa). Na pluralidade, a distinção diz respeito a ser único-singular-entre iguais: “[...] o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais”.

Pluralidade, assim, pressupõe igualdade e distinção. Igualdade, em serem humanos e terem um mundo em comum, e distinção, na expressão das singularidades. Para Arendt, a política envolve a organização de pessoas diversas “tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição a suas relativas diferenças” (Arendt, 2009, p. 147).

Arendt critica a tradição que interpreta a pluralidade como a reunião de seres racionais, o que a aproxima de Mouffe, para quem o pluralismo liberal, para se construir um verdadeiro espaço de aparecimento de reivindicações diversificadas, é insuficiente. Para Arendt (2009, p. 108), “[...] o interesse da tradição do pensamento político na pluralidade humana é como se ela indicasse não mais do que o somatório dos seres racionais, que, devido a alguma falha crítica, são obrigados a conviver e formar um corpo político.”

Dessa forma, Arendt vislumbra na pluralidade algo que vai muito além de pessoas que racionalmente podem alcançar o consenso. As pessoas são singulares e se percebem assim, ao conviverem com outras pessoas⁸. Zilio (2014, p. 21) enfatiza que:

O que é comum, tanto aos pós-estruturalistas franceses, quanto aos teóricos da vertente agonística, é que ainda que reconheçam aspectos mais claramente dialógicos ou intersubjetivos da obra de Arendt, ambos dão maior

⁸ Em Arendt (2012, p. 636), para “[...] a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens é que os “integra” novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa impermutável.”

ênfase, sustentamos que com razão, à centralidade da pluralidade humana, do dissenso, da contingência e das opiniões na teoria arendtiana da ação política entre outros teóricos que buscam enfatizar o papel do conflito na obra de Arendt, consideram que o pensamento político de Arendt como uma importante fonte, seja para o projeto de radicalização da democracia quanto para a crítica ao “quadro conceitual racionalista” que informa tanto o modelo representativo-liberal, quanto o modelo deliberativo de democracia (Mouffe, 2006, p. 173). A política arendtiana se adequaria, de acordo com estes teóricos, a uma política entendida em termos de resistência e pensada, em grande medida, como resposta à domesticação institucional da política no modelo representativo.

A pluralidade, em Arendt não se relaciona com o número de pessoas. Ao se referir à substituição da ação pela fabricação, chama a atenção para a crítica feita por Aristóteles à democracia. Afirma que a pluralidade, como pressuposto da política e do espaço de aparência no domínio público, pode ser eliminada nas democracias que se subsumem a uma maioria que, formando um corpo homogêneo, eliminem ou enfraqueçam a pluralidade, na medida em que as pessoas passem a agir homogênea e coletivamente e não como indivíduos (Arendt, 2018a, p. 273).

Na sociedade de massas, na qual há uma repetição irrefletida sobre o comportamento do outro e até mesmo os sonhos são os mesmos, não há pluralidade. O significado não é numérico. É certo, portanto, que a pluralidade pressupõe a não uniformidade, a desigualdade e a diversidade. Pluralidade permite ao ser, ser humano, sentir-se humano, sonhar, inclusive por um mundo melhor e mais inclusivo.

Arendt (2018a, p. 218), em *A Condição Humana*, estabelece a diferença entre a pluralidade e o estar junto. Para a filósofa, “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos [...]” revelada por meio da ação e do discurso, ou seja, do agir e falar em conjunto, diferente do que ocorre em um agrupamento de pessoas durante o trabalho, que atuam de modo a não manifestar a própria singularidade e a individualidade. Arendt (2018a) esclarece que esse fenômeno que ocorre durante o trabalho – de não manifestação da individualidade – não significa igualdade, mas sim uniformidade. A uniformidade inerente à ideia de uma ‘natureza’ comum é antipolítica na medida em que se opõe à pluralidade:

A uniformidade predominante em uma sociedade que se baseia no trabalho e no consumo, e que se manifesta em sua conformidade, tem íntima conexão com a experiência somática de trabalhar em conjunto, na qual o ritmo biológico do trabalho une de tal forma o grupo de trabalhadores a ponto de cada um poder sentir que não é mais um indivíduo, mas um com os outros. [...] Essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica (Arendt, 2018a, p. 265).

O agir e falar em conjunto, inerentes à condição humana da pluralidade, relacionam-se ao domínio público como espaço necessário ao aparecimento dos atos e palavras como expressão da singularidade de cada pessoa. A importância desse espaço de aparecimento é ressaltada por Arendt (2012, p. 412) em *Origens do Totalitarismo* ao aduzir que uma das perplexidades dos direitos humanos é a privação do ser humano da possibilidade de expressão da sua singularidade e individualidade no mundo comum, o que torna essas características desprovidas de significado.

Arendt considera que, no espaço público as pessoas são iguais e esta igualdade é a existente entre desiguais, se limitando a aspectos e propósitos determinados. Arendt ressalta que essa igualdade não provém de uma natureza humana (que para a filósofa não existe), mas sim de fatores externos:

A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser “igualados” sob certos aspectos e para propósitos específicos. Como tal, o fator igualador não provém da “natureza” humana, mas de fora, assim como o dinheiro – para retomar o exemplo de Aristóteles – é necessário um fator externo para igualar as atividades desiguais do médico e do agricultor (Arendt, 2018a, p. 266).

Esta igualdade é a igualdade política, construída pela vontade dos homens e não uma igualdade inata como a que inicia o texto da Declaração de Direitos de 1948, segundo a qual os homens nascem livres e iguais. A igualdade política em Arendt é um construído que põe as pessoas em condições de expressão da singularidade e da individualidade, no espaço público. A pluralidade surge, portanto, da reunião de pessoas que, em igualdade de condições, construída para esse fim, expressam as suas diversidades. A política, assim, ocorre como resultado de um “[...] tecido de assuntos humanos comum”, sendo indissociável da condição da pluralidade (Heuer, 2022, p. 324).

A capacidade de agir expressa a liberdade, cujo preço é a insegurança em relação ao resultado, não podendo, portanto, se conformar à ideia de meios e fins ou de instrumentalidade da ação. Porém a soberania que, para Arendt, equivale a independência no sentido de se saber tanto as consequências dos atos como de confiar no futuro, não é absoluta, na medida em que as pessoas habitam um mundo cuja característica fundamental é a presença de outras pessoas que agem, ou seja, a pluralidade (Arendt, 2018a, p. 302). Correia (2011, p. 60-61) analisa a crítica de Arendt, em *A Condição Humana*, à associação entre liberdade e soberania:

Como pano de fundo, um ácido diálogo com a tradição do pensamento político ocidental, notadamente contra o quase unívoco propósito de configuração da ação humana de modo a que ela possa ser subsumida à pretensão de associar liberdade com soberania, mediante a assimilação da ação à fabricação. Como horizonte, a explicitação da dignidade própria da ação humana, assim como de sua capacidade de atualizar a liberdade e de autorredimir-se de suas infortunas. É no movimento final do capítulo, sobre as capacidades intrínsecas da ação para fazer frente às vicissitudes que ela mesma desencadeia, que Arendt encontra Nietzsche, um dos principais interlocutores em sua obra, central a nossa exposição.

Esclareça-se que a presença de outros, conforme alerta Arendt, pode não coincidir com a pluralidade: quando as pessoas agem coletivamente, nas maiorias, como um único corpo há a presença de outros, mas não pluralidade. Esse é um dos perigos das democracias nas sociedades de massas (Arendt, 2018a, p. 273-274).

Contudo, a ação em concerto, pressupõe uma promessa ou contrato em relação a uma finalidade entre vontades diversas, ou seja, a promessa ou o contrato vinculam a pluralidade expressa através da ação, de modo a remediar, em certa medida, a irreversibilidade de suas consequências (Arendt, 2018a, p. 303). A promessa e o seu cumprimento são preceitos que surgem na perspectiva de construção do espaço público como espaço de convivência com outros, ou seja, como espaço de pluralidade, ficando a salvo das mudanças trazidas pelo tempo quanto aos valores e acordos (Arendt, 2018a, p. 304).

Assim o que possibilita a estabilidade de um mundo comum são o perdão e a promessa, já que os “[...] costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos mudam com o tempo.” (Arendt, 2018a, p. 304). Dessa maneira, a igualdade política em Arendt decorre de construção humana e dá o meio para se externar a singularidade e a individualidade das pessoas que, apesar das diferenças, possuem em comum o fato de serem igualmente humanas e de terem um mundo que partilham. Igualdade e pluralidade em Arendt são ideias que se complementam de modo que a pluralidade: I) se expressa quando se verifica a igualdade como pressuposto de aparecimento no domínio público; II) é ideia contraposta à sociedade de massas; III) pressupõe a coexistência de seres únicos, o que não é compatível com conformismo e obediência; IV) se verifica no domínio público; e V) está atrelada à capacidade humana de agir e iniciar algo novo.

2.4 O PLURALISMO EM CHANTAL MOUFFE

Perpassa a obra de Mouffe⁹ a crítica à concepção de política que parte da ideia de que nos encontrarmos em um momento histórico no qual os conflitos foram superados e a diversidade de reivindicações cedeu lugar a um consenso alcançado por meio do diálogo racional. Conforme a filósofa a crença na possibilidade de se chegar a um consenso pautado pela razão afasta o pluralismo necessário e constitutivo da democracia, o pluralismo agonístico.

Mouffe (2005c, p. 1) entende que vivemos em uma época de dissolução das certezas e premência da indeterminação e que a ideia iluminista da centralidade do indivíduo e da racionalidade têm posto as instituições democráticas no caminho errado. A negação do dissenso, da necessidade das identificações coletivas¹⁰ e da dimensão afetiva do 'político', este entendido como o espaço de aparecimento da diversidade, do conflito e de diferentes visões de bem comum, têm colocado a democracia em risco. Se, por um lado, a multiplicidade de valores é um desafio nas sociedades atuais, a redução do conflito a algo que possa ser superado pela razão é ainda mais problemático. O pluralismo liberal, de acordo com a filósofa, é aquele que, ao pressupor como alcançável o consenso racional, relega a diversidade ao âmbito privado da vida humana sendo insuficiente para lidar com a complexidade da sociedade contemporânea.

A democracia, de acordo com a filósofa, pressupõe a existência do que denomina de político que subsume a ideia de conflito inafastável e perene entre as diversas reivindicações que compõem o espaço público. No âmbito do político, o conflito ocorre entre adversários que, nos moldes das instituições democráticas e no espaço público reconhecem a legitimidade do oponente. Dessa maneira, é finalidade da democracia transformar os conflitos, que inicialmente surgem através da oposição de um nós *versus* eles, em um conflito que seja compatível com as instituições democráticas. Na compreensão da filósofa, é finalidade da democracia transformar os antagonismos em agonismos, o que é possível dentro de uma aceção agonística de pluralismo.

⁹ Por exemplo, nas obras *Sobre o Político* (Mouffe, 2015, p. 9); *The Democratic Paradox* (Mouffe, 2005a, p. 17); e *The Return of the Political* (Mouffe, 1993, p. 1).

¹⁰ Nesse sentido, Mouffe (2015, p. 25) menciona a teoria de Freud a respeito da necessidade das identificações coletivas e a composição de um 'nós' em contraposição a um 'eles'.

O tipo de teoria política democrática dominante atualmente não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado, pós-guerra-fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta deles. Isto porque considero que é necessário desenvolver um novo modelo, ao qual denomino “pluralismo agonístico” e sobre o qual gostaria de apresentar algumas reflexões (Mouffe, 2003, p. 1).

A racionalidade tida como o caminho para se chegar ao consenso na visão pós-política não se sustenta na medida em que desconsidera a dimensão afetiva de identificações e paixões como elemento de coalização e mobilização. O consenso, nesse sentido, relaciona-se à neutralidade de posições e a procedimentos deliberativos que, mesmo lidando com reivindicações opostas, asseguraria uma decisão racional.

O que está em questão é a necessidade de reconhecer a dimensão de poder e antagonismo e seu caráter inerradicável. Postulando a existência da esfera pública, de onde o poder e o antagonismo teriam sido eliminados e onde um consenso racional teria sido realizado, o modelo dominante de política democrática nega essa dimensão e seu papel crucial na formação das identidades coletivas (Mouffe, 2003, p. 13).

Para Mouffe, a ascensão de pleitos de extrema direita decorre da criação de identidades coletivas no vácuo deixado pelo consenso racional no centro, consequência da concepção que refuta o conflito e tem como premissa a crença na superação da dicotomia entre a direita e a esquerda pela chamada terceira via. Para a filósofa, há uma dificuldade dos teóricos liberais na compreensão de que os antagonismos e as paixões não foram eliminados com o fim do comunismo.

As sociedades democráticas encaram atualmente um desafio para o qual estão mal preparadas a responder. Longe de ter conduzido a uma suave transição para a democracia pluralista, o colapso do comunismo abriu caminho para uma explosão de conflitos étnicos, religiosos e nacionalistas que muitos liberais não podem compreender. Na visão destes, os antagonismos pertencem a uma era passada, a um tempo pré-moderno, quando as paixões não tinham ainda sido eliminadas pelo “doce comércio” e substituídas pelo domínio racional dos interesses e pela generalização das identidades “pós-convencionais”. Daí a dificuldade dos pensadores democráticos liberais para compreender a proliferação atual dos particularismos e a emergência de antagonismos supostamente “arcaicos” (Mouffe, 2003, p. 12).

Essa percepção liberal da democracia que encampa os valores iluministas da racionalidade, individualidade e universalidade afasta o político como espaço de

aparecimento das diferenças. Para essa perspectiva, o dissenso e os antagonismos (que, para Mouffe, são constitutivos do espaço público), são ameaças.

Nas últimas décadas, categorias como 'natureza humana', 'razão universal' e 'sujeito autônomo racional' vêm sendo questionadas. De diferentes pontos de vista, vários pensadores vêm criticando as ideias de uma natureza humana universal e de um padrão de racionalidade universal por meio das quais a natureza humana possa ser conhecida, bem como a possibilidade de uma verdade universal absoluta (Mouffe, 2005a, p. 17).¹¹

A perspectiva liberal não nega o pluralismo, mas o harmoniza com a possibilidade de consecução de consenso por meio do diálogo racional entre indivíduos livres e iguais. Portanto, a acomodação das diferentes concepções de vida boa e de direitos é compatível com o pluralismo liberal que relega ao âmbito privado da vida, a diversidade no campo religioso, moral e filosófico (Mouffe, 2005a, p. 90-93). "Há uma evidente separação entre o âmbito privado – onde a variedade de diversas e inconciliáveis visões coexistem – e o âmbito público, onde o consenso sobre concepções de justiça pode ser alcançado" (Mouffe, 2005a, p. 90).¹²

Conforme Mouffe, essa interpretação da democracia liberal ignora que na sociedade há um perene conflito que envolve exclusões e inclusões que podem ser temporariamente acomodadas em torno do reconhecimento da legitimidade dos pleitos do vencedor pelo vencido.

Mouffe (2005a, p. 36-59), ao teorizar sobre os antagonismos inerentes ao político, analisa a crítica de Schmitt à democracia liberal segundo a qual há impossibilidade teórica desse regime, tendo em vista o conflito entre o liberalismo e a democracia e a existência de uma relação entre amigo *versus* inimigo em seu bojo. Afirma que embora haja realmente uma relação de antagonismo entre os dois valores, o conflito pode ser compatível com as instituições democráticas, desde que haja meios hábeis de transformá-lo em agonismo. Essa transmutação de conflitos que se manifestam entre inimigos em conflitos entre adversários políticos pressupõe uma vibrante esfera pública na qual a diversidade e a oposição tenham condições de

¹¹ (Tradução livre). No original: "*In recent decades categories like 'human nature', 'universal reason' and 'rational autonomous subject' have increasingly been put into question. From different standpoints, a variety of thinkers have criticised the ideas of a universal human nature, of a universal canon of rationality through which that human nature could be known, as well the possibility of an unconditional universal truth.*"

¹² (Tradução livre). No original: "*A clear-cut separation is established between the realm of the private – where a plurality of different and irreconcilable comprehensive views coexist – and the realm of the public, where an overlapping consensus can be established over a shared conception of justice.*"

aparecimento e reconhecimento. A partir dessa transformação se alcança uma certa e temporária estabilidade, na qual predominam algumas reivindicações, de forma contingente e precária. Mouffe (2015, *passim*), portanto recepciona o entendimento de Schmitt, segundo o qual a democracia liberal é marcada pelo paradoxo entre o liberalismo e a democracia que possuem significados distintos de igualdade.

Nesse sentido, a sociedade atual decorre da articulação de duas tradições: o liberalismo político, que traz ínsito ao seu significado a força da lei, a proteção dos direitos humanos e o respeito às liberdades individuais; e a teoria democrática caracterizada pela soberania popular e igualdade (Mouffe, 2005a, p. 1-2). Essas duas tradições apresentam pontos inconciliáveis, um paradoxo inafastável que, conforme Mouffe, não elimina (nesse ponto discorda de Schmitt), mas acaba por fortalecer a democracia liberal que se desenvolve e se fortalece no espaço de tensão entre liberdade e igualdade.

Certamente, ao se evitar o desenvolvimento das suas respectivas lógicas, essa articulação representa um obstáculo à sua completa realização; ambas, a liberdade absoluta e a igualdade absoluta se tornam impossíveis. Essa é a condição de possibilidade de uma forma pluralista de coexistência humana, na qual os direitos existam e possam ser exercidos, na qual liberdade e igualdade possam, de alguma forma, coexistir. Essa interpretação da democracia liberal, no entanto, é exatamente o que a abordagem racionalista impede: ao invés de aceitar a inerradicabilidade dessa tensão, busca a sua erradicação (Mouffe, 2005a, p. 11).¹³

A negação dessa tensão e, conseqüentemente, do político, levou à migração dos partidos de direita e dos de esquerda para o centro, em uma suposta acomodação das reivindicações que eram diversas deixando de fora do espaço público pleitos legítimos. A não representação do conflito no espaço público oriundo desse consenso no centro gerou exclusões e falta de representatividade, ou seja, um terreno fértil para que populistas conseguissem arrebanhar insatisfações e formar identidades coletivas em torno delas que desembocaram em pleitos antidemocráticos como o nacionalismo, a xenofobia, o racismo e demais formas de exclusão (Mouffe, 2015, p. 29).

A contingência das negociações entre as diversas reivindicações e

¹³ (Tradução livre). No original: “*To be sure, by preventing the full development of their respective logics, this articulation represents an obstacle to their complete realization; both perfect liberty and perfect equality become impossible. But this is the way condition of possibility for a pluralist form of human coexistence in which rights can exist and be exercised, in which freedom and equality can somehow manage to coexist. Such an understanding of liberal democracy, however, is precisely what is precluded by rationalist approach which, instead of acknowledging the ineradicability of this tension, tries to find ways of eliminating it.*”

compreensões de mundo e a temporária acomodação da política em torno do vencedor são características necessárias à democracia sendo que as tentativas de fugir do conflito ou negá-lo configuram risco às suas instituições, no plano interno dos Estados e no plano internacional conforme será discutido adiante.

Por isso a necessidade de se afastar a ilusão de que o consenso racional possa ser alcançado onde a tensão seja eliminada e se perceber que a política democrática pluralista consiste em formas de negociação precárias, pragmáticas e, necessariamente instáveis, o que constitui o paradoxo democrático (Mouffe, 2005a, p. 11).¹⁴

Mouffe (2005a, p. 20), portanto, constata que o pluralismo liberal é incompatível com a natureza pluralista da sociedade contemporânea. Em suas palavras: “o que falta no pluralismo liberal é a dimensão do político. As relações de poder e os antagonismos são desconsiderados nos deixando na ilusão da possibilidade de um pluralismo sem antagonismo”.¹⁵

Por outro lado, as divergências, para que possam ser compatíveis com as instituições democráticas, devem possuir um ambiente de discussão no qual haja uma base comum, a luta contra a subordinação e a possibilidade de construção de identidades coletivas, fato que o pluralismo radical nega.

Embora o pluralismo radical seja bastante crítico ao liberalismo a sua negativa de construir um ‘nós’, uma identidade coletiva que articule as demandas das diversas lutas contra a subordinação tem em comum com o pluralismo liberal a negação do político. Ao negar a necessidade de construção dessas identidades e ao conceber a política democrática em termos de uma luta de diversos interesses ou de minorias na afirmação dos seus direitos é permanecer cego às relações de poder. É ignorar os limites impostos pelas esferas de direitos pelo fato de que alguns deles têm sido construídos com base na exclusão ou subordinação dos demais (Mouffe, 2005a, p. 20).¹⁶

¹⁴ (Tradução livre). No original: “Hence the need to relinquish the illusion that a rational consensus could ever be achieved where such a tension would be eliminated, and to realize that pluralist democratic politics consists in pragmatic, precarious and necessarily unstable forms of negotiating its constitutive paradox.”

¹⁵ (Tradução livre). No original: “What such a pluralism misses is the dimension of the political. Relations of power and antagonisms are erased and we are left with the typical liberal illusion of a pluralism without antagonism.”

¹⁶ (Tradução livre). No original: “Indeed, although it tends to be very critical of liberalism, that type of extreme pluralism, because of its refusal of any attempt to construct a ‘we’, a collective identity that would articulate the demands found in the different struggles against subordination, partakes of liberal evasion of the political. To deny the need for a construction of such collective identities, and to conceive democratic politics exclusively in terms of a struggle of a multiplicity of interest groups or of minorities for the assertion of their rights, is to remain blind to the relations of power. It is to ignore the limits imposed on the extension of the sphere of rights by the fact that some existing rights have been constructed on the very exclusion or subordination of the others.”

Nesse sentido, Mouffe (2015) deixa claro que o pluralismo não pode ser ilimitado, no sentido de abarcar todas as diferenças e considerar todas as reivindicações como legítimas por contrariar a natureza da democracia, antes, ao contrário, algumas reivindicações que minam as instituições que a suportam devem ser excluídas.

A abordagem agonística não pretende abarcar todas as diferenças e superar todas as formas de exclusão. Mas as exclusões são encaradas em termos políticos e não em termos morais. Algumas reivindicações são excluídas não porque sejam declaradas perniciosas, mas porque põem em questão as instituições fundamentais da associação política democrática (Mouffe, 2015, p. 21).

O tipo de pluralismo necessário à salvaguarda da política democrática, portanto, não pode partir da ideia de uma sociedade na qual o consenso seja possível e desejável, mas também não pode albergar todas as reivindicações, inclusive as que põem em risco a própria democracia. O pluralismo agonístico é hábil a deixar aparecer a divergência, assumir a natureza conflituosa do político e a temporária e contingente acomodação das demandas na relação entre vencido e vencedor e, ao mesmo tempo, contemplar os limites dessas reivindicações por meio de decisões políticas.¹⁷

O pluralismo agonístico, conforme a filósofa, é o que condiz com a manutenção da democracia liberal e que tem capacidade de transformar os antagonismos, decorrentes de uma sociedade diversificada em termos de valores, em agonismos e de transmutar as relações que surgem como contrapostas em pleitos legítimos. Mouffe (2005a, p. 103) ressalta que “[...] nós podemos, portanto, reformular o problema ao dizer que pensado da perspectiva do pluralismo agonístico, o objetivo da política democrática é transformar o antagonismo em agonismo”.¹⁸

Do ponto de vista do pluralismo agonístico o objetivo da política democrática é construir um ‘eles’ de maneira que não seja visto como um inimigo a ser destruído, mas como um adversário que possui ideias que combatemos, mas que tem o direito de debatê-las. Este é o verdadeiro significado da tolerância liberal democrática, que não nos aproxima de ideias que combatemos ou nos torna indiferentes aos padrões dos quais discordamos, mas nos faz tratar aqueles que os defendem como oponentes legítimos (Mouffe, 2005a, p. 101-102).¹⁹

¹⁷ Para Mouffe (2015, p. 121), o limite às reivindicações, no âmbito do pluralismo agonístico é traçado por uma decisão política e não moral.

¹⁸ (Tradução livre). No original: “*We can therefore reformulate our problem by saying that envisaged from the perspective of ‘agonistic pluralism’ the aim of democratic politics is to transform antagonism into agonism.*”

¹⁹ (Tradução livre). No original: “*Envisaged from the point of view of ‘agonistic pluralism’, the aim of*

Nesses termos, o pensamento de Mouffe (2005a, p. 103) dá ênfase à necessidade de assumir que o pluralismo na sociedade contemporânea faz com que o conflito, no espaço público, seja inafastável e irremediável. A suposição da possibilidade de consenso, por meio do diálogo racional, invisibiliza reivindicações legítimas que fariam parte de um confronto agonístico. A consideração de que o político significa um conflito perene e insolúvel não impede a estabilidade política, ainda que provisória, já que “[...] toda ordem política é a expressão de uma hegemonia” (Mouffe, 2005a, p. 99). Com efeito, por meio de procedimentos, a política se estabelece em uma relação entre vencedor e vencido, que no âmbito democrático ocorre entre adversários políticos que reconhecem a legitimidade do oponente. É exatamente essa a finalidade das instituições democráticas, transformar os antagonismos, que se desenvolvem no âmbito moral, para agonismos, no qual o dissenso se estabelece no âmbito político.

2.5 PLURALIDADE E PLURALISMO NA POLÍTICA E NO POLÍTICO

Neste tópico, será estabelecida a relação entre as compreensões de Arendt e Mouffe a respeito da pluralidade e do pluralismo agonístico, nos âmbitos da política e do político, com a finalidade de trazer os elementos necessários à análise da universalidade dos direitos humanos. A extensão deste tópico é maior do que a dos anteriores em virtude da necessidade de se retomar conceitos para poder relacioná-los.

Arendt fala da pluralidade humana como conceito relacionado à igualdade na condição de seres humanos aliado à percepção de um mundo comum e à singularidade, fato de cada pessoa humana ser única. Em sua obra, constata o perigo das medidas que desconsideram a pluralidade, como por exemplo os *Tratados de Minorias*, cuja natureza assimilatória foi obstada pela marcante identidade cultural das minorias (Arendt, 2012, p. 376). Ressalta também a importância da distinção e da singularidade evidenciadas por meio da percepção da alteridade, ou seja, os traços que distinguem as pessoas são perceptíveis na relação entre elas. As identidades são

democratic politics is to construct the 'them' in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but as an 'adversary', that is, somebody whose ideas we combat but whose right to defend those ideas we do not put into question. This is the real meaning of liberal-democratic tolerance, which does not entail condoning ideas that we oppose or been indifferent to standpoints that we disagree with, but treating those who defend them as legitimate opponents."

formadas na comparação com o que é diverso.

Mouffe erige o pluralismo agonístico à condição de manutenção das instituições relacionando o retrocesso democrático, alardeado na atualidade, a uma concepção insuficiente de pluralismo, o pluralismo liberal contemporâneo. Este pressupõe a superação dos antagonismos decorrente do colapso do comunismo. A partir desse fato histórico, a divisão social, decorrente de reivindicações de direita e de esquerda, teria, supostamente, deixado de existir sendo a ordem democrática marcada pelo consenso racional entre indivíduos livres e iguais (Mouffe, 1993, p. 1). Todo consenso, porém, implica alguma forma de exclusão.

