

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS E POLÍTICAS
PÚBLICAS**

ALINE SOARES LOPES

**A CRISE DE PARADIGMA NA MODERNIDADE: A CRÍTICA DE HANNAH
ARENDT AOS DIREITOS HUMANOS E A CIDADANIA COMO POSSIBILIDADE
DO NOVO**

CURITIBA

2017

ALINE SOARES LOPES

**A CRISE DE PARADIGMA NA MODERNIDADE: A CRÍTICA DE HANNAH
ARENDT AOS DIREITOS HUMANOS E A CIDADANIA COMO POSSIBILIDADE
DO NOVO**

Dissertação de Mestrado, apresentada para
obtenção de título de Mestre em Direitos
Humanos e Políticas Públicas na Pontifícia
Universidade Católica do Paraná, Área de
Direitos Humanos.

Orientadora: Prof.^a Dra. Amélia do Carmo
Sampaio Rossi.

CURITIBA

2017

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

L864c
2017

Lopes, Aline Soares
A crise de paradigma na modernidade : a crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos e a cidadania como possibilidade de novo / Aline Soares Lopes ; orientadora, Amélia do Carmo Sampaio Rossi. -- 2017
97 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017
Bibliografia: p.99-101

1. Direitos humanos. 2. Civilização moderna. 3. Cidadania – Filosofia. 4. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Rossi, Amélia do Carmo Sampaio. Antônio Carlos. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação Direito. III. Título.

Doris 3. ed. – 341.1219



DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

ALINE SOARES LOPES

Aos vinte e três dias, do mês de agosto de dois mil e dezessete, às catorze horas e trinta minutos reuniu-se na Sala de Defesa - Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Amélia do Carmo Sampaio Rossi, Cesar Candiotto e Vera Karam de Chueiri, para examinar a dissertação da candidata **Aline Soares Lopes**, ingressante no programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas - Mestrado, no segundo semestre de dois mil e quinze. Área de concentração: Direitos Humanos, Ética e Políticas Públicas -Linha de pesquisa: Teoria e História dos Direitos Humanos. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: **A CRISE DE PARADIGMA NA MODERNIDADE: A CRÍTICA DE HANNAH ARENDT AOS DIREITOS HUMANOS E A CIDADANIA COMO POSSIBILIDADE DO NOVO**. A Candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, a Candidata foi Aprovada pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16 h 30 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof^a. Dr^a Amélia do Carmo Sampaio Rossi
Presidente/Orientadora.

Prof. Dr. Cesar Candiotto
Convidado Interno

Prof^a. Dr^a Vera Karam de Chueiri
Convidada Externa

CIENTE

Prof^a. Dr^a. Maria Cecilia Barreto Amorim Pilla
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos humanos e Políticas Públicas
Stricto Sensu – PPGDH PUCPR



À Ritoca, que eu tenho a sorte de chamar de mãe.

AGREDECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Mario e Rita, que sempre me incentivaram na busca de conhecimento, e investiram sempre mais do que realmente podiam nos meus estudos e na minha carreira.

À doce Helô, minha querida irmã por todos os momentos de descontração e acolhimento, e por dividir comigo, as mais tenras experiências e nossos mais amados incentivadores.

À Loriane, pela amizade, os paparicos, e pelas melhores refeições do mundo.

A todos os professores, com quem tive o prazer de aprender mais sobre os direitos humanos, e principalmente a minha orientadora, Professora Amélia, importantíssima na realização desta pesquisa.

Agradeço à Professora Christina, pela disposição em ajudar na compreensão da filósofa Hannah Arendt, e por todos os demais incentivos que nutrem a paixão pela filosofia.

Aos meus amigos e amigas, sempre presentes mesmo na distância decorrente da pós-graduação. Que a solidão foi necessária, mas o desabafo sobre a pesquisa também. Camila, Elisa, Alexandrina, Lucas, Jef e Thais, por terem a paciência de ler o texto. Reshad por dividir suas experiências acadêmicas.

A todos os amigos de Madrid, que proporcionaram a vivência de uma humanidade fraterna e bondosa. Principalmente a Professora Karen, a confidente de setenta e três anos Charo, e ao grande parceiro de todas as horas Ramiro.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, por sempre estarem atentos às demandas de seus alunos, e principalmente à Maria, que de modo excepcional ajuda a todos os alunos.

À CAPES pelo auxílio concedido.

Amar e mudar as coisas,

Amar e mudar as coisas,

Me interessa mais...

(Belchior)

RESUMO

Os direitos humanos apresentam dilemas desde a sua concepção na modernidade, o que promove um debate em torno de sua fundamentação e sua efetividade. Por meio de uma pesquisa bibliográfica embasada no referencial teórico de Norberto Bobbio, Costas Douzinas, e, principalmente, de Hannah Arendt, esta pesquisa pretende, por intermédio da compreensão da crise do fundamento e da ruptura da tradição e da modernidade, explicar, do ponto de vista filosófico, alguns dos principais problemas enfrentados pelos direitos humanos. O pensamento filosófico já estava se desvencilhando da tradição, porém foi o fenômeno do totalitarismo que rompeu de vez com o passado. Hannah Arendt, filósofa política, dedicou-se à compreensão do fenômeno totalitário e a uma reflexão sobre os direitos humanos e suas inaplicabilidades em uma sociedade em crise. Além de sua crítica aos direitos humanos, Arendt propõe a constituição da cidadania por meio da comunidade internacional, para garantir a todos os seres humanos o direito a ter direitos.

Palavras-chave: Direitos Humanos, Modernidade, Hannah Arendt.

ABSTRACT

Human rights present dilemmas from their conception in modernity, which promotes a debate about its rationale and its effectiveness. Through a bibliographical research based on the theoretical reference of Norberto Bobbio, Costas Douzinas, and especially of Hannah Arendt, this research intends, through the understanding of the crisis of the foundation and the rupture of tradition and modernity, to explain, from the point of philosophical view, some of the main problems faced by human rights. Philosophical thought was already breaking away from tradition, but it was the phenomenon of totalitarianism that broke away from the past. Hannah Arendt, a political philosopher, devoted herself to understanding the totalitarian phenomenon and to a reflection on human rights and their inapplicability in a society in crisis. In addition to his critique of human rights, Arendt proposes the constitution of citizenship through the international community, to guarantee all human beings the right to have rights.

Keywords: human rights; modernity; Hannah Arendt

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 – A CRISE DOS FUNDAMENTOS	14
1.1 A EFICÁCIA PARA NORBERTO BOBBIO.....	14
1.2 REFLEXÕES SOBRE O FUNDAMENTO EM FÁBIO KONDER COMPARATO.....	19
1.3 FUNDAMENTO E EFICÁCIA.....	24
CAPÍTULO 2 –A RUPTURA	26
2.1 DO PARADIGMA NATURAL AO PARADIGMA MODERNO.....	26
2.2 A IDEIA DE RUPTURA EM HANNAH ARENDT.....	37
2.3 <i>VITA ACTIVA</i>	43
2.3.1 A inversão das atividades humanas na <i>vita activa</i>	45
2.3.2 Espaço Público e Espaço Privado.....	47
2.3.3 Sociedade e a questão social.....	50
2.3.4 Modernidade.....	51
2.3.5 Trabalho.....	54
2.3.6 Ação e Discurso.....	59
2.3.7 Pluralidade.....	62
2.3.8 Liberdade.....	64
2.4 O TOTALITARISMO COMO IDEOLOGIA.....	67
CAPÍTULO 3 – CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS E A POSSIBILIDADE DA CIDADANIA	71
3.1 A CRISE E A INSTABILIDADE POLÍTICA.....	72
3.2 OS INDESEJÁVEIS.....	73
3.3 OS POVOS SEM ESTADO.....	74
3.4 OS APÁTRIDAS.....	78
3.5 OS DIREITOS DO HOMEM.....	79
3.6 OS APÁTRIDAS E A POLÍCIA.....	80
3.7 OS DIREITOS HUMANOS.....	83
3.8 OCUPAR UM LUGAR NO MUNDO.....	85

3.9	A PLURALIDADE E A IGUALDADE.....	87
3.10	DIREITO A TER DIREITOS.....	89
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa destina-se a melhor compreender a crítica dos direitos humanos realizada por Hannah Arendt, especificamente no tocante ao seu fracasso diante do advento do totalitarismo. Além de milhões de seres humanos mortos em campos de concentração, o fenômeno totalitário gerou milhares de apátridas e refugiados, pessoas que não eram protegidas pelos direitos humanos, tendo em vista a inexistência de vínculo com algum Estado. Assim, Arendt analisa filosoficamente os erros das novas propostas que sugeriram para melhor defender os direitos humanos após o fim da Segunda Guerra Mundial.

A compreensão da construção teórica dos direitos humanos se faz necessária na medida em que a sua transformação acompanha a crise moderna dos fundamentos. Os direitos humanos têm suas raízes nos direitos naturais e nos direitos do homem e se trata de um conceito ainda em formação, em constante movimento, sendo impossível observá-lo como um fenômeno estático e já consolidado. Diante disso, propõe-se a compreensão de suas críticas e a busca de novas possibilidades para a resolução de antigos problemas e de novos também.

Alguns pensamentos acerca dos fundamentos dos direitos humanos direcionam esta pesquisa para as diversas transformações de seu paradigma, demonstrando que o ápice teórico, ocorrido na modernidade com as declarações de direitos produzidas nas revoluções, não foram suficientes para a sua fundamentação e garantia. Ao contrário, já nasceram contaminadas por hipocrisias uma vez que se autointitulavam “universais”, quando só conseguiam atender a uma parcela bem definida de indivíduos, deixando outros tantos à margem das garantias que a declaração apontava. E ainda se verifica que as novas propostas para proteção dos direitos após a Segunda Guerra são ineficientes. Seguindo essa linha argumentativa, questiona-se: afinal qual seria a possibilidade dos direitos humanos hoje?

Os direitos humanos foram transformando-se de acordo com as opções e fundamentos políticos de cada época, anteriormente reconhecidos como direitos naturais ou direitos do homem, tinham diferentes formas de serem justificados. Os direitos naturais foram elaborados sob as teorias de uma natureza humana, que justificasse um direito universal, já os direitos do homem, tinham como foco o próprio homem. Dentre desenvolvimentos e retrocessos os direitos humanos surgem como um dos principais frutos das teorias modernas, junto ao estabelecimento do positivismo, e mesmo sendo objeto de grande esperança, também pode ser analisado por suas fissuras, as quais esta pesquisa pretende apresentar.

Os direitos humanos pareciam muito bem fundamentados e podiam ser vistos como uma meta e objetivo a serem alcançados, porém, diante da ruptura dos ideais modernos, o que

restaria dessa possibilidade de exequibilidade dos direitos humanos? A questão que tentou-se elaborar aqui, é a de o que seria mais importante para o acontecimento dos direitos humanos, sua fundamentação e positivação, ou o quê? O que falta para que os direitos humanos possam ser realizados?

Em meio à tentativa de compreender as transformações dos direitos humanos, surge o pensamento de Hannah Arendt sobre a construção de uma cidadania baseada no consenso e na participação ativa na política. Para tanto, as ideias que complementarão a construção desse raciocínio estão baseadas no pensamento e na análise de algumas obras dessa filósofa, que se dedicou à compreensão do fenômeno totalitário, e é também uma grande teórica política.

Os direitos humanos por estarem em constante transformação, surgem, muitas vezes, simultaneamente, ou em momentos diversos, são justificados de diferentes maneiras e não se pode dizer que já estejam consolidados. Ainda é possível perceber que há uma preocupação pela amplificação de seu alcance, o que seria possível pelo surgimento de novos direitos. Mas isso não é tudo. Na verdade, há os direitos já postulados, mas o que se percebe é que tais direitos necessitam de uma efetivação mais ampla, por isso existe uma luta constante em direção à sua consolidação.

No início do percurso investigativo, pretender-se-á buscar respostas a alguns questionamentos, tais como: a fundamentação dos direitos humanos é algo já consolidado? Sua efetivação corresponde aos ideais da modernidade? Como a modernidade afetou os direitos humanos e seus rumos? Após esta etapa, adentra-se na crítica de Hannah Arendt e na possibilidade de uma reconstrução dos direitos humanos descrita pela autora.

O primeiro capítulo, por meio da discussão, sobre as ideias apresentadas em torno da problemática da fundamentação dos direitos humanos, no pensamento de Norberto Bobbio e Fábio Konder Comparato, insere a ideia de mudança paradigmática, e crise moderna em torno dos direitos humanos. Bobbio alega que a fundamentação dos direitos humanos é uma discussão já superada, e Comparato dialoga com Bobbio, afirmando a necessidade do debate em torno da fundamentação dos direitos humanos.

O segundo capítulo, apresenta inicialmente a transformação dos direitos naturais em direitos humanos, por meio da reflexão de Costas Douzinas. Após demonstrada a transformação dos direitos humanos é discutida a ideia de ruptura do pensamento moderno com a tradição filosófica, a partir do pensamento de Hannah Arendt, que desenvolve críticas à modernidade e sua glorificação do trabalho, abdicando assim do espaço público para a ação.

Além das críticas à inversão de valores na modernidade, Arendt aponta que o fenômeno totalitário é a representação física da ruptura moderna.

Arendt recorre à filosofia clássica para a melhor compreensão da vida política e deixa claro que não é por nenhum apego à erudição, e sim porque a antiguidade clássica é o período em que a vida pública foi tratada com maior respeito e dignidade. A crítica de Arendt sobre a ruptura está em sua obra “Entre o passado e o futuro” (1961), sua crítica ao totalitarismo em “Origens do Totalitarismo” (1951) e no livro “A condição humana” (1958) encontra-se a problemática do trabalho na modernidade. O pensamento da autora segue uma coerência, embora com o tempo ela aprimora sua profundidade filosófica, e torna-se mais rigorosa conceitualmente.

O terceiro e último capítulo, apresenta o impacto da ruptura totalitária na concepção de direitos humanos. Arendt realiza uma crítica à forma em que os direitos humanos foram aplicados durante as grandes guerras, e ainda após o fim dos regimes totalitários. A autora é propositiva, apresentando a sua ideia de cidadania e constituição do direito a ter direitos, como possibilidade de renovação dos direitos humanos na atualidade.

O homem moderno buscou amparo na técnica, acreditando que para o desenvolvimento científico é necessário um método que se assemelha ao método matemático. Acontece que os assuntos humanos não podem ser resolvidos como problemas matemáticos. Em seu brilhantismo, Arendt aponta que os assuntos humanos devem contar com a imprevisibilidade, com a espontaneidade e deste modo não se pode escrever um ensaio como se se estivesse a um passo de encontrar uma solução matemática, ao contrário, caminha-se, e a cada passo descobre-se, que os assuntos humanos têm suas fragilidades específicas.

A adequação à linha de pesquisa “Teoria e História dos Direitos Humanos” dar-se-á pela retomada da construção dos paradigmas dos direitos humanos dentro da modernidade, bem como pela possibilidade de uma nova proposta de execução dos direitos humanos na atualidade. Tal pesquisa é interdisciplinar, estabelecendo um diálogo entre o campo da filosofia, história, política e do direito. Embora seja um trabalho teórico, ainda poderá fundamentar a busca pela justiça e auxiliar na execução de novos rumos para os direitos humanos.

Um dos objetivos dessa pesquisa é encontrar uma nova possibilidade para os direitos humanos, além das já conhecidas até aqui. Para além de sua fundamentação na natureza, no homem e na própria lei, a possibilidade que aqui pretende ser apresentada é política, e de ação. Assim, a escolha do tema decorre da busca por realizar uma análise e uma reflexão atual

dos acontecimentos, pois, assim como alerta Comparato, existe uma necessidade de sempre se revisarem conceitos e teorias uma vez que, ainda existe uma crise de direitos humanos, existe uma necessidade de se pensar sobre esse assunto.

A crise humanitária relacionada aos refugiados chama a atenção novamente para uma discussão teórica que possa explicar o que ocorre com o deslocamento maciço de alguns povos. As declarações e os pactos que protegem especificamente os refugiados e os apátridas, não são suficientes, e os Estados ainda encontram dificuldades para assimilar grandes massas, de um modo que o pensamento arendtiano ainda é relevante e necessário na atualidade.

A escolha da autora Hannah Arendt, como marco teórico desta pesquisa, decorre da profundidade com que ela trabalha tais temas, tanto a crítica à crise conceitual e teórica da modernidade, como também sua crítica ao processo de racionalidade técnica em que a modernidade se transformou. Além dessa aproximação entre os autores que debatem a crise da modernidade e de seus fundamentos, Arendt vai além em sua reflexão sobre o que representou o declínio do Estado-nação no fim da política de direitos humanos. Ela aponta em “Origens do Totalitarismo” as diversas dificuldades enfrentadas pelos apátridas, originadas das políticas totalitárias, e expõe como o surgimento forçado de Estados que procuravam uma unificação étnica gerou a exclusão de “minorias”, que, na verdade, eram milhões de pessoas, e de como essas “minorias”, após a expulsão de seus países de origem, encontravam-se à mercê da caridade, sendo completamente despojados de sua humanidade.

Para fundamentar sua ideia sobre uma possível constituição dos direitos humanos, Arendt apropria-se de conceitos da filosofia clássica, justificada pelo fato de que, na tradição, viveu-se uma época em que foi dada maior dignidade à política. Tais conceitos, utilizados na obra de Arendt, também serão explanados para uma melhor compreensão de sua crítica e de sua fundamentação dos direitos humanos. A utilização de tais conceitos não significa que Arendt apostaria em uma retomada da tradição, muito pelo contrário, sua proposta é algo novo, pois, para ela, os modos como os direitos humanos vêm sendo tratados desde a tradição até a modernidade não surtiram os resultados esperados. Por isso a necessidade de agir de um modo diferente e interromper a cadeia automática de acontecimentos.

A metodologia utilizada nesta pesquisa é a revisão bibliográfica dos autores selecionados, que abordam a temática da mudança de paradigma dos direitos humanos, e realizam também uma reflexão sobre a crise do pensamento na modernidade. Realizando deste modo uma análise qualitativa.

CAPÍTULO 1

A CRISE DOS FUNDAMENTOS

A crise dos fundamentos ocorre devido à ruptura da modernidade com a tradição. Tanto no âmbito do pensamento como no campo fenomenológico ocorreram mudanças que não poderiam mais ser reversíveis. Diante do ineditismo do fenômeno totalitário e da rebeldia de filósofos niilistas, a possibilidade da fundamentação na filosofia tornou-se algo de extrema dificuldade, devido ao fato de não haver categorias para julgar ou classificar o novo. Os direitos humanos como demais conceitos perdeu seu vínculo com o passado, apresentando uma necessidade de uma nova interpretação e debate.

Este capítulo inicia-se demonstrando a problemática, tanto da fundamentação, quanto da efetivação dos direitos humanos. Difícil encontrar um fundamento frente a tantas quebras de paradigmas, e difícil garantir direitos se não há um fundamento, ou uma justificativa para realizá-los. A discussão relativa à importância da fundamentação dos direitos humanos e sua efetividade, terá como referencial teórico os filósofos Norberto Bobbio e Fábio Konder Comparato.