Embora as duas filósofas tenham concepções semelhantes quando se referem à importância da pluralidade em sua relação inafastável com a política e do pluralismo, nos aspectos referentes à diversidade, percepção da singularidade e importância no domínio ou espaço público, um aspecto que sugere uma diferença no âmbito da política/político diz respeito à imparcialidade dos sujeitos que se apresentam no domínio/espaço público. Arendt, em algumas passagens da sua obra e em entrevistas, dá ênfase à importância da imparcialidade no pensamento político, ora como forma de representar os ausentes, ora como ínsita às negociações políticas, o que levou Mouffe, em entrevista à UFPR, a afirmar que Arendt nega a existência do antagonismo no âmbito da discussão política, sendo, portanto, uma filósofa consensual:

Existem muitas propostas agonísticas, que se denominam assim, mas que eu chamo agonismo sem antagonismo; por exemplo eu critiquei recentemente a posição de Hannah Arendt, sobretudo as pessoas que usam Arendt como Bonnie Honig. É um agonismo sem antagonismo, enquanto o agonismo como eu proponho é um agonismo que sempre é uma domesticação do antagonismo. O critério seria esse, se se reconhece o antagonismo como deliberável. Eu diria que, na realidade, outra diferença que eu vejo entre a perspectiva deliberativa e a agonística consiste em uma maneira distinta de entender o pluralismo. Porque temos duas maneiras de entender o pluralismo: pluralismo com antagonismo e pluralismo sem antagonismo. Pois a maneira liberal, em um sentido muito amplo, em Habermas, por exemplo, é aceitar o pluralismo, o que se encontra em Rawls e em Habermas, mas concebê-lo da seguinte maneira, de que no nosso mundo moderno há uma pluralidade de valores, já não há uma visão única do bem comum (*eudaimonia*), e isto é justamente o que há de específico no mundo moderno. E, evidentemente, não seremos capazes de ocupar sempre todas essas posições, ou, como se diz em inglês: “put into the shoes of everybody else” (colocar-se no lugar dos outros). Mas o que se necessita, é o que chama Arendt, retomando a expressão de Kant, de um pensamento ampliado (“enlarged thought”), precisa ter a mente aberta às perspectivas dos outros, é preciso reconhecer a pluralidade. Contudo, este tipo de pluralismo não aceita que este necessariamente implique a existência de um conflito antagônico, porque pensa que finalmente nós vamos nos colocar nos sapatos

dos outros, por algumas limitações do tipo empírico. Evidentemente, não se pode ocupar este lugar, mas se o vemos de um ponto de vista desde cima, colocados juntos, todos estes valores podem constituir um todo harmonioso. Isso é que chamo de um pluralismo sem antagonismo (Mouffe, 2008, p. 242).

Para Mouffe, Arendt é de uma linha consensual que concebe o pluralismo sem antagonismo e tem uma visão liberal que compreende a política como propiciadora de uma acomodação de valores em um conjunto harmônico, ou seja, as diversas visões de mundo, no âmbito da discussão política, são conciliáveis e harmonizáveis. Essa interpretação, contudo, não parece alcançar a teoria da ação de Arendt e sua crítica em relação à tradição que, ao buscar uma unidade e ao afastar a contingência dos assuntos humanos, nega a política, conforme análise a seguir.

Arendt se refere à imparcialidade no texto *Verdade e Política* relacionada ao pensamento político e não à ação.

Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião [...] a única condição para esse exercício de imaginação é o desinteresse, a liberação de interesses privados pessoais (Arendt, 2016a, p. 299).

A imparcialidade mencionada no texto não tem relação com a busca de consenso racional ou negação da dimensão afetiva do político, terminologia empregada por Mouffe e utilizada aqui com o objetivo de poder comparar as perspectivas das filósofas. Ela se refere à busca, por meio do pensamento, da compreensão das várias facetas sob as quais o mesmo objeto pode ser analisado. A imaginação, nesse aspecto, possibilita que se considere outros modos de interpretar a mesma situação e se identifiquem interesses outros que não os próprios. A imparcialidade, portanto, não diz respeito ao agir no espaço público, mas ao pensamento político. A imparcialidade no pensamento político, no sentido arendtiano, tem relação com a capacidade de compreender que há variadas maneiras de se interpretar o mundo. Para Arendt (2009, p. 144), a política “[...] se baseia no fato da pluralidade”.

Quando se refere à imparcialidade e à representação dos ausentes no espaço público, Arendt não requer que se deva buscar, nesse espaço, o consenso, mas que se considere como legítimas as outras formas de ver o mesmo objeto, reafirmando, assim, a importância da singularidade que se traduz em interesses e perspectivas

próprias. Em suas palavras: “[...] ao cortar laços com nossos interesses, corremos o risco de perder nossos vínculos com o mundo e nosso apego por seus objetos e pelos assuntos que sucedem nele.” (Arendt, 2009, p. 229).

Em *A Promessa da Política*, enfatiza, em diversos momentos, a imparcialidade da narrativa de Homero sobre a Guerra de Troia. Assevera que “o que se deve ter em mente é que todo tema tem tantos lados e podem aparecer sob tantas perspectivas quantas são as pessoas que o discutem.” (Arendt, 2009, p. 228). A imparcialidade, nesse contexto, significa não a ausência de antagonismo, mas a acomodação dos antagonismos dentro de uma relação na qual se reconhece a legitimidade dos adversários.

Mouffe reformula essa ideia por meio do que denomina de conflito que se estabelece entre adversários políticos que reconhecem a legitimidade do oponente. Dessa maneira, a transformação dos antagonismos em agonismos para Mouffe, equivale, em Arendt, à atuação com imparcialidade, a exemplo de Homero que, mesmo em guerra, reconhece a legitimidade do vencedor.

A capacidade de representação e a imparcialidade no espaço público, em Arendt, não significam ou culminam na pressuposição ou busca de um consenso. Antes, dizem respeito à capacidade de pensamento alargado e de imaginação. Em *Desobediência Civil*, ensaio publicado em 1970, despertada pelo interesse no tópico “a relação moral do cidadão com a lei em uma sociedade do consenso” do Simpósio “a lei está morta?” (Adverse, 2022, p. 117), Arendt aborda a discordância contra aquilo que a maioria decide ou aceita e utiliza o termo “dissenso” (Adverse, 2022, p. 117).

Nesse sentido, a desobediência civil é a expressão do dissenso e reflexão do agonismo constitucional que se traduz na ideia da democracia como espaço de contestação. A desobediência civil implica a reativação do dissenso em uma ordem estabelecida. Adverse (2022, p. 123) ao analisar o conceito arendtiano de desobediência civil explica que “o dissenso, diz Arendt, implica o consenso, é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que está de certo modo consentindo quando não diverge.” Portanto, Arendt (1972), em *Desobediência Civil*, se posiciona de modo a reconhecer o dissenso. O que denomina de interesses dos grupos é compatível com a ideia de Mouffe a respeito do político e à inerente necessidade das identificações coletivas em torno de modos de perceber o mundo e de estabelecer reivindicações diversas (que se contrapõem aos valores iluministas da racionalidade e da universalidade na democracia liberal).

A importância da assunção ou não de uma dimensão conflituosa no âmbito da política/político está relacionada à viabilidade ou não de se conceber os direitos humanos como universais. Se a imparcialidade for considerada marca da deliberação política e se houver a possibilidade de ela ser incorporada ao ponto de representar inclusive os ausentes, a ideia de um único 'código' de valores e direitos que rege todas as relações humanas em qualquer parte do mundo é plausível. Por outro lado, se o dissenso for considerado como inerente à política, de modo a não permitir um consenso racional sobre as diversas visões de mundo, a ideia de universalidade encontra um óbice intransponível.

Mouffe (2015, p. 18-19) entende que a diversidade de perspectivas, muitas vezes antagônicas, e a dimensão afetiva inerente às identificações coletivas em torno de reivindicações comuns compõem o político. O conflito, assim, é considerado elemento inafastável da democracia, que não busca dirimi-lo, mas acomodá-lo de forma compatível com suas instituições. O político, em Mouffe, é o espaço de conflito perene entre perspectivas diversas e, muitas vezes, antagônicas a respeito do bem comum, da justiça e da distribuição de bens e direitos na sociedade, para o qual não há possibilidade de solução racional. A acomodação e temporária estabilidade ocorrem quando o vencido aceita o resultado desfavorável não por concordar com ele, mas por reconhecer a legitimidade do adversário e de suas pretensões. É essa a essência da democracia, acomodar a diversidade e o conflito de forma compatível com as instituições.

Arendt critica a tradição no que diz respeito à instrumentalização e aos esforços de “[...] encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política” (Arendt, 2018a, p. 49). A tradição busca a substituição da ação, política por essência, em fabricação (apolítica), ou seja, em um processo de meios e fins (Arendt, 2018a) negando o caráter contingencial do resultado de se agir no mundo em busca de estabilidade, invés da fragilidade que decorre da pluralidade. Correia (2011, p. 62) explicita a indissociável relação entre ação e pluralidade em Arendt: “com efeito, a pluralidade, para Arendt, contamina a ação, por assim dizer, com uma irreduzível contingência, ela mesma o signo de uma liberdade não inteiramente controlável.”

Platão, conforme explicita Arendt, concebeu a ação de maneira consensual, em dissociação com a característica da imprevisibilidade, no sentido de possibilitar a construção de uma sociedade à imagem e semelhança de uma família. Para Arendt

(2018a), essa ideia de muitos se tornarem um, para afastar a natureza contingencial da ação, aniquila a pluralidade. A filósofa explicita as consequências dessa ideia da tradição:

Embora cada cidadão conservasse certa participação na condução dos assuntos públicos, todos “agiriam”, na verdade, como um só homem, inclusive sem ter a possibilidade de dissensão interna, e muito menos de luta de caráter partidário: por meio do governo, “os muitos se tornam um, em todos os aspectos”, exceto na aparência corporal (Arendt, 2018a, p. 227).

A natureza eminentemente agonística da política em Arendt é negada pela tradição que, ao tentar encontrar previsibilidade, segurança e consenso na sua natureza, leva à fuga da própria política. Nessa perspectiva (da tradição), o consenso substitui o conflito entre posições diferentes e reivindicações legítimas negando a pluralidade, situação que, no contexto de *A Condição Humana*, não só é indesejável como temerária porque aniquila a própria política. Zilio (2014, p. 38) explica:

Tanto é que, para Arendt, a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia ser facilmente interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política (Arendt, 1998, p. 277). A tentativa de substituir a ação, que é inerentemente agonística, pela fabricação, marca, para Arendt, o início da tradição da filosofia política ocidental e da concomitante desvalorização da política. A tradição da filosofia política teria sido, portanto, *antiagonística*. A *tradição* poderia até aceitar a ideia de antagonismo, conflito entre amigo e inimigo, desde que entendido como um meio para a *reconciliação final*, em que a unidade e harmonia finalmente viriam à tona, mas dificilmente aceitaria a ideia de agonismo, não uma guerra entre inimigos, mas uma disputa sem fim entre adversários que querem preservar os adversários como adversários para salvar a continuidade da disputa.

Nesse contexto, a política em Arendt se assemelha ao político em Mouffe. Ambas usam o termo relacionando-o com a ideia de pluralidade e espaço de aparecimento da diversidade e da singularidade. Portanto, a instrumentalização da política como mecanismo para se chegar a um fim certo (consenso), engendrada como meio de afastar a incerteza da ação, é incompatível com a pluralidade/pluralismo e contraria o seu sentido que é a liberdade (Arendt, 2018a, p. 290).

Mouffe (1993, p. 2) faz uma crítica à interpretação que é feita dos valores iluministas no âmbito da democracia liberal no sentido de se considerar o indivíduo apartado do contexto no qual está inserido. De maneira semelhante, o significado de pluralidade em Arendt (interpretado dessa forma) faz contraposição à noção do individualismo e da liberdade do liberalismo político e ao que denomina de soberania

(autossuficiência absoluta). Pessoas, no plural, habitam a Terra e os esforços da tradição em tentar escapar da fragilidade que decorre da pluralidade condizem com os esforços de negar a política. Starling, na introdução de *Ação e a Busca da Felicidade*, assevera que:

Uma multidão de pessoas isoladas entre si, preocupadas apenas em cuidar da própria segurança e escapar da violência urbana, salvaguardar seus negócios e desfrutar de uma vida meticulosamente privada, pode até considerar que tal individualismo seja a melhor expressão da liberdade – mas isso é um engano. O individualismo liberal é incapaz de frear o experimento totalitário. E o totalitarismo, vale repetir, tem um fim: “representa a negação mais absoluta da liberdade.” (Starling, 2018, p. 17).

Em Arendt, agir e ser livre são a mesma coisa (Heuer, 2022, p. 324) e a liberdade se relaciona à participação em um mundo comum, que, para ela, não possui o mesmo sentido que o liberalismo lhe empresta. Enquanto o liberalismo situa a liberdade no âmbito privado da vida do indivíduo, Arendt a situa no âmbito público.

Conforme já exposto, a política, para Arendt, não tem essência e aparece na ação em comum tendo como sentido a liberdade. Esta, diversamente da soberania (que é a autossuficiência absoluta), pressupõe o desejo de conviver com outras pessoas por meio da ação e do discurso.

Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra. [...] Todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa superar a condição de não soberania e atingir uma integridade intocável da pessoa humana equivalem a compensações para a intrínseca “fraqueza” da pluralidade (Arendt, 2018a, p. 290).

A não soberania humana decorre do fato de que o mundo é comum às pessoas que nele habitam umas com as outras no mosaico da pluralidade humana. Também aqui se verifica que as filósofas coincidem na consideração da pessoa humana dentro de um contexto no qual se incluem outras pessoas, diferentemente da tradição individualista do Iluminismo.

Ao comparar, no texto *Ação e a Busca da Felicidade*, as revoluções francesa e americana, bem como as concepções sobre liberdade pública e felicidade pública que as antecederam, Arendt demonstra que a ação foi experimentada no curso delas e que, tanto na França como nos Estados Unidos da América, pairou a dúvida dos

revolucionários sobre se o fim da revolução seria também o fim da felicidade pública. A ação foi reativada e potencializada no curso das revoluções.

O que quer que os homens da revolução tenham sabido ou sonhado anteriormente, foi apenas no curso das revoluções que eles se familiarizaram totalmente com a felicidade e a liberdade públicas, quando se tornaram, como diz a frase, intoxicados com o êxtase da ação. [...] Por trás das teorias e propostas predestinadas ao fracasso de Robespierre e Jefferson, que prefiguravam a revolução permanente, pode-se discernir a questão inquietante, alarmada e alarmante que incomodaria quase todo revolucionário digno deste nome: se o término da revolução e a introdução de um governo constitucional decretasse o fim da liberdade pública, seria realmente desejável, então, encerrar a revolução? (Arendt, 2018b, p. 150-151).

A felicidade pública, nessa perspectiva, decorre da ação e de sua força criadora. A acomodação que o fim da revolução traz por meio de um governo constitucional que assegure a garantia de liberdades e direitos civis, porém, não impede o agonismo e o dissenso no domínio público. A possibilidade de desobediência civil como forma de insurgência de um grupo minoritário demonstra que o dissenso, no âmbito da política e do governo instituído, é constante e latente. O fato de um poder ilimitado criar e limitar o poder constituído não faz com que este estabeleça um âmbito consensual de política.

Em interpretação da 'desobediência civil' em Arendt, Adverse (2022, p. 122) afirma:

A desobediência é um modo de ação política com o qual é possível renovar, aumentar ou restaurar uma Constituição (no sentido de devolvê-la a seus princípios). Isso é possível apenas porque a desobediência, como ação contestatória, é uma via para reativar o poder sempre presente na fundação. Mas essa reativação, embora jamais possa ser controlada pelo dispositivo legal, deve, de alguma maneira, ser prevista no resultado institucional da ação de fundação, quer dizer, na Constituição. Em outras palavras, a criação de uma Constituição inevitavelmente se depara com o paradoxo de tentar incluir em seu interior aquilo que a transborda.

Em *Civil Disobedience*, Arendt (1972, *passim*), ao se referir ao consenso e sua relação com a obediência à lei, refuta o entendimento de que o contrato social é o que gera o respeito à legislação, ou que as eleições livres culminam no consentimento como base da lei (elaborada por representantes eleitos). Dessa maneira, a ideia de que a lei, de alguma forma é feita por quem deve obedecê-la e a suposição de um compromisso moral que culmina em uma questão de obediência decorrente da consciência é equivocada.

Naquela obra, ao se referir à formulação de Montesquieu sobre o Espírito da Lei, Arendt constata que o consentimento não é suficiente para legitimar a lei e garantir o seu respeito, sendo necessário algo além do voto: a participação efetiva na condução dos negócios e decisões públicas. Nesse sentido compreende a desobediência civil como a manifestação do dissenso que, paradoxalmente abrigado dentro do sistema legal, busca reativar, através da contestação, o “espírito da lei” contido no pacto de fundação. Adverse (2022, p. 122) destaca que Arendt traz à tona a ideia de “agonismo constitucional” relacionado à ideia de dissenso e contestação. Portanto, em Arendt, a desobediência civil é a manifestação do dissenso de grupos minoritários que não encontraram outra maneira de serem vistos e ouvidos no espaço público.

A teoria da ação de Arendt relaciona as características da ação à natureza contingente dos acordos, inclusive os constantes da lei. Da mesma maneira, Mouffe repudia o consenso como finalidade da democracia, o que torna os acordos contingentes e temporários. Para Arendt (2009, p. 145), “política diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças.”

O significado eminentemente agonístico da política arendtiana apresenta um paradoxo: a ação, como manifestação da liberdade, tem consequências que a nega. A ação gera resultados imprevisíveis pois o sujeito que age nunca terá soberania a respeito das consequências da sua ação que, em um mar de possibilidades, caminha sem qualquer premeditação. Essa característica da ação e, conseqüentemente da política como sua expressão, faz com que ela não se enquadre em uma visão utilitarista de meio para se chegar a um fim. Para Arendt, liberdade e controle das consequências, nessa seara, são inconciliáveis. A dimensão trágica da ação, portanto, reflete o caráter agonístico da política arendtiana que, não conformada com a moldura de meios e fins, tem na liberdade a sua expressão.

Aguiar (2011) explicita a amplitude da concepção arendtiana de poder e da ação traduzida pelo fato, constante do texto em comento, de que o estabelecimento de uma estabilidade por meio da criação de uma lei ou de uma Constituição não é hábil a elidir o caráter conflituoso da política.

Essa concepção viabiliza, na autora, pensar a ideia de desobediência civil

como imanente à sua concepção de poder. Nenhuma visão que reduz o poder à sua dimensão constituída, como a concepção soberana, até hoje, foi capaz de incluir a resistência e a desobediência como inerente à teoria do poder. Para Arendt, a desobediência civil inscreve-se agonicamente no espaço público. Resguardar isso, para ela, era mais importante do que elaborar padrões eficazes de ações governamentais (Aguilar, 2011, p. 124).

Arendt (2021a) exclui da política as questões referentes à subsistência, por considerá-las prévias e por não comportarem dissenso. A liberação da necessidade é o pré-requisito da liberdade.

Meu ponto aqui não é meramente o truísmo (teoricamente interessante) de que a liberação é o pré-requisito da liberdade e, portanto, inteiramente diferente dela, mas a verdade prática de que a liberação, e sobretudo a liberação da necessidade, sempre tem primazia sobre a construção da liberdade, devido à urgência inerente da necessidade. Além disso, a liberação, mesmo quando alcançada com sucesso, nunca garante o estabelecimento da liberdade; ela nada mais faz do que remover o óbvio obstáculo à liberdade (Arendt, 2021a, p. 295).

Mouffe, por sua vez, não exclui, da deliberação pública, a medida da igualdade, inclusive no que diz respeito às questões relacionadas à subsistência. Perpassa a sua obra a ideia de conflito perene, no âmbito do político, entre direita e esquerda que, sob outra roupagem, se manifesta na essência da democracia liberal e seu paradoxo entre a liberdade e soberania popular. Em Mouffe, o conflito entre a liberdade e a igualdade é manifesto.

Em Arendt há uma complementaridade entre liberdade e igualdade, enquanto em Mouffe esses valores são conflitantes tanto no âmbito da democracia, como no âmbito da proteção dos direitos humanos conforme será exposto.

Para Mouffe, a assunção do dissenso, que pressupõe desigualdade e diversidade como inerentes à sociedade atual, não implica a impossibilidade de convivência pacífica entre pessoas humanas. É exatamente o aparecimento das diversas reivindicações que permite a acomodação da divergência nos moldes democráticos evitando que os antagonismos se perpetuem sem possibilidade de transformação em agonismos, fim último da democracia.

A questão fundamental da teoria democrática é imaginar como oferecer uma forma de expressão à dimensão antagonística – que é constitutiva do político – que não destrua o ente político. Sugerir que isso exigia que se fizesse uma diferenciação entre as categorias de “antagonismo” (relações entre inimigos) e “agonismo” (relações entre adversários) e que se imaginasse uma espécie de “consenso conflituoso” que oferecesse um espaço simbólico comum entre oponentes que sejam considerados “inimigos legítimos” (Mouffe, 2015, p. 50).

Mouffe explicita essa assunção de tratamento das desigualdades variáveis através dos conceitos de antagonismo – o conflito perene e inerradicável da sociedade quanto às diversas visões de mundo – e de agonismo – a acomodação dos antagonismos em um âmbito no qual eles têm espaço para aparecer e se contrapor, de modo a conviver dentro da esfera democrática. Para Mouffe, a finalidade da democracia é, exatamente, a transformação dos antagonismos em agonismos, ou seja, a transformação do conflito que se dá entre inimigos em um conflito que se desenrola entre adversários políticos.

Pressupor consenso e negar os antagonismos é, na visão de Mouffe, a forma mais eficaz de se criarem antagonismos que extrapolam os limites do debate democrático e põem em risco as instituições e, especialmente, a igualdade.

Mouffe chama de consenso no centro a aproximação das reivindicações dos partidos de esquerda e de direita (que se tornaram centro-esquerda e centro-direita) que acabaram por refletir valores e reivindicações muito próximas com exclusão de outros que não cabem nos lindes, fato que levou ao ressurgimento da extrema direita no mundo.²⁰

Nesse sentido, Mouffe (2015, p. 30) entende que:

Embora o consenso seja necessário no que diz respeito às instituições constitutivas da democracia e aos valores “éticos-políticos” que caracterizam a associação política – liberdade e igualdade para todos –, sempre haverá discordância quanto ao seu significado e quanto ao modo como devem ser implementados.

Dessa maneira, Mouffe estabelece a divergência compatível com as instituições democráticas desenhando o que entende por pluralismo agonístico que se situa entre o pluralismo liberal e o pluralismo radical que serão tratados adiante.

Arendt enfatiza a importância de um mundo comum, cuja destruição é precedida pela inexistência de algo que relacione as pessoas. Quando a diversidade de perspectivas for extrema a ponto de inexistir algo que dê significado à coexistência humana, o mundo comum perece. A solidão, diferentemente de estar só e do isolamento, induz à noção de não pertencimento a um mundo que é comum a todas as pessoas e se manifesta através da falta de um vínculo que permita a percepção de que somos iguais e ao mesmo tempo únicos (Arendt, 2018a). Se, para a filósofa, a

²⁰ O livro que expõe com clareza essa ideia, *Sobre o Político*, é de 2005. O diagnóstico da atualidade é diverso e expresso em outras obras da filósofa.

inexistência de um mundo comum aniquila a política, o conformismo de uma sociedade de massas, pautada em um consenso artificial no qual todos se comportam como se fossem membros de uma mesma família também o destrói.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto. Quando já não se pode discernir a mesma identidade de objeto, nenhuma natureza humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isso pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade da sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes (Arendt, 2018a, p. 71).

Além do perigo da inexistência de algo que una as pessoas a um mundo comum, uma sociedade uniforme, de massas, que pode, inclusive se travestir em uma democracia consensual também gera riscos:

Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Consequentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público. A mais óbvia salvaguarda contra os perigos da pluralidade é a monarquia, ou o governo de um só homem, em suas muitas variedades, desde a franca tirania de um contra todos até o despotismo benévolo e aquelas formas de democracia nas quais a maioria constitui um corpo coletivo, de sorte que o povo passa a ser “muitos em um só” e arvora-se em “monarca” (Arendt, 2018a, p. 273).

Arendt relaciona a eliminação da pluralidade ao fim do domínio público e do mundo comum: “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva.” (Arendt, 2018a, p. 71). Nesse aspecto, a pluralidade arendtiana é compatível com a noção de pluralismo agonístico.

Mouffe aponta como pressuposto de sobrevivência da democracia a possibilidade de aparecimento e assunção do dissenso no espaço público e relaciona o surgimento de manifestações antidemocráticas à obstrução dos canais de

manifestação desse dissenso e à pressuposição de um consenso racional a acomodar as diferentes visões de mundo. Arendt pressupõe a natureza agonística da democracia e a relaciona à possibilidade de descumprimento da lei quando os canais de aparecimento do dissenso estão obstruídos.

Para ambas as pensadoras, a política/político é nitidamente agonística/o e relacionada/o à assunção do dissenso e do conflito no espaço público. Interessante notar que Arendt (1972), em *Civil Disobedience*, utiliza, também no original em inglês, as palavras *consent* e *consensus* para se referir ao mesmo fenômeno “exclusão tácita do consenso tácito” (Arendt, 1972, p. 81) (*tacit exclusion for the tacit consensus*) (Arendt, 1972, p. 91). O paradoxo da democracia, para Arendt, é expresso no fato de que a Constituição deve “[...] manter em seu interior aquilo que a transborda” (Arendt, 1972, p. 81) e, para Mouffe, é expresso na tentativa de acomodação, na democracia liberal, da liberdade e da igualdade. “Daí porque um projeto de democracia radical e plural reconhece a impossibilidade de realização completa da democracia e da realização final da comunidade política” (Mouffe, 1997, p. 67).

Arendt critica a sociedade de massas e enxerga que a democracia, quando pautada no consenso, é temerária. A crítica que ela faz à sociedade de massas e à possibilidade de a democracia refletir uma única posição contradiz a interpretação consensual que Mouffe faz da sua obra. Ao criticar o domínio social e relacioná-lo com a sociedade de massas, Arendt (2018a, p. 50) afirma que:

O surgimento da sociedade de massas, pelo contrário, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade. Mas a sociedade iguala 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 o domínio público, e que a distinção e a diferença tornaram-se assuntos privados do indivíduo.

Também ao escrever sobre a atividade legislativa e a origem da *Lei das Doze Tábuas*, fruto de um acordo entre patrícios e plebeus, Arendt demonstra que o acordo não foi fruto de consenso entre as reivindicações de ambos os grupos, mas de um contrato entre os dois que mantiveram os seus interesses próprios.

É relevante para a natureza contratual do direito o fato de que essa lei básica – que remonta à fundação da nação romana, o *populus Romanus* – não

unificou as partes conflitantes simplesmente apagando a distinção entre patrícios e plebeus. Muito ao contrário: a proibição expressa – embora mais tarde revogada – de casamentos entre patrícios e plebeus tornou essa separação ainda mais explícita do que era antes. Só o estado de hostilidade existente entre eles foi posto de lado, mas para a mentalidade romana o que fez desse ajuste uma questão legal foi que, daí em diante, um contrato, um laço duradouro, passou a vincular mutuamente patrícios e plebeus (Arendt, 2009, p. 242).

A não unificação das partes conflitantes e, mesmo assim, a possibilidade de uma promessa entre elas traduzem o caráter contingencial dos acordos por meio da promessa. Interessante notar que ambas as filósofas apontam para uma noção substancial de democracia quando evidenciam os riscos do consenso. Arendt assevera que, quando a democracia se manifesta como uma única vontade vinda de um corpo único, nega a pluralidade e, portanto, a política. Mouffe entende que o suposto consenso racional mina as bases das instituições democráticas ao não abarcar o pluralismo de maneira suficiente, negando o que denomina de político.

Dessa maneira, apesar de utilizarem terminologias diversas, Mouffe e Arendt sustentam a necessidade de se valorar a diversidade e a existência de seres humanos singulares, que compartilham de um mundo comum. Ambas alertam para o perigo da democracia refletir apenas, através das maiorias, uma vontade única que nega o pluralismo do mundo atual levando à marginalização de grupos e ao desaparecimento da política.

O conformismo de uma sociedade apática e de massas é tão nefasto quanto a desagregação total, como se os seres humanos não tivessem nada que os fizesse fazer parte de uma mesma comunidade. Se a igualdade absoluta, de pensamento uniforme e massificação da sociedade, é ruim, a falta de qualquer liame ou base comum entre as pessoas também o é. No que esse fato repercute na universalidade dos Direitos Humanos é o que torna a pesquisa tão interessante: não podemos nos considerar absolutamente iguais, mas não podemos pressupor que nada, além do fato de sermos humanos, há em comum entre nós.

Arendt se refere ao conformismo e à desagregação, enquanto Mouffe se refere à pressuposição do consenso e ao pluralismo radical. Em ambos os casos, os extremos afastam a possibilidade da singularidade e da pluralidade humana. No primeiro caso, o conformismo e apatia de uma sociedade e no segundo, a desagregação e a inexistência de um mundo comum.

Mouffe, em seus argumentos no sentido de afastar a possibilidade de consenso como base da democracia, critica a ideia de consenso sobre as estruturas básicas nas quais a sociedade deve ser ordenada. Nesse sentido, o pluralismo, entendido como uma variedade de conceitos de “bem”, fica relegado à vida privada do indivíduo e apartado da esfera pública (Mouffe, 1993, p. 50-51), diagnóstico semelhante ao de Arendt quando se refere ao fato de que a pluralidade, na sociedade de massas, fica relegada à esfera privada.

Constata-se, assim, que Arendt e Mouffe não concebem o ‘consenso’ como finalidade da política. No pensamento de ambas, a negação da pluralidade causa consequências desastrosas: é terreno fértil para os regimes totalitários (Arendt) e faz surgir antagonismos que, sem via de expressão, culminam em movimentos excludentes que extrapolam o permitido pelas instituições democráticas (Mouffe).

Arendt expõe o perigo da democracia que pode mascarar a apatia da sociedade de massas, na qual todos formam um único conjunto e pensam de uma única maneira. Por caminho diferente, mas com essência similar, Mouffe erige a diversidade na esfera pública como inerente a uma democracia saudável, erigindo o pluralismo agonístico, que vai além do pluralismo concebido pelos teóricos da democracia liberal, à condição de sua manutenção.

Questão importante diz respeito ao ‘autointeresse esclarecido’ que se relaciona com a ideia de “interesse pelo bem comum”. Arendt aponta que sempre haverá um conflito entre os interesses dos indivíduos e o bem comum e que aqueles sempre serão marcados pelo caráter de urgência na medida em que se relacionam com o processo vital e com a intimidade (direito de ser deixado só). Nesse sentido, aponta que o que se deseja é que haja a proteção ao domínio público de modo que as questões relacionadas ao que denomina de vida privada sejam deixadas de fora (Arendt, 2018c, p. 211-223).

Esse aspecto da obra de Arendt parece apontar para a ideia de consenso no espaço público, já que deixa de fora as questões relacionadas à vida privada e às necessidades básicas e tem por base o bem comum. Dessa forma, deve-se buscar proteger o aspecto privado da vida humana e deve-se buscar preservar o domínio público das ingerências privadas.

O que é necessário para a liberdade não é a riqueza. O que é preciso é segurança e um lugar próprio, protegido das reivindicações do público. O que é necessário para o domínio público é que ele seja protegido dos interesses

privados que nele se intrometeram da forma mais brutal e agressiva (Arendt, 2018c, p. 223).

Essa afirmação de Arendt não aponta a uma compreensão semelhante àquela criticada por Mouffe no sentido de que a diversidade deve ser deixada no âmbito privado da vida, o que é condizente com o pluralismo liberal. Arendt desloca as questões referentes à subsistência e à intimidade para um momento que antecede o do aparecimento no espaço público. Essas questões são prévias e pressupostos do aparecimento na esfera pública. A igualdade relacionada às questões sociais, na concepção arendtiana, portanto, não é matéria de discussão no domínio público, sendo questão atinente à administração e não à política.

Portanto, a igualdade que Arendt considera importante no domínio público diz respeito àqueles que ali discutem e agem e que devem fazê-lo partindo de uma igualdade de posição. A igualdade de posição é pressuposto da liberdade. Em *O que é Política* assevera que:

A coisa política entendida nesse sentido grego está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte, é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele se move num espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto (Arendt, 2002, p. 48-49).

Assim, a igualdade política em Arendt se relaciona à “[...] paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, 2018a, p. 218). Fica evidente neste tópico a importância e o alcance dos conceitos de pluralidade e pluralismo nas filósofas e a relação com a esfera pública como espaço de aparecimento da diversidade. No próximo capítulo será abordada a universalidade dos direitos humanos contraposta às noções e conceitos discutidos neste.

Figura 3 – Aterro em Calcutá, Índia



Latitude: 22.572599411011

Longitude: 88.363899230957

Fonte: Baraka (1992).

Poema 3 – N. 46

46.

[sem título]

O excesso se aguenta
quando quebram-se as ondas
quando o mostrar se nega
e em silêncio se queda -
ó Deus, tu nos ignoras.

No excesso, a voz
de Deus não nos salva.
Ela só fala aos famintos
Melancólicos, ansiosos.
Ó Deus, não nos esqueças.

Fonte: Arendt (2023).

3 A UNIVERSALIDADE SOB O ENFOQUE DA PLURALIDADE DE ARENDT E DO PLURALISMO AGONÍSTICO DE MOUFFE

A expressão ‘direitos humanos’ vem sendo usada de diversas maneiras e com significados variados. Neste tópico, outros pensadores que estudam os direitos humanos serão abordados para, na comparação com os pensamentos de Arendt e Mouffe, ampliar a reflexão sobre as questões propostas neste trabalho. Inicialmente, verificar-se-á como as declarações históricas desses direitos foram apresentadas e como se deu a evolução de uma concepção rudimentar e sectária para a concepção mais alinhada com a contemporaneidade bem como os problemas decorrentes da análise do que se entende por direitos humanos em suas distintas concepções. Também será apresentado o entendimento de Arendt sobre pluralidade e o de Mouffe sobre dignidade na tentativa de apresentar possíveis respostas à pergunta sobre a existência de um fundamento dos direitos humanos. Na sequência, será analisada e refutada a pressuposição constante das Declarações de Direitos de que os homens nascem livres e iguais para então, a partir dessas reflexões, analisar o direito a ter direitos como universalizável, contextualizando-o a um mundo cujos Estados se pautam por busca e acúmulo de riquezas.

3.1 HÁ UM FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS?

As primeiras declarações de direitos previam meras liberalidades dos soberanos em relação aos súditos como mecanismo de evitar revoltas e de manter o poder. A *Magna Charta Libertatum*, de 1215, embora tenha previsto direitos e liberdades ‘àqueles que deles dependerem’, tinha por destinatários os ‘homens livres’ que, à época, eram poucos. Em sentido semelhante, a Declaração de Direitos de 1689, também da Inglaterra, consolidando a monarquia parlamentarista, inicia com a afirmação de que o rei Jaime III e os maus conselheiros haviam destruído a ‘religião protestante, as leis e as liberdades do reino’ e busca resgatar esses ‘direitos’. Nessa concepção inicial, as declarações serviam para manutenção do poder, mantendo-o nas mãos dos soberanos que, de acordo com a própria vontade, permitiam algumas liberalidades aos súditos.

O teor das Declarações e o paradigma dos direitos mudam a partir da *Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia*, de 1776, que anuncia que:

[...] todos os homens são, por natureza, igualmente livres e independentes, e têm certos direitos inatos, dos quais, quando entram em estado de sociedade, não podem por qualquer acordo privar ou despojar seus pósteros e que são: o gozo da vida e da liberdade com os meios de adquirir e de possuir propriedade e de buscar e obter felicidade e segurança (Comparato, 2013, p. 114).

A partir dessa Declaração, o paradigma dos direitos humanos passa a ser o jusnaturalismo consistente na ideia de que esses direitos são inatos e associados a uma natureza humana comum à qual são essenciais. Todos os seres humanos seriam titulares de direitos essenciais e inatos. Esse paradigma perdurou e vem expresso nas manifestações da ONU (2022, p. 2), segundo a qual os

[...] direitos humanos são inerentes a todos os seres humanos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, linguagem, religião ou qualquer outra característica. Direitos humanos incluem o direito à vida e à liberdade, liberdade contra escravidão e tortura, liberdade de opinião e expressão, direito ao trabalho e à educação e muitos outros. Todos são destinatários desses direitos sem discriminação.²¹

Lafer (2006, p. 55) ressalta que o jusnaturalismo moderno leva a ideia de um direito racional e universalmente válido que conflita com as realidades de direitos históricos, contingentes e variáveis. Direitos humanos, nessa concepção, estão relacionados a uma natureza humana comum, já que a ela são inerentes e essenciais. A assunção dessa ideia, porém, não afasta a complexidade da delimitação do conceito e de seu significado. Arifa (2018, p. 151-152) analisa as declarações de direitos que trazem uma série de significados dos direitos humanos:

A Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, de 1948, utiliza a expressão “direitos essenciais do homem” como sinônimo de direitos humanos e, entre esses direitos essenciais, elenca, por exemplo, o direito à vida, liberdade e segurança (artigo 1º), igualdade (artigo 2º), liberdade de crença (artigo 3º), liberdade de expressão e de pensamento (artigo 4º), inviolabilidade de domicílio e de correspondência (artigos 9º e 10), constituição e proteção da família (artigo 6º), descanso e recreio honesto (artigo 15), previdência social (artigo 16), reunião pacífica (artigo 21), tomar parte do governo do país (artigo 20) e presunção de inocência (artigo 26). A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, lista os seguintes direitos do homem: o direito à vida, liberdade e segurança (artigo 3º), ao reconhecimento como pessoa (artigo 6º), à igualdade (artigo 7º), à nacionalidade (artigo 15), entre outros. A Convenção Americana sobre

²¹ (Tradução livre). No original: “*Human rights are rights inherent to all human beings, regardless of race, sex, nationality, ethnicity, language, religion, or any other status. Human rights include the right to life and liberty, freedom from slavery and torture, freedom of opinion and expression, the right to work and education, and many more. Everyone is entitled to these rights, without discrimination.*”

Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica), de 1969, também utiliza a expressão direitos essenciais da pessoa humana para se referir aos direitos humanos e, entre esses, lista o direito à vida (artigo 4º), integridade pessoal (artigo 5º), liberdade pessoal (artigo 7º) e direito de reunião (artigo 15), por exemplo.

Ante as possibilidades de interpretação de quais são os direitos humanos, constata-se que se perquire sobre a existência de um fundamento desses direitos. Bobbio, embora entenda que não há sentido em se buscar um fundamento, esclarece que os esforços nesse sentido têm por finalidade ampliar o seu reconhecimento:

Partimos do pressuposto de que os direitos humanos são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda a parte e em igual medida) reconhecidos; e estamos convencidos de que lhes encontrar um fundamento, ou seja, aduzir motivos para justificar a escolha que fizemos e que gostaríamos fosse feita também pelos outros, é um meio adequado para obter para eles um mais amplo reconhecimento (Bobbio, 1992, p. 15-16).

Embora afirme compreender os motivos dos esforços na busca de um fundamento, o autor nega a sua existência. A abstração do conceito leva a várias críticas que são feitas às inúmeras possibilidades de interpretação. Arifa (2018) menciona decisão do Supremo Tribunal Federal que, ao interpretar o *Pacto de San José da Costa Rica* – que limita a prisão por dívida somente ao descumprimento do dever de pagar pensão alimentícia – e o texto constitucional – que prevê a possibilidade de prisão civil do depositário infiel – fez prevalecer o direito do credor, ou seja, a decisão considera como direito fundamental do credor ter o devedor preso.

A análise do rol de direitos considerados como humanos, contudo, não facilita a tarefa da justificação desses por meio de um fundamento comum que nos levaria a, segundo Bobbio (1992, p. 16) “encontrar a razão e o argumento irresistível, ao qual ninguém poderá recusar a própria adesão.” Bobbio (1992), ao afirmar que não há um único fundamento dos direitos humanos, constata que alguns direitos colidem e, portanto, se apresentam conflito, não podem partir de um mesmo fundamento. A afirmação é verificável, segundo Aguiar (2016, p. 3), nas declarações que preveem direitos que impõem abstenção do Estado, como os referentes à liberdade (primeira geração) e outros que impõem a ação do Estado, como os referentes à subsistência humana e à igualdade a ela relacionada (segunda geração). Não partem de um mesmo fundamento, por exemplo, os direitos, contidos em algumas declarações, de igualdade, relacionada à subsistência, e de propriedade privada. Nesse sentido,

Barretto (2011), leitor de Bobbio, entende que, apesar de não haver um fundamento, há princípios comuns às diferentes culturas e que, quando e na medida em que forem aceitos, compõem o que se entende por direitos humanos:

A questão dos direitos humanos na atualidade não reside na análise dos seus fundamentos por diferentes argumentos, mas sim no debate sobre a sua eficácia e a respeito dos mecanismos institucionais necessários para assegurar as garantias dos direitos fundamentais da pessoa humana. Os fundamentos sendo necessariamente divergentes não poderão constituir-se em argumentos que unifiquem e justifiquem universalmente os direitos humanos. Direitos humanos seriam, assim, princípios que perpassariam diversas culturas e somente poderiam ser aceitos, como direitos na medida em que fossem aceitos por diferentes culturas e sistemas jurídicos (Barretto, 2011, p. 3).

Bobbio enumera quatro dificuldades na busca de um fundamento dos direitos humanos. A primeira diz respeito à falta de clareza do próprio conceito, variável, inclusive, de acordo com as vivências e ideologias dos intérpretes. A solução para o impasse poderia ser a adoção de fórmulas genéricas que, quando saem da abstração para a aplicação, voltam a apresentar o mesmo problema. A segunda dificuldade diz respeito à variabilidade, no tempo, desses direitos. Bobbio relaciona a afirmação de direitos humanos às lutas de classes, interesses, exercício do poder e avanços técnicos, o que lhes dá a característica de históricos. Nesse sentido, “não se concebe como seja possível atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos” (Bobbio, 1992, p. 19). A terceira dificuldade diz respeito à heterogeneidade desses direitos que, em alguns casos decorrem de estatutos diversos. Assevera Bobbio (1992, p. 20), que são poucos os direitos que, em conflito com outros direitos de outras pessoas “o direito fundamental de uma categoria de pessoas e o direito igualmente fundamental de uma outra categoria” não cedem ou variam, como é exemplo o direito de não ser escravizado e de não ser submetido à tortura. Bobbio (1992, p. 20-21) também se refere ao problema da antinomia de direitos das mesmas pessoas como é o caso dos direitos referentes à liberdade dos indivíduos, que impõe dever de abstenção por parte dos indivíduos e do Estado, e os direitos sociais que impõem um dever de agir, por parte dos indivíduos e do Estado. Trata-se, portanto, “[...] de duas situações jurídicas tão diversas que os argumentos utilizados para defender a primeira não valem para defender a segunda” (Bobbio, 1992, p. 22).

Parece intuitivo que, se houver a pressuposição de direitos que se aplicam universalmente, eles devem partir de um lugar comum compartilhado pelos membros

da espécie humana. A universalidade pressupõe que haja comunhão de valores e princípios que decorrem de uma natureza humana comum, da razão humana, ou de uma necessidade natural ou histórica compartilhada. A própria classificação dos direitos em gerações (introduzida por Karel Vasak, em curso no *Instituto Internacional dos Direitos do Homem*, em Estrasburgo, França, em 1979) já traz um conflito entre a primeira e a segunda gerações, marcadas respectivamente por concepções bastante distintas de Estado. Ao passo em que a primeira tem como foco a liberdade, a segunda tem a igualdade, o que dificulta a tarefa de encontrar um único fundamento dos direitos humanos e, no limite, leva à conclusão de que inexistente tal fundamento.

Além da questão da imprecisão conceitual e da multiplicidade de possibilidades de significados há outro problema a ser enfrentado: os direitos humanos fazem sentido na cultura não ocidental, já que, historicamente, têm sua origem no ocidente? Panikkar (1982) expõe as suposições que dão sustentação à atual concepção de direitos humanos. A primeira das suposições, contida na Declaração de Direitos de 1948, implica que a natureza humana é cognoscível pela razão (considerada um órgão universal de conhecimento) e que essa natureza humana é diferente do resto da realidade já que não se consideram as criaturas abaixo ou acima do ser humano. A segunda é no sentido de que a dignidade, considerada como fundamento dos direitos humanos, é do indivíduo, implicando separação entre o indivíduo e a comunidade na qual está inserido. A terceira é no sentido de que a sociedade não se funda no poder divino nem no poder da lei nem em origens míticas, mas sim na vontade e organização de indivíduos livres. Assim, para Panikkar (1982), a universalidade dos direitos humanos não encontra base lógica ante diversidade cultural do mundo humano.

Comparato (2013) critica a assunção de Bobbio e se posiciona no sentido da necessidade e da importância, para o direito, de se buscar um fundamento dos direitos humanos. A busca de um fundamento está relacionada à legitimidade desses direitos e ao fato de se afastar a tão incômoda contingência em matéria de proteção ao ser humano visando a crença de que fatos como os que marcaram o século XX e a morte de milhões de pessoas sejam considerados como um passado superado.

O desenvolvimento da noção de princípio para fundamento, no pensamento kantiano tem origem num raciocínio tipicamente jurídico, apresentado na *Crítica da Razão Pura*, em torno da noção de dedução transcendental (*transzendent Deduktion*). Lembra Kant que os juristas, quando tratam de autorizações ou pretensões de agir, distinguem, em cada caso, entre a

questão jurídica (*quid iuris*) e a questão de fato (*quid facti*), denominando a demonstração da *quaestio iuris* uma dedução. Assim, enquanto em questões de fato o profissional do direito procura provas, em matéria de direito ele cuida de encontrar e demonstrar as razões justificativas, que formam a legitimidade (*Rechtmässigkeit*) da conclusão (Comparato, 2013, p. 2).

A dignidade humana, como fundamento, vem sendo compreendida com base na ideia kantiana de que o ser humano é um fim em si mesmo, não podendo ser utilizado como meio para se alcançar qualquer finalidade. Nesse sentido, Comparato (2013, p. 18) deduz que

[...] esse conjunto de características diferenciais do ser humano demonstra, como assinalou Kant, que todo homem tem dignidade, e não um preço, como as coisas. O homem como espécie, e cada homem em sua individualidade, é propriamente insubstituível: não tem equivalente, não pode ser trocado por coisa alguma. Mais ainda: o homem é não só o único ser capaz de orientar suas ações em função de finalidades racionalmente percebidas e livremente desejadas, como é, sobretudo, o único ser cuja existência, em si mesma, constitui um valor absoluto, isto é, um fim em si e nunca um meio para a consecução de outros fins. É nisto que reside, em última análise, a dignidade humana.

Dessa maneira, Comparato (2013) conceitua a dignidade da pessoa humana considerada de forma individualizada não a relacionando, necessariamente, à expressão e à convivência com os demais. Em Arendt (2012, p. 412), a pluralidade está relacionada à capacidade de agir no mundo, que pressupõe a liberdade e o fato de que cada pessoa é única e singular possuindo em comum com as demais da mesma comunidade o fato de ser humana.

Arendt (2012, p. 405) se refere às milhões de pessoas que perderam o seu lugar no mundo e à concepção que, até então era a vigente, de que o homem possuía direitos que nenhum governo poderia lhe retirar. Ressalta que a perda de todos os considerados Direitos do Homem não leva à perda da qualidade essencial de homem, mas que a perda da comunidade no qual a pessoa se insere corresponde à sua expulsão da humanidade. Arendt expõe a ineficácia dos direitos humanos cuja validade independa da pluralidade humana e que se mantenham válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra uma vez que ela localiza e fundamenta os direitos humanos na pluralidade humana e não na consideração de uma dignidade abstrata de uma pessoa apartada da própria comunidade. O pertencimento à humanidade é, para Arendt, o fundamento dos direitos humanos.

Arendt (2012, p. 402) menciona que não se viu nada de sagrado no ser humano abstratamente considerado, tido como supérfluo, ao mesmo tempo em que afirma a inocuidade da singularidade privada de expressão. Nesse sentido, no que diz respeito aos direitos humanos, é possível, a partir de Arendt, afirmar que são fundamentados na pessoa humana contextualizada onde possa ser vista e ouvida, onde possa exprimir a sua singularidade e construir um mundo comum e não na ideia de indivíduo que possui direitos inatos, concepção vigente no período entre as duas guerras mundiais e que continua como a base da atual concepção de universalidade dos direitos humanos. Tem-se assim que, em Arendt, os direitos humanos são intrinsecamente relacionados à pluralidade.

Mouffe (2003), em sentido semelhante, critica a concepção que parte da ideia de um ser humano apartado e abstrato como destinatário dos direitos humanos. Considera que os direitos humanos possuem como paradigma a democracia liberal e esta tem como pressuposto de sua manutenção a incorporação do pluralismo agonístico. Isso faz com que a diversidade cultural seja condição de existência e permanência no tempo dos direitos humanos que, no entendimento da filósofa, urge por uma concepção que albergue verdadeiramente a complexidade do mundo atual. Mouffe (2003, p. 24) entende que os que sustentam

[...] a crença em uma “República Mundial” com um corpo homogêneo de cidadãos cosmopolitas com os mesmos direitos e obrigações, uma composição que coincidiria com a “humanidade”, estão negando a dimensão do político que é constitutiva das sociedades humanas.

Nesse sentido, pensar em um fundamento uniforme dos direitos humanos é negar a marcante diversidade da sociedade atual e impor, de cima para baixo, valores ocidentais. Ainda que houvesse a possibilidade de se hierarquizar culturas, isso somente deveria ocorrer por livre escolha dos envolvidos, jamais por imposição. Mouffe manifesta a preocupação com as consequências da crença de que há, racionalmente, valores universais com igual conteúdo e que poderiam fundamentar os direitos humanos:

Há aqueles que apelam para o estabelecimento de uma “democracia cosmopolita” e uma “cidadania cosmopolita”, resultantes da universalização da interpretação ocidental dos valores democráticos e da implementação da versão ocidental de direitos humanos em nível mundial. De acordo com tal abordagem, é assim que uma ordem global democrática poderia vir a acontecer. Há diferentes variantes desta abordagem, mas todas elas

compartilham uma premissa comum: que a forma de vida ocidental é a melhor e que o progresso moral exige sua implementação em todo o mundo. Este é o universalismo liberal que visa impor suas instituições para o resto do mundo com o argumento de que elas são as únicas racionais e legítimas (Mouffe, 2015, p. 23).

As consequências anunciadas por Mouffe em muito coincidem com as apontadas por Arendt, a respeito das nefastas consequências da negação da pluralidade. Em Mouffe, a realidade atual de crescimento de movimentos antidemocráticos e segregacionistas tem sua origem na negação do pluralismo agonístico e na crença na supremacia da cultura ocidental:

Nós já estamos testemunhando como as tentativas atuais de homogeneizar o mundo suscitam reações adversas violentas daquelas sociedades cujos valores e culturas específicos são tidos como ilegítimos pela universalização impingida pelo modelo ocidental (Mouffe, 2003, p. 24).

Ambas as filósofas compreendem os direitos humanos como relacionados à pessoa humana contextualizada. Em Arendt, eles se vinculam ao conceito de pluralidade, só possível quando houver igualdade de direitos, ou, nas palavras da filósofa, direito a ter direitos, e, em Mouffe, estão relacionados ao conceito de pluralismo agonístico incompatível com a concepção de universalidade. Situam-se assim, a pluralidade em Arendt e o pluralismo em Mouffe, como intrínsecos à ideia de direitos humanos, o que afasta a ideia de dignidade abstrata de uma pessoa considerada apartada da comunidade na qual se insere.

3.2 PESSOAS LIVRES E IGUAIS COMO DESTINATÁRIAS DOS DIREITOS HUMANOS: CRÍTICA A ESSA PROPOSIÇÃO

As Declarações de Direitos, a partir da de 1776, partem da ideia de que os seres humanos nascem livres e iguais. A *Declaração de Independência dos Estados Unidos da América*, de 1776, menciona que “consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade.” A *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789 se refere aos “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem.” A *Declaração dos Direitos da Mulher e Cidadã*, 1791, se refere aos “direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher.” A *Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem*,

1948, menciona os “direitos essenciais do homem.” A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* anuncia respeito e reconhecimento da dignidade “inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis.” A *Convenção Americana de Direitos Humanos*, 1969, se refere aos “direitos humanos essenciais” decorrentes dos “atributos da pessoa humana.” Essas declarações supõem, assim, uma igualdade que acompanha o ser humano desde o nascimento, inerente a uma suposta natureza humana.

Entre as duas grandes guerras mundiais restou claro, conforme constata Arendt (2012, p. 371-372), que a afirmação de que os homens são livres e iguais não foi hábil a proteger, ainda que de forma mínima, milhões de pessoas vítimas dos governos totalitários. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt (2012) afirma que grupos de pessoas haviam perdido os direitos que então eram considerados como inalienáveis, os Direitos do Homem. Esse fenômeno de considerar grupos de pessoas como refugio da terra ocorreu em toda a Europa.

Arendt (2012, p. 396) traz à discussão um dos paradoxos que cercam os direitos humanos: a consideração de um homem abstrato que não existe em lugar algum: um homem “emancipado e isolado, que levava em si mesmo a sua dignidade”. Constata que a pessoa humana vive em comunidade, dentro de uma certa ordem social e que, quando essa pessoa vivia em uma comunidade na qual havia opressão por déspotas e inexistia soberania popular e nacional, os seus direitos não eram reconhecidos. Relata que a questão dos direitos humanos dependia da emancipação do povo e não do indivíduo descontextualizado. Tal fato foi reforçado pela negativa das minorias de se submeter à proteção de uma entidade internacional que não levava em consideração os direitos nacionais, além dos linguísticos, étnicos e religiosos (Arendt, 2012, p. 397).

A relação da dignidade humana com o povo e não somente com o indivíduo é reforçada por Arendt (2012, p. 396) que constata que como a humanidade, “[...] desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem”. Desse modo, para Arendt, a igualdade que existe entre as pessoas é a igualdade de direitos como tarefa política e não aquela relacionada aos atributos pessoais ou ao modo de organização das sociedades.