Bobbio inicia uma discussão sobre a necessidade da fundamentação ou não dos direitos humanos, alegando que mais importante que fundamentá-los seria efetivá-los. Tal argumentação foi apresentada em uma de suas aulas sobre a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1951, em Turim, que, posteriormente, originou seu livro “A Era dos Direitos”. Fazendo um contraponto com o discurso de Bobbio, Comparato, em seu artigo denominado “Fundamento dos direitos humanos”, alega que há sim uma necessidade de buscar um fundamento, mesmo que tal busca seja difícil e imprecisa. A seguir serão apresentadas ambas as argumentações, que ajudarão a construir o sentido que esta pesquisa busca: de demonstrar as dificuldades encontradas na fundamentação dos direitos humanos, e também de sua efetivação decorrente da pós-ruptura, apresentada por Hannah Arendt, o que se estenderá pelos capítulos seguintes.

1.1 A EFICÁCIA PARA NORBERTO BOBBIO

A crítica de Norberto Bobbio sobre a importância da fundamentação dos direitos humanos decorre de sua crença sobre já ter sido superada a busca por uma fundamentação adequada, entendendo que mais importante do que as discussões teóricas em torno da

fundamentação seria a tutela e a efetivação dos direitos humanos. Suas reflexões abordam a problemática da fundamentação.

Os direitos humanos, anteriormente conhecidos como direitos do homem, constituem o principal objeto do debate de Bobbio. O autor questiona se existe um fundamento absoluto ou não, referente a tais direitos, e se isto seria desejável ou não. Ele relata a mudança de paradigma dos direitos do homem e de como isso dificulta a fundamentação dos mesmos. Isso porque, em cada época e dependendo das necessidades das populações, os direitos humanos eram defendidos de diferentes maneiras.

Bobbio diferencia o fato de se buscar o fundamento de um direito já postulado para um que se gostaria de ter. Para ele, no caso de direitos já postulados, há que se olhar para a norma e sua validade, e no caso do direito ainda não positivado, há que se “buscar boas razões para defender a legitimidade do direito em questão e para convencer o maior número possível de pessoas (sobretudo as que detêm o poder direto ou indireto de produzir normas válidas naquele ordenamento) a reconhecê-la.” (BOBBIO, 2004, p.15).

A importância da fundamentação está localizada no fato de que há direitos ainda não positivados, ou não efetivados, e para que estes sejam perseguidos, é preciso convencer a maioria das pessoas de que eles são importantes, essenciais, para que venham a ser reconhecidos. Nesta medida, Bobbio concorda com a busca por justificativas e por fundamentos, devido à argumentação corroborar com o processo de positivação.

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 em 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, 2004, p. 16).

Porém a busca por fundamentos não significa que se encontrará um fundamento absoluto, que justifique todos os direitos humanos de um só modo. O autor esclarece que isso é uma ilusão. Durante muito tempo, a racionalidade se propusera a encontrar um fundamento irresistível, que ninguém poderia recusar, porém a “natureza do homem revelou-se muito frágil como fundamento absoluto de direitos irresistíveis.” (BOBBIO, 2004, p. 16).

Além da “natureza do homem” os “direitos do homem”, também tentaram servir como fundamento, o próprio homem como fonte de lei. Bobbio propõe a reflexão sobre a expressão “direitos do homem”, que ele considera muito vaga. Ele ainda se questiona sobre já se ter tentado alguma vez definir tais direitos e, se já se tentou, a que conclusões foi possível chegar. Para ele, as definições encontradas são, em sua maioria, tautológicas:

“Direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem.” Ou nos dizem algo apenas sobre o estatuto desejado ou proposto para esses direitos, e não sobre o conteúdo: “Direitos do homem são aqueles que pertencem, ou deveriam pertencer, a todos os homens, ou dos quais nenhum homem pode ser despojado.” Finalmente, quando se acrescenta alguma referência ao conteúdo, não se pode deixar de introduzir termos avaliativos: “Direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é a condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana, ou para o desenvolvimento da civilização, etc., etc.” E aqui nasce uma nova dificuldade: os termos avaliativos são interpretados de modo diverso conforme a ideologia assumida pelo intérprete; com efeito, é objeto de muitas polêmicas apaixonantes, mas insolúveis, saber o que se entende por aperfeiçoamento da pessoa humana ou por desenvolvimento da civilização. O acordo é obtido, em geral, quando os polemistas – depois de muitas concessões recíprocas – consentem em aceitar uma fórmula genérica, que oculta e não resolve a contradição. (BOBBIO, 2004, p. 17).

O que Bobbio quer dizer a seus leitores é que “O fundamento de direitos – dos quais se sabe apenas que são condições para a realização de valores últimos – é o apelo a esses valores últimos. Mas os valores últimos, por sua vez, não se justificam; o que se faz é assumi-los.” (BOBBIO, 2004, p.18).

Sabe-se que muitos dos direitos considerados como fundamentais se contrapõem em situações específicas. Tal processo de conciliação requer renúncias recíprocas, colocam-se em jogo preferências pessoais, opções políticas e orientações ideológicas. Isso tudo é o que aumenta a dificuldade em apresentar contorno nítido aos direitos em questão.

Desde o surgimento das teorias jusnaturalistas, e posteriormente às teorias juspositivistas os direitos do homem têm sido objeto de constante mudança e movimento. Tal dinamicidade deve ser acompanhada pela problemática da fundamentação e não se tornar estática.

Um exemplo citado por Bobbio de que direitos que já foram considerados absolutos, é o do direito à propriedade, que, durante a época absolutista, teve a necessidade de ser considerado absoluto, como uma forma de proteção e força contra o poder absoluto do soberano. Nas declarações contemporâneas, porém, esses mesmos direitos foram submetidos a radicais limitações. O que de certa forma “prova que não existem direitos fundamentais por natureza. O que parece fundamental numa época histórica e numa determinada civilização, não é fundamental em outras épocas e em outras culturas.” (BOBBIO, 2004, p. 18).

A fundamentação dos direitos do homem pode ser tanto indefinível, como variável, mas, além disso, a classe dos direitos do homem também pode ser considerada heterogênea.

Entre os direitos compreendidos na própria Declaração, há pretensões muito diversas entre si, o que é pior, até mesmo incompatíveis. Portanto, as razões que valem para sustentar umas não valem para sustentar outras. Nesse caso, não se deveria falar de fundamento, mas de fundamentos dos direitos do homem. (BOBBIO, 2004, p.19).

Bobbio explica que talvez os únicos direitos que não entram em confronto entre si são o direito de não ser escravizado e o de não sofrer tortura. Para ele são poucos os direitos fundamentais que não entram em confronto com outros direitos fundamentais e que não devam ser ponderados. Dessas observações sobre os direitos ditos fundamentais, ele conclui que, se são direitos tão diferentes, não poderiam ser sustentados pelo mesmo fundamento.

O que Bobbio considera mais grave é a tentativa de um fundamento absoluto, pois, como já fora mencionado, os direitos do homem apresentam potente dinamicidade, o que, para ele, impossibilita tal rigidez presente em um fundamento absoluto, que possa servir de fundamentação para todo e qualquer direito humano. “Dois direitos fundamentais, mas antinômicos, não podem ter, um e outro, um fundamento absoluto, ou seja, um fundamento que torne um direito e o seu oposto, ambos, inquestionáveis e irresistíveis.” (BOBBIO, 2004, p. 21).

Como exemplo do problema que pode vir a ser um fundamento absoluto, Bobbio cita a defesa do direito à propriedade em contraposição ao surgimento dos direitos sociais. Para ele, além de ser uma ilusão, o fundamento absoluto também pode ser utilizado para defender posições conservadoras. Seu pensamento é contrário ao fundamento absoluto, e questiona a possibilidade de, encontrando tal fundamento, este ser capaz de garantir a eficácia e a realização dos direitos do homem. Tratar o fundamento como dogma e torná-lo irresistível não faz do direito algo completamente eficaz. Bobbio critica o posicionamento dos filósofos jusnaturalistas, assim como dos racionalistas.

Ele observa que, mesmo diante da crise dos fundamentos, houve um certo avanço na positivação dos direitos humanos, pois a maior parte dos governos tem reconhecido tais direitos e proclamado a Declaração Universal dos Direitos do Homem. A partir dessa conquista, o problema dos fundamentos acabou sendo deixado de lado no entender do autor.

A ideia principal que se pode retirar das explanações do filósofo é de que “não se trata tanto de buscar outras razões, ou a razão das razões” para bem fundamentar os direitos humanos, mas há sim que se preocupar em como efetivá-los. Para ele, o empenho deve estar na criação de condições para que os direitos sejam efetivados e não apenas tratados como meros ideais tal como acontece muitas vezes. Existem soluções práticas a serem tomadas, como no caso da transformação industrial, em países que ainda têm precárias condições no âmbito dos direitos ligados às relações de trabalho.

É nítido que o que mais preocupa Bobbio em relação aos direitos humanos não é a busca por um fundamento, mas a sua inexequibilidade. Mesmo que se possa encontrar

argumentos inquestionáveis, no momento em que se direciona à ação, começam os empecilhos e oposições.

Desta forma, Bobbio é propositivo, apontando que a questão principal não seria de justificar os direitos do homem, e sim de protegê-los. Nesse sentido, os filósofos, junto a sociólogos, psicólogos, economistas e historiadores, devem concentrar seus esforços num trabalho conjunto a fim de buscar tal proteção uma vez que essa questão não é apenas filosófica, mas, antes de tudo, é uma questão política.

Ademais, a busca por um fundamento para os direitos humanos pode gerar alguns equívocos, mas, ainda que discretamente, Bobbio aponta que tal busca pode ser realizada em cada caso concreto, encontrando-se diversos fundamentos. Durante diferentes épocas, os direitos humanos, os direitos do homem e os direitos naturais foram diversamente defendidos e fundamentados. Contudo um dos problemas na atualidade é que a filosofia está em crise com seus fundamentos, fazendo com que o terreno das teorias e da defesa dos fundamentos fique um tanto instável.

O problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios. Isso significa que o filósofo já não está sozinho. O filósofo que se obstinar em permanecer só termina por condenar a filosofia à esterilidade. Essa crise dos fundamentos é também um aspecto da crise da filosofia. (BOBBIO, 2004, p. 24).

A problemática apresentada por Bobbio é pertinente devido à instabilidade filosófica enfrentada após o fracasso das promessas da modernidade. Os direitos humanos são uma dessas promessas. A modernidade havia prometido progresso, mas a forma de pensamento racional e tecnicista propiciou o totalitarismo de modo que a tradição de pensamento ficou comprometida. A tradição já não fornecia mais elementos para a compreensão dos novos acontecimentos, e o pensamento moderno tampouco conseguia justificar seu fracasso. As tentativas modernas de esclarecer os novos acontecimentos não foram suficientes.

A nova fase que se iniciou ainda não tem uma resolução eficaz para o problema tanto da fundamentação, quanto da efetivação dos direitos humanos. Bobbio está correto quando afirma que é um erro a busca por um fundamento absoluto, pois os direitos humanos têm uma história longa e já passaram por diversas mudanças, sempre na tentativa de se adequar às necessidades de cada época.

O que ainda não se pode saber é o que surgirá depois dessa ruptura e da crise do pensamento moderno. O importante é o reconhecimento da crise para, a partir disso, realizar as críticas necessárias. A crítica de Bobbio relacionada à busca de um fundamento absoluto está correta, porém o possível abandono da busca de uma fundamentação parece equivocada

diante da constatação da crise. Sem a possibilidade do pensamento crítico e da fundamentação, fica difícil a defesa e até mesmo a garantia dos direitos humanos. E se o autor se preocupa com a eficácia, não se pode abandonar a fundamentação, algo de extrema importância em tempos de crise e de instabilidade, já que apenas os fundamentos justificam a existência de tais direitos.

1.2 REFLEXÕES SOBRE O FUNDAMENTO EM FÁBIO KONDER COMPARATO

Em contraponto ao discurso de Norberto Bobbio, Fábio Konder Comparato retoma o discurso da necessidade da fundamentação dos direitos humanos. Para ele, o século XX é o século de profundas contradições.

De um lado, logrou-se cumprir a promessa, anunciada pelos revolucionários franceses de 1789, de universalização da ideia do ser humano como sujeito de direitos anteriores e superiores a toda organização estatal. De outro lado, porém, a humanidade sofreu, com o surgimento dos Estados totalitários, de inspiração leiga ou religiosa, o mais formidável empreendimento de supressão planejada e sistemática dos direitos do homem, de toda a evolução histórica. De um lado, o Estado do Bem-Estar Social do segundo pós-guerra pareceu concretizar, definitivamente, o ideal socialista de uma igualdade básica de condições de vida para todos os homens. De outro lado, no entanto, a vaga neoliberal deste fim de século demonstrou quão precário é o princípio da solidariedade social, base dos chamados direitos humanos da segunda geração, diante do ressurgimento universal dos ideais individualistas. (COMPARATO, 1997, p. 1).

Para melhor entender a questão do fundamento, Comparato faz uma recuperação teórica e explica como se deu seu surgimento para a filosofia, esclarecendo que, na antiguidade clássica, essa questão não era assumida como fundamento, mas como princípio. E princípio, para os filósofos, seguindo uma demonstração lógica, eram as premissas em relação à conclusão. “Princípio é sempre ‘a fonte de onde derivam o ser, a geração, ou o conhecimento’; ou seja, a condição primeira da existência de algo.” (COMPARATO, 1997, p. 2).

Com Immanuel Kant na era moderna, surge a aceção de razão, justificativa de nossas ações. “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.” (COMPARATO, 1997, p.2).

Em sua introdução geral à filosofia ética, significativamente denominada *Fundamentos para uma Metafísica dos Costumes*, a dedução transcendental no campo ético toma claramente a aceção de razão justificativa, e visa a encontrar, em última instância, o “supremo princípio da moralidade” (*das oberste Prinzip der Moralität*), o qual não é outro senão o que Kant denominou imperativo categórico, isto é, uma “lei prática incondicional” ou absoluta, que serve de fundamento último para todas as ações humanas. (COMPARATO, 1997, p. 2).

A inversão entre princípio e fundamento ocorre quando Kant, “ao concluir sua reconstrução da filosofia ética, com *A Religião nos Limites da Simples Razão*, a noção de princípio ético, no sentido de razão justificativa, foi inteiramente substituída pela de fundamento.” (COMPARATO, 1997, p. 2). E o que, em Aristóteles, era considerado princípio ou fundamento, “essencialmente a fonte ou origem de algo, na filosofia ética de Kant passa a significar razão justificativa.” (COMPARATO, 1997, p. 3).

Em decorrência dessa mudança de entendimento realizada por Kant, a ideia de fundamento na análise do direito positivo, é utilizado como razão justificativa, ou fonte legitimadora. “Já no campo da teoria geral do direito, a noção de fundamento diz respeito à validade das normas jurídicas.” (COMPARATO, 1997, p. 3).

Em relação ao período anterior à Idade Moderna, Comparato afirma: “a justificativa ética que servia de fundamento ao direito vigente apresentava-se sempre como transcendente: a divindade, segundo uns, ou a natureza, entendida como princípio fundamental de todos os seres, segundo outros... Na filosofia grega clássica, a grande explicação teísta do homem e do mundo se encontra na última fase do pensamento de Platão.” (COMPARATO, 1997, p. 4).

“O grande exemplo clássico de justificação ética da conduta humana sem o recurso à divindade, encontra-se na filosofia estoíca. A moral dos estoícos, que muito influenciou os juristas romanos, tinha como princípio supremo, “viver segundo a natureza” (Zenão). E “na Idade Média, o colossal esforço tomista de conciliação da razão humana com a revelação divina, da sabedoria clássica com a iluminação cristã, deu à lei natural uma posição eminente.” (COMPARATO, 1997, p. 5). A Idade Moderna rompe com as teorias ético-religiosas, alterando toda a estrutura dos fundamentos na cultura ocidental. Comparato alerta que a não nova, porém atual, tendência fundamentalista é uma reação forte ao laicismo moral.

No séc. XVII, também como reação ao escândalo das guerras de religião (católicos v. protestantes), iniciou-se, na Europa Ocidental, a procura por um fundamento exclusivamente antropológico para a validade do direito. Esse antinaturalismo é a base do positivismo jurídico, que se tornou concepção predominante a partir do séc. XIX. Segundo a teoria positivista, o fundamento do direito não é transcendental ao homem e à sociedade, mas se encontra na aceitação da vida comunitária, de acordo com um contrato social. Mas Comparato, assim como Bobbio, acredita que as teorias positivistas também apresentam falhas: “A grande falha teórica do positivismo, porém, como as experiências totalitárias do século XX cruamente demonstraram, é a sua incapacidade (ou formal recusa) em encontrar

um fundamento ou razão justificativa para o direito, sem recair em mera tautologia.” (COMPARATO, 1997, p. 5).

O fundamento ou princípio de algo existe sempre fora dele, como sua causa transcendente, não podendo pois nunca, sob o aspecto lógico e ontológico, ser confundido com um de seus elementos componentes. Assim, o fundamento do poder constituinte, ou a legitimidade da criação de um novo Estado, sobretudo após uma revolução vitoriosa, não se encontram em si mesmos, mas numa causa que o transcende. Analogamente, na ausência de uma razão justificativa exterior e superior ao sistema jurídico, um regime de terror, imposto por autoridades estatais investidas segundo as regras constitucionais vigentes, e que exercem seus poderes dentro da esfera formal de sua competência, não encontra outra razão justificativa ética, senão a sua própria subsistência. (COMPARATO, 1997, p. 6).

Da mesma forma, é difícil justificar a existência dos direitos humanos, “pois a sua validade deve assentar-se em algo mais profundo e permanente que a ordenação estatal, ainda que esta se baseie numa Constituição formalmente promulgada. A importância dos direitos humanos é tanto maior, quanto mais louco ou celerado o Estado.” (COMPARATO, 1997, p. 6). Ainda mais depois do surgimento dos Estados Totalitários e Autoritários, faz-se mister uma justificação que afronte as arbitrariedades do Estado.

Comparato alerta “que a afirmação de autênticos direitos humanos é incompatível com uma concepção positivista do direito. O positivismo contenta-se com a validade formal das normas jurídicas, quando todo o problema se situa numa esfera mais profunda, correspondente ao valor ético do direito” (COMPARATO, 1997, p. 6). Portanto, mesmo que superada a fundamentação teísta, a fundamentação positivista deixa muito a desejar, o que faz com que novos pensamentos surjam para corroborar o ideal de direitos humanos, não que venha a ser descoberta uma verdade, ou um fundamento absoluto, mas sim novas possibilidades que proporcionem maior plausibilidade à argumentação teórica dos direitos humanos.

Como apresentado anteriormente, Bobbio sustenta que toda pesquisa sobre um fundamento absoluto dos direitos humanos é infundada, apresentando três argumentos principais: em primeiro lugar, a expressão “direitos humanos” é muito vaga e mesmo indefinível; em segundo lugar, trata-se de uma categoria variável conforme as épocas históricas; ademais, além de indefinível e variável, os direitos humanos formam uma categoria heterogênea. (BOBBIO, 2004, p.19).

Para Comparato, embora a ciência jurídica ainda não tenha logrado encontrar uma definição rigorosa do conceito de direito humano, sabe-se que a razão justificativa última dos valores supremos encontra-se no ser que constitui, em si mesmo, o fundamento de todos os

valores: o próprio homem. Desta forma “dizer que não se pode dar um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos é laborar em sofisma.” (COMPARATO, 1997, p. 7).

A variedade de direitos não interfere na busca do fundamento para Comparato, para ele isto sempre aconteceu.

[...] direito de não ser escravizado e de não ser torturado... direitos absolutos. E de qualquer maneira, se a identificação dos diferentes direitos humanos varia na História, a sua referibilidade em conjunto ao homem todo e a todos os homens tem sido incontestavelmente invariável. Na verdade, todos os direitos, e não apenas os fundamentais, são historicamente relativos porque a sua fonte primária – a pessoa humana – é um ser essencialmente histórico. (COMPARATO, 1997, p. 7).

Para Comparato, o erro talvez esteja em que se deixe de buscar o fundamento na esfera natural, para ele a dignidade do homem se apresenta como um fundamento dos direitos humanos.

Uma das tendências marcantes do pensamento moderno é a convicção generalizada de que o verdadeiro fundamento de validade – do direito em geral e dos humanos em particular – já não deve ser procurado na esfera sobrenatural da revelação religiosa, nem tampouco numa abstração metafísica – a natureza – como essência imutável de todos os entes no mundo. Se o direito é uma criação humana, o seu valor deriva, justamente, daquele que o criou. O que significa que esse fundamento não é outro, senão o próprio homem, considerado em sua dignidade substancial de pessoa, diante da qual as especificações individuais e grupais são sempre secundárias. (COMPARATO, 1997, p. 7).

Os textos normativos, posteriores à 2ª Guerra Mundial, consagram a ideia de dignidade humana. A Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, abre-se com a afirmação de que “todos os seres humanos nascem livres e iguais, em dignidade e direitos”. Mas tal saída traz consigo outros questionamentos, qual o significado de dignidade? Em que consiste, ao certo, a dignidade humana? Comparato responde que a essência do ser humano. A teoria fundamental dos direitos do homem funda-se, necessariamente, numa antropologia filosófica, e para tanto explica as características fundamentais encontradas pela filosofia para tais questionamentos.

Ele explica que a dignidade humana, no pensamento ocidental é herdeira de duas tradições parcialmente antagônicas: a judaica e a grega. Na tradição grega, diferentemente da judaica, o homem tem uma dignidade própria e independente, acima de todas as criaturas.

Surge a partir daí as questões da racionalidade humana, na qual “a singularidade eminente deste ser, capaz de tomar a si mesmo como objeto da própria reflexão.” (COMPARATO, 1997, p. 11). E foi a racionalidade humana que foi o atributo mais valorizado na tradição ocidental moderna. Mas apenas a racionalidade não se apresenta suficiente à questão da dignidade humana.

Foi justamente a partir do realce posto no mundo dos valores, que a ideia atual de racionalidade humana passou a se distinguir nitidamente do racionalismo triunfante

do século das luzes. Os valores, com efeito, não são objeto de uma percepção lógica, mas emotiva. Por isso mesmo, já não é possível fundar a ética em princípios puramente formais, mas em preferências axiológicas muito concretas, ditadas também pela emoção. (COMPARATO, 1997, p. 11).

O homem, além de um ser que pensa e raciocina, chora e ri, é capaz de amar e odiar, de sentir indignação ou enternecimento, é tanto um *animal affectivus*, quanto um *animal rationale*. “A inteligência, como enfatizou Kant na conclusão da Crítica da Razão Prática, é o valor próprio do homem, um ser em que a lei moral manifesta uma vida independente da animalidade.” (COMPARATO, 1997, p. 12).

A partir das novas teorias, surge uma concepção dualista do homem, como ser composto de alma e corpo em estado de perpétua tensão.

[...] a concepção dualista do homem foi muito evidente entre gnósticos e maniqueus. No maniqueísmo, sobretudo, a oposição metafísica entre o bem e o mal traduziu-se na ideia de perpétua tensão conflitiva entre corpo e alma, matéria e espírito; sendo o corpo, evidentemente, a fonte de todo o mal. (COMPARATO, 1997, p. 12).

Além disso, há que se ter em mente a crítica de Nietzsche, que, de certo modo, apresentou a possibilidade de superação de tal pensamento moderno. Nietzsche “prenunciou uma mudança sensível na antropologia filosófica contemporânea, com o amplo reconhecimento de que a condição corporal é parte integrante da subjetividade humana.” (COMPARATO, 1997, p. 13). Heidegger também colaborou para “a concepção do homem como ente em estado de permanente inacabamento (*ständige Unabgeschlossenheit*). ”. (COMPARATO, 1997, p. 14).

Para Kant, se o homem tem uma predisposição originária para o bem, ela se vê totalmente anulada pela sua natural inclinação para o mal. O filósofo não tem dúvidas em sustentar que a natureza humana é radicalmente má. Somente mediante um constante esforço de auto-reforma (*sic.*), completado por uma não merecida intervenção divina, pode o homem esperar restabelecer a sua originária predisposição ao bem. (COMPARATO, 1997, p. 14).

Mas após uma rápida visita a algumas ideias do pensamento filosófico acerca do fundamento dos direitos humanos, Comparato encontra “largo consenso sobre algumas características próprias do homem, a saber, a liberdade como fonte da vida ética, a autoconsciência, a sociabilidade, a historicidade e a unicidade existencial do ser humano.” (COMPARATO, 1997, p. 14).

Em sua conclusão, Comparato demonstra que “a dignidade de cada homem consiste em ser, essencialmente, uma pessoa, isto é, um ser cujo valor ético é superior a todos os demais no mundo”, “todos os indivíduos no gênero humano, sem atenção às diferenças concretas de ordem individual ou social, inerentes a cada homem”, “pura e simplesmente, a existência do homem, sem necessidade alguma de qualquer outra precisão ou concretização,

sua própria natureza, de direitos universais e não localizados, ou diferenciais.” (COMPARATO, 1997, p. 19).

Para ele, “assim como o Estado moderno, que é um produto histórico, não criou o Direito em geral e muito menos os direitos humanos em particular”, desta mesma forma, “a eventual supressão do Estado-nação contemporâneo não impedirá o reconhecimento universal da dignidade da pessoa humana e dos direitos fundamentais dela decorrentes.” (COMPARATO, 1997, p. 19).

Comparato, portando, afirma já existir um fundamento, bastando este ser reconhecido além das fronteiras do Estado-nação. De certa forma, sua tentativa de fundamentação não pensa algo novo, apenas retoma o pensamento dos filósofos antigos. Como ele mesmo afirma (e é um objeto de discussão desta pesquisa) os Estados totalitários e a soberania do Estado-nação não reconheceram a legitimidade da dignidade da pessoa humana, dando margem a se questionar se essa fundamentação seria suficiente na contemporaneidade, que se encontra num vácuo de fundamentos, princípios e valores, devido ao rompimento com a tradição e a ineficácia do pensamento moderno.

1.3 FUNDAMENTO E EFICÁCIA

Ambas as teorias de Bobbio e Comparato apresentam verdades; existe, sim, a necessidade de fundamentar os direitos humanos. Algumas das possibilidades já apresentadas por diferentes pensadores em diferentes épocas não se demonstram suficientes para a atualidade. A dificuldade de tornar os direitos humanos concretos está ligada ao fato de não haver coerência em suas justificativas, afinal algo que era para defender as pessoas das violações de cada Estado, na modernidade, só pode ser garantido pelo mesmo. Isso tudo, além de ser uma contradição, é pouco suficiente uma vez que aquele já se mostrou inoperante em muitos casos.

O Estado, uma das grandes promessas da modernidade, é, na maior parte dos casos, o grande violador dos direitos humanos. Mesmo quando se observam Estados constitucionais, Estados de direito, Estados democráticos haverá notícias de violações institucionais e realizadas de modo sistêmico.

Após o breve entendimento sobre a problemática do fundamento, observa-se que de fato há necessidade de buscar um fundamento, para que se possa garantir de maneira adequada os direitos humanos. Porém observa-se que o pensamento filosófico moderno está

em crise, o que torna a tarefa de fundamentar uma ação de grande dificuldade. Houve uma ruptura do pensamento moderno com a tradição filosófica, deixando assim uma lacuna, para qual ainda não se visualizam respostas.

CAPÍTULO 2 A RUPTURA

A crise dos fundamentos, não apenas dos direitos humanos, mas de outros termos, decorre do esgarçamento do pensamento moderno. O pensamento moderno passou por diversas transformações até chegar ao ponto de negar toda a tradição filosófica. Depois disso, aparentemente, não restou nenhum fundamento que impedisse a humanidade de realizar o impossível.

Em que ponto o fio da tradição se rompeu e as teorias apresentadas no capítulo anterior a respeito do fundamento deixaram de fazer sentido? Este capítulo servirá para apresentar a transformação dos paradigmas dos direitos humanos, e compreender mais profundamente a ruptura do pensamento moderno com a tradição, e suas implicações nos direitos humanos.

Faz-se necessário um breve relato sobre a mutação do Direito Natural para os, hoje conhecidos, direitos humanos. Quem auxiliará nesta visita ao passado será o crítico neste tema Costas Douzinas. Além da compreensão da construção teórica dos direitos humanos, será abordada a crítica ao pensamento filosófico político na modernidade, através da obra da filósofa Hannah Arendt, que acredita que o rompimento com a tradição filosófica ressignifica muitas interpretações na contemporaneidade, o que gera uma sensação de vazio teórico e ausência de espaço para a ação.

2.1 DO PARADIGMA NATURAL AO PARADIGMA MODERNO

Em seu livro “O fim dos Direitos Humanos”, Costas Douzinas apresenta sua crítica e os inúmeros paradoxos que os direitos humanos oferecem¹. O autor enxerga toda a esperança depositada nos direitos humanos, e aborda tal questão como um impasse, tendo em vista que esses mesmos direitos se apresentam com inúmeras contradições e fracassos.

Para Douzinas, o fato de os direitos humanos serem compreendidos como paradoxais, aporéticos e contraditórios, não significa que são questões que aguardam por uma compreensão teórica. Para ele, “o paradoxo é o princípio organizador dos direitos humanos.” (DOUZINAS, 2009, p. 14).

¹ Como aponta Douzinas “Esta expressão é oriunda de uma carta de Olympe de Gouges, autora da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, de 1791. Joanne Scott (em *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996, em 4) emprega a expressão para descrever a posição das mulheres na França revolucionária. O ponto que defendemos é mais geral: todo o campo dos direitos humanos é caracterizado por paradoxos e aporias.” (2009, p. 38).

Um dos questionamentos de Douzinas segue a reflexão realizada no primeiro capítulo sobre o desenvolvimento teórico e criação dos direitos humanos. A “imensa lacuna entre a teoria e a prática dos direitos humanos deve fazer com que duvidemos dos seus princípios e questionemos a promessa de emancipação pela razão e pelo direito que parece estarmos próximos de sua vitória final?” (DOUZINAS, 2009, p. 20).

O avanço na discussão deriva da dúvida de ainda existir a possibilidade de novos rumos para os direitos humanos, ou se aparentemente suas teorias construtivas já foram esgotadas e só restariam críticas² à aplicabilidade de tais direitos.

Frente à impossibilidade de uma teoria geral dos direitos humanos, a explanação de Douzinas aborda alguns elementos formadores dos direitos humanos, interessantes para a discussão do tema. O autor demonstra o caminho filosófico que propiciou a transformação dos direitos humanos “de um discurso de rebeldia e divergência em um discurso de legitimidade do Estado.” (DOUZINAS, 2009, p. 25).

A análise de Costas Douzinas perpassa a tradição dos direitos humanos, “nesta época de incertezas e confusão entre triunfo e desastre” (DOUZINAS, 2009, p. 25). Afinal a ideia de Estado de direito foi conquistada, mas a ideia de Estado-nação é excludente, não garantindo a seguridade jurídica para estrangeiros, como também será demonstrado pelas reflexões de Hannah Arendt.

A exclusão das pessoas pelos Estados acaba por excluí-las do âmbito do direito, de um modo que retira não apenas seus direitos, mas sua humanidade. Douzinas acredita que “Os direitos são o reconhecimento legal da vontade do indivíduo. As pessoas adquirem sua natureza concreta, sua humanidade e subjetividade tendo direitos.” (DOUZINAS, 2009, p. 29).

Este é um dos problemas intrínsecos da concepção atual dos direitos humanos uma vez que eles foram criados para proteger a humanidade das arbitrariedades e violações dos Estados, porém é necessária a sua existência para que sejam efetivados.

[...]uma teoria dos direitos humanos que deposita toda a confiança em governos, instituições internacionais, juízes e outros centros de poder público ou privado, até mesmo os valores rudimentares de uma sociedade, frustra sua *raison d'être*, que era precisamente defender as pessoas dessas instituições e poderes. (DOUZINAS, 2009, p. 30).

² Sobre o que se compreender sobre a crítica do autor, ele mesmo esclarece que: “Cabem aqui dois pontos preliminares. O primeiro diz respeito ao conceito de crítica. Crítica hoje em geral assume a forma de uma “crítica da ideologia”, de um ataque externo à procedência, às premissas ou à coerência interna do seu alvo. Mas seu objetivo kantiano original era explorar os pressupostos filosóficos, as “condições de existência” necessárias e suficientes de um discurso ou prática em particular.” (DOUZINAS, 2009, p. 21).

Anteriormente aos direitos humanos e ao Direito Natural, existiam as leis naturais que eram concebidas como as leis não-escritas de *Antígona*. Contrapunham-se, de modo crítico, às leis escritas, excludentes e injustas, que não protegiam a humanidade como um todo. “Natureza como um conceito crítico ganhou aceitação filosófica no quinto século quando foi usada pelos sofistas contra as convenções e a lei, e por Sócrates e Platão para combater seu relativismo moral e restaurar a autoridade da razão.” (DOUZINAS, 2009, p. 42). “Transformar a natureza em norma ou no padrão do direito foi o maior passo inicial da civilização, mas também um truque astuto contra os sacerdotes e os governantes.” (DOUZINAS, 2009, p. 43).

As leis naturais, que antes se opunham as leis dos homens, foram passo a passo se transformando no Direito Natural, iniciando assim uma construção teórica em torno do direito. Douzinas diferencia a teologia natural dos antigos:

[...] a vida boa é uma vida de acordo com a natureza e não existe nem deveria existir qualquer separação. A teologia natural dos antigos, sua natureza intencional, podia, assim, tornar-se a base de uma forte ética da virtude e do valor. O certo de acordo com a natureza é o que contribui para a perfeição do ser, o que o mantém em movimento na direção de seu fim; o errado ou injusto é o que violentamente o retira de seu lugar, perturba sua trajetória natural e o “impede de ser o que é”. O direito natural é, portanto, não apenas transcendente em relação à realidade, um “ideal”, como também pode ser certamente descoberto por meio de observação e raciocínio, embora isso não o torne “objetivo” no sentido moderno. A ideia de uma natureza eterna inerte é totalmente estranha à lei natural antiga. (DOUZINAS, 2009, p.46).

Os estoicos deram uma contribuição duradoura ao pensamento jurídico. “Sua humanidade universal, baseada na essência racional do homem e nos direitos iguais para toda a raça humana, foi um afastamento dramático do mundo grego de homens livres e escravos ou helenos e bárbaros.” (DOUZINAS, 2009, p. 47).

A natureza era a arma da filosofia, o perturbador e revolucionário fogo prometeico usado em sua revolta contra a autoridade e a lei. Sua “descoberta” e elevação a padrão axiológico contra as convenções emanciparam a razão da tutela do poder e deram origem ao direito natural. (DOUZINAS, 2009, p. 48).

Podendo ser visto como algo ultrapassado hoje, no passado clássico, as leis naturais e as origens da filosofia eram algo revolucionário contra as tiranias. Foram o princípio para idealizar as teorias do que era justo, e do que seria um governo justo.

Alguns filósofos propuseram-se a refletir o que seria justiça, aproximando deste modo as ideias de leis naturais, Estado e justiça. Por esse viés: “um cidadão só pode tornar-se excelente em uma cidade justa e uma cidade só pode tornar-se justa se seus cidadãos viverem uma vida de virtudes.” (DOUZINAS, 2009, p. 49). A justiça seria a virtude por excelência, o conjunto de todas as outras virtudes em equilíbrio e parcimônia. “A justiça, o objetivo natural da vida política e o tópico de suma importância na filosofia clássica, era o complemento

necessário do direito natural.” (DOUZINAS, 2009, p. 49). Mas as reflexões em torno da justiça, nunca foram suficientes para que ela se concretizasse, algo que, como relata Douzinas, Sócrates adiantou-se em perceber.

Sócrates logo admite que, embora a filosofia esteja comprometida com o comando da razão, o raciocínio por si só não pode comprovar a superioridade da justiça. Ele foi o primeiro a entender uma das maiores charadas da filosofia moral, qual seja, que o entendimento moral não leva necessária e automaticamente à ação moral. (DOUZINAS, 2009, p. 50).

A República de Platão é um esquema para um melhor governo, “quase uma constituição para a melhor república, para a cidade que pratica a justiça. Ela deve ser construída pelo filósofo que, ao fazer uso da razão, esclarece e promove os requisitos de excelência humana de acordo com a natureza.” (DOUZINAS, 2009, p. 50). Porém, “o direito natural revelado na razão é a pré-condição necessária da república justa, mas não é tudo. Ela deve ser ajustada às circunstâncias e considerações práticas e políticas, deve restringir seu racionalismo e adequar sua verdade às opiniões e emoções dos muitos.” (DOUZINAS, 2009, p. 51). “A República é a primeira tentativa de elevar a justiça a uma ideia ética universal, totalmente independente de seu contexto histórico.” (DOUZINAS, 2009, p. 52).

O Direito Natural apresenta-se com maior objetividade do que a natureza na proteção dos seres humanos, isso porque perpassa a racionalidade humana no sentido de que sua realização tem que partir de uma escolha política.

O direito natural propõe uma alternativa ao determinismo histórico e a opinião autorizada e convencional. Por ser a justiça, por definição, crítica em relação ao que existe, a filosofia adota a natureza como a fonte de seus preceitos e defende uma “objetividade” natural para seu direito. Mas este ideal não é dado por Deus, obtido por meio de revelação ou sequer uma ordem natural imutável. É uma construção do pensamento, e sua realização é profundamente política. (DOUZINAS, 2009, p. 53).