A igualdade entre os seres humanos, isto é, a humanidade, é uma reivindicação e um compromisso. Ela não é um resultado de uma investigação sobre a natureza humana, mas o ponto de partida de nossas relações. Pois se a admissão da igualdade for condicionada pela apresentação de uma prova, a humanidade está sendo negada de antemão (Ponce, 2022, p. 177).

Arendt entende que os direitos humanos são um construído e não um dado, ao contrário da pressuposição contida nas declarações de direitos anteriores e posteriores às guerras mundiais. A igualdade, portanto, conforme explicita Lafer (2006, p. 207-208) decorre de um construído convencional:

Não é verdade que “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, como afirma o art. 1º da Declaração Universal dos Direitos do Homem da ONU, de 1948, na esteira da Declaração de Virgínia de 1776 (artigo 1º), ou da Declaração Francesa de 1789 (art.1º). Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre o direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através do exercício dos seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autodeterminar-se, construindo convencionalmente a igualdade.

Em *Origens do Totalitarismo*, a concepção arendtiana de igualdade como direito a ser construído e não como um dado é exposta na narração de como os indivíduos, no período que sucedeu a primeira guerra mundial, quando não faziam parte de uma comunidade organizada relacionada a um Estado-nação, eram desprovidos dos direitos que até então eram considerados inalienáveis e ineditáveis. Os próprios grupos de minorias e apátridas rechaçaram qualquer tipo de aglutinação com outros grupos ou assimilação a grupos que eram reconhecidos como cidadãos em Estados-nações. Percebia-se aí que o simples fato de serem humanos era incapaz de geral a proteção até então alardeada como inerente à dignidade que cada indivíduo era dotado.

Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda. Quanto mais se lhes negava o direito sob qualquer forma, mais tendiam a buscar a reintegração numa comunidade nacional, em sua própria comunidade nacional. Os refugiados russos foram apenas os primeiros a insistir em sua nacionalidade e a se defender contra as tentativas de aglutinação com outros povos apátridas. Desde então, nenhum grupo de refugiados ou *displaced persons* deixou de desenvolver uma violenta campanha em prol da manutenção da consciência grupal, exigindo os seus direitos na qualidade de poloneses, judeus, alemães etc. – e somente nessa qualidade (Arendt, 2012, p. 397).

Até nos Estados cujas Constituições baseavam-se nos direitos humanos, estes eram incapazes de proteger aqueles grupos que não eram cidadãos de algum Estado soberano. Arendt traça a diferença entre direitos incorporados dentro dos moldes dos Estados soberanos, nas suas Constituições, com os direitos humanos sem contornos e conceitos definidos.

Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostravam-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados (Arendt, 2012, p. 399).

Arendt (2012) traça a diferença entre o direito interno (denominados direitos fundamentais no Brasil) e os direitos humanos, atribuindo àquele, contornos específicos que faltam nestes. Atribui a falta de clareza na construção de um conceito de direitos humanos à crença de que os direitos civis (aquele rol de direitos que os cidadãos desfrutavam em seus respectivos países) traduziam os direitos humanos que supostamente eram independentes de cidadania e nacionalidade. Salaria que restou claro que a igualdade no acesso ao patrimônio jurídico que toda pessoa humana traria consigo pelo simples fato de ser humana, conforme as afirmações ingênuas dos defensores dos direitos humanos, mostrou-se não só inexistente, mas condicionada a fatores aleatórios a qualquer tipo de conduta, positiva ou negativa, da pessoa que era desprovida de um vínculo com um Estado-Nação que protegesse esses direitos.

Desde o tempo dos gregos, sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profunda em relação a essa esfera privada, um profundo ressentimento contra o incômodo milagre contido no fato de que cada um de nós é feito como é – único, singular, intransponível. Toda essa esfera do que é meramente dado, relegada à vida privada na sociedade civilizada, é uma permanente ameaça à esfera pública, porque a esfera pública é tão consistentemente baseada na lei da igualdade como a esfera privada é baseada na lei da distinção e da diferenciação universal. A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais (Arendt, 2012, p. 410).

Arendt (2012, p. 400-401) constata as perdas que os judeus, as minorias e os apátridas tiveram ao não encontrarem no mundo um lugar seu: a primeira diz respeito à perda dos lares e à impossibilidade de encontrarem um novo lar; a segunda, à perda da condição legal não só no próprio país, como em qualquer outro. Este fato é de uma crueldade extrema, já que essas pessoas tinham menos direito que os estrangeiros inimigos e que os criminosos internos.

Arendt (2012) afasta a ideia da consideração da liberdade como a essência dos direitos humanos. Ao se referir ao fim desses direitos, associado à privação de um lugar no mundo, diferencia liberalidade de reconhecimento de um direito. Nesse sentido, a “liberdade” ou a segurança física que decorre do fato de as pessoas serem alimentadas, é uma caridade e não um direito. Voltamos aqui à concepção que pautou as primeiras declarações de direitos que se traduziam em meras liberalidades suscetíveis à conveniência e oportunidade de mantê-las. Arendt (2012, p. 403) afirma que a

[...] privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bençãos ou ruínas não serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram e venham a fazer.

Desse modo, em Arendt, há inúmeros argumentos que evidenciam que as pessoas não são livres nem iguais, por sua natureza humana e tanto a liberdade quanto a igualdade demandam construção e dependem do que a filósofa anuncia como a base que torna possível essa construção: o direito a ter direitos, associado, na fase histórica analisada por ela, ao direito de fazer parte de uma comunidade que os reconheça: o direito de ser cidadão.

O direito de pertencer a uma comunidade organizada, em Arendt (2012, p. 404), implica ter relevância na fala e no relacionamento humano, uma das mais essenciais características da vida humana. Nesse sentido, a filósofa menciona que a ofensa maior aos direitos humanos, no que se refere à escravidão, não se situava na

privação da liberdade, mas na impossibilidade de se poder lutar pela liberdade. Assim, Arendt constrói a ideia de um direito que antecede os demais, especialmente os referentes às liberdades e à justiça, relacionado ao direito de pertencer a uma comunidade na qual haja relevância da fala e relacionamento humano, diversamente da pressuposição do século XVIII no sentido de que o indivíduo, ainda que seja o único habitante do planeta, possui direitos válidos e reais que lhe conferem dignidade. Para Arendt (2012, p. 405), os direitos humanos pressupõem a pluralidade.

Arendt analisa os direitos humanos sob duas óticas aparentemente distintas: uma que se refere à efetividade, ou seja, à capacidade de se transformar as elaborações teóricas que os anunciam em realidade concreta e outra, de maneira mais indireta, no que diz respeito ao conteúdo dos seus enunciados. A primeira se refere à falta de mecanismos e instituições hábeis a fazer valer esses direitos, havendo necessidade do vínculo da pessoa humana com um Estado que possa transformá-los em realidade e a segunda na inadequação da base desses direitos que partem da consideração de um indivíduo abstrato, descontextualizado e desconectado com a comunidade a qual pertence (Arendt, 2012, p. 405). Nesse sentido, pode se extrair que, em Arendt, a pluralidade antecede e possibilita a existência dos outros direitos. Müller (2022, p. 315) esclarece:

Nas anotações do Diário Filosófico, de outubro de 1950, Arendt explica que, sem pluralidade, não haveria política e que, na comunidade política, tudo é recíproco – mútuo. Mais adiante, em anotação de julho de 1955, escreve: “*Amor mundi*: trata do mundo que se forma como dimensão espacial e temporal a partir do momento em que os homens estão no plural (...) basta a pluralidade pura (O puro *entre*)” (Arendt, 2006, p. 524, tradução nossa). É neste mundo em que se é no plural que cada um quer deixar a sua marca, agir e dizer *quem* É. O que impele a ação é o respeito à pluralidade que compõe o mundo humano, isso é, o amor, a amizade – *philia* – pelo diverso, pelo distinto, e a compreensão de que mundo só é mundo se houver pluralidade, aquilo que Arendt nomeia de *amor-mundi*. Se a pluralidade for aniquilada destrói-se o mundo.

Arendt relaciona a perda do lar e da condição política à expulsão da Humanidade, o que contraria a concepção de direitos abstratos centrados no indivíduo apartado do seu meio. Os direitos humanos, para Arendt, se relacionam com o direito da pessoa em meio à sua comunidade, em meio a relacionamentos humanos e com a relevância da fala. A liberdade arendtiana se relaciona à ação e à presença de outros no espaço público.

O direito que corresponde a essa perda, e que nunca foi sequer mencionado entre os direitos humanos, não pode ser expresso em termos das categorias do século XVIII, pois estas presumem que os direitos emanam diretamente da “natureza” do homem – e portanto, faz pouca diferença se essa natureza é visualizada em termos de lei natural ou de um ser criado à imagem de Deus, se se refere a direitos “naturais” ou mandamentos divinos. O fator decisivo é que esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana (Arendt, 2012, p. 405).

Mouffe, tal como Arendt, critica a percepção liberal, de centralidade do indivíduo em contraposição à sua consideração contextualizada. Para a filósofa belga, o indivíduo considerado de forma abstrata e separada da comunidade está apartado da noção de política e de direitos humanos. Nesse sentido, encontra-se

[...] não como uma mônada, um ser “livre” que existe antes e independentemente da sociedade, mas sim como uma posição constituída por um conjunto de “posições de sujeito”, inscrito numa multiplicidade de relações sociais, membro de muitas comunidades e participante numa pluralidade de formas de identificação coletiva (Mouffe, 1996, p. 130).

Mouffe, que considera a democracia liberal, marcada pela racionalidade e pelo individualismo, paradigma da atual concepção de direitos humanos, afirma a incapacidade dessa de lidar com o pluralismo do mundo contemporâneo. A pressuposição de que as pessoas são livres e iguais e que o indivíduo é dissociado da sua comunidade não só é equivocada, mas também perigosa:

[...] é justamente a estrutura da abordagem dominante na teoria democrática liberal que obstrui o entendimento da presente conjuntura. Caracterizado pelo racionalismo, pelo individualismo e pelo universalismo abstrato, este tipo de teoria deve necessariamente permanecer cego à natureza do político e à inerradicabilidade do antagonismo. Na verdade, o termo “político” está cada vez mais presente na filosofia liberal, mas o domínio do político é sempre tratado por uma abordagem individualista e racionalista que o reduz ou ao econômico ou ao ético. Como consequência, a dinâmica da constituição dos sujeitos coletivos e o papel crucial desempenhado pelas paixões e antagonismos neste campo não podem ser apreendidos. Aí reside a explicação para a impotência da maioria dos liberais para oferecer respostas adequadas aos problemas em curso (Mouffe, 2003, p. 12).

Fica evidente, assim, que nem Mouffe nem Arendt associam os direitos humanos a um indivíduo apartado do meio no qual se insere, bem como não compreendem a liberdade nos moldes do liberalismo, mas sim a compreendem no espaço entre as pessoas dentro de suas comunidades.

Ao passo em que Arendt relaciona o totalitarismo à negação da pluralidade humana e à pressuposição equivocada de que já nascemos livres e iguais, Mouffe analisa o presente e vislumbra riscos potenciais aos regimes democráticos e ao futuro da proteção das pessoas humanas devido à negação do pluralismo agonístico. Embora, conforme exposto, os conceitos tenham bases diferentes, eles se entrelaçam no sentido de que o ser humano, dissociado da composição que faz com outros seres também singulares entre os quais têm espaço de aparecimento, é vulnerável e pode ser apartado da humanidade.

3.3 O QUE NOS UNE E O QUE NOS SEPARA: HÁ ALGO EM COMUM NA PROTEÇÃO DAS PESSOAS HUMANAS QUE SEJA UNIVERSALIZÁVEL?

Afirma Mouffe (2015, *passim*) a ideia de que a dignidade humana com significados culturalmente situados é valor que deve informar a concepção dos direitos humanos. Salienta que há necessidade de uma pluralização de hegemonias, de modo que vários polos igualmente detentores de poder possam definir, com base em seus valores, o que significam os direitos humanos partindo do questionamento do que significa dignidade em seu próprio contexto.

Os direitos humanos são apresentados na cultura ocidental como fornecedores dos critérios básicos para o reconhecimento da dignidade e como a condição indispensável para a ordem política. A pergunta que devemos fazer é se outras culturas não dão respostas diferentes à mesma pergunta; em outras palavras, devemos procurar equivalentes funcionais dos direitos humanos. Se aceitarmos que o que está em jogo nos direitos humanos é a dignidade da pessoa, fica claro que essa pergunta pode ser respondida de diferentes maneiras. O que a cultura ocidental chama de “direitos humanos” é uma forma culturalmente específica de responder a essa pergunta, uma forma individualista específica da cultura liberal e que não pode reivindicar o direito de ser a única legítima. (...) Trata-se de um terreno moldado pelas relações de poder em que tem lugar uma luta pela hegemonia; daí a importância de abrir espaço para uma pluralidade de interpretações legítimas (Mouffe, 2015, p. 126-127).

Dessa maneira, em Mouffe, um critério possível de se encontrar o equivalente do conceito de direitos humanos nas várias culturas é questionar qual o significado de dignidade humana em cada uma. A filósofa, ao discorrer sobre o pluralismo assume a dificuldade de se traçar o que é ou não legítimo, em termos de diversidade e como ponto de partida na concepção de direitos humanos. Afirma a existência do que denomina de espaço simbólico comum decorrente de um ‘consenso conflituoso’

(Mouffe, 2015, p. 121) no qual os valores ético-políticos de liberdade e de igualdade, com interpretações diversificadas e culturalmente situadas, seriam um ponto de partida.

A crítica que faz Mouffe à tradição liberal e à sua relação com os valores iluministas acontece porque essa tradição assume que o indivíduo é um ser apartado da comunidade, sem vínculos culturais. Para Mouffe, é necessário que se encontrem significados diversos, variáveis culturalmente do que seja dignidade, liberdade e igualdade. Isso nos dá uma pista do que, para a filósofa, é universalizável e que diz respeito à consideração de valores em acordo com o pluralismo agonístico incorporado de modo a concebê-los situada e culturalmente. Por outro lado, Mouffe vislumbra um espaço entre a consideração da universalidade de certos valores, que estariam dissociados de qualquer contexto histórico e cultural, e o relativismo que permitiria arbitrariedades cometidas pelos próprios Estados. Segundo ela:

Estas ideias são cruciais ao conceito de democracia radical no qual o papel central do julgamento deve ser devidamente contextualizado de modo a evitar dilemas falsos entre a existência de critérios universais e a arbitrariedade. Essa questão permanece sem resposta pela ciência e o fato de não atingir o status de uma verdade demonstrável não significa que uma opinião razoável não possa ser formada ou de que não haja a oportunidade para uma escolha racional. Hannah Arendt estava absolutamente correta em insistir que na esfera política as pessoas encontram-se no reino da opinião, ou *doxa*, e não no da verdade e cada esfera tem o seu próprio critério de validade e legitimidade. Há aqueles que vão sustentar que essa posição é assombrada pelo relativismo. Mas tal acusação só faz sentido se houver absoluta submissão à problemática atual que não oferece alternativa entre o objetivismo e o relativismo (Mouffe, 1993, p. 14).²²

Arendt (2012, p. 371), em *Origens do Totalitarismo*, relata o paradoxo que consiste na consideração de um homem abstrato que não se encontra em lugar algum como titular dos direitos humanos em desconsideração ao fato de que seres humanos, e não um ser humano de grandes proporções, habitam a Terra, em algum tipo de

²² (Tradução livre). No original: “Such ideas are crucial to the concept of a radical democracy in which judgement plays a fundamental role that must be conceptualized appropriately so as to avoid the false dilemmas between, on the one hand, the existence of some universal criterion and, on the other, the rule of arbitrariness. That a question remains unanswerable by science or that it does not attain the status of a truth that can be demonstrated does not mean that a reasonable opinion cannot be formed about it or that it cannot be an opportunity for a rational choice. Hannah Arendt was absolutely right to insist that in the political sphere one finds oneself in the realm of opinion, or “*doxa*”, and not in that of truth, and that each sphere has its own criteria of validity and legitimacy. There are those, of course, who will argue that such a position is haunted by the spectre of relativism. But such an accusation makes sense only if one remains in the thrall of a traditional problematic which offers no alternative between objectivism and relativism.”

comunidade organizada. Nessa linha de pensamento, a pessoa humana considerada no seu meio é destinatária dos direitos humanos, não havendo como dissociá-la do seu contexto. Nesse sentido, Arendt fundamenta a impossibilidade de efetivação dos direitos humanos sem que haja a consideração do indivíduo como cidadão. Assim, além da questão referente à efetividade dos direitos humanos podemos encontrar argumentos no sentido de que desconsideração das questões culturais também é violação aos direitos humanos. A própria concepção de universalidade é questionada em *Origens do Totalitarismo*.

Ao analisar as questões do período entre as duas grandes guerras e a crise que desestabilizou os Estados-nações europeus, Arendt (2012, p. 371) narra os esforços dos *Tratados de Paz* no sentido de lidar com as minorias que, juntamente aos apátridas, formaram um grupo que havia perdido os então considerados inalienáveis direitos do homem. Ressalta o equívoco de se tentar transplantar forma de governo para áreas onde não havia homogeneidade da população e aderência desta ao solo. Ou seja, a imposição de formas de governo e modos de vida a grupos com valores diversos, fixação artificial de fronteiras e unificação de vários povos em um só de forma arbitrária e externa à vontade deles, pelos *Tratados de Paz*, era absurda e incapaz de chegar à finalidade pretendida.

Os Tratados aglutinaram vários povos num só Estado, outorgaram a alguns o status de “povos estatais” e lhes confiaram o governo, supuseram silenciosamente que os outros povos nacionalmente compactos (como os eslovacos na Tchecoslováquia ou os croatas e eslovenos na Iugoslávia) chegassem a ser parceiros no governo, o que naturalmente não aconteceu, e, com igual arbitrariedade, criaram com os povos que sobraram um terceiro grupo de nacionalidades chamadas minorias, acrescentando assim aos muitos encargos dos novos Estados o problema de observar regulamentos especiais, impostos de fora, para uma parte de sua população (Arendt, 2012, p. 373).

As tentativas de estender formas de governo em áreas sem compatibilidade de identidade cultural da população ou sem a fixação ao solo, contribuíram, segundo Arendt (2012, p. 373) para a crise do período entre as duas guerras mundiais. O “fim dos direitos do homem” estaria relacionado, segundo Arendt (2012, p. 397), tanto à inexistência de vínculo da pessoa com um Estado que a protegesse (a aclamada inalienabilidade não foi suficiente para que se impedisse que milhões de pessoas perdessem o seu lugar no mundo) quanto à desconsideração da consciência grupal e do direito à preservação da própria cultura. O conceito de minoria, em Arendt (2012,

p. 380), envolve aqueles que mantêm “os direitos elementares, como o de residir, viver e trabalhar e de pertencer a um corpo político, mas tem ameaçados os direitos ao uso do seu próprio idioma e a preservação da sua própria cultura.” Dessa maneira, podemos concluir que, em Arendt, a consideração das diversidades e identidade culturais são inerentes a um mundo marcado pela pluralidade. Não há pluralidade onde não houver diferenças que possam ser expressas e ouvidas.

Nikhil Gavankar, em *Hannah Arendt: Plurality and Human Rights in the Public Realm*, enfatiza e explora a pluralidade arendtiana no que concerne à concepção de direitos humanos de modo a compreendê-los como inerentes às pessoas no plural e não à pessoa no singular. Para o autor, o pensamento de Arendt está situado entre as concepções universalistas e o relativismo:

Arendt procura compreender a natureza do mundo moderno através de uma descrição fenomenológica da sua estrutura fundamental. O mundo comum para ela é intersubjetivo, criado através dos feitos e ações dos homens no plural e não do Homem no singular. A concepção de direitos humanos emerge da esfera pública, da pluralidade, da liberdade e de que os seres humanos coexistem juntos e não isoladamente. A sua repetida ênfase no mundo comum sem negar as condições específicas da modernidade – ruptura com a tradição e a lei da transcendência – é crucial, uma vez que não conduz à relatividade, ao niilismo e ao desespero como acontece em alguns pensadores pós-modernos. A sua tentativa com o direito de ter direitos é uma luta valente entre Scylla and Charybdis, entre o otimismo ingênuo de frases vazias sobre os direitos humanos e o desespero pessimista do niilismo segundo o qual, devido às normas e valores eternos, estamos condenados à miséria. O seu otimismo moderado, mas resiliente, não é um idealismo tolo de um poeta, mas uma tentativa de uma pensadora séria de lidar com a condição humana em todas as suas complexidades e de compreender as suas possibilidades. A dignidade humana pode ser gerada e restaurada apesar das condições precárias da modernidade. Este é o projeto de Hannah Arendt, que procuro defender na minha tese. A única condição dada para o estabelecimento de direitos é a pluralidade dos homens. Os direitos existem porque habitamos a terra junto com outros homens (Gavankar, 2023, p. 105).²³

²³ (Tradução livre). No original: “Arendt is seeking to understand and comprehend the nature of the modern world through a phenomenological description of its fundamental structure. The common world for her is intersubjective, created through the deeds and actions of men in plural and not Man in singular. The conception of human rights emerges from the public realm of plurality and freedom that human beings inhabit together and not in isolation. Her repeated emphasis on the common world without denying the specific conditions of modernity- break with tradition and the law of transcendence – is crucial since it does not lead to relativity, nihilism and despair as is in some postmodern thinkers. Her attempt with the rights to have right, is a valiant struggle between the Scylla and Charybdis of naïve optimism of empty phrases concerning human rights and the pessimistic despair of nihilism, that due to the laws of eternal norms and values we are doomed to misery. Her moderate but resilient optimism is not a foolish idealism of a poet but an attempt of a serious thinker to grapple of a human condition in all its complexities and to grasp its possibilities. Human dignity can be generated and restored despite the precarious conditions of modernity. This is the project of Hannah Arendt, which I seek to defend through my thesis. The only given condition for the establishment of rights is the plurality of men. Rights exists because we inhabit earth together with other men.”

Nesse sentido, a concepção universalidade dos direitos humanos colide com a pluralidade que é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos o mesmo, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir. A ideia de pluralidade associa o fato de sermos igualmente humanos ao fato de sermos singulares, ou seja, únicos. No espaço entre a igualdade de sermos humanos e a singularidade de sermos únicos e termos espaço de aparecimento é que a pluralidade se encontra. O resultado da interação e compreensão duradouras entre os homens, iguais e singulares compõe a identidade cultural de cada comunidade. A cultura, na acepção exposta, é, em Arendt, condição da existência humana.

Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas os homens criam as suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana (Arendt, 2018a, p. 17).

A partir da vida biológica, relacionada às questões de sobrevivência, o ser humano possui condicionantes relacionadas ao que cria e constrói em conjunto com outros seres humanos, em pluralidade. Müller (2022, p. 315) aduz que:

[...] o que impele a ação é o respeito à pluralidade que compõe o mundo humano, isso é, o amor, a amizade – *philia* – pelo diverso, pelo distinto, e a compreensão de que o mundo só é mundo se houver pluralidade, aquilo que Arendt nomeia de amor-mundi. Se a pluralidade for aniquilada, destrói-se o mundo.

A separação entre a vida biológica inerente ao animal *laborans* e a vida política significa que a satisfação das necessidades do corpo são o piso mínimo para que outros direitos relacionados à ação, fala e opinião possam ser exercidos. O direito a ter direitos e o direito à igualdade de participação no espaço público pressupõem a satisfação das questões naturais relacionadas à sobrevivência. Enquanto estas podem ser satisfeitas de maneira individual, aqueles dependem da pluralidade humana.

Uma acepção sobre o que é universalizável nos direitos humanos diz respeito à crítica feita por Mouffe (2015, p. 83) de que a democracia liberal, considerada paradigma dos direitos humanos, tem por preocupação principal a garantia das liberdades interpretadas de acordo com a tradição ocidental, ainda que o seu exercício

afaste, em algum ou alguns aspectos o direito à igualdade no mais elementar dos significados: o da subsistência humana. Essa acepção leva em consideração o fato de que somos seres rudimentares e dependentes de condições externas para nos mantermos vivos. Sem alimentação e acesso à água, a vida perece. Sem abrigo das expressões da natureza, a vida perece. Estas é a mais elementar condição de possibilidade da vida humana: a subsistência do corpo (embora compartilhada com outros seres vivos). Essa abordagem separa a vida biológica da vida cultural na qual os seres humanos apresentam-se e compõem-se em pluralidade. Pogge (2006), em *Reconhecidos e violados pela lei internacional: os direitos humanos dos pobres do mundo*, no qual discorre sobre os direitos referentes às mínimas exigências para a sobrevivência humana tais como alimentação, saúde, vestimentas, abrigo e educação, enfatiza a perplexidade de os países ricos se negarem a reconhecer os direitos sociais por repudiarem a existência de deveres positivos que poderiam prover a condição mínima de vida aos seres humanos:

A despeito da indiscutível grande importância das necessidades básicas para a vida humana, a existência de direitos humanos sociais e econômicos é controversa, especialmente nos Estados Unidos, que nunca ratificaram o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Muito dessa controvérsia deve-se à falsa suposição de que o direito humano à libertação da pobreza implicaria deveres positivos correlatos. Tais deveres positivos impostos pelos direitos humanos, de ajudar e proteger quaisquer seres humanos que de outra forma sofreriam graves privações, são amplamente rejeitados nos Estados Unidos e em outros países ricos. Mas o que está sendo rejeitado aqui não é uma classe específica de direitos, mas uma classe específica de deveres: os deveres positivos (Pogge, 2006, p. 48).

Ante a negativa dos países economicamente mais ricos de reconhecer os direitos que demandam uma atuação positiva, ou seja, que impõem deveres, faz-se necessário traçar algumas ponderações sobre o papel da libertação da pobreza como direito humano. Embora em Mouffe a constatação desse direito seja clara e se pautem no equilíbrio entre liberdade e igualdade, em Arendt, especialmente porque ela retira o social do âmbito da política, algumas considerações são necessárias e elas serão expostas a seguir.

A noção de direito a ter direitos intrinsecamente ligada à pluralidade nos dá a ideia do que, em Arendt, seria universal. Tendo em vista que Arendt procede à separação da vida natural e da política, a relação de dependência que existe entre elas – a segunda pressupõe a primeira – torna necessário trabalhar o papel que o direito à satisfação das necessidades biológicas tem, na perspectiva arendtiana.

Correia (2014, p. 119-120) explicita a relação entre a vida natural, inerente à pessoa, e a política, que ocorre entre as pessoas, no plural:

Seguramente, como indiquei, também para ela [Arendt] os antigos tinham por fundamental à política uma clara demarcação entre as demandas naturais e as demandas políticas da liberdade, que falavam ambas no cidadão. Não obstante, sustenta que desde os gregos o domínio político se revela como o espaço onde desenvolvemos uma espécie de segunda natureza – não uma zoé transfigurada, mas uma segunda natureza, em acréscimo à vida privada e natural que jamais suprimimos. Seguramente a capacidade humana para a política não se deixa subsumir sob a expressão *zoon politikon*: o “homem é a-político. A política surge no espaço *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos homens*. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intraespaço e se estabelece como relação.”

Ao mesmo tempo em que perpassa a obra de Arendt a afirmação da necessidade de se acabar com a miséria e os riscos da busca pelo acúmulo de capital, inerentes ao imperialismo e ao capitalismo, ela não inclui essa questão nas discussões inerentes à vida política. O surgimento da sociedade de massas, conformista e uniforme, teria como causa a realocação das questões privadas, relacionadas ao lar e à sobrevivência biológica, ao âmbito público, gerando o ofuscamento tanto do âmbito privado como do público. Conforme constata Correia (2022, p. 348), a ascensão do social trouxe a público, por um lado, a ânsia de alguns, inerente ao imperialismo e ao capitalismo, não só de manter a própria propriedade, mas de acumular outras e, por outro lado, a reivindicação da classe trabalhadora por melhores condições de vida. Mas se é a liberdade que norteia o sentido da política e sendo a natureza desta não instrumental, instrumentalizá-la para gerar a igualdade material, pressuposto da liberdade, seria implodi-la.

Aguiar (2004, p. 13) esclarece que o social é, para Arendt,

[...] a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam supérfluos. Essa é a razão da animosidade de Arendt para com a categoria do social. Isso significa o fim da liberdade para agir, começar algo novo, fundar comunidades, e o cerceamento da dimensão espiritual, da capacidade de descondicionalidade inerente ao exercício da faculdade de pensar.

A consideração das pessoas como meros seres com necessidades biológicas, ou seres para os quais essas necessidades são prioridades em face das demais, é um passo para a despersonalização e para que sejam consideradas supérfluas na

medida em que se tornam meios para se chegar a um fim, contrariando a essência da ideia de dignidade humana. Mas, à vista da realidade interna dos Estados, quando a análise se dirige aos direitos humanos, será que, para Arendt, a pobreza estaria fora do âmbito de preocupação daquilo que pode ser universalizável?

Embora Arendt não aborde a questão de forma direta, a ideia, aplicada aos direitos humanos, se torna mais complexa. Na medida em que a política dentro do Estado acontece entre iguais (na acepção de igualdade de condições de estar ali e liberdade da miséria), a política entre os Estados não tem possibilidade de acontecer da mesma forma. Não há como se supor que o Zimbábue e os Estados Unidos, ou que Burundi e Luxemburgo tenham as suas reivindicações dotadas de mesma força e levadas em consideração com a mesma importância em uma discussão entre Estados sobre o significado dos direitos humanos. Em um mundo globalizado, os interesses econômicos estabelecem uma hierarquia entre as necessidades dos Países. Nesse sentido, pela falta de interesse dos países ricos em levar em consideração as reivindicações de países pobres cujas populações estão na miséria, as relações entre países não se dão em condição de igualdade. Não é incomum que até mesmo as Organizações não governamentais de proteção aos direitos humanos avaliem, sob sua própria ótica, o que os Países mais pobres precisam. Posner (2014, p. 3) adverte que:

Organizações sofisticadas como a Human Rights Watch entendem que os Países pobres não podem usufruir de todos os direitos humanos listados nos tratados, portanto escolhem, informando, na verdade, aos governos desses Países, que eles devem reordenar suas prioridades de modo que elas coincidam com o que a ONG Human Rights Watch julga importante, frequentemente desconsiderando as práticas que indignam os ocidentais que doam o dinheiro que mantém as ONGS em funcionamento. Mas há algum motivo para acreditar que a Human Rights Watch, ou os seus mantenedores saibam como os governos do Suriname, Laos ou Madagascar devam ordenar suas prioridades e implementar as suas políticas?²⁴

Se a deliberação entre pessoas iguais leva à liberdade, a relação entre os Estados que definirão os direitos que possuem precedência de proteção e efetivação

²⁴ (Tradução livre). No original: “*Sophisticated organisations such as Human Rights Watch understand that poor countries cannot comply with all the human rights listed in the treaties, so they pick and choose, in effect telling governments around the world that they should reorder their priorities so as to coincide with what Human Rights Watch thinks is important, often fixing on practices that outrage uninformed westerners who donate the money that NGOs need to survive. But is there any reason to believe that Human Rights Watch, or its donors, knows better than the people living in Suriname, Laos or Madagascar how their governments should set priorities and implement policy?*”

deveria ter também como base a igualdade. Nesta acepção, o direito a ter direitos da pessoa humana encontra uma condição que o precede: a capacidade de um Estado ter suas reivindicações consideradas com a mesma importância dos demais, independentemente do poderio econômico e dos interesses a eles associados.

A desigualdade econômica entre Estados, contextualizados em um mundo no qual o capital e a acumulação são moedas de troca, inclusive no que tange à ordenação e priorização de alguns direitos, faz com que o direito a ter direitos, ainda que universal, não seja suficiente para ultrapassar os limites territoriais na formulação dos direitos humanos. O direito a ter direitos da pessoa humana dependente do vínculo da cidadania se relaciona à capacidade de opinar, ser visto e ouvido dentro de uma comunidade, de um Estado e este Estado, quando se depara com tantos outros tem que, da mesma forma, ter o direito de ter as suas reivindicações e as suas prioridades levadas em consideração. Caso isso não ocorra, há a perpetuação do modelo imperialista no qual se subjuga e se menospreza aqueles que têm menos riquezas.

Arendt (2013, p. 180), em entrevista, foi questionada, em tom enfático de crítica, em um evidente erro de compreensão por parte do entrevistador, sobre a afirmação de que o terceiro mundo não existe. Respondeu que a divisão do mundo dessa forma é uma invenção, uma falácia que submete os países economicamente mais pobres a uma situação de inferioridade generalizada em relação aos demais. A pressuposição de terceiro mundo é uma ideologia que inferioriza os países e os torna desiguais em todos os aspectos no qual a igualdade deveria conduzi-los à liberdade.

Arendt já nos alertava sobre os riscos de um modelo no qual o capital é o centro da preocupação dos governos ao afirmar que:

[...] todas as nossas experiências – e não teorias e ideologias – nos contam que o processo de expropriação, que começou com a expansão do capitalismo, não cessa com a expropriação dos meios de produção; só instituições legais e políticas independentes das forças econômicas e seu automatismo podem controlar e equilibrar as monstruosas potencialidades inerentes a este processo (Arendt, 2013, p. 183).

Sem negar a relação desigual entre os Estados, muito menos a relação de subordinação a que alguns se submetem em virtude do capital, o que Arendt (2013, p. 181) intenta dizer é que o “[...] denominador comum entre esses países” (os

considerados subdesenvolvidos) só existe na comparação com a Europa e Estados Unidos.

Contudo, você menosprezaria inúmeras coisas que eles *não* têm em comum, e o fato de que o que eles têm em comum é somente um contraste em relação a um outro mundo; o que quer dizer que a ideia de subdesenvolvimento como fator importante é um preconceito norte-americano-europeu (Arendt, 2013, p. 181).

Nesse sentido, direitos humanos universais pressupondo um acordo entre países se torna uma falácia que possibilita que o colonialismo exsurja com outra roupagem. Importante, nesse âmbito, ressaltar que, ao contrário de Mouffe, que entende como paradoxal a relação entre igualdade e liberdade, Arendt aponta para a possibilidade, tal como em Roma, de interdependência dos valores na medida em que o sentido da política é a liberdade, que pressupõe a igualdade daqueles que deliberam, igualdade que significa estarem apartados do reino da necessidade.

Conforme a Organização das Nações Unidas (2023, p. 18), 691 a 783 milhões de pessoas passam fome no mundo, ao passo em que países como os Estados Unidos da América e outros países ricos não são signatários do *Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais* por entenderem que a erradicação ou mitigação da pobreza implica o dever positivo de combatê-los, o que os países ricos rechaçam. Fica evidente, assim, que a concepção que norteia a interpretação que vem sendo conferida à dignidade humana como fundamento dos direitos humanos é a liberal sobrepondo as liberdades (que na concepção liberal antagoniza com a igualdade, como se pode concluir da leitura do texto de Mouffe (2005a), *The Democratic Paradox*, aos demais direitos, inclusive aos que são condições elementares de sobrevivência, como a alimentação. Só esse fato é suficiente para demonstrar que a concepção que embasa o conceito de direitos humanos (especificamente em países ocidentais ricos) decorre de uma interpretação de priorização bastante parcial e de inspiração liberal, confortável para os países ricos que, desta forma, podem se omitir e não assumir qualquer dever de solidariedade ou reparação em relação aos países pobres. A forma pela qual os direitos humanos foram concebidos permite ingerência e permeação dos sistemas econômicos e outros sistemas dissociados de qualquer compromisso com o mínimo que se pode entender por dignidade humana.

Arendt (2012, p. 407) vislumbrou o potencial de deturpação do conteúdo desses direitos ao afirmar que, ainda que houvesse um 'governo mundial', seria muito diferente do que se pode idealizar no que tange à proteção dos direitos humanos, citando a associação que foi feita entre direito e o que é bom para o alemão, na Alemanha nazista. Nesse sentido, ante a perda do paradigma do direito natural, da história e da religião, a associação do direito com o que é bom para um determinado povo, para a pessoa ou para a maioria, por exemplo, é inevitável. Arendt, assim, constata o vácuo deixado pela concepção jusnaturalista, bem como pela concepção histórica dos direitos humanos que não são hábeis a impedir que haja violações fundamentadas pelo que seria bom para determinadas nações ou povos.

Arendt também entende que, onde o reino da necessidade impera, há um obscurecimento da política e afirma que o regime totalitário ocorre quando há falta de política. Com efeito, em uma circunstância em que as necessidades humanas se parecem com as necessidades dos animais não humanos e que a característica humana por excelência de agir e participar de um mundo comum está prejudicada, o caminho para se considerar as pessoas, então apartadas de qualquer feição de pluralidade e supérfluas, começa a ser trilhado.

Aguiar esclarece que, além dos direitos relacionados à sobrevivência (e que podem ser facilmente manipulados por governos), os direitos referentes à cidadania, à participação em uma comunidade, à ação e à capacidade para julgar fazem parte da concepção arendtiana de direitos humanos. O direito a ter direitos de Arendt diferencia a pessoa humana, do animal humano que teria direito meramente à satisfação das necessidades de sobrevivência. Aguiar (2006, p. 281-282) ressalta que:

Nesse horizonte, ganha importância a vinculação entre juízo e dignidade humana e a crítica arendtiana aos direitos humanos presente em *Origens do Totalitarismo*, pela tendência a pautarem-se numa concepção abstrata de humanidade e isso incidir numa prática que reduz os direitos humanos a direitos civis: o direito à propriedade, à vida, ao trabalho etc. O humanismo abstrato leva à piedade e não ao respeito, segundo Arendt, a categoria correta para se pensar a solidariedade. A partir da ideia de juízo, ganha sentido a reivindicação arendtiana exposta em *Origens do Totalitarismo* de que os direitos humanos fossem tomados como direitos públicos, cuja base seria a ideia de direito a ter direitos, isto é, os homens devem ser respeitados não apenas como seres biológicos, mas como cidadãos, seres livres, capazes de agir e julgar. Sem pertencer a uma comunidade e sem nela deter poder, não há dignidade. Direitos humanos sem possibilidade real de participar e decidir sobre o destino comum tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos. Para Arendt, os direitos

humanos não precisam de uma justificação abstrata, pois nessa os homens são concebidos como mudos, incapazes de escolher e agir. A capacidade de julgar por si mesmo dá aos homens um teor de dignidade imanente que não se verifica em nenhum outro ser e faz com que se dispense o atrelamento a qualquer outra dimensão ou critério para que se justifique a dignidade humana. Atrelados à concepção de juízo, os direitos humanos passam a ser de homens-cidadãos, seres dotados de autonomia, e não de animais humanos, meros seres de necessidade. Evidentemente é mais fácil incluir a proteção ao animal humano, ao homem como ser de necessidade, na perspectiva do homem-cidadão, do que alcançar e proteger o homem como cidadão nos direitos humanos concebidos abstratamente.

O direito a ter direitos permite que o indivíduo possa participar, falar e aparecer construindo um mundo comum no âmbito interno do Estado, ou, ainda, perante alguma Corte Internacional quando não houver Estado que o proteja. Porém, a relação entre os Estados, no que concerne à formação, definição e interpretação dos direitos humanos, pressupõe a igualdade de consideração das reivindicações e prioridades de todos eles, independentemente da capacidade econômica. Nesse aspecto, faz todo o sentido a ideia arendtiana de que o terceiro mundo é uma falácia. Nesse aspecto a questão econômica, a diversidade cultural e a histórica levam à ideia de direitos humanos plurais.

Figura 4 – Templo Gálata, Istambul, Turquia



Latitude: 41.005298614500

Longitude: 28.976999282800

Fonte: Baraka (1992).

Poema 4 – N. 68

68.

[sem título]

Desmoronai horizontes,
deixa vir a luz estranha;
ah, a Terra, consciente
quer tornar-se a soberana
do universo tão distante
que prendemos em certas máquinas
e nossas marés terrestres
arrebentam em trovoadas.

Fonte: Arendt (2023).

4 DIREITOS HUMANOS PLURAIS

Neste tópico, serão abordadas as compreensões de Arendt e de Mouffe sobre a diversidade cultural que marca o mundo contemporâneo em face da atual acepção de universalidade dos direitos humanos. Para tanto, serão analisados os pensamentos de ambas, em diálogos com outras compreensões, sobre a diversidade de identidades, soberania, limitação do poder, pluralidade, pluralismo e pobreza de modo a possibilitar uma nova concepção de direitos humanos. A tese defende que os direitos humanos, invés de sua atual concepção, baseada em um conceito datado e situado de universalidade, necessita de diversas formulações que derivem do respeito à diversidade cultural e à pluralidade dos povos e conta com as duas autoras para seu embasamento.

4.1 DIVERSIDADE CULTURAL E DIREITOS HUMANOS

Easterly (2006) afirma que o Ocidente²⁵, além de decidir o que é uma nação, desenhou o mapa do mundo. Esse fato levou a três consequências que perduram até os dias atuais: o Ocidente designou um território a um grupo ainda que houvesse outro grupo que acreditava que tal território lhe pertencia; o Ocidente traçou fronteiras dividindo grupos étnicos, frustrando a formação de identidade nacional e gerando minorias étnicas; e o Ocidente anexou em um único país grupos inimigos.

Easterly e dois professores de Harvard, em um estudo estatístico, constataram que países com fronteiras artificialmente impostas têm um pior desempenho econômico e deduziram que fronteiras artificialmente impostas estão associadas com: menor democracia; maior índice de mortalidade infantil; maior taxa de analfabetismo; menor imunização infantil e menor acesso à água potável (todos índices atuais). Concluindo que a definição colonial das fronteiras é verificável muitas décadas depois e demonstrando que fronteiras não podem simplesmente ser impostas externamente, desconsiderando a identidade cultural e territorial dos povos,

²⁵ Embora seja evidente a dificuldade de se definir o Ocidente, conforme relatado por Hall (1992), na tese *The West and the rest: discourse and power*, considera-se que ele é o conjunto dos países que possuem ligações com a cultura europeia decorrentes da colonização efetivada pelos países que formam o continente europeu. É importante destacar que perpassa a obra de Mouffe a crítica à hegemonia dos Estados Unidos como a expressão mais evidente da cultura ocidental.

o estudo encontra fundamentos na descrição de Arendt sobre a consequência dos esforços de se aglomerarem grupos de diferentes culturas em um único território.

Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda dos direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda. Quanto mais se lhes negava o direito sob qualquer forma, mais tendiam a buscar a reintegração numa comunidade nacional, em sua própria comunidade nacional. Os refugiados russos foram apenas os primeiros a insistir em sua nacionalidade e a se defender contra as tentativas de aglutinação com outros povos apátridas. Desde então, nenhum grupo de refugiados ou *displaced persons* deixou de desenvolver uma violenta campanha em prol da manutenção da consciência grupal, exigindo os seus direitos na qualidade de poloneses, judeus, alemães etc. – e somente nessa qualidade (Arendt, 2012, p. 397).

A presunção, surgida na Idade Moderna, de que existiria uma verdade absoluta (originada e ratificada pela racionalidade) e universal tomada por assente pela tradição são o oposto da concepção utilizada por Arendt, uma vez que a filósofa pressupõe a capacidade de compreensão e comunicação entre-os-seres-humanos e não um dado – absoluto e universal – a partir do qual os direitos humanos se estruturam. Aguiar (2003, p. 251-252) se manifesta nesse sentido ao aduzir que

[...] o que está em questão no tema da legitimidade é o sentido da existência das comunidades políticas e a proveniência da autoridade política: quem detém o poder de decisão e em nome de quem são decididos os assuntos que afetam a todos. Para a tradição filosófica de extração platônica, a razão é a detentora da autoridade, uma vez que ela chega a um padrão completamente isento dos particularismos provenientes do mundo sensível, labirinto que conduz os homens na via da ignorância, das superstições e dos instintos.

Os direitos humanos concebidos no Ocidente (que, paradoxalmente, produziu no centro da civilização europeia um dos maiores horrores da história mundial) têm como destinatárias todas as pessoas do mundo e são interpretados pelos países ricos como incompatíveis com o estabelecimento de deveres de solidariedade. Tal concepção de direitos humanos não traduz os interesses universais, mas tem a pretensão de validade universal. Para Aguiar (2003, p. 252), o esvaziamento da política tem como resultado

[...] a retirada dos cidadãos do campo das decisões políticas e do âmbito relacionado ao destino comum, além da concentração dessas mesmas decisões nas mãos de poucos, os “legítimos representantes” dos interesses universais, considerados os executores do bem comum.

Mouffe é crítica ferrenha da concepção atual dos direitos humanos. Aduz que a universalização desses direitos é parte de um projeto de imposição da democracia liberal em âmbito mundial. A partir de uma citação de Santos (1997) conclui que a globalização adquire contornos de imposição de valores excluindo a discussão e, assim, o político.

Minha posição a respeito desse assunto é que, para raciocinar de maneira pluralista, é preciso problematizar a ideia da universalidade dos direitos humanos tal qual é normalmente compreendida. Concordo com Boaventura de Sousa Santos quando ele afirma que, enquanto forem considerados “universais”, os direitos humanos serão sempre um instrumento do que ele chama de “globalização por cima”, algo imposto pelo Ocidente sobre o resto do mundo, e que isso irá alimentar o choque de civilizações. Segundo ele, o próprio debate acerca da “universalidade” dos direitos humanos indica que se trata de um debate cultural ocidental, próprio de uma cultura específica, e que não pode ser apresentada como uma invariável cultural (Mouffe, 2015, p. 125).

O Ocidente, berço da ideia de direitos humanos, ao pretendê-los universais, subtrai a capacidade de participação dos diversos Estados na construção de algo comum. Equivale a se autodeclarar intérprete dos valores que perpassam todas as culturas, sem que tenha havido, sequer, autorização para essa elaboração numa “proliferação normativa impraticável e suporte para posições ideológicas do Ocidente” (Aguiar, 2016, p. 6).

A origem da ideia de direitos humanos, a sua previsão em declarações que partem da ideia de homens iguais e livres como um dado e a interpretação ocidental dos valores que lhe são subjacentes fazem com que não só deixem de alcançar as finalidades para as quais se propõem, como sejam instrumentalizados como meio para que os interesses dos países ricos sejam associados aos interesses da humanidade.²⁶

²⁶ Santos (1997, p. 20-21), em *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, assevera que: “Se observarmos a história dos direitos humanos no período imediatamente a seguir à Segunda Grande Guerra, não é difícil concluir que as políticas de direitos humanos estiveram em geral ao serviço dos interesses económicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemónicos. Um discurso generoso e sedutor sobre os direitos humanos permitiu atrocidades indescritíveis, as quais foram avaliadas de acordo com revoltante duplicidade de critérios. Escrevendo em 1981 sobre a manipulação da temática dos direitos humanos nos Estados Unidos pelos meios de comunicação social, Richard Falk identifica uma «política de invisibilidade» e uma «política de supervisibilidade». Como exemplos da política de invisibilidade menciona Falk a ocultação total, pelos *media*, das notícias sobre o trágico genocídio do povo Maubere em Timor Leste (que ceifou mais que 300.000 vidas) e a situação dos cerca de cem milhões de «intocáveis» na Índia. Como exemplos da política de supervisibilidade, Falk menciona a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos direitos humanos no Irã e no Vietnã foram relatados nos Estados Unidos. A verdade é que o mesmo pode dizer-se dos países da União Europeia, sendo o exemplo mais gritante justamente o silêncio mantido sobre o genocídio do povo Maubere,

Nesse sentido, esclarece Aguiar (2016, p. 6-7) que:

Sob a égide dos direitos humanos nasceram os campos de concentração; simultaneamente à ideia de direitos das gentes, dos povos à autodeterminação nasceu a colonização; à defesa da vida como valor inalienável acompanhou o surgimento de práticas de extermínio e o atual melhoramento biogenético da espécie (uma forma muda, das mais cruéis, de violência); no momento da propaganda internacionalização dos direitos humanos tivemos a invasão do Iraque e do Afeganistão e passaram a proliferar zonas de exceção como Guantánamo, os aeroportos, o aperto aos imigrantes na Europa, a lei da imigração do Arizona e, no atual momento, as dificuldades que estão passando os sírios por conta do embate entre o Estado Islâmico e o tirano Bashar al-Assad.

Um dos mais esclarecedores textos arendtianos que leva à conclusão de que a acepção atual de universalidade dos direitos humanos é refutada pela pensadora é o presente no texto *Karl Jaspers: cidadão do mundo?*, contido na obra *Homens em Tempos Sombrios*. Nesse texto, Arendt (2008, p. 93-100) analisa as ponderações de Jaspers em relação a um Estado e a um Império mundiais por meio do conceito de humanidade e cidadania mundial. Para Jaspers, a ideia de um governo mundial pressupõe o fim da soberania dos Estados em favor de um sistema confederado mundial, bem como a renúncia à autoridade e à validade universal. A verdade, como comunicação, perpassaria as culturas de modo a manter o que é universalmente comunicativo. Müller (2016, p. 92) situa historicamente o texto e explicita a ideia de comunicação ilimitada:

É importante contextualizar que tais textos foram escritos e publicados por Arendt na época do pós-guerra em que o temor deixado pelas Bombas Atômicas e pela Guerra Fria motivou a filósofa a refletir. Vale ressaltar que as contribuições de Karl Jaspers e as reflexões sobre Lessing permitiram a Hannah Arendt apresentar a comunicação ilimitada como elemento imperioso à solidariedade do gênero humano na constituição das comunidades políticas, que, conjuntamente com a amizade, supera as motivações privadas e do campo da natureza para a união dos cidadãos. Assim, apontar-se-á que o importante elemento unificador da relação entre os cidadãos consiste na amizade, essa entendida enquanto *philia*.

Arendt (2008, p. 90) relaciona governo mundial com poder centralizado e dotado de força para governar a Terra por meio do monopólio do uso da violência, como um pesadelo da tirania e como o fim da política. A partir da afirmação com a qual inicia o texto, “ninguém pode ser cidadão do mundo quando é cidadão do seu

escondido dos europeus durante uma década, assim facilitando o contínuo e próspero comércio com a Indonésia.”

país”, constata que a criação de um governo mundial centralizado com monopólio da força levaria à tirania e ao fim da política.

A dissolução das diferenças históricas, culturais e religiosas é vista por Arendt como um passo para o fim da humanidade e o próprio fim da política. Ao perquirir que tipo de solidariedade e de amálgama pode nos unir, Arendt (2008, p. 92) identifica, inicialmente, um tipo negativo, que diz respeito à sobrevivência da própria humanidade ao buscar proibir o uso de armas atômicas, para depois situar a comunicação ilimitada como princípio que embasa uma filosofia da unidade da humanidade e da solidariedade dos seres humanos. Müller esclarece a relação feita por Arendt entre o eixo histórico, relacionado a uma fonte de autocompreensão histórica, e a ideia de comunicabilidade relacionada à manutenção das identidades culturais.

Para Arendt, Jaspers teria descoberto um novo elo de compreensão histórica para todos os grupamentos culturais do século V a.C., envolvendo China (Confúcio e Lao-Tsé), Índia (Upanishads e Buda), Pérsia (Zaratustra), Palestina (profetas) e Grécia (Homero, os trágicos e os filósofos). Todos esses grupamentos, cada um em uma região do planeta, sem ligação entre si, constituíram grandes civilizações e compartilharam algo inteiramente excepcional, a saber, a diversidade de identidades. As diferentes origens e identidades precisaram de um sistema de comunicação que lhes proporcionasse condições de se revelar uma às outras. Deste modo, a nova unidade do gênero humano aparece, isto é, a comunicação. Sem comunicação essas novas identidades não poderiam se revelar, aparecer, se mostrar como distintas. Nesse sentido, o que concede unidade é a comunicabilidade, que, por sua vez, possibilita a cada um mostrar-se como único e singular. Transposta para o mundo contemporâneo, essa unidade histórica da humanidade requer que os Estados permaneçam tão somente aquilo que são, preservando cada um sua identidade. Nesse sentido, a ideia de um Estado mundial, isto é, um império mundial uniformizado, seria monstruoso e sua criação não garantiria a solidariedade entre os povos. O respeito à diversidade de identidades – uma vez que identidade não significa uniformidade entre todos, mas distinção – poderia fundamentar a solidariedade. Assim, o que une o gênero humano é a “vontade de comunicação ilimitada” que, por sua vez, leva à compreensão entre todos e à solidariedade (Müller, 2016, p. 92).

O eixo histórico encontrado por Jaspers, conforme narra Arendt, fornece as bases para a autocompreensão histórica de todas as nações. O intervalo, de 800 a.C. a 200 d. C, apresenta três características comuns que perpassam Índia, China, Pérsia, Palestina e Grécia: I) Não havia conexão entre elas; II) Na origem, essas civilizações são diversas, mas partilham de algo único e III) A singularidade das civilizações decorria do fato do surgimento de um único Deus, da descoberta de um ser humano

pensante, que pode se diferenciar e descobrir a condição humana na Terra. Conforme Jaspers, esta é a base da unidade histórica da humanidade (Müller, 2016).

Arendt deixa evidente, no texto sobre Jaspers, seu entendimento no sentido de que a imposição das tradições, leis e cultura ocidentais aos demais lugares do mundo (que associa ao desmantelamento de outras formas de vida e de um estado mundial) significa o fim da política e da própria humanidade. Invés de unir a humanidade sobre um lastro comum, a dissolução das diversidades invalida as tradições e histórias do passado. Ainda que haja um presente comum devido à evolução da tecnologia e das comunicações, o passado não nos é comum e o futuro, ainda não sabemos.

De um ponto de vista filosófico, o perigo inerente à nova realidade da humanidade parece consistir no fato de que essa unidade, baseada nos meios técnicos de comunicação e violência, destrói todas as tradições nacionais e enterra as origens autênticas de toda a existência humana. Esse processo destrutivo até mesmo pode ser considerado como um pré-requisito necessário para a compreensão última entre homens de todas as culturas, civilizações, raças e nações. Isso resultaria numa superficialidade que transformaria de modo irreconhecível o homem tal como o conhecemos em 5 mil anos da história registrada. Seria mais que mera superficialidade; seria como se toda a dimensão de profundidade, sem a qual não pode existir o pensamento humano, mesmo ao mero nível de invenção técnica, simplesmente desaparecesse (Arendt, 2008, p. 96).