Em Roma, foi adotada a abordagem grega de justiça, significando um grande avanço dentre os sistemas jurídicos da antiguidade. As opiniões dos juristas passaram a ser escritas e acabaram por adquirir uma força persuasiva para casos posteriores. (DOUZINAS, 2009, p. 62). E com Cícero, o Direito Natural tornou-se a ideologia jurídica de Roma. Para os estoicos a lei humana era a expressão de uma razão divina.

A verdadeira lei é a lei da razão, de acordo com a natureza conhecida de todos, imutável e indestrutível, ela deve convocar os homens a cumprir seus deveres através de seus preceitos e impedi-los de cometer atos ilegais com suas proibições (...) Limitar essa lei é profano, alterá-la, ilícito, repeti-la, impossível; tampouco podemos ser liberados dela por ordem ou do senado ou da assembleia popular; nem precisamos procurar por alguém para esclarecê-la ou interpretá-la; nem será ela uma lei em Roma e outra diferente em Atenas, nem será algo diferente amanhã do que é hoje; porém, uma única e mesma lei, eterna e imutável, será obrigatória para todas as pessoas e todas as idades; e Deus, seu idealizador, intérprete e promulgador, será o único e universal soberano e governador de todas as coisas. (DOUZINAS, 2009, p. 64).

A justiça, como foi concebida em Aristóteles, inclinou-se ao positivismo, enquanto que o Direito Natural influenciado pelo estoicismo e cristianismo “preparou os alicerces para a concepção moderna de direitos humanos.” (DOUZINAS, 2009, p. 64).

A lei não mais deriva do externo, mas da natureza humana, da razão humana. O homem é celebrado como um ser racional e é concedida a ele uma posição preeminente acima do restante da natureza, contra a física aristotélica, na qual a força da natureza harmonizava e hierarquizava seres humanos e animais. Assim, embora natureza e razão estivessem no início intimamente relacionadas à razão acabou por substituir a natureza como a principal origem da lei. Obedecer às suas ordens é seguir a nossa natureza. (DOUZINAS, 2009, p. 66).

A cristianização³ do direito foi grande propulsora para os direitos naturais. “Agostinho conferiu expressão religiosa aos pontos fortes e dificuldades das teorias clássicas de justiça.” Concordava com Platão, que não se poderia alcançar a justiça plena, mas que “devemos continuar a fadada busca por meio de leis e instituições que jamais alcançarão o que prometem”. (DOUZINAS, 2009, p. 69).

O Direito Natural foi perdendo força, junto com uma nova inversão de paradigma, que iniciava o individualismo, e deste modo “perdeu a sua capacidade de se opor à lei positiva”. (DOUZINAS, 2009, p. 72).

Aquino foi o último pensador na tradição jurídica aristotélica do *jus naturale* e o mais destacado do novo naturalismo religioso... A cidade ideal do futuro, que para os gregos e romanos seria construída com contemplação racional e ação política, foi substituída pela cidade de Deus espiritual não-negociável. Deus, aquele que não mais se ocupa da construção da moral ideal e da ordem política e da justa solução legal, mas da interpretação e da confirmação da lei de Deus. (DOUZINAS, 2009, p. 74).

O pensamento cristão passou por uma transformação e o Direito Natural também, a religiosidade perde sua autoridade e abre espaço para o pensamento moderno e secular. Nessa nova formulação, “Liberdade e igualdade, não justiça, serão os gritos de guerra do Direito Natural moderno.” (DOUZINAS, 2009, p. 74).

Os direitos subjetivos começam a ganhar espaço propiciando o surgimento do indivíduo soberano. “A separação de Deus da natureza e absolutização da vontade preparam o terreno para a retirada de Deus e a sua remoção final das questões terrenas.” (DOUZINAS, 2009, p. 76).

³ Uma ligação crucial na cristianização da lei deve ser buscada na teoria de justiça augustiniana que combinava algumas das dificuldades características da metafísica de Platão e do racionalismo de Aristóteles. Aristóteles acreditava que uma versão secularizada de *dike*, a ordem do mundo, ainda existia e leis e constituições justas eram parte dela. Sua identificação de lei com justiça era, portanto, uma forma de reforçar a autoridade da lei, embora retendo o caráter dinâmico da justiça, assim como Aristóteles, como *tribuere suum cuique*. (DOUZINAS, 2009, p. 68).

O positivismo jurídico e o autoritarismo do Estado irrestrito encontraram seu percurso inicial nesses devotos defensores do poder de Deus. E, em movimento que seria repetido pelos filósofos políticos do século XVII, os franciscanos combinaram a vontade legislativa absoluta com a alegação nominalista de que somente os indivíduos existem. A combinação “conduziu bem direto a uma teoria política fortemente individualista que teve de passar por apenas algumas poucas modificações para emergir como algo muito próximo das teorias clássicas dos direitos do século XVII”. A transformação do Direito Natural objetivo em direito individual subjetivo, iniciada por Guilherme, equivaleu a uma revolução cognitiva, semântica e finalmente política. (DOUZINAS, 2009, p. 76).

A natureza passou a ser vista exclusivamente como um universo físico e foi radicalmente separada da humanidade. “O direito, não mais objetivamente dado na natureza ou no mandamento do desígnio de Deus, segue a razão humana e se torna subjetivo e racional. O lícito por natureza transforma-se em direitos individuais.” (DOUZINAS, 2009, p. 77).

Um deísmo laicizado substituiu Cristo por um Deus da Razão, e finalmente o Homem tornou-se Deus. Mas, em um sentido diferente, os grandes escritores do Iluminismo, Descartes, Hobbes, Locke e Rousseau, apesar de suas concepções divergentes de Direito Natural e contrato social, representam a rebelião da razão contra a organização teocrática da autoridade. A tradição do Direito Natural moderno, que se voltou violentamente contra a cosmologia e a ontologia antigas e redefiniu a origem do direito, foi uma reação à cooptação do Direito Natural pela religião e da correspondente perda da flexibilidade jurídica, da liberdade política e do utopianismo imaginário que caracterizam a tradição clássica. A teologia secular dos direitos naturais colocou o conceito de abstrato de homem no centro do Universo e transferiu para ele a adoração oferecida pelos medievais a Deus. (DOUZINAS, 2009, p. 77).

Diferentemente dos antigos, Rousseau, Hobbes e Locke, ao invés de enxergarem a natureza como padrão, procuravam encontrar um denominador comum na humanidade, analisando características individuais e sociais. A tendência era acompanhar os métodos científicos.

As ciências naturais, em sua busca por previsibilidade e certeza, descartavam irregularidades; o Direito Natural seguiu os mesmos passos. A pureza metodológica da matemática complementava perfeitamente a crença em conceitos universais homogêneos e em leis eternas, que se tornaram um dogma central do Direito Natural racional. As leis de ferro e a rígida necessidade e homogeneidade da natureza mecânica de Newton foram reinterpretadas como uma universalidade normativa e cooptadas na luta contra a sociedade hierárquica do privilégio feudal. (DOUZINAS, 2009, p. 80).

Para explicitar como era concebido o Direito Natural em Thomas Hobbes e John Locke, Douzinas apresenta que desde Platão buscava-se conceituar a melhor república, um

4 “é importante lembrar que o Direito natural clássico foi construído sobre a relação intrínseca entre direito natural e justiça. Os mesmos termos, *dikaion* e *jus*, conotavam tanto o justo quanto o lícito, e a tarefa dos juristas clássicos era descobrir a solução justa para um conflito. Esse vínculo linguístico sobrevive ainda hoje no duplo significado na palavra “justiça”, como o ideal transcendente da lei e como a administração do sistema judicial. Porém, o direito clássico não era uma lei moral que espregueira na consciência humana como um superego universal e coloca todos sob os mesmos mandamentos morais. Era, ao contrário, um princípio metodológico que permitia ao filósofo criticar uma tradição sedimentada e ao jurista descobrir a solução justa para o caso em questão. O

modelo de governo ou estado perfeito. Hobbes deu continuidade a esta questão aproximando suas reflexões e teorias de questões jurídicas. “Hobbes é o fundador da tradição moderna dos direitos individuais, o primeiro filósofo a substituir completamente o conceito de justiça pela ideia de direitos.” (DOUZINAS, 2009, p. 83).

O Direito natural não são as leis da natureza emanadas por Deus, mas sim as leis destinadas à natureza humana. Essa mudança de origem da lei afetou o mundo pré-moderno, “com esse movimento, Hobbes separou o indivíduo da ordem social e o instalou no centro, como o sujeito da modernidade e a origem da lei.” (DOUZINAS, 2009, p. 85). “Esta é a razão calculista e instrumental dos modernos, e sua tarefa no campo da moral e da política não é guiar a consciência, mas construir uma ciência por meio da observação do mundo exterior e da natureza humana.” (DOUZINAS, 2009, p. 85). Ao explicar a natureza humana Hobbes adentra ao âmbito dos desejos e apetites analisando tais aspectos como a força humana mais poderosa.

A centralidade das paixões, tanto empiricamente observadas quanto metaforicamente afirmadas como naturais, transforma a filosofia moral de Hobbes em um hedonismo político e prepara o terreno para o utilitarismo. O fim da lei não é mais a virtude e a justiça, mas o prazer individual, e a razão é o principal instrumento para isso. (DOUZINAS, 2009, p. 86).

O homem passa a ser visto como uma força da natureza, “um agente da ação, motivado pelo desejo em busca de prazer”. (DOUZINAS, 2009, p. 87). E não mais um reflexo da natureza, mas o centro dela, passando da construção teórica clássica para a construção do pensamento moderno. “Quando o indivíduo se torna o centro do mundo, quando o medo, o ódio e o amor são as únicas finalidades, os únicos fins da ação, cada um tem o direito à autopreservação e aos meios de alcançá-la.” (DOUZINAS, 2009, p. 88).

Douzinas demonstra como Hobbes influenciou a teoria do direito moderno, transferindo o poder ao Estado e trazendo, assim, o positivismo para o centro das ideias. As

Direito Natural clássico continha a paixão pela justiça, porém não coincidia com ela. ” (DOUZINAS, 2009, p. 81).

⁵ “...extraída do início do Capítulo XIV do *Leviatã*, denominado ‘Sobre a primeira e a segunda leis naturais e sobre os contratos’: O direito natural, que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida. Consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. Conforme o significado próprio da palavra, por liberdade entende-se a ausência de impedimentos externos, que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem proibir a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. Lei natural-*lex naturalis* – é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida, privá-lo dos meios necessários para preservá-la. Porque os que têm tratado desse assunto costumam confundir *jus e lex*, o direito e a lei, é necessário distingui-los um do outro. O direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De sorte que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem a mesma matéria.” (DOUZINAS, 2009, p. 83)

peças trocam sua liberdade devido ao seu desejo de autopreservação, conferindo ao Estado a soberania na manutenção de direitos. “Nessa transição do direito natural para os direitos individuais, o antigo vínculo com a justiça foi rompido.” (DOUZINAS, 2009, p. 94).

A era moderna pode ter como marco simbólico as revoluções e as declarações de direitos do homem e do cidadão, e seu encerramento simbólico a queda do muro de Berlim. Foi durante a modernidade que os direitos naturais proclamados pelas declarações transformaram-se em direitos humanos. O ideal dos direitos humanos não só se tornaram algo mundialmente reconhecido, como foram violados desde a sua concepção.

As Declarações⁶ de direitos, tanto a francesa como a norte-americana, tiveram grande influência na construção teórica dos direitos humanos. A “Declaração Universal de Direitos Humanos” é, muitas vezes, vista como uma cópia da Declaração francesa de Direitos do homem e do cidadão, analisada por Hannah Arendt, como uma tentativa de recuperação da tradição, e não como algo realmente novo diante do ineditismo do totalitarismo.

As revoluções tiveram semelhanças e muitas particularidades, à medida que os americanos queriam independência da Grã-Bretanha e constituir um novo Estado, os franceses queriam se livrar de séculos de absolutismo e opressão, mas de um modo que os oprimidos tinham o sonho de se tornarem opressores. “É uma lição histórica comum o fato de revolucionários vitoriosos transformados em governantes poderem tornar-se tão opressores quanto seus predecessores.” (DOUZINAS, 2009, p. 121).

Toda a análise da Revolução francesa, que aparentemente tinha ideais mais sociais, acaba demonstrando seu caráter burguês. Habermas indica quais eram os interesses por trás de cada Revolução:

Os direitos proclamados não eram um fim em si mesmos, mas os meios usados pela Assembleia para reconstruir o Estado. Habermas conclui que, nos Estados Unidos, “é uma questão de libertar as forças espontâneas da autorregulação em harmonia com a Lei Natural, ao passo que na [França, a Revolução] busca impor pela primeira vez uma constituição plena conforme a Lei Natural contra uma sociedade depravada e uma natureza humana que havia sido corrompida.” (DOUZINAS, 2009, p. 103).

⁶ A Declaração Francesa e a Declaração de Direitos norte-americana possuem muitas semelhanças, que podem ser atribuídas às influências filosóficas comuns nos dois lados do Atlântico. Os dois documentos proclamam seus direitos como sendo universais e inalienáveis. Ambos afirmam que limitações e restrições ao exercício dos direitos devem ser introduzidas por meio de leis elaboradas por entidades democraticamente eleitas. Finalmente, ambas protegem direitos similares: a liberdade religiosa e a liberdade de expressão, a segurança da pessoa, o devido processo legal e o pressuposto da inocência em processos criminais. As revoluções estavam unidas em seu compromisso retórico (pelo menos) a um sistema político que garante liberdade e igualdade. Porém, as duas revoluções e seus documentos apresentavam também inúmeras diferenças e idiossincrasias. Tanto as semelhanças quanto as diferenças influenciaram o futuro curso dos direitos humanos. (DOUZINAS, 2009, p. 100).

A Declaração francesa teve grande influência dos pensadores modernos e grande impacto na construção do ideal moderno de direito, que fundava uma autoridade no homem. “A essência do “homem” reside nesse ato de proclamação no qual ele linguisticamente afirma e politicamente legisla sem qualquer fundamento ou autoridade a não ser ele mesmo.” (DOUZINAS, 2009, p. 107).

As declarações criam e exaurem a sua própria legitimidade em seu ato de enunciação. Não há qualquer necessidade de oferecer nenhum argumento adicional, justificativa ou razão para a sua gênese, além do ato proclamatório que confere aos legisladores tanto o direito de legislar esses direitos quanto de alegar que eles já pertencem a todos os “homens”. Mas, embora o “homem” na natureza humana ou abstrata seja o detentor ontológico de direitos em geral, nenhum direito humano no abstrato, nenhum direito ao direito foi criado ou desenvolvido. Direitos humanos envolvem sempre reivindicações específicas de liberdade de expressão, segurança da pessoa etc. A base ontológica continua infundada, sem substância e determinação, um recipiente vazio que autoriza o legislador e recebe conteúdo e predicação de atos históricos da elaboração das leis. Direitos humanos instalam a contingência radical da proclamação linguística no coração dos acordos constitucionais. (DOUZINAS, 2009, p. 109).

Douzinas demonstra o quanto o “homem” abstrato da teoria moderna, o novo Deus, tornou-se uma falha teórica, devido a sua falta de autoridade, e até mesmo de compatibilidade com a realidade, que era de Estados declarando direitos universais para todos os homens e eles mesmo violando tais direitos.

“Conheci italianos, russos, espanhóis, ingleses, franceses, mas não conheço o homem em geral”, escreveu o conservador francês Joseph de Maistre. Edmund Burke concordou; os direitos são uma “abstração metafísica”, sua “perfeição abstrata constitui seu defeito prático”. “De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em encontrar o método pelo qual fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação, aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não de um professor de metafísica.” Direitos não são universais nem absolutos; eles não pertencem aos homens abstratos, mas a pessoas determinadas em sociedades concretas com a sua “infinita modificação” de circunstâncias, tradição e prerrogativa legal. (DOUZINAS, 2009, p. 113).

Outra crítica a essa construção de homem universal aparece com Marx, que aponta que o “homem” da Declaração francesa não era abstrato, mas sim concreto e proprietário, seria o típico homem burguês.

Os direitos das declarações, sob o disfarce da universalidade e da abstração, celebram e entronizam o poder de um homem concreto: o indivíduo possessivo individual, o homem burguês branco orientado ao mercado cujo direito à propriedade é transformado no fundamento de todos os demais direitos e embasa o poder econômico do capital e do poder político da classe capitalista. Para Burke e Marx, o sujeito dos direitos não existe. Ou é muito abstrato para ser real, ou muito concreto para ser universal. Em ambos os casos, o sujeito é falso, pois sua essência não corresponde, e não pode corresponder, a pessoas reais. (DOUZINAS, 2009, p. 113).

Além da universalidade dos direitos do homem não poder ser observada na prática, tampouco era inalienável. A ideologia de um Estado-nação não permitia que o fosse: as leis eram dedicadas exclusivamente aos cidadãos, tornando uma falácia o discurso de que seriam independentes de qualquer Estado. “Os direitos são declarados em nome do “homem” universal; mas o ato de enunciação estabelece o poder de um tipo particular de associação política, a nação e seu Estado.” (DOUZINAS, 2009, p. 114).

Um paradoxo adicional. Os direitos humanos foram declarados inalienáveis porque eram independentes dos governos, de fatores temporais e locais e expressavam de forma legal os direitos eternos do homem. Se todos os homens compartilham uma natureza humana comum, não há nenhuma necessidade de invocar poder algum para sua proclamação e nenhuma legislação especial era necessária, visto que todo poder de elaboração das leis agora emanava do povo soberano. Mesmo assim, a Declaração Francesa é muito categórica em relação à origem real dos direitos universais. Vamos seguir rapidamente sua lógica estreita. O Artigo 1º declara que “os homens nascem e continuam livres e iguais em direito”, o Artigo 2º que “o objetivo de toda associação política é preservar os direitos naturais e inalienáveis do homem”, e o Artigo 3º, passa a definir essa associação: “O princípio de toda Soberania reside essencialmente na nação. Nenhum grupo, nem indivíduo, pode exercer qualquer autoridade que não proceda expressamente dela”. Finalmente, de acordo com o Artigo 6º, “A lei é a expressão da vontade geral; todos os cidadãos têm o direito de trabalhar para sua criação, seja pessoalmente ou por intermédio de seus representantes”.

[...]

O Estado-nação moderno ganhou vida e adquiriu legitimidade ao pronunciar a soberania do sujeito e ao adotar todas as suas características. Nesse elaborado *hall* de espelhos, as ficções do indivíduo livre e do *Leviatã* que tudo devora tornaram-se companheiras intimamente relacionadas e determinaram a trajetória política da modernidade. Se as declarações anunciaram a era do indivíduo, elas também inauguraram a era do Estado, espelho do indivíduo do Direito Internacional, nasceram juntos, sua contradição mais aparente que real. (DOUZINAS, 2009, p. 114/116).

A transição dos direitos naturais para os direitos humanos fundados no “homem”, teve grande apoio dos pensadores modernos, que preferiam a emancipação do homem às teorias de uma fundamentação natural. As ciências naturais e seus métodos empíricos e técnicos estavam em alta e eram grandes críticos dos direitos naturais. Estava na vez de o direito positivo apresentar suas possibilidades.