Além do que denomina de solidariedade negativa, Arendt (2008, p. 99) constata que há algo que gera a unidade da humanidade, que é o elo entre as pessoas: a vontade de comunicação ilimitada, subjetivamente, e a compreensibilidade universal, no aspecto objetivo. Nesse sentido, não é um suposto fundamento do qual partem os direitos humanos, ou uma suposta natureza humana que nos une, mas a compreensibilidade da inafastável diversidade humana.

[...] a unidade e a solidariedade entre a humanidade não podem consistir num acordo universal sobre uma única religião, ou uma única filosofia, ou uma única forma de governo, mas na fé de que o múltiplo aponta para um Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade (Arendt, 2008, p. 99).

Assim, a comunicação é a base de uma filosofia da unidade da humanidade, sem que esse fato implique qualquer forma de desconsideração da diversidade e dos traços característicos de cada cultura. Esse amálgama que une a humanidade, mesmo mantendo as tradições culturais, religiosas e políticas, também é suscitada no texto *A Grande Tradição*. Arendt (2021b, p. 102), comparando Grécia e Roma, elogia

o esforço romano consistente em criar alianças com os antigos inimigos, invés de subjugar-los e submetê-los às leis romanas, estabelecendo uma lei entre eles, diversa da lei romana e da lei do inimigo, de modo a possibilitar a construção de um mundo comum.

Mouffe (2015), no capítulo do livro *Sobre o Político*, denominado *Qual ordem mundial: cosmopolita ou multipolar?* também analisa a ideia de um governo mundial partindo das conclusões às quais chegou ao abordar as consequências da negação do político – como comentado e citado acima. Tal como Arendt, Mouffe critica veementemente a desconsideração da diversidade na busca de uma ordem cosmopolita.

Mouffe (2015) defende a ideia de uma ordem multipolar que, diversamente da cosmopolita, parte da constatação de uma natureza profundamente pluralista do mundo contemporâneo. A filósofa analisa as diversas correntes que buscam justificar ou ordenar uma ordem mundial e conclui que a ordem multipolar é a mais adequada para lidar com a diversidade cultural e histórica dos países que compõem o mundo humano.

Mouffe analisa as várias propostas teóricas de organização da humanidade: o transnacionalismo, a democracia cosmopolita, a democracia e a governança global, a democracia absoluta da multidão e o mundo multipolar. Conclui que o último se coaduna com a necessidade de assunção do pluralismo agonístico que valoriza e respeita a diversidade, a cultura e a história sem deixar de assumir que há algo que, apesar disso, perpassa a humanidade.

O transnacionalismo, segundo Mouffe (2015), situa o indivíduo como cidadão do mundo a ser protegido pela esfera internacional, por meio de uma Assembleia Parlamentar Mundial que expressaria as aspirações da população do mundo. Essa comunidade internacional seria baseada no consenso, ou seja, desconsideraria o pluralismo e atuaria em uma espécie de governança global. A base da ideia é a submissão do indivíduo a uma ordem internacional, o que se assemelha à situação constatada por Arendt e geradora do fato que a levou a afirmar o fim dos direitos dos homens: a consideração de um ser humano abstrato, sem comunidade a ser protegido por direitos que não decorrem da cidadania ou da nacionalidade.

A Democracia Cosmopolita consiste, para Mouffe (2015), na implementação da democracia no âmbito mundial: limitações ao uso da força, proteção aos direitos humanos e autodeterminação dos Estados. Da mesma forma que o modelo anterior,

este, ao impor um modelo único, o liberal democrata, a todo o mundo significa, para Mouffe, que submeteria as decisões de todos à perspectiva do Ocidente. Esse modelo também não encontra amparo em Arendt (2008, p. 90) que, no texto sobre Jaspers, identifica um governo global com a tirania e o fim da política.

Já a Democracia e a Governança Global, para Mouffe (2015, p. 103), consiste no estabelecimento de mecanismos que visam possibilitar a negociação, por meio de canais de exercício da cidadania, envolvendo a existência e o debate de projetos antagônicos por meio de uma ‘confrontação agonística’. Mouffe interpreta essa tentativa como um esforço para se alcançar um consenso sem desafiar a hegemonia predominante. Essa interpretação encontra ressonância no alerta de Arendt (2018, p. 407) no sentido de que um governo mundial facilmente deturparia a ideia do que é necessário à proteção da pessoa humana para adotar o que é bom para um determinado povo.

Mouffe (2015, p. 105) conclui a análise refutando as vertentes cosmopolitas como propostas para lidar com a proteção da pessoa humana afirmando que “[...] o problema principal das diferentes formas de cosmopolitismo é que todas elas postulam, ainda que de maneira diversa, a viabilidade de uma forma de governança consensual que transcenda o político, o conflito e o negativismo”. Segundo ela:

Acreditar na possibilidade de uma democracia cosmopolita composta por cidadãos cosmopolitas que tenham os mesmos direitos e obrigações e um eleitorado que corresponda à “humanidade” é uma perigosa ilusão. Se esse projeto viesse a ser concretizado, ele só poderia significar a hegemonia mundial de um poder dominante que teria sido capaz de impor sua visão de mundo sobre todo o planeta e que, identificando seus interesses com os da humanidade, trataria qualquer divergência como um desafio ilegítimo a sua liderança “racional” (Mouffe, 2015, p. 106).

Outra proposta analisada por Mouffe (2015), denominada democracia absoluta da multidão, foi considerada como ‘O Manifesto Comunista do século XXI’. Para a filósofa, a ideia se traduz na versão ultraesquerdista do cosmopolitismo e que impede o agir politicamente. Conforme a filósofa, o desprezo dos seus teóricos, Michael Hardt e Antonio Negri, pela soberania, com a proposta de desterritorialização e a crença de que a globalização estabelecerá um espaço consensual em uma democracia mundial e absoluta, não se coaduna com a “[...] natureza pluralista do mundo, do fato de que ele é um “pluriverso” e não um “universo” (Mouffe, 2015, p. 114).

Arendt, segundo Aguiar (2003), repudia os conceitos modernos de representação e soberania – que vê como coisa dos governantes e do Estado – e que tornam a política sem ação em concerto, excluindo os cidadãos. Desvinculou-se, assim, a legitimidade da convivência entre os homens e passou-se a pensar, como fundamento da vida política, em instâncias cuja validade independe de os homens se relacionarem ou não.

Dessa maneira, a ideia de um mundo unificado e consensual que menospreze ou uniformize a diversidade, em ambas as pensadoras, longe de integrar o que se entende por humanidade, constitui ameaça à sua existência. A unidade da humanidade, para Arendt, e o consenso como pressuposto do cosmopolitismo, para Mouffe, significam, respectivamente, a negação da condição humana da pluralidade e a do pluralismo.

4.2 LIMITES À CONSIDERAÇÃO DAS EXPRESSÕES CULTURAIS COMO PROTEÇÃO MÍNIMA À PESSOA HUMANA

No pano de fundo das diferenças históricas e culturais, há algum limite a ser respeitado? Estaríamos sujeitos a, unicamente, sabermos quando parar (Assy, 2015, p. 146), em uma espécie de solidariedade negativa no sentido de evitar a extinção do ser humano da face do planeta (Arendt, 2008)?

Ao mesmo tempo em que, como seres humanos, temos condições físicas, sob o império da necessidade e que dizem respeito à sobrevivência, e condições de caráter organizacional, já que habitamos o mundo em pluralidade e formamos comunidades dentro das quais temos a intenção de poder opinar e agir, a diversidade cultural e histórica dos povos que compõem o mundo, por vezes, parece conduzir à ideia de que há óbices grandes demais para que possamos, de alguma forma, encontrar algo que nos torne parte de um mundo compartilhado.

Da mesma maneira que Arendt (2008) verificou uma espécie de solidariedade negativa consistente na sobrevivência dos seres humanos (de não utilizar armas atômicas) e que quando se manifesta no sentido de que sabemos o que não se deve fazer ela constata, segundo Assy (2015, p. 148), a necessidade de outra faculdade que seja capaz de analisar o particular, o mundo fenomênico e as experiências específicas, sem a necessidade de subsunção a um universal, ou seja, sem se

reportar a uma verdade ou conceito que lhe é anterior, mas que apresente uma validade intersubjetiva: o juízo.

Winckler (2019, p. 160) esclarece os dois significados que Arendt atribui ao julgar: o primeiro utiliza o universal como paradigma e consiste na subsunção de um particular a um dado tido como certo e o segundo analisa o particular sem que haja um parâmetro dado:

Para Arendt, a palavra julgar tem dois significados que normalmente se mesclam quando falamos. De um lado, significa subsumir o singular e o particular a uma regra geral e universal já dada. Essa atividade de julgar tem a ver com o classificar, medir ou decidir o concreto mediante critérios previamente estabelecidos. Esses critérios já dados são pré-juízos, quer dizer, juízos que foram emitidos em outro tempo e não são postos em questão em cada nova operação. São juízos pretéritos que servem para poder seguir julgando. A esta maneira de julgar Arendt designa, seguindo Kant, juízo determinante. De outro lado, está a atividade de julgar que se executa sem contar com uma regra dada de antemão, ou seja, “quando nos enfrentamos a algo que não vimos nunca e para o que não dispomos de nenhum critério” (Arendt, 1995, p. 54). Esta forma de julgar não tem outro pressuposto que não “a capacidade humana do juízo”, sem a qual não podemos nos mover no campo da política. Trata-se do juízo reflexivo kantiano.

Para Arendt, o julgar se incompatibiliza com o preconceito e, embora precisemos desse para não cair no absurdo de se julgar tudo desde o início, o que seria humanamente impossível, o juízo não pode ser ofuscado pelas ideias preconcebidas e formadas com maior ou menor interação.²⁷ Nesse sentido, as ideologias e visões de mundo cumpririam a função de

[...] defender o homem julgante para não se expor abertamente a cada realidade encontrada e daí ter de defrontá-la pensando. Se a função do preconceito é defender o homem julgante para não se expor abertamente a cada realidade encontrada e daí ter de defrontá-la pensando, então as visões de mundo e ideologias cumprem essa tarefa — tão bem que protegem contra toda experiência, pois supostamente todo o real está nelas previsto de alguma maneira. É justamente essa universalidade distinta tão claramente dos preconceitos — que são sempre de natureza parcial — que induz com nitidez à conclusão de não se poder mais ter confiança não apenas no preconceito, mas também nos critérios do preconceito e no que foi nele prejulgado: indica textualmente que eles são inconvenientes (Arendt, 2002, p. 32).

²⁷ Segundo a filósofa: “Mas, julgar também pode significar outra coisa bem diferente e, na verdade, sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar” (Arendt, 2002, p. 31).

Da mesma forma que Arendt constata o desconforto humano com a imprevisibilidade da ação, que é contingente e ocorre na pluralidade, o juízo reflexivo, ao não partir de um dado determinado e geral, também é contingente e intersubjetivo, desafiando a reflexão, a comunicação e o convencimento de outras pessoas.²⁸

Sabe-se que a capacidade de discernimento insiste e deve insistir em julgar de forma direta e sem parâmetros, mas as esferas nas quais tal acontece — nas decisões de todo tipo, tanto de natureza pessoal como pública, e no chamado 'juízo de gosto' não são levadas a sério porque, de fato, a coisa assim julgada jamais tem caráter imperativo, jamais pode forçar os outros a uma concordância no sentido de uma conclusão lógica e inevitável; pode apenas e tão-somente convencer. Mas é um preconceito em si mesmo o fato de algo imperativo adequar-se ao juízo; os critérios, enquanto duram, jamais podem ser demonstrados de maneira forçada; só lhes serve, sempre, a evidência limitada dos juízos sobre os quais todos concordaram e sobre os quais não se precisa mais brigar nem discutir. Forçosa e unicamente demonstrável é a agregação, o medir e a adoção de critérios, a regulamentação do isolado e do concreto, feita nesse sentido, e que pressupõe a validade do critério segundo a natureza da coisa; e esse agregar e regular no qual nada mais é decidido a não ser o proceder, provando-se correta ou erradamente, tem muito mais a ver com um pensamento que chega a conclusões do que com um pensamento que julga. Portanto, a perda de critérios — a determinar, de fato, o mundo moderno com sua facticidade e que não pode ser anulada por meio de nenhum retorno a velhos conceitos do "bom" nem da formação arbitrária de novos valores e critérios — só é uma catástrofe do mundo moral quando se supõe os homens não estarem em condições de julgar a coisa em si, que sua capacidade de discernimento não basta para um julgar original. Na verdade, não se poderia exigir deles mais do que a aplicação correta de regras conhecidas e a adoção apropriada de critérios já existentes (Arendt, 2002, p. 33).

Em um mundo humano no qual os critérios universais perderam a validade universal e que o centro propagador desses valores, a Europa, criou, ou no mínimo assentiu, com o extermínio de pessoas pelo simples fato de ser quem eram, Arendt se empenha, segundo Aguiar (2003, p. 254), em identificar, a partir da Terceira Crítica do Juízo de Kant, a capacidade humana de julgar sem necessidade de existência de universais provenientes da "[...] tradição racionalista ocidental." Em *A Crise da Cultura: sua importância social e política* (Arendt, 2016b, p. 248-280), bem como em *Cultura e Política* (Arendt, 2021c), Arendt analisa a possibilidade de julgamento sem a consideração de um universal, ao tratar do gosto, inicialmente privado, subjetivo e

²⁸ Ainda que Arendt não utilize o termo *intersubjetivo* ou *intersubjetividade* – aqui utilizado no sentido de qualidade daquilo sobre o “qual a opinião de diferentes sujeitos coincide ou pode coincidir” (conforme Blackburn (1997) – sua utilização aqui deriva da síntese que ele propicia, de seu uso corrente em autores contemporâneos e da percepção de que mantém aderência (ou guarda analogia) aos conceitos arendtianos, dentre outros, de discurso, que permite à pessoa humana sair do mundo privado e ir para o mundo comum que, quando possível, é o mundo da ação, e de *Amor mundi*, aquele que se forma como dimensão espacial e temporal a partir do momento em que os homens estão no plural.

arbitrário. Ao se deter na capacidade do juízo aferir um significado sem recorrer a dados preconcebidos percebe que o gosto faz com que compartilhemos de um mundo comum sem que tenhamos que recorrer a uma verdade universal.²⁹

Assim como o juízo estético necessita da comunidade para obter validade, o juízo político também só tem sentido dentro da referência aos *sensus communis*. Ele fortalece a fundação do mundo comum ou vai em direção a ela. Ninguém julga para si, sozinho. O julgamento sempre acontece num contexto de convivência. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções sensoriais não são meras irritações dos nossos nervos nem sensações de nosso corpo, mas algo real, confirmável pelos outros (Aguiar, 2003, p. 259-260).

Correia (2012, p. 8) desenvolve a ideia arendtiana ao explicitar o significado do juízo reflexivo:

O juízo reflexivo, antes de articular as subjetividades em julgamentos que cobrem universalidade por referência ao senso comum, articula os diversos poderes da mente do sujeito – imaginação e entendimento – entre si mesmos. Nos dois momentos, embora alie a isto uma promessa de preenchimento da lacuna entre a teoria e a prática, o juízo reflexivo refere-se primordialmente ao sujeito reflexivo e à sua própria capacidade de conhecer e se comunicar de forma não idiossincrática.

Dessa forma, os limites das reivindicações, das tradições e culturas, no que tange aos direitos humanos, encontra, em Arendt, dois elementos: a capacidade humana associada a uma solidariedade negativa de saber o que não se pode fazer e a capacidade humana de, a partir de um particular, extrair não um universal, mas [...] uma dimensão intersubjetiva, autônoma e compreensiva que valida o juízo de gosto como instância fundamental para a reflexão sobre a legitimidade política” (Aguiar, 2003, p. 257).

A partir da ideia de juízo político como esfera de legitimidade, ganha sentido a reivindicação arendtiana exposta em *Origens do Totalitarismo*, de que os direitos humanos sejam tomados como direitos públicos baseados na ideia de “direitos a ter direitos”, isto é, os homens devem ser respeitados, não apenas como seres biológicos, mas como cidadãos, seres livres, capazes de agir e julgar. Quando não se pertence a uma comunidade e nela não se detém o poder, a fala etc., não há dignidade. Direitos humanos, sem possibilidade

²⁹ O mitólogo Joseph Campbell, em *O Herói de Mil Faces*, 2013, identifica, nas religiões e em outras manifestações culturais, versões da mesma história, ou seja, um oculto por trás de tradições e histórias muito diversas que dá um arremedo de esperança de entendimento entre os homens. “Minha esperança é a de que essa comparação possa contribuir para a causa das forças que atualmente trabalham pela unificação, não em nome de algum império político ou eclesiástico, mas no sentido de um entendimento mútuo entre os homens.” (Campbell, 2013, p. 20).

real de participar e decidir sobre o destino comum, tornam-se vazios, meros instrumentos propagandísticos para os governos. Para Arendt, os direitos humanos não precisam de uma justificação abstrata, pois nessa os homens são concebidos como mudos, incapazes de escolher e agir. A capacidade de julgar por si mesmo dá aos homens um teor de dignidade imanente que não se verifica em nenhum outro ser e dispensa o atrelamento a qualquer outra dimensão ou critério para justificar a dignidade humana. Atrelados à concepção de juízo político, os direitos humanos passam a ser de homens cidadãos, seres dotados de autonomia e não de animais humanos, meros seres de necessidade (Aguilar, 2003, p. 263).

A comunicabilidade do juízo de gosto, bem como a referente à “comunicação ilimitada” da filosofia de Jaspers, analisada por Arendt (2008, p. 94), significam “[...] a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo o intercurso humano”. Dessa maneira, com base em Arendt, pode-se afirmar que o limite às tradições e à cultura na concepção de direitos humanos não se resume à ideia de solidariedade negativa, mas à comunicabilidade das verdades de modo que o uno se manifeste no diverso, sem uniformizá-lo.

Mouffe, por outro lado, alude a um consenso conflituoso como limite às diversas reivindicações possíveis, tanto no âmbito interno dos Estados, como no internacional, referente aos direitos humanos. A filósofa afirma que a questão referente aos limites é de difícil solução, mas indica caminhos no sentido do que estaria alheio à escolha política nas democracias: as próprias instituições democráticas, a igualdade e a liberdade (Mouffe, 2015, p. 121) e, no âmbito externo, em relação aos direitos humanos, a dignidade com significados culturalmente situados.

Os direitos humanos são apresentados na cultura ocidental como fornecedores dos critérios básicos para o reconhecimento da dignidade e como a condição indispensável para a ordem política. A pergunta que devemos fazer é se outras culturas não dão respostas diferentes à mesma pergunta; em outras palavras, devemos procurar equivalentes funcionais dos direitos humanos. Se aceitarmos que o que está em jogo nos direitos humanos é a dignidade da pessoa, fica claro que essa pergunta pode ser respondida de diferentes maneiras. O que a cultura ocidental chama de “direitos humanos” é uma forma culturalmente específica de responder a essa pergunta, uma forma individualista específica da cultura liberal e que não pode reivindicar o direito de ser a única legítima (Mouffe, 2015, p. 126).

Pode-se afirmar que as decisões, no que tange aos limites da diversidade, amparam-se não em supostas verdades universais tidas como um dado, mas na deliberação política. Isso não significa que nada haja em comum, na condição humana, que nos una como seres humanos e com o mundo, mas que o que há de

geral se mostra na comunicabilidade de experiências particulares que compõem o senso comum. Talvez seja essa a maior prova de fé na humanidade, o fato de que não precisamos de um dado, de uma verdade incontestável para podermos agir e amar o mundo, mas sim da capacidade dos seres humanos de julgarem por si mesmos e de discernirem e escolherem dentre as diversas possibilidades de agir.

Mouffe, embora entenda que alguns valores estejam fora do âmbito de deliberação, ressalta a necessidade de que sejam acolhidas interpretações e significados diversos. Em ambas é possível constatar a desconsideração do universal, de um dado do qual todos os outros devam partir e a crença na capacidade humana de discernimento e de julgamento. Arendt foi motivada pela quebra dos parâmetros e pela ruptura que possibilitou o totalitarismo e Mouffe foi motivada pelo retrocesso democrático e risco de ruptura que constata ao analisar o político no mundo contemporâneo.

4.3 POR UMA NOVA CONCEPÇÃO INSPIRADA EM ARENDT E EM MOUFFE

Neste tópico, alguns fatos analisados por Arendt e relacionados à fundação do Estado, e à legitimidade, à limitação e ao exercício do poder serão a base para aferição da universalidade dos direitos humanos no pensamento da filósofa. Essa análise será associada à proposta multipolar de Mouffe de modo a conferir a base para que se possa pensar em uma nova concepção de direitos humanos. A extensão do tópico é assimétrica em relação às duas pensadoras em virtude da obra de Arendt ser mais extensa e complexa, o que demanda análise de conceitos em vários textos, o que não é necessário em Mouffe que tem obra mais sucinta e aborda diretamente a questão, sem perder a profundidade de suas análises.

Arendt manifesta, em várias de suas obras, admiração pela fundação de Roma, pelo federalismo norte-americano, pela Revolução Húngara, pelo sistema de Conselhos e por ideias de Jaspers. Mouffe refuta o cosmopolitismo e apresenta a proposta multipolar, que consiste na pluralização de hegemonias e na possibilidade de variação de significados de alguns valores na construção dos direitos humanos.

Arendt (2021b), no texto *A Grande Tradição*, critica a tradição do pensamento político ocidental por situar o âmbito público e o mundo comum na divisão entre governantes e governados e entre lei e poder. Aduz que a expansão, como finalidade do Imperialismo, fez surgir o Estado-nação, incapaz de criar e conduzir uma política

internacional com certa estabilidade, pelo fato de que sua organização dependeu da assimilação cultural, social e política dos povos conquistados. A exceção apontada por Arendt foi a República Romana que integrou grupos heterogêneos sob a égide de uma lei comum, por meio de um princípio integrador (Klusmeyer, 2009). Em *A Grande Tradição*, Arendt (2021b) critica a universalidade como ideia da Tradição apresentando como contraponto o modo como os romanos constituíram uma lei entre povos:

A ideia de uma lei universal permaneceu mais ou menos uma preocupação dos filósofos, enquanto os juristas, embora concordassem sobre a necessidade de uma autoridade derradeira (e mesmo transcendente) para conferir legitimidade às suas leis, continuaram a pensá-las como fronteiras e relações entre as pessoas. Essa diferença é muito marcante na dupla origem da lei natural, que também se desenvolveu independentemente a partir do romano *ius gentium*, uma lei erigida entre povos diferentes cujas cidades prescreviam leis civis diferentes. Aqui, a lei natural não é entendida nem nascendo e operando no interior de cada ser humano, nem presidindo de cima e governando, suprema, todos os acontecimentos do universo, mas como canais específicos de comunicação e relacionamento necessários entre cidade e cidade, entre um código legal e outro – a menos que uma cidade queira, no estilo grego, viver isolada ou destruir outra (Arendt, 2021b, p. 84).

A condução romana do convívio com os povos conquistados, invés de se basear em uma lei universalmente válida, ou na própria lei como superior às demais, partiu da ideia da construção de canais de comunicação entre as cidades, com consideração às respectivas histórias, culturas e leis próprias. A criação de alianças entre Roma e os antigos inimigos, de modo que uma nova lei pudesse servir de ponte entre espaços públicos de comunicação deu base ao Império Romano.

Roma, claro, teve a grandeza de resolver esse problema. Contudo, a sua solução, tampouco é em termos de governo. Domínio, tanto quanto império, baseavam-se na capacidade romana de estabelecer *societates*, alianças com antigos inimigos. O poder romano se expressa no estabelecimento de âmbitos públicos específicos entre Roma e seus vizinhos sejam eles inimigos ou amigos, de modo que um mundo comum venha a existir, o qual não é nem idêntico ao da própria Roma. É um mundo muito próprio *entre ambos*, fundado no direito romano, mas novamente não na lei válida para cidadãos romanos, e sim em uma lei especificamente projetada para operar no *entre*, o *ius gentium*, espécie de mediador entre as leis diferentes e discrepantes das cidades. Foi apenas em seu declínio que Roma tornou-se o “senhor universal”, e então ela destruiu o mundo comum, a primeira grande comunidade que ela mesma havia edificado, o *Imperium Romanum* no qual o poder *Imperium* é sustentado pela *glória et benevolentia sociorum*, como diz Cícero (*De Officiis* III, 88), pela glória de Roma e pela boa vontade de seus aliados (Arendt, 2021b, p. 102).

O que chamou a atenção de Arendt foi a criação de uma lei que funcionou como unificadora de diversos povos que renunciaram à própria lei. Foi uma lei que funcionou entre os povos sem pressupor qualquer hierarquia entre eles. O respeito à pluralidade traduzido na consideração de outros pontos de vista decorrentes de diversas histórias e culturas possibilitou a ascensão de Roma. De maneira semelhante, Arendt admira o federalismo dos Estados Unidos e a divisão do poder que o acompanha. Em ambas as situações, a capacidade humana de prometer e de formar acordos figura como a única capaz de fornecer a base para estabelecer autoridade.

Arendt avalia o federalismo dos Estados Unidos como resultado do movimento oposto ao do Estado-nação, cuja soberania, baseada na homogeneidade étnica, acabava por gerar racismo, nacionalismo e xenofobia. A soberania, no contexto da comparação entre Estado-nação e Federação norte-americana, foi responsável pela exclusão de muitas pessoas da própria humanidade. Brito (2015, p. 135) assevera que:

O princípio da soberania que Arendt critica, e que aponta como ideal regulador do sistema dos Estados-nações cujo colapso causou o fenômeno da apatridia, está sempre politicamente acompanhado da característica fundamental do Estado-nação, qual seja, a homogeneidade, que implica uma noção de poder indivisível exercido por um único ente (nesse caso: a nação). É a homogeneidade étnica da nação que dá um caráter natural e definitivo à identidade coletiva que toma conta do corpo político, resultando não apenas no nacionalismo, mas também no racismo e no antagonismo diante de outros povos. Conseqüentemente, essas características – de homogeneidade natural, antagonismo diante do outro, indivisibilidade do poder, independência nacional, existência autárquica – todas elas são incorporadas em sua forma máxima na figura do Estado-nação regido pelo princípio da soberania, e, portanto, não podem ser dissociadas da crítica arendtiana a esse princípio.

A crítica de Arendt diz respeito à soberania do Estado-nação no contexto do Imperialismo, ou seja, é relacionada à: I) centralização de poder que impede a política; II) uniformidade étnica que exclui a pluralidade; III) falta de legitimidade no exercício do poder – consequência da identificação de interesses econômicos como interesses da nação; IV) ausência de uma fundação baseada na promessa e na capacidade para firmar acordos e V) marginalização dos que não se encaixam no grupo marcado pela identidade étnica.

A Federação, em Arendt, por outro lado, é a forma de descentralizar e dividir o poder baseada na promessa e no acordo de vontades, sem que isso implique a

desconsideração cultural, propiciando a construção de um mundo comum por meio da ação e da política.

Arendt vislumbra a monstruosidade de um governo mundial que, em sua visão, descambaria para o autoritarismo. Portanto, ao mesmo tempo em que refuta a ideia contida no texto de Jaspers, de um governo mundial, relaciona a soberania do Estado aos problemas expostos acima, que obstam a legitimidade do exercício do poder. É interessante que, a princípio, a negação de uma das ideias possa levar a uma escolha pela outra: o óbice a um governo mundial é a existência de Estados soberanos; por outro lado, o óbice à soberania dos Estados é a existência de um governo mundial.

A contradição entre essas ideias é apenas aparente. O federalismo norte-americano formou-se por segregação. As treze ex-colônias inglesas, após a libertação, se tornaram estados soberanos³⁰ e, em um segundo momento, na *Convenção de Filadélfia*, em 1787, fundaram um Estado federado no qual cada uma delas renunciou à própria soberania em prol de uma unidade formada pela promessa contida no acordo formalizado na *Constituição Federal da República Americana*. A Constituição transforma a Confederação (união de Estados soberanos) em Federação e os Estados membros mantêm apenas a autonomia, renunciando à soberania, ao mesmo tempo em que é estabelecida a divisão funcional do poder entre Legislativo, Executivo e Judiciário (Senise, 2011).

A crítica de Arendt à soberania diz respeito à centralização espacial do poder e não à existência de Países com certo grau de autodeterminação no âmbito externo e, no interno, formados por entes autônomos com poder de autogerenciamento. O parâmetro da sua análise não é o relacionamento dos Estados Unidos com o resto do mundo, mas o relacionamento entre os Estados que formam o país. Nesse sentido, Arato e Cohen asseveram que Arendt diferencia a soberania interna da externa.³¹

³⁰ A Confederação e União Perpétua, nos artigos II, III e V dispunha que “Cada Estado conserva sua soberania, liberdade, independência e todo poder, jurisdição e direito, não expressamente delegados por esta Constituição, aos Estados Unidos reunidos em Congresso. Os ditos Estados dest’arte distintos entram em uma firme liga de amizade um com outro para sua comum defesa, a segurança de suas liberdades e o seu bem-estar mútuo e geral, obrigando-se a auxiliar um ao outro contra qualquer violência ou ataque feito a todos, ou a algum deles por motivo de religião, soberania, comércio ou outro pretexto qualquer. E, para melhor administração dos interesses gerais dos Estados Unidos. Os delegados de diversos estados se reunirão em um congresso no qual cada um terá igual direito de voto.” (Senise, 2011, p. 42).

³¹ Andrew Arato e Jean Cohen ressaltam que é evidente que Arendt considera a abolição da soberania em termos internos apenas; primeiro porque ela se refere explicitamente a “dentro do corpo político” e segundo porque ela relaciona a transformação da confederação em federação, em 1787, ao

Com respeito aos Estados do mundo, Arendt estava certa; nós precisamos abandonar, de uma vez por todas, dois mitos perigosos: o mito de um Estado-nação homogêneo e o mito de uma absoluta e legalmente ilimitada soberania como finalidade. Mas também devemos resistir, como ela argumenta, à utopia cosmopolita de uma ordem global e política unitária, centralizada ou federal que substitua o princípio da igualdade soberana de uma pluralidade de governos, pela ideia de justiça para todos e direitos humanos (Arato; Cohen, 2009, p. 223-234).³²

Arendt (2018a) não utiliza a palavra soberania na acepção jurídica de autodeterminação no âmbito internacional. Em *A Condição Humana*, ao se referir à ação, diferencia soberania de liberdade. A soberania decorre da previsibilidade e controlabilidade da atuação humana no mundo, excludente, portanto, da pluralidade. A liberdade ocorre dentro de um contexto no qual se convive, no mundo, com outras pessoas sem que se saiba quais consequências advirão do agir. Segundo ela, “[...] se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade” (Arendt, 2018a, p. 290).

A soberania, nesse contexto, indica o controle total, como se houvesse apenas uma pessoa no mundo. Essa lógica pode ser utilizada para interpretar a soberania referente aos Estados, criticada pela pensadora. Soberania diz respeito ao exercício de um poder que não considera a existência de outros Estados ou de uma ordem que os perpassa, ou seja, é a autodeterminação absoluta e a desconsideração da pluralidade, tanto no âmbito externo como no interno. Em Arendt (2021b, p. 85), a necessidade de limitação do poder é evidente: tanto a funcional (Legislativo, Executivo e Judiciário – elogiada na teoria da separação dos poderes de Montesquieu) como a espacial (entre Estados-membros autônomos). E é nesse sentido que é endereçada sua crítica à soberania: relacionada a um poder ilimitado que desconsidera a pluralidade.

Nessa lógica, a soberania absoluta permitiu que pessoas fossem expulsas da humanidade, na medida em que lhes foi negada a cidadania. Já a renúncia a esse

aperfeiçoamento da soberania externa (Arato; Cohen, 2009).

³² (Tradução livre). No original: “*With respect to the world of states, Arendt was right; we do indeed need to abandon once and for all two dangerous myths: the myth of a homogeneous nation state, and the myth of absolute, legally unlimited sovereignty as prerogative, discretion and unbridled will. But we also should resist as she rightly argued, the cosmopolitan utopia of a unitary global legal and political order, centralized or federal, that replaces the principle of the sovereign equality of a plurality of autonomous polities with justice to persons and human rights.*”

caráter absoluto permitiu a fundação do Império Romano e dos Estados Unidos da América. A renúncia à sua natureza, inicialmente ilimitada, permite a comunicabilidade necessária para se encontrar o uno, no que é múltiplo em termos de história e cultura.

Arendt apresenta uma outra questão complexa em relação a direitos humanos, universalidade e identidades culturais. Se, por um lado, a universalidade ou a ideia de um governo universal é monstruosa – no sentido de aniquilar passado, história e tradições –, a consideração do passado e da cultura como fator que gera identidade pode levar à exclusão do diverso. Ou seja, se por um lado há a necessidade de se considerar a pessoa a ser protegida, contextualizada culturalmente, por outro, há a necessidade também de se proteger o diferente em meio a um grupo com forte identidade cultural. Identidade cultural e soberania, são, nesse sentido, vias de mão dupla.³³ A admiração de Arendt em relação aos dois fatos históricos acima expostos diz respeito à possibilidade de, através da lei, se formar um espaço entre grupos com identidades e histórias diversas que renunciaram à soberania ilimitada, mantendo-o dentro de parâmetros que permitem a comunicação e a política. A limitação à soberania dos Estados é o direito a ter direitos, direito de ser cidadão, ainda que não nacional, ou seja, a soberania que não é compatível com a proteção dos direitos humanos é aquela que exclui a pluralidade.

Embora haja entendimentos de que a crítica de Arendt apenas se refere a uma suposta soberania externa, o motivo que perpassa a sua obra é a compreensão do totalitarismo e a negação do direito a ter direitos. Nesse sentido, é a soberania do Estado, o poder dentro de um determinado território, que permitiu que a alguns fossem negados a expressão, o poder e a relevância da fala e das opiniões. A pluralidade como ameaça precedeu a solução final. O poder, naturalmente usurpador, sem o superado contraponto de um valor transcendental que o limite, que coloque empecilhos à ação dos homens, como a crença em Deus, ou uma absoluta capacidade da razão, instrumentaliza o Estado para a consecução de fins que podem ser muito distintos daqueles que buscam garantir a dignidade humana. Em um mundo regido pelo capitalismo, há a identificação do que deve ser protegido com o que economicamente é viável à nação.

³³ No dia 8 de outubro, o grupo palestino Hamas adentrou em território israelense causando diversas mortes de civis. Em resposta, Israel vem bombardeando a densamente povoada Faixa de Gaza, com 2.1 milhões de habitantes. A invisibilidade da questão palestina, alertada por Richard Falk, evidencia que o problema de se atrelar direitos humanos à tutela de um Estado continua em pauta mais de 80 anos depois do Holocausto.

A percepção de Arendt em relação à divisão do poder entre governantes e governados é de um mecanismo que exclui as pessoas do espaço público por meio da atuação de um que representa os demais. Arendt tem amor ao mundo e uma enorme fé na possibilidade de os homens construírem um mundo comum, desde que existam as condições que propiciem a reflexão, o pensamento alargado, a comunicabilidade, a expressão e a ação. A ação e a política, a capacidade de julgar e de perceber que há diversos pontos de vista sobre o mesmo fato, o acesso à informação de modo a evitar a formação de ideologias baseadas na mentira são a base arendtiana de construção de um mundo comum.

O que perpassa todas as culturas é a pluralidade e o direito a ter direitos. Müller (2013, p. 185) relaciona pluralidade à compreensão e entendimento entre os homens.

Para haver mundo comum é imprescindível que haja pluralidade humana. A pluralidade humana é garantida pela interação e troca de opiniões dos indivíduos singulares; a pluralidade é a interação da diversidade de perspectivas e percepções de todos os indivíduos. A pluralidade humana é a condição básica para a ação e para o discurso e a própria razão de ser da atividade da ação. A pluralidade humana apresenta o duplo aspecto de igualdade e diferença e justamente isso concede ao homem uma singularidade especial (Arendt, 1989, p. 188). A igualdade permite a compreensão entre os homens e as gerações; já a diferença torna possível o discurso e a ação, ou seja, impulsiona os homens para o entendimento. No entanto, o termo diferença não é suficiente para se compreender a pluralidade, o termo distinção é mais adequado, isto é, os seres humanos são distintos uns dos outros mais do que apenas diferentes, uma vez que cada um, a seu modo, se apresenta como único, como singular; se cada ser humano é singular, o mundo é composto de seres plurais. Pode-se dizer que a capacidade humana da pluralidade faz com que os indivíduos se sintam pertencentes à humanidade, coadjuvantes no mundo do qual também fazem parte. A pluralidade não permite que a solidão domine e destrua a capacidade humana de sentir-se pertencente a um mundo que agrega singularidade e pluralidade. Talvez seja isso que concede a cada indivíduo responsabilidade para com o outro e para com o mundo.

Nesse sentido, esta tese compreende que a universalidade dos direitos humanos deve ser pensada em termos de pluralidade, distinção e comunicação que permitam que, embora não seja possível uma unidade na interpretação do conteúdo e do significado desses direitos, as diversas culturas e povos que compõem o mundo humano estabeleçam, por meio da comunicação e da capacidade de representação, um ambiente comum de respeito à pluralidade.

O próprio princípio é a comunicação; a verdade, que nunca pode ser apreendida com conteúdo dogmático, surge como substância “existencial”

clarificada e articulada pela razão, comunicando-se e apelando ao existir racional do outro, compreensível e capaz de compreender tudo o mais (Arendt, 2008, p. 65).

As críticas de Arendt à soberania e os exemplos que usa, Império Romano e Federação norte-americana, têm em comum o respeito à diversidade dos povos que os compõem, de modo a reconhecer a cada um espaço próprio e, ao mesmo tempo, uma lei, além da que permita a comunicação entre eles. A lei entre eles tem por fim assegurar a comunicação e a representação possibilitando que o dissenso seja tratado em termos políticos e não em termos morais. Nesse sentido, tanto em Arendt como em Mouffe, a divergência e a diversidade não são absolutas a ponto de impedir o reconhecimento de um espaço entre os povos por meio da comunicação que permita o entendimento e o respeito do ponto de vista do outro.

A crítica de Arendt ao estado continental europeu e suas instituições é estimulada ainda mais pelo fato de uma sociedade de massas também conter uma gama ampla de diferentes planos de vida, valores, ideais e identidades. Portanto, em sua visão (e devido a uma compreensão inexequível de representação), torna-se cada vez mais impossível em uma sociedade de massas representar de uma maneira meticulosa, abrangente e permanente os interesses de pessoas muito diferentes. Essa é uma das razões pelas quais o estabelecimento de locais para tomada de decisões discursivo-democráticas é uma necessidade política a qual se associa à busca por “uma nova forma de governo que permitisse a cada membro da sociedade moderna se tornarem *participante* nos assuntos públicos” (Völk, 2022, p. 232).

A comunicabilidade entre culturas possibilita julgar o particular sem a existência de um universal, para que, em meio à diversidade, se encontre o senso comum que perpassa a condição humana. Somos todos seres humanos e cada um é singular e a pluralidade passa a ser o fio condutor da proteção da pessoa humana.

Na medida em que se concebe a verdade como algo separado e diferente de sua expressão, como algo que por si mesmo é não comunicativo, não se comunica com a razão e tampouco aquela à experiência “existencial”, é quase impossível não crer que esse processo destrutivo será total e inevitavelmente acionado pelo puro automatismo da tecnologia que tornou o mundo uno e, num certo sentido, unificou a humanidade. É como se os passados históricos das nações, em sua total diversidade e disparidade, em sua estonteante variedade e desconcertante estranheza entre si, fossem apenas obstáculos no caminho para a unidade horrivelmente superficial. É claro que isso é apenas uma ilusão; se se destruísse a dimensão de profundidade a partir da qual se desenvolveram a ciência e a tecnologia modernas, o provável é que a nova unidade da humanidade não conseguiria sobreviver sequer tecnicamente. Tudo parece, então, depender da possibilidade de se pôr em comunicação mútua os passados nacionais com sua singularidade original, como única forma de alcançar o sistema global de comunicação que cubra a superfície da Terra (Arendt, 2008, p. 97-98).

A universalidade do direito a ter direitos leva à questão da libertação da pobreza como condição para a participação política. Em Arendt, as questões referentes à subsistência são condições prévias à política, não questões afetas ao domínio público, este reservado àquelas sobre as quais haja diversos pontos de vista. Para Arendt, a necessidade de se combater a pobreza é um dado indiscutível, motivo pelo qual demanda atuação administrativa e não discussão política. Isso em termos de política interna. Se pensarmos em divisão do poder, em Montesquieu, o combate à pobreza estaria afeto à administração pública que consiste na aplicação da lei de ofício, enquanto atos de governo e criação das regras sobre as quais haja diversos pontos de vista estariam afetos à política.

Em relação aos direitos humanos, a necessidade de combater a pobreza é um dado. Aliás, podemos associar os direitos humanos ao conceito de política? Participação política é um direito humano para Arendt: direito de participar, direito de expressar a singularidade, de ter suas reivindicações levadas em consideração na criação do que é comum. Porém, é pressuposto da participação a liberação da necessidade. Se o combate à pobreza antecede a política e o direito a ter direitos consiste na possibilidade de participação política, não é incompatível com o pensamento arendtiano que o combate à pobreza decorra do direito. Arendt (2021b, p. 87), cita Montesquieu, segundo o qual o arranjo de leis é a “[...] estrutura dentro da qual as pessoas se movimentam e agem, como fator estabilizador de alguma coisa que é viva por si mesma e se move sem necessariamente se desenvolver em uma direção prescrita, seja de ruína ou de progresso”. Ou seja, a política é viva e se move, dentro do espaço de certa estabilidade que a lei propicia. Esse entendimento está em acordo com a compreensão da finalidade da lei na pólis grega, como formadora dos muros dentro dos quais a política acontece (Arendt, 2021b, p. 80). Em Arendt (2021b, p. 85), lei e política se encontram em âmbitos diferentes, sendo antipolítica a coincidência na qual as próprias leis governam e o governante apenas administra as leis. Nesse sentido, pode-se extrair que o combate à pobreza pode ser engendrado pelo direito, para que, dentro dos muros da satisfação das necessidades biológicas, a política, como âmbito da liberdade, possa ocorrer.

Hayden (2007, p. 280-296), a partir de Arendt, constata que a pobreza, na atualidade, é o caminho para que pessoas sejam consideradas supérfluas. Ele baseia suas conclusões em quatro constatações: I) O mal vem sendo interpretado apenas como violência física; II) as preocupações hodiernas se referem a direitos civis e

políticos e excluem os socioeconômicos; III) a consideração somente dos direitos civis e políticos deve ser repensada ante os efeitos da extrema pobreza global que é uma forma de violência estrutural; e IV) a violação permanente dos direitos socioeconômicos na atual ordem global é um mal banal decorrente da ausência de reflexão sobre as suas consequências.

Terceiro, esclareço o conceito de banalidade do mal como uma explicação parcial da organização administrativa que torna os seres humanos supérfluos, que ela acredita ser aspecto central da burocratização da vida moderna. A análise desses três aspectos trágicos da modernidade, como concebidos por Arendt auxilia na interpretação do fenômeno global da pobreza extrema, como manifestação da “moderna expulsão da humanidade” sofrida por seres humanos supérfluos (Hayden, 2007, p. 298).³⁴

Hayden (2007, p. 300) assevera que, após a Segunda Guerra, o reconhecimento da ideia do mal banal teve duas consequências: chamou a atenção do mundo para o horror do genocídio e dos assassinatos administrativos, porém limitou o conceito a formas diretas de violência física, o que tem excluído a consideração dos problemas da nossa época e a constatação de que, algumas pessoas têm sido consideradas supérfluas.³⁵ A superfluidade, em Arendt se relaciona ao fato de que a vida passa a não ter valor. Esse último estágio de privação é precedido da supressão da condição legal e do mundo, na medida em que as pessoas são confinadas a guetos ou campos de concentração. Após, ao se constatar que ninguém se importa ou reclama aquelas pessoas é que a vida passa a ser ameaçada. Superfluidade, assim, diz respeito ao último estágio de privação e separação do mundo (Arendt, 2012, p. 402).

Arendt menciona inconformismo com a pobreza em vários textos: em *A Condição Humana*, a pobreza faz o homem livre agir como escravo (Arendt, 2018c, p. 79); considera como fatores revolucionários a liberdade e a vitória contra a pobreza

³⁴ (Tradução livre). No original: “Third, I highlight Arendt’s concept of the banality of evil as a partial explanation for the administrative organisation of actions that make human beings superfluous, which she believes has become a central feature of the bureaucratisation of modern life. An examination of these three tragic aspects of modernity as conceived by Arendt will then help us to interpret the phenomenon of global poverty as a manifestation of the ‘modern expulsion from humanity’ suffered by superfluous human beings.”

³⁵ (Tradução livre). No original: “The post-Second World War discourse on political evil has had a paradoxical result. Although this discourse drew valuable attention to the horrors of genocide and mass violence, it also established an unduly narrow conception of political evil as being exhausted by overt forms of direct violence. The persistence of this bias into the age of global terror has meant that rather than coming to terms with the various forms that human superfluosity may take and with the structural conditions of modern society which make assault on the human status possible, we have avoided a true reckoning with the atrocities of our age.”

(Arendt, 2021a, p. 297); na necessidade de luta tanto contra a pobreza como contra a superabundância (Arendt, 2021a, p. 296); luta contra a pobreza como luta de poder, mesmo se engendrada por meios técnicos (Arendt, 2021a, p. 297).

Ao fim e ao cabo, na ausência de catástrofe, a posição do Ocidente dependerá de sua compreensão da revolução. E a revolução envolve tanto a liberação da necessidade, de forma que o homem possa andar com dignidade, como a constituição de um corpo político que possa permitir que ele aja com liberdade (Arendt, 2021a, p. 298).

Hayden (2007, p. 298) chama a atenção para a responsabilidade política e coletiva em Arendt, no sentido de que, por fazermos parte de uma comunidade que toma decisões coletivas, somos responsáveis por aquilo que não evitamos. Essa consequência decorre do fato de vivermos entre outras pessoas. A pobreza extrema como fato é algo que não coaduna com a ideia de direito a ter direitos, por tornar os seres humanos supérfluos e por obstar a participação na construção de um mundo comum.³⁶ Essa afirmação tem relação com o texto de Arendt sobre Lessing, em *Homens em Tempos Sombrios*, no sentido de que as pessoas que foram expulsas da humanidade pela exploração e pela perseguição, não devem ser tratadas simplesmente com compaixão, mas com justiça.

Arendt entende que questões políticas se referem aquilo que deva ser construído entre os homens, mas coloca a necessidade de combate à pobreza como um dado, excluindo-a da discussão política, o que não significa que a exclui como direito. A importância de ter um lugar no mundo no qual a opinião e a ação sejam significativas e eficazes pressupõe que a manutenção da vida humana seja considerada direito e não caridade. Nesse sentido, a separação das questões sociais das políticas não leva à não consideração das necessidades biológicas de manutenção da vida humana como direitos, apenas a exclui da discussão política. Arendt analisa a situação dos seres humanos que foram tratados como supérfluos:

Não há dúvida de que os que estão fora do âmbito da lei podem ter mais liberdade de movimento do que um criminoso legalmente encarcerado ou de

³⁶ (Tradução livre). No original: “*Collective or political responsibility is, Arendt insists, imputable on the basis of association; since individuals are always already members of a human community, they are responsible for its collective actions. Collective responsibility is ‘vicarious’ in that we are liable for ‘things we have not done’, that is, we are liable for those things that are done in our name by institutional structures whose outcomes are the result of collective action. This ‘taking upon ourselves the consequences’ for things we have not done individually is, Arendt insists, ‘the price we pay for the fact that we live our lives not by ourselves but among our fellow men’.*”

quem goza de mais liberdade de opinião nos campos de internação dos países democráticos do que gozariam sob qualquer regime despótico comum, para não falar de países totalitários. Mas nem a segurança física – como o fato de serem alimentados por alguma instituição beneficente estatal ou privada – nem a liberdade de opinião, alteram a sua situação de privação de direitos. O prolongamento de suas vidas é devido à caridade e não ao direito, pois não existe lei que possa forçar as nações a alimentá-los; a sua liberdade de movimento, se a tem, não lhes dá nenhum direito de residência, do qual até o criminoso encarcerado desfruta naturalmente; e a sua liberdade de opinião é uma liberdade fútil, pois nada do que pensam tem qualquer importância. Estes últimos pontos são cruciais. 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 ação eficaz (Arendt, 2018, p. 402-403).

Outro ponto deve ser analisado. As intervenções internacionais para implantação do modelo ocidental de democracia estariam abrigadas pela noção arendtiana de soberania limitada? A crítica de Arendt à soberania é no sentido de que a pluralidade deva ser preservada de modo que todas as pessoas tenham direito a ter direitos. A democracia, nesse sentido, em Arendt pode apresentar diversos problemas tais como fazer com que a vontade da maioria aniquile a da minoria ou fazer com que a representação, consistente na divisão entre governantes e governados, não seja efetivamente a expressão da pluralidade por sofrer interferências econômicas e de interesses privados. Nesse sentido, a implantação, em nível global, da democracia liberal, que, conforme Mouffe é paradigma da atual concepção de direitos humanos universais, é um equívoco e uma nova forma de imperialismo.

Falk (2004), analisando os direitos humanos na atualidade no Oriente Médio, afirma que a implementação da democracia e dos direitos humanos deve começar internamente, por meio de lutas e divergências. Não descarta a possibilidade de influência externa, tanto da ideia de direitos humanos como da ONU, mas enfatiza que uma abordagem coercitiva, feita por países ocidentais e ricos provavelmente será um tiro pela culatra.

Mouffe (2015, p. 81), em sentido semelhante à Arendt, mas por outras vias, critica a centralização do poder que associa à concepção de universalidade dos direitos humanos. A crítica ao que denomina de visão pós-política, exposta no primeiro capítulo, serve de base à sua constatação de que a universalidade dos direitos humanos também é a negação da dimensão conflituosa do político e da crença em um modelo consensual decorrente da opção de pessoas livres e iguais que decidem racionalmente.

Mouffe interpreta a situação internacional de quando o livro *Sobre o Político* foi escrito, em 2005a, como consequência da ausência de um pluralismo verdadeiro que, sem vias de expressão legítimas, faz eclodir antagonismos inconciliáveis. A imposição de um modelo único e a falta de canais que “[...] desafiem a hegemonia do modelo de globalização neoliberal é que está na origem da proliferação de discursos e práticas de negação radical da ordem estabelecida” (Mouffe, 2015, p. 81). A pensadora associa o terrorismo à imposição dos valores da democracia liberal por meio da globalização, em busca de uma unidade mundial baseada no modelo ocidental. Os antagonismos adquirem formas extremadas na negação da diversidade e na ausência de reconhecimento do direito de existência de outros modos de vida não relacionados aos valores da democracia liberal.

Não surpreende que, ao explodirem, esses antagonismos assumam formas extremadas, questionando o próprio fundamento da ordem existente. O problema é, uma vez mais, a negação da dimensão do político e a crença de que o objetivo da política, tanto no nível nacional como internacional, é estabelecer o consenso a respeito do modelo único, impedindo, assim, a possibilidade de um dissenso legítimo. Sustento que a falta de canais políticos que desafiem a hegemonia do modelo de globalização neoliberal é que está na origem da proliferação de discursos e práticas de negação radical da ordem estabelecida. Visto desse ângulo, o terrorismo põe em relevo os perigos implícitos nas ilusões do discurso globalizante universalista, que pressupõe que o progresso humano exige o estabelecimento de uma unidade mundial baseada na implementação do modelo ocidental. Ele quebra as ilusões dos filantropos universalistas de que os antagonismos podem ser eliminados graças a uma união mundial que seria alcançada transcendendo-se o político, o conflito e o negativismo (Mouffe, 2015, p. 81).

A análise da autora continua atual, como demonstra o fato de que, no dia 07 de outubro deste ano (2023) o grupo Hamas atacou 8 localidades de Israel, deixando mortos cerca de 1.300 israelenses. Israel, em resposta, atacou a Faixa de Gaza, causando cerca de 4.000 mortes. Os civis não estão sendo poupados por nenhum dos envolvidos (British Broadcasting Corporation Brasil, 2023). O Brasil apresentou no Conselho de Segurança proposta de cessar fogo que, embora tenha tido adesão da maioria absoluta, não foi aprovada tendo em vista o veto dos Estados Unidos. Os “[...] norte-americanos têm a prerrogativa de vetar uma resolução já que são uma das nações com assento permanente no Conselho de Segurança” (Ismerim, 2023, p. 3).

Em 2010, Falk, como relator especial da relação entre Israel e Palestina na ONU, identificou uma série de violações a direitos dos palestinos, inclusive revogação do direito de residência em Israel, prisão e violência contra crianças, identificação de

elementos de apartheid, limpeza étnica e colonialismo e provas obtidas mediante tortura e maus-tratos de crianças. Falk conclui com recomendações que não foram levadas em consideração.

Esse fato lamentável e que, em 2023, causa perplexidades parecidas com as de Arendt (1994), escrevendo em 1951, em *The origins of totalitarianism*, aponta para: I) a inadequação de se pensar em universalidade dos direitos humanos no que diz respeito aos problemas da soberania que permite que pessoas sejam tratadas como supérfluas; II) a desconsideração da história e da diversidade e a consideração de um ponto de vista único que busca adequar o particular a um universal dado; e III) a negação da pluralidade e do pluralismo e a crença de que o âmbito do político permite um consenso racional sobre o que deva ser protegido e como direitos devam ser interpretados. O direito a ter direitos quando obstruído leva à expulsão da humanidade e a suas consequências desastrosas.

Estou convencida de que para enfrentar o desafio apresentado pelo terrorismo é necessário reconhecer o caráter essencial do pluralismo e conceber as condições para sua implementação em nível mundial. Isso significa romper com a convicção extremamente arraigada nas democracias ocidentais de que elas representam a encarnação do “mais perfeito dos regimes” e que têm a missão “civilizatória” de universalizá-lo. De fato, não se trata de uma tarefa simples, já que grande parte da teoria democrática dedica-se a provar a superioridade da democracia liberal, apresentada como único regime justo e legítimo e cujas instituições, em condições ideais, seriam escolhidas por todos os indivíduos racionais (Mouffe, 2015, p. 81-82).