Porém, assim que o homem foi emancipado, novas teorias da sociedade surgiram tornando-se objeto principal da investigação científica. “O indivíduo recém-liberado logo se tornou o objeto de poder disciplinador e sua suposta soberania e suposto direito deram lugar a técnicas de normalização”. “Um importante efeito dessa virada teórica foi a criação do conceito de ideologia.” “Ideologicamente reinterpretados, os direitos naturais passaram de eternos para invenções históricas e geograficamente locais, de absolutos para contextualmente determinados, de inalienáveis para relativos a contingências culturais e jurídicas.” (DOUZINAS, 2009, p. 124).

Esse processo foi facilitado e acelerado pela transformação da filosofia política e da jurisprudência em ciência política, pela transformação da história em filosofia da história e pela evolução da grande teoria social. Hegel, Comte, Durkheim, Marx e Freud substituíram seu interesse inicial pelos direitos individuais por uma análise dos processos e estruturas sociais que moldam a subjetividade e a ação. (DOUZINAS, 2009, p. 123).

Com o surgimento da filosofia da história de Hegel, os direitos naturais desaparecem, assim como o homem abstrato do século XVIII. “Quando uma ideia ou um conceito é confiado às mãos de historiadores ou sociólogos, sua vitalidade se perde, sua utilidade migra da história para a historiografia e sua agitação é deslocada das batalhas políticas para as disputas acadêmicas.” (DOUZINAS, 2009, p. 125).

A rejeição historicista do direito natural significou que: todo direito é direito positivo, e isto significa que o que é certo é determinado exclusivamente por legisladores e tribunais dos diferentes países. Já, é obviamente significativo, e às vezes até mesmo necessário, falar de leis “injustas” e decisões “injustas”. Ao aprovar tais julgamentos pressupomos que há um padrão certo e errado independente do direito positivo e mais elevado que o direito positivo. Muitas pessoas hoje acreditam que o padrão em questão é, na melhor das hipóteses, nada mais do que o ideal adotado por nossa sociedade ou nossa “civilização” e personificado em seu modo de vida ou em suas instituições (...) Se não existe um padrão mais elevado que o ideal da nossa sociedade, ficamos totalmente impossibilitados de tomar uma distância crítica daquele ideal. (DOUZINAS, 2009, p. 126).

Para Douzinas “a perda do ideal crítico e a tradução jurídica da perspectiva utópica tiveram efeitos catastróficos.” O caminho entre o desaparecimento dos direitos naturais no século XIX e início do século XX e os recentes pronunciamentos do triunfo final dos direitos humanos passam por duas guerras mundiais, um imenso número de conflitos locais e inumeráveis atrocidades e desastres humanitários. Se não bastassem essas inúmeras situações de elevada tensão, esse cenário ainda é iluminado pelas chamas do Holocausto.

Os direitos humanos entraram no âmbito internacional, passando assim por mais transformações, correspondendo, de certa forma, às calamidades da Segunda Guerra Mundial.

“Os direitos humanos são o fado da pós-modernidade, a energia das nossas sociedades, o cumprimento da promessa do Iluminismo de emancipação e autorrealização.” (DOUZINAS, 2009, p. 19). “Os direitos humanos venceram as batalhas ideológicas da modernidade.” (DOUZINAS, 2009, p. 20). E mesmo que ideologicamente concretos, os direitos humanos apresentam seus paradoxos. Ao mesmo tempo em que surgem, desaparecem dentro das atrocidades do século.

A apresentação de Douzinas de uma genealogia dos direitos humanos ensina que há um hiato entre o triunfo da ideologia dos direitos humanos e o desastre que é sua aplicação, para ele é a “melhor expressão do cinismo pós-moderno.” (DOUZINAS, 2009, p. 30). Na

visão do autor, tampouco adiantaria retornar ao passado, não é melhor que o presente, mas a premissa por trás de suas reflexões é a promessa de futuro.

O pensamento de Douzinas vai ao encontro das reflexões de Hannah Arendt, que também aponta que o pensamento crítico moderno terminou com as possibilidades dos direitos humanos. As concepções de direitos humanos tornaram-se insustentáveis tanto em termos teóricos como em termos práticos, de acordo com o pensamento moderno e o advento do totalitarismo.

2.2 A IDEIA DE RUPTURA EM HANNAH ARENDT

A rebelião contra o pensamento filosófico tradicional apresentava indícios de uma ruptura, mas a ruptura se materializa em fenômeno com o advento do totalitarismo⁷. O totalitarismo não permitia uma volta ao passado, com poeira nos olhos e sem mais um vínculo com a tradição, a reflexão sobre os acontecimentos era confusa, explicitando a crise no pensamento filosófico.

Uma das notas típicas do pensamento de Hannah Arendt é a percepção e a reflexão sobre o fenômeno da ruptura. Para ela, a ruptura traduz-se num hiato entre o passado e o futuro, gerado pelo esfacelamento dos padrões e das categorias que compõem o repertório da tradição ocidental. Tal hiato gera contínuas perplexidades no presente na medida em que a tradição do pensamento não fornece regras para a ação futura e conceitos para o entendimento dos acontecimentos passados. Daí um dos aspectos da crise contemporânea que se caracteriza pela dificuldade de discernir, no contexto dos problemas do mundo, até mesmo as classes de perguntas que devem ser formuladas. (LAFER, 1988, p. 80).

Em seu livro “Entre o passado e o futuro” Hannah Arendt apresenta algumas críticas à transformação do pensamento filosófico na modernidade e sua quebra com a tradição. Além de refletir sobre as mudanças no campo filosófico. A autora também acredita que há na modernidade uma glorificação do trabalho, que proporcionou a vitória do *animal laborans*, invertendo a disposição das atividades na *vita activa*, e ocupando o espaço público, com questões privadas.

Não só na teoria de Arendt, mas em outros autores que também se propõem a analisar a modernidade, observa-se que houve uma perda na autoridade dos argumentos, a crise dos fundamentos é algo facilmente observado. A falta de conexão com o passado é muito prejudicial: “Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do

⁷ O advento do totalitarismo, é compreendido no pensamento de Hannah Arendt, como o aparecimento de governos que se utilizavam de ideologia e terror, para alcançarem seus objetivos, que diferente de outros regimes, era o domínio total. Os regimes que apresentavam tais características foram a Alemanha de Hitler e a Rússia de Stálin, estes governos são vistos por Arendt como formas inéditas de governar, mesmo apresentando semelhanças com governos tirânicos e ditatoriais.

homem vagueia nas trevas”. 8(TOCQUEVILLE *apud* ARENDT, 2014, p. 32). É como se a humanidade não soubesse como agir a partir da ruptura.

Arendt explica em que período filosófico compreende-se o que se denomina tradição do pensamento político e em que momento ele se encerra.

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx. O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser “realizada” unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de “sociedade”, através da emergência de “homens socializados”. (ARENDT, 2014, p. 44).

A sociedade é concebida por Arendt como a hibridização do espaço público com o espaço privado, algo que ocorre quando os assuntos de cunho privado começam a receber atenção e relevância dentro da esfera pública. A mistura dos dois âmbitos é prejudicial na visão de Arendt, porque os assuntos públicos já não recebem o devido tratamento, e as questões que deveriam permanecer íntimas são expostas, na interpretação da autora este também é um problema da modernidade, que tem implicações tanto nas teorias, como na *práxis*.

Como observado na explanação de Douzinas os significados tradicionalmente concebidos na antiguidade passaram por diversas alterações até atingir seu rompimento com a natureza, e até enxergar o mundo de maneira emancipada. Arendt analisa essa transição e demonstra o quanto algumas teorias acompanharam essa emancipação da tradição, mas, para ela, a teoria dos pensadores que inauguraram o rompimento com a tradição não surge de algo que pode ser compreendido em si mesmo, mas sim para contrapor as verdades que estavam postas até a modernidade. Sua crítica, muitas vezes, volta-se a Karl Marx, pois, em seu entendimento, Marx afetou a compreensão política de alguns elementos com sua interpretação sociológica do mundo.

“O trabalho criou o homem” significa, em primeiro lugar, que o trabalho, e não Deus, criou o homem; em segundo lugar, que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade; significa, em terceiro lugar, que aquilo que distingue o homem do animal, sua *diferentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*; em quarto lugar, que não é a razão, e até então o atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem.

8 A citação é do último capítulo de *Democracy in America*, New York, 1945, vol. II, p. 331. Tocqueville.

Marx desafia assim o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão. (ARENDR, 2014, p. 48).

A relação que Marx tinha com a violência era algo que incomodava Arendt pelo fato de que, para ela, a violência era um elemento externo ao ambiente político, algo relacionado à fabricação e não à atividade pública, mas Marx identificava a violência como um papel importante nas sociedades. A frase célebre de Marx sobre a violência ser a parteira da história é rebatida por Arendt, que acredita na potencialidade humana da ação política. “Ser a violência a parteira da História significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções.” (ARENDR, 2014, p. 49).

A recuperação, de conceitos antigos na teoria de Arendt auxiliam na compreensão da ruptura com a tradição. A violência, na contemporaneidade, é vista como algo comum no cenário público e um meio para alcançar objetivos, enquanto que, na antiguidade, tratando-se de política “vivendo em uma *pólis*, os cidadãos conduziam seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*), e não por meio da violência e através da coerção muda.” (ARENDR, 2014, p. 50).

É nítida a relevância que Marx dá ao trabalho em sua teoria. Em um âmbito econômico, suas ideias poderiam ser melhor aplicadas, mas, para Arendt, suas teorias confundem a esfera pública com a privada, de um modo que autoriza o advento do social, que faz com que os homens apenas se preocupem com o processo vital, o suprimento de suas necessidades biológicas, no caso humano, através do trabalho. Mas essa importância dada ao trabalho nos tempos modernos e também na teoria de Marx é questionada por Arendt.

Se o trabalho é a mais humana e a mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, “o trabalho for abolido” no “reino da liberdade”, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará? (ARENDR, 2014, p.51)

Arendt questiona Marx por acreditar que a ação humana, o pensamento, e a liberdade são atividades políticas e públicas, e que não deveriam ser utilizadas em nome de necessidades privadas. As teorias criadas para contrapor a tradição tentaram de algum modo explicar coisas que naquele momento não tinham explicação, a modernidade tinha prometido o progresso, a tecnologia e a razão, e mesmo assim os problemas continuaram, e eles ainda continuam.

É como se Marx, algo como Kierkegaard e Nietzsche, tentassem desesperadamente pensar contra a tradição, utilizando ao mesmo tempo suas próprias ferramentas conceituais. Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento da realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado. (ARENDDT, 2014, p. 52).

Mesmo o pensamento moderno desconectando-se da tradição, não se pode afirmar isso como culpa dos filósofos ou pensadores da época. Eles desconectaram-se porque as coisas também já não se apresentavam do mesmo modo que na antiguidade, e os novos acontecimentos eram tão inéditos que eles não tinham meios para categorizá-los. A crítica de Arendt é mais no sentido de que esses pensadores tentaram fazê-lo, porém não de um modo adequado.

Responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição do século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto. As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito além das mais radicais ou ousadas ideias de quaisquer desses pensadores. A grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com os quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar. (ARENDDT, 2014, p. 54).

A ruptura é tratada por Arendt como irrevogável. Após os acontecimentos modernos, seria impossível declinar, e, nesse sentido, aponta-se para uma impossibilidade de retorno para fundamentação dos direitos humanos, pelo viés dos direitos naturais, por exemplo.

Nem o silêncio da tradição, nem a reação assentada contra ela no século XIX por pensadores podem jamais explicar o que efetivamente ocorreu. O caráter não-deliberado da quebra dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos, podem ter. (ARENDDT, 2014, p. 55).

Arendt situa Kierkegaard, Marx e Nietzsche no fim da tradição, “exatamente antes de sobrevir a ruptura.” (ARENDDT, 2014, p. 55). Eles “são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade”. (ARENDDT, 2014, p. 56). Para ela os três pensadores posicionaram-se contrários a tradição, levando o pensamento moderno a um outro nível de desgaste. Eles perceberam que os liames entre tradição e modernidade, não davam conta de explicar os novos acontecimentos.

As distorções destrutivas da tradição foram, todas elas, provocadas por homens que haviam tido a experiência de algo novo, que tentaram quase instantaneamente superar e resolver em algo velho. O salto de Kierkegaard da dúvida para a crença consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé. Foi a resposta à moderna falta de fé, não apenas em Deus mas também na razão, inerente no de *omnibus dubitandum est* de Descartes, com sua subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas. (ARENDDT, 2014, p. 56).

As tentativas de explicar o desconhecido levaram em conta aspectos que a modernidade apresentava, os quais eram incompatíveis com a tradição.

Que essas três notáveis e conscientes rebeliões contra uma tradição que havia perdido seu *arkhé*, seu começo e princípio, tenham findado em autoderrota não é razão para questionar a grandiosidade da empresa nem sua importância para a compreensão do mundo moderno[...]. Cada tentativa, à sua maneira particular, levou em conta aqueles traços da modernidade que eram incompatíveis com nossa tradição, e isso antes mesmo que a modernidade se houvesse revelado plenamente em todos os seus aspectos. (ARENDDT, 2014, p. 58).

Arendt explica cada aspecto na teoria dos pensadores rebeldes, que, de alguma forma, demonstram a ruptura do pensamento moderno com a tradição.

Kierkegaard sabia que a incompatibilidade da Ciência moderna com as crenças tradicionais não repousa em descobertas científicas específicas de qualquer espécie, as quais podem ser, todas elas, integradas em sistemas religiosos e absorvidas por crenças religiosas, em virtude de que jamais serão capazes de responder às questões que a religião levanta.

[...]

Marx sabia que a incompatibilidade entre o pensamento político clássico e as modernas condições políticas repousa no fato consumado das Revoluções Francesa e Industrial, que, em conjunto, elevaram o trabalho, tradicionalmente a mais desprezada de todas as atividades humanas, ao grau máximo de produtividade e pretenderam ser capazes de reafirmar o ideal de liberdade sob condições inauditas de igualdade universal. Sabia que a questão era colocada apenas superficialmente nas asserções idealistas da igualdade do homem e da dignidade inata de todo ser humano, e respondida apenas de modo superficial através de concessão do direito de voto aos operários. Não se tratava de um problema de justiça que pudesse ser resolvido concedendo à nova classe de trabalhadores o seu direito, após o quê a velha ordem do *suum cuique* seria automaticamente restaurada e funcionaria como no passado. Há o fato da incompatibilidade básica entre os conceitos tradicionais que fazem do trabalho o símbolo mesmo da sujeição do homem à necessidade e a época moderna, que viu o trabalho elevado para expressar a liberdade positiva do homem, a liberdade da produtividade. É do impacto do trabalho, isto é, da necessidade no sentido tradicional, que Marx visou salvar o pensamento filosófico, destinado pela tradição a ser o núcleo de todas as atividades humanas. Entretanto, ao proclamar que “não se pode abolir a Filosofia sem realizá-la”, começou por sujeitar também o pensamento ao inexorável despotismo da necessidade, à “lei férrea” das forças produtivas na sociedade.

[...]

A desvalorização dos valores de Nietzsche, como a teoria do valor-trabalho de Marx, surge da incompatibilidade entre “ideias” tradicionais, que haviam sido utilizadas como unidades transcendentais para identificar e medir pensamentos e ações humanas, e a sociedade moderna, que dissolvera todas essas normas em relacionamentos entre seus membros, estabelecendo-as como “valores” funcionais. Valores são bens sociais que não têm significado autônomo, mas, como outras mercadorias, existem somente na sempre fluida relatividade das relações sociais e do comércio. Através dessa relativização, tanto as coisas que o homem produz para seu uso como os padrões conforme os quais ele vive sofrem uma mudança decisiva: tornam-se entidades de troca, e o portador de seu “valor” é a sociedade e não o homem que produz, usa e julga. O “bem” perde seu caráter de ideia, padrão pelo qual o bem e o mal podem ser medidos e reconhecidos; torna-se um valor que pode ser trocado por outros valores, tais como eficiência ou poder. O detentor de valores pode recusar-se a esta troca e se tornar um “idealista” que estima o valor do “bem” acima do valor da eficiência; isso, porém, em nada torna o “valor” do bem menos relativo. (ARENDDT, 2014, p. 59/60).

A mudança de paradigmas do homem racional e emancipado para uma sociedade de classes pode ser observada em Marx, que se utiliza de novas reflexões e encontra novos valores para as questões filosóficas.

Na disputa sobre se a fonte de todos os valores é o capital ou o trabalho, geralmente despercebe-se que em nenhuma ocasião anterior à incipiente Revolução Industrial admitiu-se serem os valores, e não as coisas, o resultado da capacidade produtiva do homem, ou relacionavam-se todas as coisas que existem à sociedade e não ao homem “visto em isolamento”. A noção de “homens socializados”, cuja emergência Marx projetou na sociedade sem classes futura, é de fato o pressuposto subjacente tanto à Economia clássica como à marxista. [...] É, portanto, natural que a questão embaraçadora que assolou todas as “Filosofias do valor” posteriores, onde encontrar o valor supremo e único mediante o qual medir todos os demais, devesse aparecer pela primeira vez nas Ciências Econômicas, as quais, nas palavras de Marx, tentavam descobrir a “quadratura do círculo – encontrar uma mercadoria de valor imutável que servisse de padrão constante para as demais”. (ARENDDT, 2014, p. 61).

As teorias filosóficas de Marx tentam encaixar a humanidade em uma teoria econômica da produtividade e do trabalho, abandonando as filosofias tradicionais do homem “racional”, ele “imaginou que somente poderia produzir resultados significativos se abandonasse os últimos vestígios destes padrões absolutos.” (ARENDDT, 2014, p. 62).

Contra as pretensas abstrações da Filosofia e seu conceito do homem como um *animal rationale*, Kierkegaard quer afirmar o homem concreto e sofredor; Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho; e Nietzsche insiste na produtividade da vida, na vontade e na vontade de poder do homem. Em completa independência um do outro – nenhum deles jamais soube da existência dos demais e concluíram que a empresa, nos termos da tradição, só poderia se realizar por meio de uma operação mental cuja melhor descrição são as imagens e analogias com saltos, inversões e colocação dos conceitos “de cabeça para baixo”: Kierkegaard fala de seu salto da dúvida para a crença; Marx põe Hegel, ou antes “Platão e toda a tradição platônica” (Sidney Hook), novamente de “cabeça para cima”, saltando “do reino da necessidade para o reino da liberdade”, e Nietzsche entende sua filosofia como “platonismo invertido” e “transmutação de todos os valores”. (ARENDDT, 2014, p. 63).

O repúdio de Marx “à tradição e a Hegel não jaz em seu ‘materialismo’, mas em sua recusa a admitir que a diferença entre a vida humana e a animal seja a *ratio*”.(ARENDDT, 2014, p. 67). Sua diferenciação do homem e dos outros animais se dá através do trabalho.

Arendt afirma que os conceitos formulados pela tradição estão em crise “desde o ascenso da Ciência moderna cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança. ” (ARENDDT, 2014, p. 67). O pensamento filosófico tornou-se o pensamento científico, “que é uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que ‘revela’, mas do fato de ‘funcionar’.” (ARENDDT, 2014, p. 68). Tal mudança tem significativo impacto no surgimento do totalitarismo, que se utiliza de ideologias para dominar as massas, mais importante do que o pensamento daquelas pessoas era a lógica apresentada por seus idealizadores.

A manutenção da vida venceu e a tradição filosófica ficou para trás, os princípios e valores na contemporaneidade perdem a cada dia seus significados, de um modo que a política e também os direitos humanos são vistos muitas vezes como discursos vazios, ou no mínimo contraditórios. Nietzsche foi o grande anunciador da crise dos fundamentos e valores.

Essas coisas ou princípios, dos quais todas as virtudes são basicamente derivadas, eram meros valores que podiam ser trocados por outros, sempre que as pessoas mudassem de opinião a seu respeito? E seriam todos descartados, como Nietzsche parece indicar, diante da reivindicação dominante da própria Vida? (ARENDR, 2005, p. 115).

É necessário um novo modo de lidar com a realidade dos paradoxos, o mesmo *modus operandi* com que os direitos humanos vêm sendo tratados e concebidos não estão apresentando os resultados desejados e suas principais teorias encontram falhas.

A necessidade de um novo paradigma acompanha o ineditismo de alguns acontecimentos do último século. “O homem alienou-se da natureza desde que aprendeu a dominá-la a tal ponto que a destruição de toda a vida orgânica da terra com instrumentos feitos por ele se tornou concebível e tecnicamente possível.” (ARENDR, 1989, p. 332). Um dos paradoxos enfrentados após a modernidade é que mesmo diante da supervalorização da vida biológica, já não se respeita a dignidade intrínseca de cada ser humano, que também é consumido como todas as coisas sobre a Terra.

2.3 VITA ACTIVA

Para a melhor compreensão da inversão de valores na modernidade, será apresentada a reflexão arendtiana sobre a vitória do *animal laborans* na modernidade, presente na obra “a condição humana”.

A *vita activa* é um termo que faz parte da tradição do pensamento político e compreende a vida como suas atividades fundamentais. Arendt trabalha o termo a partir das atividades que mais se destacam, as quais são: o Trabalho, a Obra e a Ação.

O Trabalho é a atividade humana necessária para a produção de sustento, é o processo necessário para a nutrição da vida biológica. “A condição humana do trabalho é a própria vida”, (ARENDR, 2010, p. 8). “A Obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade”. (ARENDR, 2010, p. 8). A obra tem um sentido de utilidade para os seres humanos, fazendo parte da construção de um mundo mais útil e

confortável. A Ação é a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens (e não o homem) vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição”. (ARENDDT, 2010, p. 8).

O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. (ARENDDT, 2010, p. 10).

Arendt explica que originalmente o termo *vita activa* surge das primeiras concepções políticas, e foi sendo alterado sutilmente até chegar a uma concepção moderna. Foi muito utilizado pelos filósofos no período clássico e também por Karl Marx, que, na opinião de Arendt, utilizou-se do termo de maneira seletiva. A definição que aparentemente mais lhe agrada, e uma das mais próximas do significado original é a definição de Santo Agostinho que se refere como *vita negotiosa* ou *actuosa*, “uma vida dedicada aos assuntos público-políticos”. (ARENDDT, 2010, p. 14).

Ainda na antiguidade clássica, Aristóteles concebia o termo *vita activa*, como algo belo, as atividades belas e extravagantes, as quais não tinham qualquer peso de necessidade.

[...] a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos, e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano. (ARENDDT, 2010, p. 15).

Arendt explica o porquê de os homens serem criaturas condicionadas: “Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência.” (ARENDDT, 2010, p. 10). Falar de condição humana não é o mesmo que dizer natureza humana, mesmo diante de diversas condições, nenhuma delas condiciona as pessoas em absoluto. Ou seja, tais atividades podem variar em potencialidade, embora a humanidade precise delas e exerça todas, elas não podem ser determinadas e petrificadas, há ainda que, em certa medida, uma flexibilidade na quantidade e importância do exercício de cada uma delas.

A transformação do termo ocorre quando se deixa de olhar para a *vita activa* somente com o sentido político, e passa-se a encarar também com a soma de algumas necessidades da vida biológica. O que antes era apenas político e livre, passa a ter um caráter arbitrário de necessidade.

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval do termo é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente o domínio dos

assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo. Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para construir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas. [...]

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento nas coisas deste mundo. (ARENDT, 2010, p. 15/16).

Arendt propõe a utilização do termo *vita activa* como as atividades que condicionam a humanidade e não apenas as louváveis e glorificadas pela tradição. Segundo a tradição, a única atividade da *vita activa* que seria apresentada seria a ação, mas como a tradição com tal significado foi rompida na era medieval, onde obra e trabalho foram inseridos junto ao termo, e como Arendt pretende explicar a inversão de valores trazidas pelo rompimento com a tradição política, ela opta por abordar as três atividades: Ação, Obra, Trabalho.

A modernidade potencializou tal rompimento, inversamente glorificando o trabalho, e limitando a cada dia a potencialidade da ação. Para que melhor se compreenda tal inversão no mundo político, mais conceitos devem ser aprofundados.

2.3.1 A inversão das atividades humanas na *vita activa*

Além da ruptura no pensamento filosófico, melhor demonstradas por meio das teorias de Kierkegaard, Marx e Nietzsche, para Arendt houve também uma inversão de valores na vida pública. As principais atividades humanas passaram por uma mudança com a revolução industrial, que transformou o trabalho na mais valorizada das atividades. Junto a isso, o espaço público, que era o espaço propício da ação, foi totalmente ocupado por questões privadas.

O espaço público era destinado para o exercício da vida política, sem a influência das questões privadas e íntimas, a hibridização do espaço público e privado constituíram o advento do social, de um modo que a ação, uma das principais condições humanas, foi prejudicada.

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os 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 seu 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), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer. (ARENDR, 1989, p. 330).

Ao refletir sobre os direitos humanos, Arendt conclui que a impossibilidade do exercício das faculdades humanas por excelência, a ação e o discurso, não permite que o indivíduo viva de modo pleno. Para ela, o impedimento forçado de que estas faculdades sejam realizadas priva tais indivíduos de sua própria humanidade. Deste modo, é necessário que o acesso a tais faculdades (ação e discurso) seja garantido, pois isso torna-se essencial na vida pública de qualquer pessoa.

Paolo Flores d'Arcais, quando este afirma que a visão arendtiana do privado e do público pressupõe e requer uma sociedade onde prevaleça um mínimo de igualdade no plano econômico. Com efeito, para que uma sociedade não se veja atolada pela questão social e, portanto, pela lógica da administração, que não dá espaço para a lógica da ação, é preciso que o dever político arendtiano da participação na esfera pública não se inviabilize em virtude da “estranheza” proveniente do hiato que separa a miséria da riqueza, que dificulta o agir conjunto. É neste sentido que a proposta de Hannah Arendt contém um ideal redistributivo necessário para reduzir, na esfera do privado, as diferenças sociais derivadas da desigualdade econômica à escala do razoável e permitir aos homens que não sejam apenas diferentes, mas possam ter condições para distinguir-se na esfera pública. (LAFER, 1989, p. 152).

Ao contrário do que possa se pensar, de que o advento do social proporcionaria igualdade, o que ocorre é que as diferenças econômicas trazidas para o espaço público geram desigualdade em um espaço em que era para ser destinado aos homens tratarem-se com o mesmo respeito e igualdade. Não significa que as questões sociais e econômicas não devem ser solucionadas, é óbvio que sim, inclusive isto é algo necessário, porém para Arendt o espaço onde era para acontecer política, foi todo tomado por questões de cunho econômico e suas urgências, o que apenas prejudica a ocorrência da política, que acaba sendo utilizada como um jogo de interesses e moeda de troca.

Em sua obra “A condição humana” Arendt faz uma crítica ao mundo moderno através da discussão das faculdades da *vita activa*; trabalho, obra, ação. Tal reflexão demonstra como o trabalho, faculdade que na antiguidade era vista até com um certo desprezo, na modernidade, teve sua glorificação. Sendo que a ação, que seria a faculdade política dos indivíduos, na modernidade teve seu papel renegado. A autora alerta para os malefícios que tal inversão de valores traz para a humanidade. Muitos desses malefícios já são observados, como os relacionados a questões ambientais, o consumo desenfreado, que põe em risco a durabilidade da Terra, concebida por Arendt como nosso lar, bem como o tratamento de um ser humano para com o outro, pois muitas pessoas ainda vivem como escravos, tendo a liberdade deixado de ser um sonho alcançável e compreensível.

2.3.2 Espaço Público e Espaço Privado

Outras duas concepções às quais são importantes para o domínio do pensamento de Arendt são a noção de espaço público e espaço privado. O que um dia teve seus traços delimitados, na modernidade, já não se pode encontrar o começo de um e o fim do outro, ambos os espaços se afetam, mas principalmente o espaço público, que está a cada dia mais contaminado e tomado por questões pertinentes ao espaço privado.

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação. (ARENDRT, 2010, p. 33).

Para explicar as diferenças entre os domínios público e privado, e melhor compreender a transformação desses domínios na esfera social, Arendt recorre aos exemplos antigos; grego e romano, de *pólis* e *paterfamilias*. Na Grécia antiga, os cidadãos tinham a *pólis* como um Espaço Público delimitado, onde apenas os cidadãos, em sua condição de igualdade, poderiam executar seus discursos, a fim de exercer sua cidadania e articular ações em prol da *pólis*. Este Espaço Público era destinado às questões da *pólis*, nunca a questões meramente privadas. Já em Roma, podia se observar o exemplo do Espaço Privado, que era o lar dos romanos. Em seus lares, os romanos mantinham sua privacidade, existia hierarquia entre os moradores, e o *paterfamilias*, que era responsável por gerir as necessidades do lar. O *paterfamilias* tinha total autoridade sobre os demais membros da casa, de modo que o ambiente familiar se diferenciava neste sentido do ambiente público. Isso porque naquele, um apenas decidia sobre qualquer questão, e neste, todos tinham direito ao discurso e a discussão.

Mesmo na antiguidade a noção de política e de social já continha uma certa confusão em seu entendimento como explica Arendt, mas foi com a modernidade, que a esfera social tomou forma. As questões que eram localizadas no âmbito privado foram trazidas para o âmbito público, fazendo com que a liberdade e igualdade que eram inerentes ao espaço público quase que desaparecessem dando lugar à discussão das questões sociais e econômicas. Nesse sentido, os Estados, hoje em dia, são basicamente geridos como se seus gestores estivessem administrando um lar.

Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional. O pensamento científico que corresponde a esse desdobramento já não é a ciência

política, e sim a “economia nacional” ou a “economia social”, ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de “administração doméstica coletiva”, o que chamamos de “sociedade” é o conjunto de famílias economicamente organizadas [...] (ARENDR, 2010, p. 34).

Arendt explica que as atividades humanas precisavam de certas condições para que ocorressem de maneira adequada. No âmbito público, é necessária a liberdade, justamente para que os cidadãos possam se expressar através das palavras e também para que possam agir. A partir do momento em que as questões privadas, mais relacionadas ao suprimento das necessidades biológicas, adentram ao espaço público, a liberdade é suprimida já que as necessidades biológicas são um fenômeno pré-político, algo que, sem dúvida, aprisiona cada ser humano, que não pode deixar de atender tais necessidades. Deixa-se a liberdade e a política de lado, dando lugar ao fenômeno social, de tentar atender as necessidades biológicas de toda uma população.

Utilizando-se da *pólis* como exemplo Arendt demonstra suas diferenças com o lar: se na *pólis* só se admitiam os iguais, o lar era o local da mais severa desigualdade. Na *pólis*, os cidadãos escolhiam tratar-se como iguais, mesmo sendo diferentes, exerciam sua pluralidade de maneira igualitária. “Na cena pública: nesta, só pode ser tolerado o que é considerado relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente um assunto privado.” (ARENDR, 2010, p. 63).

A separação dos domínios público e privado foi substituída pela esfera social, a qual engloba ambos os espaços, não tendo, em seu território, espaços determinados onde se localizam, com clareza, as atividades humanas anteriormente citadas, ação, obra, e trabalho. “No mundo moderno, os dois domínios (público e privado) recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida.” (ARENDR, 2010, p. 40).

Questões privadas, que anteriormente eram apenas solucionadas entre quatro paredes, ou irrelevantes à esfera pública, tomaram diferentes proporções e se tornaram questões de Estado. Além das questões privadas adentrarem o âmbito público, muito do jeito com que as coisas se posicionavam no lar tornou-se comum. “A ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública.” Houve ainda uma espécie de “absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes.” (ARENDR, 2010, p. 48).

Arendt separa os domínios público e privado também como ambientes de luz e de sombra. O espaço público é o espaço destinado ao esclarecimento e à iluminação dos acontecimentos, e o espaço privado, justamente por ser destinado às questões das

necessidades biológicas, e não aos feitos que trazem orgulho e honra aos homens, trata-se de um ambiente sombrio para que a privacidade seja mantida.

A localização da ação, uma das atividades humanas da *vita activa*, era o espaço público, por alguns motivos, devido à presença da liberdade, da igualdade da luz presente neste ambiente, e, principalmente, por ser um espaço político, dedicado às questões políticas. Tendo o espaço público sido ocupado com questões privadas, a ação perdeu seu espaço, e as questões sociais ocuparam-no integralmente. As questões sociais subverteram um espaço que era originalmente político, trouxeram consigo a desigualdade e o peso das necessidades biológicas, excluindo dessa forma a possibilidade da ação, que necessita de um espaço de liberdade para que ocorra.

A sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (ARENDR, 2010, p. 49).

Arendt conclui que houve uma mudança no mundo e que tal mundo, dito moderno, já não proporciona um espaço adequado para o exercício da condição humana por excelência, a ação. Para Arendt, o domínio público é o local adequado para a excelência humana. A importância da conservação do espaço público é fundamental para a autora, que explica o domínio público, enquanto mundo comum.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor, pois, como todo espaço – entre [*in – between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer. (ARENDR, 2010, p. 64).

Arendt acredita que a necessidade de se conservar um espaço público atravessa gerações, e toda a humanidade deveria se preocupar com isso, porque, embora cada indivíduo seja mortal, a humanidade tem uma duração no tempo muito maior. Portanto não se deve seguir a lógica dos interesses imediatos, e sim se preocupar com a casa em que se vive, no mundo vivem os homens e não um homem, todos são importantes e todos afetam de algum modo o planeta. “O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva.” (ARENDR, 2010, p. 71).

O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia a nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. (ARENDR, 2010, p. 67).

A solução grega para a preservação do mundo comum foi a criação de um espaço público, a *pólis*. A *pólis* foi criada justamente para que os homens pudessem agir em liberdade e igualdade. A ideia de espaço público presente em Arendt, deve ser sempre reiterada, cada geração deve preocupar-se em constituir um espaço destinado a liberdade e a igualdade.

2.3.3 Sociedade e a questão social

A transformação do espaço público e privado em sociedade trouxeram para a vida moderna diversas implicações. A principal delas é que o espaço público, que deveria ser o espaço destinado à atividade humana por excelência, à ação, já não existe mais, o que dificulta e muito a organização humana para a ação em conjunto. O Espaço público foi tomado por questões privadas, que hoje são vistas como questões sociais. Para que se entenda melhor tais influências, Arendt explica a concepção da sociedade na modernidade.

Embora a incompreensão e o equacionamento das esferas política e social sejam tão antigos quanto a tradução latina de termos gregos e sua adaptação ao pensamento romano-cristão, a confusão tornou-se muito maior no uso moderno e na moderna concepção da sociedade. (ARENDR, 2010, p. 33).

Após o aparecimento da questão social na modernidade nada mais foi como antes, a questão social ocupa todo o espaço a ela dado. A questão social é a cotidiana preocupação com a vida e sua supremacia, tal questão exposta ao ambiente público, não sobrar espaço para outras questões, pois a vida é sempre mais importante.

Arendt define sociedade como “a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público.” (ARENDR, 2010, p. 56).

A questão social como ponto de maior relevância na vida pública é uma herança da Revolução Francesa, que moldou os alicerces da política moderna. Houveram diversas confusões de conceitos e prioridades, um momento tão importante da história, que poderia ter muitas vertentes positivas, influenciou o resto do mundo com a questão social como principal meta a ser atingida, em qualquer governo que se constituísse.

O Estado moderno foi se constituindo em torno da questão social, pois foi de fato o momento em que o privado adentra no espaço público com tamanha importância, isso porque o Estado foi visto como potencial protetor e gerenciador de riquezas e propriedades privadas.

O que chamamos anteriormente de advento do social coincidiu historicamente com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. Logo que ingressou no domínio público, a sociedade assumiu o disfarce de uma organização de proprietários, que, ao invés de requererem o acesso ao domínio

público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza. (ARENDR, 2010, p. 83).

O moderno conceito de governo, é por si só uma contradição óbvia, como diz Arendt, pois acaba que “a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados” (ARENDR, 2010, p. 84), ou seja, só prevalece a união através do individual. É necessária a compreensão das consequências geradas por este desaparecimento das esferas da vida, âmbito público e âmbito privado. A esfera pública, já não mais existe, porque se tornou uma função da esfera privada, o que se observa hoje é a “sociedade” uma mescla das esferas públicas e privadas, um espaço onde reinam questões de ordem social, principalmente destinadas a manutenção da vida, e onde se reprimiu o espaço adequado a ação e discurso características da condição humana por excelência.

2.3.4 Modernidade

A modernidade surge com diversas promessas de um futuro promissor e tecnologicamente organizado, hoje percebe-se que muitas dessas promessas não foram cumpridas, e que muitos dos problemas atuais surgiram justamente através de alguns ideais da modernidade. Arendt apresenta sua crítica a modernidade, principalmente pela reflexão sobre a inversão da importância das atividades humanas na esfera pública e privada, e a transformação dessas esferas em sociedade, ela alerta para a glorificação do trabalho e o desenrolar da questão social no consumismo desenfreado. “A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. ” (ARENDR, 2010, p. 5). Arendt observa que foi na era moderna, que “a mais privada de todas as atividades humanas, a do trabalho, foi tornada pública. ” (ARENDR, 2010, p. 138).

“O que o domínio público considera irrelevante pode ter um encanto tão extraordinário e contagiante que todo um povo pode adotá-lo como modo de vida, sem com isso alterar-lhe o caráter essencialmente privado. ” (ARENDR, 2010, p. 63). Os feitos históricos como antigamente poderiam se comentar sobre a vida de Aquiles, na modernidade se perderam.