Se é essa a alternativa para as sociedades não ocidentais, devemos ficar surpresos em assistir ao surgimento de uma resistência violenta? Já está mais do que na hora de despertar do sonho de ocidentalização e perceber que, em vez de trazer paz e prosperidade, a universalização forçada do modelo ocidental levará a reações ainda mais sangrentas por parte daqueles cujas culturas e modos de vida estão sendo destruídos por esse processo. Também já está mais do que na hora de questionar a crença na superioridade incontestável da democracia liberal (Mouffe, 2015, p. 85).

A interpretação de conceitos com alto grau de abstração, como dignidade humana, liberdade, paz, igualdade, ordem pública, dentre outros é sujeita às lentes de quem os interpreta. “Quem detém o verdadeiro poder é capaz de determinar o conteúdo dos conceitos e das palavras” (Mouffe, 2015, p. 86). Os direitos humanos devem fazer sentido nos diversos países e a pessoas com distintas percepções de dignidade humana.

Figura 5 – Templo Gunung Kawi, Bali, Indonésia



Latitude: -8.441639900208

Longitude: 115.305999755860

Fonte: Baraka (1992).

Poema 5 – N. 54

54.

[sem título]

A Terra eu amo
Como, em viagem,
amo o estranho
é assim que a amo.
Assim me enreda a vida
tão leve em sua teia
na imagem desconhecida.
Súbito então
como uma despedida
irrompe silêncio tamanho.

Fonte: Arendt (2023).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, os direitos humanos foram analisados com base nas ideias de pluralidade em Hannah Arendt e de pluralismo em Chantal Mouffe de modo a demonstrar que a acepção de universalidade não se coaduna com a complexidade cultural e diversidade histórica, política e econômica do mundo contemporâneo. A análise confirmou a hipótese de que a acepção de universalidade dos direitos humanos não se coaduna com a ideia de pluralidade em Hannah Arendt e de pluralismo em Chantal Mouffe e, à vista da robustez da argumentação das autoras, é possível afirmar que a dignidade humana não tem fundamento em qualquer conceito tomado como único e/ou universal, mas que só pode ser construída a partir do acolhimento da dimensão humana da pluralidade.

Analisando os elementos e conceitos que fornecem a base para a compreensão da ideia de direitos humanos presente no pensamento das duas filósofas, sobressaem os seguintes elementos: igualdade, pluralidade, pluralismo, soberania, dissolução de um parâmetro universal e transcendente de certo e errado, política e político.

Embora Arendt não tenha se detido expressamente na questão dos direitos humanos, além do que escreveu em *Origens do Totalitarismo*, perpassa a sua obra a busca de fundamentos que possam proteger as pessoas humanas para que nunca mais ocorra o que nunca deveria ter ocorrido. Nesse sentido, aponta os riscos inerentes à sociedade de massas e de consumo e afirma a ação como forma de participar e construir um mundo comum e a política como espaço de aparecimento da diversidade e, portanto, intrinsecamente ligada à pluralidade. Registrando os feitos de homens e mulheres que, em tempos sombrios, forneceram questionamentos e exemplos de como pensar no mundo comum, Arendt apontou a possibilidade de que o mal surja sem necessidade de raízes profundas, ou seja, a existência de um mal banal deriva da ausência de reflexão, da incapacidade de representação, da pobreza e dos empecilhos à participação política, dentre outros fatores. Para Arendt, o direito a ter direitos – tido como o mais elementar dos direitos, não dependente da nacionalidade derivada de um estado, e como pressuposto para a proteção dos demais direitos –; a possibilidade de desobediência civil quando a lei excluir as minorias; a revolução como meio para a liberdade; o juízo como antítese da ideologia;

a importância da promessa, dos acordos e do perdão; e o amor ao mundo seriam o antídoto para o mal banal.

Arendt constata, com perplexidade, que, na primeira metade do século XX, os direitos humanos não foram capazes de proteger a pessoa humana que não estivesse vinculada, por meio da cidadania, a um Estado. A falta de vínculo gerou a desumanização e a descartabilidade que culminou na solução final e na ruptura com os padrões de certo e errado, que, até então, se acreditava universais e transcendentais. Arendt se refere ao direito a ter direitos que antecede todos os outros na medida em que possibilita a expressão da pluralidade humana e a participação na construção de um mundo comum. Ao mesmo tempo, não situa a dignidade humana abstrata e individualmente, mas na relação entre as pessoas. A concepção de direito humano em Arendt é o direito a ter direitos. Nesse sentido, a pluralidade é o que existe de universal como direito humano: a consideração e expressão das singularidades como participação na construção de um mundo comum e a responsabilidade das pessoas não com base no que se é, mas com base no que se faz. Sem o direito a ter direitos, os direitos humanos não passam de liberalidades, permissões ou promessas facilmente manipuláveis de acordo com interesses dos Estados mais fortes.

O desamparo da ruptura que o totalitarismo causou fez Arendt investigar os elementos que poderiam embasar a proteção da pessoa humana em um mundo que demonstrou não ter um conjunto de valores capaz de impedir que pessoas fossem desumanizadas, consideradas supérfluas e exterminadas por serem quem eram. A constatação de que os apátridas, os judeus e as minorias não perderam apenas alguns direitos humanos, mas o direito a ter qualquer direito, tendo sido expulsos da humanidade, levou Arendt a anunciar o fim dos direitos do homem. A ascensão do social na sociedade de massas fez com que a ação perdesse a relevância sendo substituída, em parte, pelo comportamento. O totalitarismo, nesse sentido, reflete a ausência de política, de reflexão, de espaço entre as pessoas e a condução do governo por meio da ideologia.

Arendt constata que a eliminação da pluralidade e da política do mundo comum precede sua destruição. A pluralidade é característica essencial da política porque, quando se busca, de algum modo, apagar o pano de fundo das diferenças inevitavelmente ocorrem retrocessos e dissolução do que nos torna iguais como seres humanos e diversos em nossas singularidades. A importância da pluralidade, para Arendt, é evidenciada por suas insistentes análises: 1) dos riscos da assimilação

cultural e do conformismo inerente à sociedade de massas (na qual as pessoas se comportam de maneira homogênea) e de a democracia se tornar a reprodução dos valores da maioria numérica; II) da necessidade de igualdade jurídica para que, a partir dela, no espaço público, a diversidade possa aparecer, e de se manter a força que transborda a Constituição escrita, para albergar a contestação; e III) da possibilidade de análise do particular, sem o amparo de um universal como paradigma e da discordância (inclusive da lei já posta).

Arendt busca, insistentemente, elementos que permitam julgar um fato ou ato sem pressupor um parâmetro valorativo universal. Entusiasmo e esperança permeiam sua carta a Jaspers a respeito da interpretação que fez da terceira crítica de Kant como resposta para um mundo sem valores universais: a análise do gosto e a possibilidade de comunicação do que inicialmente é subjetivo, internalizado em cada pessoa humana, associadas à capacidade de representação e juízo permitem que se analise o particular sem a existência de um universal dado. O juízo permite o acesso aos pontos de vistas de outras pessoas e a assunção de que um mesmo fato pode ser visto e interpretado sob diversos ângulos. Ou seja, ainda que inexistam valores ou verdade universais, é possível julgar um particular e encontrar o uno no múltiplo por meio da comunicação intersubjetiva.

Esse achado, em conjunto com a análise de Arendt do texto de Jaspers, no qual evidencia a importância da história, das tradições e da cultura dos povos e refuta a ideia de um governo mundial, confere elementos suficientes para se afirmar que a concepção arendtiana de direitos humanos não se coaduna com hierarquia cultural nem com a definição, pelo Ocidente, do que deva ser universal. Em Arendt, a comunicabilidade decorrente do senso comum permite o compartilhamento da apreensão singular do mundo pelos sentidos e a convivência entre diversidades. Da mesma forma, o fato de que por detrás das múltiplas variedades de organização humana há algo que nos possibilita o acesso à humanidade torna o respeito às histórias, tradições e anseios dos povos, possível.

Mouffe aborda a questão referente à universalidade dos direitos humanos partindo da análise e da crítica à democracia liberal. A consideração da democracia liberal como o mais perfeito dos regimes e a universalidade dos valores que a embasa são, conforme Mouffe, uma interpretação equivocada da natureza conflituosa do político. A suposição da denominada visão pós política de que a finalidade das instituições democráticas é alcançar um consenso racional baseado no diálogo é

incompatível com a natureza pluralista da sociedade contemporânea. A negação da dimensão conflituosa do político vem colocando em risco a democracia e a manutenção de um mundo comum.

A pressuposição, inerente à democracia liberal, de que as pessoas são livres e iguais já traz um paradoxo, na medida em que, para Mouffe, os valores de liberdade e igualdade, relacionados à política, apresentam conflito (diversamente do entendimento de Arendt). A dimensão conflituosa do político, em Mouffe, é perene e inafastável e diz respeito tanto à democracia quanto aos direitos humanos. Isso não significa que não haja a acomodação temporária em torno de algumas reivindicações, na medida em que o conflito, no âmbito das instituições democráticas, ocorre entre adversários políticos que discordam do pleito do oponente, mas reconhece-lhe legitimidade. A negação do político pela suposição de um consenso racional obstrui o aparecimento dos antagonismos e não os antagonismos em si, que, sem aparecimento, discussão e consideração exsurtem de forma equivocada e violenta quando apropriados por políticos populistas e hábeis em criar identificações coletivas em torno do que foi invisibilizado e em discursos *anti establishment*, dando a esperança de que as questões públicas podem ser conduzidas de uma forma além ou aquém do espaço público. A dimensão afetiva do político vem sendo desconsiderada pela democracia liberal que reflete os valores do Iluminismo dando ênfase ao indivíduo e à razão. Nesse sentido, a criação de identidades coletivas em torno de nacionalismos, xenofobia e mecanismos de exclusão e subjugação são consequências da negação do político. A obstrução dos canais de deliberação agonística faz com que a política ocorra na esfera da moral, em uma relação entre amigo e inimigo, de forma que os antagonismos sejam acirrados, dando origem ao surgimento de partidos populistas de direita, invés de, por meio das instituições democráticas, se transformarem em agonismos, ou seja, em um modo de dissenso compatível com a democracia.

A crença na possibilidade de consenso racional é, de acordo com Mouffe, base da acepção de universalidade dos direitos humanos em completa desconsideração à natureza pluralista do mundo contemporâneo. Para a filósofa, a globalização e a hegemonia dos Estados Unidos fizeram com que houvesse a identificação dos interesses desse País como sendo interesses da humanidade. Nesse sentido, a imposição dos valores ocidentais ao resto do mundo vem causando reações violentas, inclusive o terrorismo. O conflito e o dissenso devem ter canais de

expressão, tanto internamente aos Estados, nas democracias, quanto internacionalmente na construção dos direitos humanos. A negação da dimensão conflituosa decorrente do pluralismo é um risco tanto às instituições democráticas, como à paz.

Em Arendt, o conceito de política se relaciona com espaço agonístico de aparecimento da diversidade e como a força que transborda a lei escrita, sendo a possibilidade de desobediência civil vital para assegurar a participação de uma minoria excluída. E aqui as duas pensadoras se encontram porque a visão da política de Arendt se assemelha com a ideia de político em Mouffe. Ambas consideram que a política é agonística e que os conflitos podem, inclusive, permitir o descumprimento do consenso temporário explicitado na lei.

Em ambas as pensadoras, há o reconhecimento da existência de povos com culturas divergentes e a constatação de que a convivência entre adversários é não só possível como sadia e necessária. Dito de outra forma, as filósofas entendem que é possível o respeito mútuo ao diverso sem que se renuncie ao próprio posicionamento. O diálogo não visa o consenso, mas pode ser estabelecido no reconhecimento da legitimidade da existência de outros pontos de vista. A percepção de que há vários pontos de vista sobre o mesmo fato possibilita que as histórias, tradições e modos de vida sejam comunicados sem perda da essência.

Mouffe afirma a necessidade de se reconhecer a existência de uma multiplicidade de poderes regionais construídos em torno de diversos polos culturais condizentes com a natureza complexa e diversa do mundo contemporâneo e reivindica uma pluralidade de formulações de direitos humanos com base no significado cultural da ideia de dignidade humana vigente em cada um e em todos os grupamentos humanos. Só assim, para Mouffe, existirão direitos humanos legítimos e que contemplem o pluralismo do mundo contemporâneo.

Arendt, em vários dos seus textos, demonstra a necessidade de limitação e divisão do poder. Afirma que um governo mundial seria monstruoso; elogia a separação dos poderes de Montesquieu; admira a condução de Roma em relação aos povos conquistados, no sentido de criar uma lei que funcionasse *entre* eles; admira o federalismo norte-americano que foi formado quando estados soberanos renunciaram à soberania mantendo a autonomia; admira o sistema de conselhos e tece críticas à soberania como ideia de um poder absoluto e ilimitado.

Em ambas as pensadoras, a construção dos direitos humanos pressupõe a

incorporação da ideia de divisão do poder e descentralização das decisões. Embora Mouffe não se refira expressamente à necessidade de limitação da soberania, na medida em que discute os limites às reivindicações e às escolhas políticas dos países, concorda com Arendt ao postular que a unidade étnico-cultural não pode gerar a exclusão daquele que nela não se enquadrar.

A pessoa humana tem na lei um marco de estabilidade ante a contingência das decisões políticas e a imprevisibilidade da ação. No âmbito internacional, a possibilidade de proteção à pluralidade como direito humano, decorrente da comunicabilidade entre as identidades histórico-culturais aliada à capacidade de representação fornecem a base do direito a ter direitos.

Arendt entende que a superação da pobreza é uma necessidade. Embora exclua a questão do âmbito da política, entende que a participação pressupõe a satisfação das necessidades básicas. Para ela, superação da pobreza antecede e independe da política.

A pobreza extrema é o mal banal da contemporaneidade que exclui as pessoas da possibilidade de ter direito a ter direitos. Arendt relaciona o mal banal com a falta de reflexão e de capacidade de julgar de modo que não se perceba o que está sendo feito. Milhões de pessoas vivem na pobreza extrema. A desconsideração e a banalização desse fato por parte de pessoas e estados fazem parecer desnecessária a inclusão das pessoas pobres no mundo, fazem parecer “natural” que elas se tornem “supérfluas”. A falta de percepção e reflexão sobre essa realidade faz com que pessoas sejam descartáveis e não tenham relevância na fala e nas opiniões. É mal banal. Talvez o maior do século. A realidade atual de construção dos direitos humanos em um mundo no qual coexistem superabundância e extrema miséria impõe a consideração das vidas das pessoas que estão excluídas do mundo. A globalização e a tecnologia não foram capazes de reduzir esse abismo, ao contrário da esperança manifestada por Arendt. O direito a ter direitos pressupõe a superação da extrema pobreza como direito de sobrevivência e base da participação em um mundo comum.

A pluralização da hegemonia, proposta por Mouffe, de modo que o Ocidente não interprete para todos os povos o que são os direitos humanos, vem no sentido de reconhecimento da pluralidade e do pluralismo agonístico. A formação de blocos com certa identidade histórica e cultural, além de promover o aparecimento da diversidade que compõe os grupos humanos, possibilita a participação política sem que seja necessário haver muitos envolvidos na representação, de modo que a intermediação

não mitigue as diferenças. O sistema de Conselhos proposto por Arendt, a exemplo do que ocorreu na Revolução Húngara, parte da ideia de divisão do poder que, interpretado com a ideia de valoração da diversidade histórica e cultural, guarda semelhança com a pluralização da hegemonia proposta por Mouffe.

A pluralidade, como valor universal, serve de limite à homogeneidade étnica e cultural que possa ocorrer dentro dos blocos, de modo que a soberania dos Estados não possa ser traduzida na autodeterminação absoluta. A ideia de Mouffe, de pluralização da hegemonia com a proteção ao equivalente culturalmente situado de dignidade humana parte do mesmo fundamento: a proteção universal da pluralidade.

A dignidade humana, antes de ser um conceito, é reconhecimento da necessidade de melhor se distribuir os recursos do planeta e discurso, ação e permanente acolhimento da dimensão humana da pluralidade. É necessário superar a presunção de certeza universal – tão cara às ciências exatas – quando se trata do mundo humano e reconhecer a necessidade de diversas formulações de direitos humanos.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Verbete Desobediência civil. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina, 2022. p. 117-124.
- AGUIAR, Odílio Alves. Juízo, gosto e legitimidade em Hannah Arendt. **Philosophos (UFG)**, Goiás, v. 8, n. 2, p. 251-271, jul./dez. 2003. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3215>. Acesso em: 26 set. 2023.
- AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 7-20, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/5mZGS7mWKdWFj9h9gYxn9ZN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2023.
- AGUIAR, Odílio Alves. A Dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 1, p. 115-130, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/LswRct9X9J8hmjxHrnYFD5N/?format=pdf>. Acesso em: 15 maio 2023.
- AGUIAR, Odílio Alves. O paradoxo dos direitos humanos. **Revista Reflexões**, Fortaleza, v. 5, n. 8, p. 1-10, jan./jul. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/25842157/O_PARADOXO_DOS_DIREITOS_HUMANOS. Acesso em: 21 set. 2023.
- ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt. **Constellations**, Malden, v. 16, n. 2, p. 307-330, jun. 2009. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8675.2009.00544.x>. Acesso em: 21 set. 2023.
- ARENDDT, Hannah. **O que fica é a língua materna**. 1964. Vídeo no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ>. Acesso em: 26 jan. 2023.
- ARENDDT, Hannah. **On violence**. Flórida: Harcourt Brace & Company, 1970.
- ARENDDT, Hannah. Civil disobedience. *In*: ARENDT, Hannah. **Crises of the republic**: lying in politics; civil disobedience; on violence; thoughts on politics and revolution. Pensilvânia: Harvest Books, 1972. p. 58-68.
- ARENDDT, Hannah. **The origins of totalitarianism** [1951]. New Edition with Added Prefaces, Harcourt, Inc., San Diego/ New York/ London, 1994.
- ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Trad. Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARENDDT, Hannah, **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- ARENDDT, Hannah. Karl Jaspers: cidadão do mundo? *In*: ARENDT, Hannah.

Homens em tempos sombrios. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008. p. 90-104.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política.** Trad. Pedro Jorgensen Jr. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ARENDT, Hannah. Reflexões sobre política e revolução: um comentário. *In:* ARENDT, Hannah. **Crises da república.** Trad. José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 171-201.

ARENDT, Hannah. Verdade e política. *In:* ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016a. p. 282-342.

ARENDT, Hannah. A crise na cultura: sua importância social e política. *In:* ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016b. p. 248-281.

ARENDT, Hannah. **A Condição humana.** Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018a.

ARENDT, Hannah. Ação e a busca da felicidade. *In:* ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade.** Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018b. p. 113-154.

ARENDT, Hannah. Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel. *In:* ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade.** Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018c. p. 209-223.

ARENDT, Hannah. A guerra fria e o Ocidente. *In:* ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975.** Trad. Daniela Cerdeira e Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a. p. 289-298.

ARENDT, Hannah. A grande tradição. *In:* ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975.** Trad. Daniela Cerdeira e Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b. p. 77-104.

ARENDT, Hannah. Cultura e política. *In:* ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975.** Trad. Daniela Cerdeira e Beatriz Andreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021c. p. 199-223.

ARENDT, Hannah. **Também eu danço: poemas (1923-1961).** Trad. Daniel Arelli. Rio de Janeiro: Relicário, 2023.

ARIFA, Bethânia Itagiba Aguiar. O conceito e o discurso dos direitos humanos: realidade ou retórica? **Boletim Científico ESMPU**, Brasília, v. 17, n. 51, p. 145-173, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://escola.mpu.mp.br/publicacoes/boletim->

cientifico/edicoes-do-boletim/boletim-cientifico-n-51-janeiro-junho-2018/o-conceito-e-o-discurso-dos-direitos-humanos-realidade-ou-retorica. Acesso em: 25 ago. 2023.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BARAKA: um mundo além das palavras. Direção de Ron Fricke. Produção de Mark Magidson. Culver City. Califórnia. Magidson Films INC. Estados Unidos: The Samuel Goldwyn Company, 1992. Inglês original. Legendado. Disponível em: <https://www.barakasamsara.com/samsara/about>. Acesso em: 28 out. 2023.

BARRETO, Vicente. Universalismo, multiculturalismo e direitos humanos. *In*: ALVAREZ, Alejandro Montiel; FELONIUK, Wagner Silveira; TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski (Org.). **Perspectivas do discurso jurídico**: argumentação, hermenêutica e cultura. Porto Alegre: DM, 2015. p. 28-43. Disponível em: <https://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/21818-21819-1-PB.html>. Acesso em: 26 set. 2023.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION BRASIL. **EUA vetam proposta de cessar-fogo do Brasil no Conselho de Segurança da ONU**. 17 de outubro de 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c135rxx5nyvo#:~:text=O%20conflito%20j%C3%A1%20matou%20mais,no%20dia%207%20de%20outubro>. Acesso em: 18 out. 2023.

BRITO, Renata Romolo. Soberania e poder em sobre a revolução de Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 127-140, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/102970/101273/180206>. Acesso em: 10 set. 2023.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2013.

CORREIA, Adriano. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/0244/762fb9b41a615f4228bf88c3cdd83828e1e2.pdf>. Acesso em: 24 maio 2023.

CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 29, p. 59-74, maio 2011. Disponível em:

<https://www.oquenosfazpensar.com.br/oqnfpa/article/view/328>. Acesso em: 15 jun. 2023.

CORREIA, Adriano. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/handle/ri/18294>. Acesso em: 30 set. 2023.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

EASTERLY, William. **The white man's burden**: why the west efforts to aid the rest have done so much ill and so little good. Oxford: Oxford University Press, 2006.

FALK, Richard. Human rights. **Foreign policy**, [s.l.], n. 141, p. 18-28, out. 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4147546?seq=1>. Acesso em: 10 out. 2023.

GAVANKAR, Nikhil. **Hannah Arendt**: plurality and human rights in the public realm. [s.l.]. [s.n.]. 2023. E-book.

HALL, Stuart. The west and the rest: discourse and power. *In*: HALL, Stuart; GIEBEN, Bram (Org.). **Formations of modernity**. Cambridge: Polity Press, 1992. p. 275-331. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4614072/mod_resource/content/1/the%20west%20and%20the%20rest.pdf. Acesso em: 15 set. 2023.

HAYDEN, Patrick. Superfluous humanity: an arendtian perspective on the political evil of global poverty. **Millennium: Journal of International Studies**, [s.l.], v. 35, n. 2, p. 1-18, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/549855/Superfluous_Humanity_An_Arendtian_Perspective_on_the_Political_Evil_of_Global_Poverty. Acesso em: 17 out. 2023.

HEUER, Wolfgang. Política. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina, 2022. p. 323-330.

ISMERIM, Flávio. EUA vetam resolução do Brasil sobre guerra no Conselho de Segurança da ONU. **Cable News Network Brasil**. 18 de outubro de 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/estados-unidos-vetam-resolucao-do-conselho-de-seguranca-da-onu-sobre-guerra-em-israel/#:~:text=Apesar%20da%20vota%C3%A7%C3%A3o%20ter%20resultado,permanente%20no%20Conselho%20de%20Seguran%C3%A7a>. Acesso em: 19 out. 2023.

KLUSMEYER, Douglas. Hannah Arendt's Case for Federalism. **Publius: The Journal of Federalism**, [s.l.] v. 40, n. 1, p. 31-58, jun./dez. 2010. Disponível em: <https://academic.oup.com/publius/article-abstract/40/1/31/1926531?redirectedFrom=fulltext>. Disponível em: 10 out. 2023.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

MOUFFE, Chantal. **Dimensions of radical democracy**. London: Verso, 1992.

MOUFFE, Chantal. **The return of the political**. London: New York: Verso, 1993.

MOUFFE, Chantal. A cidadania democrática e a comunidade política. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 2, n. 2, p. 59-68, 1997. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7639343/mod_resource/content/1/Mouffe%20-%20Cidadania%20democr%C3%A1tica.pdf. Acesso em: 20 mar. 2023.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política e Sociedade**, Santa Catarina, v. 1, n. 3, p. 11-26, out. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/viewFile/2015/1763>. Acesso em: 08 set. 2023.

MOUFFE, Chantal. Entrevista. **Revista da Faculdade de Direito - UFPR**, Curitiba, n. 47, p. 29-64, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/viewFile/30684/19804>. Acesso em: 31 ago. 2020.

MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London: New York: Verso, 2005a.

MOUFFE, Chantal. **On the political**. Londres: Routledge, 2005b.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia, **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, v. 25, p. 11-23, nov. 2005c. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782005000200003>. Acesso em: 10 jun. 2023.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MÜLLER, Maria Cristina. Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana. **Argumentos**, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 181-196, jan./jun. 2013. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/23756/1/2013_art_mcm%BCller.pdf. Acesso em: 13 out. 2023.

MÜLLER, Maria Cristina. Política e governo são o mesmo? uma reflexão a partir de Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 1, n. 28, p. 86-96. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/116272/113899/213074>. Acesso em: 29 set. 2023.

MÜLLER, Maria Cristina. Verbete Pluralidade. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves. **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina, 2022. p. 309-316.

NEVES, Marcelo. Luhmann, Habermas e o estado de direito. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política [online]**, São Paulo, v. 1, n. 37, p. 93-106. 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/SfDx9FMsXN7knL8VK8nKvVF/?lang=pt>. Acesso em: 20 jan. 2023.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 25 maio 2023.

ONU. United Nations. **Human rights**: whats are human rights? 2022. Disponível em: <https://www.un.org/en/global-issues/human-rights>. Acesso em: 17 set. 2023.

PANIKKAR, R. Is the notion of human rights a western concept? **Diogenes**, Paris, v. 30, n. 2, p. 75-102, 1982. Disponível em: <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/is-the-notion-of-human-rights-a-western-concept.pdf>. Acesso em: 30 set. 2023.

POGGE, Thomas. Reconhecidos e violados pela lei internacional: os direitos humanos dos pobres do mundo. **Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral**, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 33-65, 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/17302>. Acesso em: 10 set. 2023.

PONCE, Rodrigo. Humanidade. *In*: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odilio Alves (Orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina, 2022.

RAWLS, John. **Political liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, p. 11-32, jun. 1997. Disponível em: https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF. Acesso em: 28 out. 2023.

SENISE, Irineia Maria Braz Pereira. **Formação de estados federados**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 160. 2011.

STARLING, Heloisa Murgel. Nota introdutória. *In*: ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. Trad. Virginia Starling. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018. p. 7-18.

VÖLK, Christian. **A ordem da liberdade**: direito e política no pensamento de Hannah Arendt. Trad. Thiago Dias da Silva. Rio de Janeiro: Eduerj, 2022.

WINCKLER, Silvana. A capacidade de julgar em política. **Revista Reflexões**, Fortaleza, v. 8, n. 15, p. 156-176, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/a-capacidade-de-julgar-em-politica>. Acesso em: 20 out. 2023.

ZILIO, Lara Bethânia. **O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt**.

Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, p. 132. 2014.