Hoje vive-se um tempo em que mais do que nunca cada indivíduo quer expor sua privacidade como algo relevante, tal necessidade vem sendo acumulada com o espaço das redes sociais, como outras tecnologias tem naturalizado a individualidade e corroborado com a noção de que o espaço público pode ser usufruído em prol das necessidades e desejos

individuais. “O hedonismo, a doutrina que afirma que somente as sensações corporais são reais, é apenas a forma mais radical de um modo de vida não político, totalmente privado.” (ARENDDT, 2010, p. 139).

A inversão das atividades da *vita activa*, onde o trabalho e o consumo passaram a ser a razão de vida da maioria dos seres humanos, a ação perdeu seu espaço genuíno, e a sua forma coletiva não existe mais, apenas em casos específicos e isolados. Pode-se observar o quanto as tecnologias e séculos de pensamento trouxeram a tal decadência, o lado mais humano do indivíduo foi abandonado, a atividade humana por excelência foi deixada de lado, dando lugar a uma sociedade movida pelo trabalho e seus desdobramentos, que é o consumo.

Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, e uma vez que, como o vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é somente outro modo de dizer que vivemos em uma sociedade de trabalhadores. (ARENDDT, 2010, p. 156).

O mundo moderno segundo Arendt é o mundo do *animal laborans*. O *animal laborans* é o homem que trabalha e transforma o que produz em bens de consumo. Se no início das questões públicas, ele era o homem que trabalhava para a manutenção da vida, na modernidade ele está mais relacionado a questão da abundância e da produtividade. Para Arendt ele se sobrepôs aos outros homens, o *homo faber* e o *zoom politikon*, na medida que, hoje tudo que é produzido vira bem de consumo, e já não existe um espaço para que o homem possa agir de modo político.

A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. (ARENDDT, 2010, p. 166).

Algo que aparentemente era bom na era moderna, coloca a existência humana em risco, “a proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas, longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda a humanidade.” (ARENDDT, 1994, p. 33).

Arendt diz não estar segura para afirmar, mas acredita que a razão para que a sociedade tenha total apreço pelas doutrinas científicas do século XIX, é porque ainda se acredita em algum tipo de progresso. (ARENDDT, 1994, p. 41). Mas o que alguns teóricos pensam sobre o progresso e os assuntos humanos, para Arendt apresenta-se como um pensamento equivocado, para ela os assuntos humanos apresentam uma fragilidade intrínseca, não podendo ser tratado como algo previsível, como as tentativas dos cientistas modernos.

Que a ciência, muito embora não mais limitada pela finitude da terra e sua natureza, devesse estar sujeita ao progresso infinito, não é de modo algum exato; que a pesquisa estritamente científica nas humanidades, que lidam com os produtos do

espírito humano, deve chegar por definição a um fim, é óbvio. (ARENDR, 1994, p.46).

O progresso, algo tão aclamado na modernidade, na opinião de Arendt “não mais serve como padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos.” (ARENDR, 1994, p. 47).

O processo atribuído ao *homo faber* da criação de instrumentos para facilitar a vida na terra, foi absorvido pelo *animal laborans*, as funções de trabalho foram divididas e as categorias de trabalhadores transformaram-se em produtores de bens para o consumo, não mais para que este instrumento apresente uma certa durabilidade. Essa absorção da tarefa do *homo faber* pelo trabalho na modernidade, prejudica a faculdade de distinguir claramente entre meios e fins.

As frequentes queixas que ouvimos quanto à perversão de meios e fins na sociedade moderna, acerca de homens que se tornam servos das máquinas que eles mesmos inventaram e são “adaptados” às suas exigências, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação factual do trabalho. (ARENDR, 2010, p. 180).

Para Arendt “alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano de um lado, e a natureza de outro, permanecem como duas entidades nitidamente separados.” (ARENDR, 2010, p. 185). Algo que não corresponde à realidade, cada ação humana reflete na natureza tanto positivamente, quanto negativamente, mas a ideia de separação é uma ilusão.

Para Arendt o questionamento a ser feito “não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo, ou se pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas.” (ARENDR, 2010, p. 188). “Em um mundo estritamente utilitário, todos os fins são constringidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançar outros fins.” (ARENDR, 2010, p. 191). A inversão de meios e fins é nitidamente um problema da modernidade apresentado por Arendt, teorias utilitaristas, liberais e tecnológicas criaram um pano de fundo para que a política se perdesse e restasse apenas a questão social.

A era moderna era, naturalmente, perfeitamente consciente de que o domínio político nem sempre era e nem precisava necessariamente ser uma mera função da “sociedade”, destinada a proteger o lado produtivo e social da natureza humana mediante a administração governamental; mas via como “palavras ocas” e “vã-glória” tudo o que não fosse a aplicação da lei e da ordem. (ARENDR, 2010, p. 199).

Arendt utiliza-se de uma frase de Franz Kafka para demonstrar a ilusão da modernidade, de usar o progresso contra si mesmo. “Ele encontrou o ponto arquimediano,

mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, essa era a condição para que ele o encontrasse.” (ARENDT, 2010, p.309).

Os apetites incontroláveis proporcionados na modernidade e pela produtividade do *animal laborans*, tornam o mundo algo descartável. “A completa destruição substituiu o inexorável processo de depreciação de todas as coisas mundanas, processo esse que caracteriza a economia de desperdício na qual vivemos agora.” (ARENDT, 2010, p. 315).

Um aumento súbito da prosperidade que, como ilustra a Alemanha do pós-guerra, se alimenta não da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo. Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cujo crescimento constante da velocidade é a única constância restante onde esse processo se estabelece. (ARENDT, 2010, p. 315).

Os próprios regimes totalitários tratando seres humanos como objetos descartáveis caracterizam essa inversão de valores presente na modernidade. Os indivíduos deixam de ter valor em si mesmos, como no pensamento de Kant, e são utilizados como meios para atingir certos fins.

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nua exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista. (ARENDT, 2010, p. 317).

Para Arendt é curiosa a discrepância “entre o ânimo da moderna filosofia, que desde o começo fora predominantemente pessimista, e o ânimo da ciência moderna, que até recentemente fora tão euforicamente otimista. Pouca alegria parece haver restado a cada uma delas.” (ARENDT, 2010, p. 340). A modernidade se perdeu, não encontrando a possibilidade de conexão com seu passado, por negar a tradição, e não sabe como reagir ao presente e se preparar para o futuro.

2.3.5 Trabalho

O processo vital galgou supremacia dentre os assuntos humanos, não sobrando espaço ou tempo para as outras atividades humanas. A inversão moderna colocou o trabalho em primeiro plano e seus desdobramentos também, o consumo desenfreado ocorre corroendo o mundo, a casa da humanidade, sem que haja preocupação, ou melhor, qualquer ação contrária que freie a destruição da terra, para que a humanidade possa continuar existindo.

Arendt demonstra como se dá a inversão das atividades humanas. Para ela vivemos um tempo em que as preocupações humanas estão em maior parte voltadas ao processo vital. A maioria dos governos tornou-se apenas mero gestor do processo vital.

A indicação talvez mais clara de que a sociedade constitui a organização pública do processo vital encontra-se no fato de que, em um tempo relativamente curto, o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados, em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida. (ARENDR, 2010, p. 56).

A concepção moderna do trabalho é completamente diversa da concepção teórica clássica, isso porque na antiguidade o trabalho era visto como algo vergonhoso, sempre que possível destinado aos escravos, era pertencente as atividades privadas, justamente por ter esse peso da necessidade biológica, algo que restringe a liberdade humana.

Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. (ARENDR, 2010, p. 103).

Arendt explica, que “a instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata, nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem” (ARENDR, 2010, p. 104). Os escravos trabalhavam e supriam as necessidades biológicas de seus “donos”, enquanto que estes se sentiam livres, sem ter sobre eles o peso das necessidades. O trabalho tinha um quê de desprezo na teoria antiga, enquanto que na teoria moderna teve sua glorificação. Na antiguidade se desconfiava de seu doloroso esforço, e hoje louva-se a sua produtividade. (ARENDR, 2010, p. 115).

Com o incentivo dos ideais da modernidade, “ficamos com a alternativa muito angustiante entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva.” (ARENDR, 2010, p. 129). E acabamos nos adaptando a um ciclo viciante “labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro.” (ARENDR, 2010, p. 132). “Não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração prazerosa.” (ARENDR, 2010, p. 133).

Arendt explica, que mesmo o trabalho aparecendo no espaço público, por não precisar ser escondido, ele ainda é do âmbito privado, isto por estar próximo ao processo vital, não se adequando a liberdade e a igualdade inerentes ao âmbito público.

O trabalho, por ser atividade e não meramente uma função, é a menos privada, por assim dizer, a única que sentimos que não precisa ser escondida, no entanto, é ainda suficientemente próxima ao processo vital para tornar plausível o argumento a favor

da privatividade da apropriação, distintamente do argumento, muito diferente, a favor da privatividade da propriedade. (ARENDR, 2010, p. 137).

Arendt analisa que de certo modo é natural que o trabalho tenha se tornado um modelo de vida, isto porque é algo que vem de dentro do ser humano, a preocupação com a sobrevivência e a vida biológica.

[...] é bastante natural que o processo biológico existente dentro de nós tenha se tornado, afinal, o modelo do novo conceito; dentro da estrutura das experiências dadas à introspecção, não conhecemos outro processo senão o processo vital dentro dos nossos corpos, e a única atividade que lhe corresponde e na qual podemos traduzi-lo é a do trabalho. (ARENDR, 2010, p. 144).

O nome dado ao homem que trabalha para satisfazer suas necessidades biológicas é o *animal laborans*, enquanto que o homem responsável pela atividade da obra é o *homo faber*, este constrói instrumentos úteis para a vida na terra, ambos são responsáveis pelas atividades da *vita activa*, mas as atividades privadas. O *Zoom Politikon*, que é o homem político, realiza atos e discursos e tem como espaço de atuação o âmbito público.

O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais; e por isso Platão sugeriu que os trabalhadores e escravos eram não apenas sujeitos à necessidade e incapazes de liberdade, mas inaptos também para dominar a parte “animal” de sua natureza. (ARENDR, 2010, p. 146).

A atividade humana por excelência é a ação, isto porque é a atividade da *vita activa* que mais se distancia do animal. O Trabalho e a Obra são atividades necessárias a manutenção da vida, o que aproxima os homens de qualquer outro animal que também faz o que é necessário para sobreviver.

O ônus da vida biológica, que oprime e consome o período de vida especificamente humano entre o nascimento e a morte, só pode ser eliminado mediante o uso de servos, e a função principal dos antigos escravos era antes a de acercar com o ônus do consumo no lar, e não produzir para a sociedade como um todo. (ARENDR, 2010, p. 147).

O que houve foi uma “transformação moderna do processo da obra pela introdução do princípio da divisão do trabalho.” (ARENDR, 2010, p. 155). De modo que:

Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*. Vivemos em uma sociedade de trabalhadores, porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância; e transformamos a obra em trabalho, separando-a em partículas minúsculas até que ele se prestou a divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho da força de trabalho humana – que é parte da natureza e talvez até a mais poderosa de todas as forças naturais o obstáculo da estabilidade “não natural” e puramente mundana do artifício humano. (ARENDR, 2010, p. 156).

“A emancipação do trabalho e a concomitante emancipação das classes trabalhadoras da opressão e da exploração, certamente significaram progresso na direção da não violência.”

(ARENDT, 2010, p. 160). Mas acreditar que a divisão do trabalho e as tecnologias, auxiliam a gerar um tempo excedente, onde se pode exercer outras atividades humanas, é um engano, pois o tempo excedente é geralmente gasto no consumo do que foi produzido. “O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites.” (ARENDT, 2010, p. 165). “O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida.” (ARENDT, 2010, p. 166). E os homens exercem então a economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo. (ARENDT, 2010, p. 166).

“Esse elemento de violação e de violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano sempre foi um destruidor da natureza.” (ARENDT, 2010, p. 173). Este seria outro fator que afasta o trabalho da vida política, tratando-se de política na antiguidade eram valorizadas a ação e o discurso, enquanto que na modernidade o uso da violência tornou-se parte do próprio Estado, naturalizando assim a violência no espaço público.

O *homo faber* é realmente amo e senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isso não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua própria vida, nem ao homem de ação, que depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir. (ARENDT, 2010, p. 179).

A produção do *homo faber* que era algo duradouro e facilitava a vida do homem na terra, deu lugar a abundância produtiva e a descartabilidade de produtos e coisas feitas pelo *animal laborans*. O trabalho além de ocupar o espaço público não possibilitando a ação, transformou a obra em uma parte de seu processo.

A sociedade hoje vem se preocupando com seu futuro, já que a Terra dá sinais de sua durabilidade precária. Como Arendt disse, os apetites se tornam infinitos e desenfreios com a abundância, e o tempo excedente é um processo autodestrutivo.

Para uma sociedade de trabalhadores, o mundo de máquinas tornou-se um substituto para o mundo real, embora este pseudo-mundo seja incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano, que é a de oferecer aos mortais uma morada mais permanente e estável que eles mesmos. (ARENDT, 2010, p. 190).

A sociedade moderna também inverteu o princípio de que os homens, como diria Kant, são um fim em si mesmo, nenhum homem poderia ser utilizado como meio para qualquer fim, mas Arendt também acredita que a natureza e o mundo não podem ser tratados como meros meios, não se pode privá-los de sua dignidade independente. O mundo moderno apresenta uma sociedade na qual a troca de produtos tornou-se a principal atividade política.

O trabalho como atividade privada, porém sendo desenvolvido no âmbito público, trouxe significativas mudanças sociais. Uma delas é a perda da identidade, interessante para a efetividade da função, que o trabalhador apresente características ideais, e que os mesmos indivíduos não questionem, e sim trabalhem. “A ‘natureza coletiva do trabalho’, longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma de trabalho, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência da individualidade e da identidade.” (ARENDDT, 2010, p. 266).

O cidadão que na antiguidade era visto como o indivíduo que tinha liberdade plena para tratar dos assuntos da *pólis*, hoje já não existe. Qualquer indivíduo está de alguma forma preocupado e relacionado as questões da manutenção da vida através do trabalho, o espaço público na atualidade foi substituído por uma sociedade de trabalhadores, e “o trabalhador moderno é admitido no domínio público e completamente emancipado como cidadão.” (ARENDDT, 2010, p. 271).

Na modernidade a ação foi substituída pela fabricação, Arendt analisa esta substituição através do aspecto da violência presente na fabricação. Na fabricação para transformar algo natural em um objeto, é empregada a violência física no material. A ação é original do âmbito público, onde os indivíduos utilizam-se apenas de palavras e exemplos para alterar algo posto. Observamos na era moderna e pela tradição revolucionária inspirada na Revolução Francesa, que a violência foi naturalizada como um meio político de alteração de status. Fenômeno prejudicial ao espaço público. Pois a violência jamais poderia ser algo relacionado a política, tendo em vista que a política, interpretada no pensamento de Arendt, é realizada através do discurso, e com liberdade. Se há o emprego da violência não há espontaneidade, não há a autenticidade dos feitos, condição necessária para a política é a liberdade.

Percebe-se isso nitidamente na série de revoluções, típicas da era moderna, todas as quais – com exceção da Revolução Americana revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de “produzir” esse corpo. (ARENDDT, 2010, p. 284,285).

O *homo faber*, assim como adentrou na vida pública, foi substituído. Princípios como o da felicidade e de abundância surgiram abrindo espaço para a supremacia do *animal laborans*, o homem que apenas trabalha e consome, não havendo mais tempo nem disposição para as atividades públicas. Jeremy Bentham, foi um dos filósofos que tratou “da maior felicidade do maior número” como princípio norteador. (ARENDDT, 2010, p. 384). Acontece que a lógica utilitarista, ainda que seja do maior número, atropela questões éticas morais, não

percebendo, ou até mesmo respeitando, a dignidade intrínseca de cada ser humano. Para Halévy, o utilitarismo não passa de um “egoísmo universalizado”. Todos os seres humanos têm um valor em si mesmo, não podendo abrir mão da ética, para que a maioria se deleite com os prazeres gerados pela produtividade e o consumo. O mundo moderno não parece um lugar para a ética e a moral de Kant, segundo Arendt.

Uma onda de individualismo assola a sociedade, “e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo.” (ARENDDT, 2010, p. 390). A vida na modernidade é vista como bem supremo “substituindo a vida política do corpo político pela vida individual.” (ARENDDT, 2010, p. 394). A preocupação com a manutenção da vida se sobrepõe à preocupação com a humanidade e o mundo, a qual seria uma preocupação coletiva, tendo em vista que homens habitam a terra e não apenas um.

Os direitos humanos para Hannah Arendt, resultam da ação. Não derivam nem do comando de Deus nem da natureza individual do homem, porque se assim fosse teriam validade mesmo que existisse um só homem – o que contraria a condição humana, que é a da pluralidade, pois viver é estar entre os homens, *inter homines esse*. Por isso, para Hannah Arendt, aristotelicamente, no plano da *vita activa*, a *pólis* antecede a família e a cada um de nós individualmente, e o primeiro direito humano que a *pólis* como um artefato humano pode conceder, e do qual derivam todos os demais, é o direito à vida pública, que permite o comando da palavra e da ação. É neste sentido que ela afirma que a liberdade privada – a liberdade dos modernos – é derivativa da liberdade pública – a liberdade dos antigos – pois é a existência desta última que permite a plena afirmação da primeira. (LAFER, 1988, p. 153)

Arendt relata que o *animal laborans* venceu, pois “os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos.” (ARENDDT, 2010, p. 401). “Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era considerado supérfluo.” (ARENDDT, 2010, p. 402). As implicações que a importância dada ao individual é catastrófica, a lógica individualista e a falta de um espaço público livre do peso das necessidades do trabalho e da manutenção da vida, reprime as características mais humanas de cada indivíduo, é como se a humanidade estivesse abdicando de seus atributos únicos e essenciais.

2.3.6 Ação e Discurso

A ação e o discurso são essenciais à vida política, mas sem a possibilidade de um espaço público adequado, tais faculdades acabam sendo restringidas. A esfera pública na modernidade está tomada pelo trabalho e questões privadas, impossibilitando o exercício da política pelos homens. Privar o homem de seu espaço público, e conseqüentemente da ação e

do discurso na companhia dos demais, é privar o homem de sua própria humanidade, restando apenas suas atividades relacionadas ao mero viver.

Arendt explica que “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.” (ARENDR, 2010, p. 27). Ação e discurso são necessariamente atividades realizadas em conjunto, entre os homens. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens.” (ARENDR, 2010, p. 26). “Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político.” (ARENDR, 2010, p. 4).

A política exclui a violência e atividades relacionadas ao mero viver, as atividades essencialmente políticas são a ação e o discurso.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos, de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil. ” (ARENDR, 2010, p. 29).

Na antiguidade ação e discurso eram atividades conectadas. O exemplo utilizado por Arendt da *pólis* facilita essa compreensão. Os gregos cidadãos da *pólis* iam até a *ágora* discutir as questões pertinentes ao seu ver, cada cidadão poderia realizar seu discurso para questionar ou convencer os demais cidadãos sobre algo, após o debate das ideias propostas estes cidadãos agiam de acordo com a decisão tomada na *ágora*, para eles esta era a maneira adequada de se fazer política.

O rompimento com a concepção clássica de política faz com que “a AÇÃO e o DISCURSO separem-se e tornem-se atividades cada vez mais independentes.” (ARENDR, 2010, p. 31). O discurso quando é realizado já não tem um compromisso com a ação e vice-versa.

Arendt é uma entusiasta da ação política, e esclarece que “a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível.” (ARENDR, 2010, p. 179). A ação desencadeia acontecimentos, mas sempre terão de contar com o fator da imprevisibilidade. E este fator foi ignorado por algumas teorias modernas, que faziam promessas de prosperidade ou determinavam o futuro. Ao contrário da técnica e lógica utilizada pela ciência, os assuntos humanos não seguem regras matemáticas, pois os assuntos humanos contam com uma fragilidade, e com a imprevisibilidade.

“A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida sua essencial futilidade.” (ARENDT, 2010, p. 217). Ao mesmo tempo que não é necessário ao mero viver, a ação e o discurso representam a excelência humana. E a falta destas atividades representam a decadência da vida humana, não sendo possível a vida em sua excelência e plenitude.

“A ação e o discurso são modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros.” (ARENDT, 2010, p.220). É com palavras e atos que o indivíduo se insere no mundo humano. (ARENDT, 2010, p. 221). Para Arendt a entrada na vida pública é como se fosse um segundo nascimento, a ação e o discurso, requer a luz presente no âmbito público, realizados individualmente na sombra do âmbito privado não têm os mesmos efeitos, “a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público.” (ARENDT, 2010, p. 225). A ação só é possível entre os iguais, estar isolado é estar privado da capacidade de agir. (ARENDT, 2010, p. 235).

Mesmo diante das mudanças trazidas pela modernidade, a ação humana nunca se perdeu completamente, as dificuldades trazidas com o advento da sociedade não conseguiram suprimir a ação completamente, os seres humanos ainda são capazes de agir. Arendt explica que: “As limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora.” (ARENDT, 2010, p. 239).

A ação é a atividade que conecta cada ser humano um ao outro, isto porque inicia com a escolha de tratar um ao outro como igual, e a partir de aí agir conjuntamente não se transformando em uma massa, ou algo unificado, como diriam alguns filósofos, mas sim uma potência capaz de qualquer coisa, pois a ação foi algo anteriormente acordada livremente por seus participantes. A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum, mas é a única atividade que o constitui. (ARENDT, 2010, p. 247).

No mundo moderno o poder muitas vezes é visto como o monopólio da força, ou até mesmo dos meios de produção, para não dizer capital. Mas Arendt acredita que o poder deve ser encarado como uma potência, a possibilidade de agir conjuntamente e legitimar os feitos humanos. “Enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam.” (ARENDT, 2010, p. 250).

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e

destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. (ARENDR, 2010, p. 250).

A violência como fenômeno político é lamentável, a violência é inerente ao processo de fabricação do mundo, essencialmente uma atividade privada, hoje pertencente a vida pública, e reprimindo o espaço público e a ação, a violência é totalmente contrária a espontaneidade e a liberdade, que deveriam existir no espaço público. “Embora a violência seja capaz de destituir o poder, jamais pode substituí-lo.” (ARENDR, 2010, p. 252).

Assim como a fabricação foi englobada pelo trabalho, a ação também foi instrumentalizada, de maneira que os indivíduos quando agem visam atingir algum objetivo, algo impossível tendo em vista a imprevisibilidade dos assuntos humanos. Mesmo assim ela ainda ocorre, às vezes em pequenas ilhas de liberdade. “A instrumentalização da ação e a degradação da política em um meio para atingir outra coisa certamente jamais conseguiram eliminar de fato a ação.” (ARENDR, 2010, p. 287).

A questão da promessa é também relevante para política, porque há muito tempo que os homens se utilizam da promessa, “a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de fazer promessas ocupou, ao longo dos séculos, o centro do pensamento político.” (ARENDR, 2010, p. 304). Nietzsche “viu na faculdade de prometer (a “memória da vontade”, como ele a chamou) a verdadeira diferença que distingue a vida humana da vida animal.” (ARENDR, 2010, p. 306). Arendt deixa muito claro o quanto o ser humano é capaz, e toda sua significância para além de sua animalidade.

Se sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltar incessantemente no ciclo sempre recorrente do devir, também sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, com todas as marcas das leis inexoráveis que, segundo as ciências naturais anteriores à nossa época, se supunha que constituíam a característica proeminente dos processos naturais. (ARENDR, 2010, p. 307).

Mesmo a modernidade com seu peso da manutenção da vida no espaço público, não propiciando um espaço público adequado para que os indivíduos ajam livremente, a humanidade “retém ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos.” (ARENDR, 2010, p. 405). A possibilidade da ação é a esperança deixada por Arendt para a reconstrução da política.

2.3.7 Pluralidade

Em qualquer debate sobre os direitos humanos a pluralidade desempenha um papel importante. Os direitos humanos visam atingir toda a humanidade compreendendo que nela há uma pluralidade intrínseca. E mesmo com grande empenho, assim como o terror empregado pelo totalitarismo em decepar partes da humanidade, ainda hoje minorias tentam ser suprimidas. O que Arendt ensina sobre a pluralidade, é que ela é uma condição humana que não deveria ser modificada, cada ser humano é único e contribui de modo único para a construção do mundo comum. A possibilidade moderna de exterminar partes da humanidade é de grande preocupação e incide diretamente na condição humana da pluralidade.

Para que a ação humana ocorra é necessária a pluralidade, e na compreensão do significado da pluralidade para a ação, compreende-se a perplexidade ao analisar a situação dos Estados totalitários, que não aceitavam o princípio básico da humanidade, indo contra a diversidade humana, a ponto de primeiro deportar e depois matar seres únicos, mas ao mesmo tempo iguais. “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais.” (ARENDR, 2010, p. 9).

Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra – e não, como sustenta a tradição desde Platão, devido ao limitado vigor do homem, que o faz depender do auxílio dos outros. 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. No entanto, se tais recomendações fossem seguidas e se fosse bem-sucedida essa tentativa de superar as consequências da pluralidade, o resultado não seria tanto o domínio arbitrário de todos os outros – ou, como no estoicismo, a troca do mundo real por um mundo imaginário no qual esses outros simplesmente não existiriam. (ARENDR, 2010, p 292).

Em busca de um substituto da pluralidade humana as sociedades criaram algumas formas, principalmente de controle social e massificação dos indivíduos, tentando simular uma igualdade que não foi real, e jamais será. “Essa igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade, e que só é possível porque o comportamento substitui a ação como principal forma de relação humana.” (ARENDR, 2010, p. 50).

Como o behaviorismo, que segue a lógica de que “quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não comportamento.” (ARENDR, 2010, p. 52). A sociedade está inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, e acaba aceitando pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência. Uma concepção “como ‘ciências do comportamento’ que visam reduzir o homem como um todo.” (ARENDR, 2010, p. 55).

“O caráter monolítico de todo tipo de sociedade, o seu conformismo, que só admite um único interesse e uma única opinião, tem suas raízes basicamente na unicidade da espécie

humana.” (ARENDR, 2010, p. 56). A impossibilidade desta unicidade gerou e ainda gera conflitos até mesmo no âmbito internacional, aparentemente a humanidade tem dificuldade em aceitar sua pluralidade inerente.

A grande tentativa e que vigora até hoje, é a constituição dos Estados, que constituem-se por meio da homogeneidade, o mesmo povo, o mesmo território, e a mesma nacionalidade. Para Arendt “essa unificação de muitos em um só é basicamente antipolítica.” (ARENDR, 2010, p. 267).

A pluralidade humana é essencial a vida pública. Pois, “é condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção.” (ARENDR, 2010, p. 219). Arendt explica que ao mesmo tempo que os indivíduos são únicos e plurais, cada indivíduo tem uma história e uma personalidade diferente que se apresenta de modo singular no mundo, o espaço público é um espaço destinado para os iguais, e a forma de resolver tal questão, é escolher tratar-se como igual, mesmo sabendo da condição humana da pluralidade. “A pluralidade humana é a paradoxal pluralidade dos seres únicos.” (ARENDR, 2010, p.220).

As Declarações de direitos tentam constituir uma igualdade, porém não obtiveram sucesso. A desigualdade no mundo é evidente, mas não é decorrente da pluralidade humana, e sim porque no âmbito público algumas pessoas são identificadas como mais importantes e merecedoras de direitos que outras.

O artigo I da *Declaration* francesa, reproduzido quase literalmente na Declaração Universal dos Direitos Humanos, afirma que todos os “homens nascem iguais em direitos e dignidade”. A natureza humana abstrata e universal, a essência da espécie humana, é distribuída a todos no nascimento em partes iguais. Esta é, evidentemente, uma grande falácia. As pessoas não nascem iguais, mas totalmente desiguais. Na verdade, a primeira infância e a infância são os melhores exemplos da desigualdade humana e da dependência de outros, de pais, membros da família e redes comunitárias, dentro das quais a vida humana começa, desenvolve-se e chega ao fim. Assim que o menor material empírico ou histórico é introduzido na natureza humana abstrata, assim que passamos de declarações a pessoas corporificadas concretas, com gênero, raça, classe, idade, a natureza humana com sua igualdade e dignidade sai de cena rapidamente. (DOUZINAS, 2009, p. 110).

A reflexão de Douzinas está correta, os homens não nascem iguais e não podem obter tal igualdade por meio de uma proclamação de direitos, mas então como resolver a problemática da igualdade? Partindo do fato que a pluralidade é uma condição humana, Arendt acredita que a igualdade deve ser constituída, assim como os gregos os indivíduos levando em conta suas diferenças, podem optar por tratarem-se como iguais.

2.3.8 Liberdade

A liberdade política é algo fundamental para que a Ação e o Discurso ocorram de modo adequado no Espaço público. Porém o conceito de liberdade, foi mais um dos que sofreram grandes alterações na modernidade. Na antiguidade a liberdade era tida como algo essencialmente público, e, era a razão de ser da política. As alterações modernas no Espaço público, modificaram a concepção de liberdade, sendo hoje entendida como algo bastante privado.

A liberdade é algo difícil de alcançar, justamente porque os seres humanos estão presos as necessidades biológicas. “O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade.” (ARENDDT, 2010, p. 150). “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.” (ARENDDT, 2010, p. 38).

Na tentativa de resolver a questão complexa de como ser livre e ao mesmo tempo suprir as necessidades da vida biológica, a alternativa grega parece interessante. Para resolver a questão da liberdade sem a afetação das necessidades, os gregos criaram dentro da possibilidade do artifício humano, um espaço onde as pessoas escolhiam tratar-se como iguais, para daí discutirem e deliberarem sobre os assuntos públicos, deste modo eram livres do peso das questões privadas.

Para que o status quo da sociedade seja alterado há a necessidade de que os homens encontrem alguma forma de agir. E para agir em um Espaço sem liberdade e suprimido pelas necessidades vitais, é preciso coragem.

E essa coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição para arcar com as consequências; a coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio. (ARENDDT, 2010, p. 233).

A natalidade é o início da vida na Terra, e cada início traz com ele um elemento novo. O segundo nascimento que é a entrada para vida pública, que também apresenta o elemento da novidade de modo que cada indivíduo altera o Espaço público de forma única, devido a sua singularidade. É através da ação que os indivíduos se apresentam ao mundo.

Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia podemos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. (ARENDDT, 2010, p. 221).

A cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo, isso porque cada homem é único. Cada homem ao carregar em si a capacidade de iniciar algo, através da ação, e é “da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes.” (ARENDDT, 2010, p. 222).

Prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (ARENDDT, 2010, p. 307).

A potencialidade de iniciar algo novo, presente em cada ser humano se apresenta como uma das possibilidades para restaurar o espaço público, ou para iniciar algum feito que possa reformular a organização política. Mesmo Arendt realizando diversas críticas à era moderna, a autora em algumas de suas reflexões, se demonstra esperançosa na humanidade, principalmente crente que a ação não se perdeu completamente. “Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a ilimitabilidade inerente à ação, são totalmente impotentes para contrabalançar sua segunda característica relevante: sua inerente imprevisibilidade.” (ARENDDT, 2010, p. 239).

Para Arendt “O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre.” (ARENDDT, 2010, p. 222). “É o infinitamente improvável que ocorre regularmente.” (ARENDDT, 2010, p. 307). “É função de toda ação, como distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente.” (ARENDDT, 2010, p. 48). Portanto a ação, para Arendt, tem um papel fundamental na política, de alterar os acontecimentos previstos.

Em tempos de valorização da técnica, a burocracia também adentrou o campo da política, afetando as faculdades humanas, principalmente o pensamento e a ação. Arendt reafirma a importância do pensamento para que não fiquemos entregues as tecnologias, e também, para que o mal não torne-se algo banal.

[...]divórcio entre conhecimento e pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja. (ARENDDT, 2010, p. 4).

A banalidade do mal é um dos grandes temas em Hannah Arendt, uma das principais críticas presente na obra “Eichmann em Jerusalém”, além das objeções sobre as irregularidades do julgamento, Arendt chama de banalidade do mal o fato de os burocratas

executarem o mal, abrindo mão do processo de reflexão que pudesse detê-lo, eles abriram mão da sua característica mais humana que é a do pensar. A falta de reflexão levou estes homens a cometerem as maiores atrocidades da época. E isso é muito grave, a banalidade do mal ainda pode gerar devastação e injustiça. Para Arendt esta também é uma lição que deve ser tirada do julgamento de Eichmann.

A transformação dos paradigmas dos direitos humanos acompanhou a mudança do pensamento filosófico, e quando o pensamento filosófico entrou em crise, os direitos humanos também foram atingidos, não só pela ruptura do pensamento que dificultava a compreensão da fundamentação teórica, mas também pelo totalitarismo que para Arendt é a ruptura como fenômeno, no qual toda a autoridade do pensamento tradicional se perde, e só resta o pensamento técnico e burocrático.

O fio da tradição foi se esgarçando, observa Hannah Arendt em sua análise, no correr da Idade Moderna. Entretanto, durante um longo período este esgarçamento ficou mais ou menos adstrito ao campo do pensamento. Foi o fenômeno totalitário que tornou a ruptura uma realidade tangível para todos e um fato político de primeira importância. Com efeito, nem a rebelião no século XX no campo da cultura, provocaram uma ruptura efetiva na continuidade histórica da tradição ocidental. A ruptura tem como marco definitivo o totalitarismo enquanto forma de governo e dominação baseada no terror e na ideologia, cujo ineditismo as categorias clássicas do pensamento político não captam e cujos “crimes” não podem ser julgados pelos padrões morais usuais, nem punidos dentro do quadro de referência dos sistemas jurídicos tradicionais. (LAFER, 1988, p.80).

Na compreensão de Arendt o fenômeno totalitário apresenta-se como o colapso moral da humanidade, e a ruptura com a tradição do pensamento filosófico. Assim, como os artistas que enfrentaram a crise na cultura, tentando captar fragmentos, Arendt realiza uma investigação sobre o fenômeno totalitário encarando o fato da ruptura, e analisando suas consequências e implicações.

2.4 O TOTALITARISMO COMO IDEOLOGIA

A vitória do *animal laborans* propicia a solidão do indivíduo mesmo na companhia dos demais, permite que ele se concentre no processo vital sem que interaja com os demais para realizar algo além da sobrevivência.

O totalitarismo é observado por Arendt como um fenômeno inédito, “transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial”. (ARENDR, 1989, p.512).

Arendt explica uma diferença essencial do totalitarismo, sua base de governo era a ideologia. O totalitarismo desafia todas as leis positivas, inclusive as que ele mesmo estabeleceu. “Mas não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos serem a origem de todas as leis”. (ARENDR, 1989, p. 513). Em nome das leis da natureza ou da história, o totalitarismo estaria disposto a sacrificar interesses vitais imediatos. Quando Arendt fala das leis da história e da natureza⁹, ela refere-se a ideologia de classes e a ideologia de raça.

“A legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir”. (ARENDR, 1989, p. 514). A legalidade totalitária ambicionava antecipar a história, executando as leis da natureza ou da história, acreditando ser um método de adiantar também a justiça, mas sem se importar se os meios para tal alcance eram corretos de acordo com a ética preexistente, rompendo conscientemente com os ideais de mundo civilizado.

Para atingir seus objetivos, o totalitarismo utilizou-se do terror, Arendt explica que: “O terror torna-se total quando independe de toda oposição; reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho. Se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a legalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário.” (ARENDR, 1989, p. 517). O terror estabiliza os homens, impossibilitando qualquer ação humana espontânea, é a legalidade quando a lei é alguma força sobre-humana.

O terror, como execução da lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo”. A força sobre-humana da Natureza ou da História tem o seu próprio começo e o seu próprio fim, de sorte que só pode ser retardada pelo novo começo e pelo fim individual que é, na verdade, a vida de cada homem. (ARENDR, 1989, p. 517).

O terror elimina no homem a capacidade de agir, determinando quem ficará para construir a história e quem será descartado, de um ponto de vista utilitário para atingir os objetivos totalitários. A substituição da ação nos governos totalitários é dada pela ideologia. A

⁹ “Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. Embora os nazistas falassem da lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos. Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo”. (ARENDR, 1989, p. 515).

ideologia é uma ideia apresentada de um modo lógico, que apresenta-se como uma certeza, não mais caracterizando as incertezas dos pensamentos filosóficos.

O pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade “mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. (ARENDR, 1989, p.523).

As ideologias totalitárias objetivavam uma sociedade sem classes e uma raça dominante, e mesmo causando muitos danos não tiveram êxito. Arendt comenta que assim como as tiranias os regimes totalitários, apresentavam em sua própria estrutura uma semente autodestrutiva.

Contra a tirania da lógica, acredita Arendt, que nada pode se erguer, a não ser a capacidade humana de iniciar algo novo por meio da ação. O terror é necessário para coibir os homens de iniciarem algo novo, e o governo totalitário só está seguro se consegue substituir o pensamento pela dedução. “O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).” (ARENDR, 1989, p. 526).

O homem moderno estava em isolamento, constituindo um fenômeno pré-totalitário que possibilitando a aproximação do terror totalitário, que destrói “a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir.” (ARENDR, 1989, p. 527).

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse “trabalhadores”, como por exemplo o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária. (ARENDR, 1989, p. 527).

A solidão é contrária as principais atividades da condição humana, Arendt demonstra que a ação só é possível quando o indivíduo está junto de seus pares. O fenômeno totalitário, que personifica a solidão dos homens, impossibilita a ação conjunta, solidificando a sociedade das massas, onde as pessoas abdicam do pensamento em nome da lógica. Uma sociedade que ameaça destruir o mundo da forma como o conhecemos.

Toda a transformação das leis naturais até os direitos humanos acabou sem sentido com o surgimento dos governos totalitários, o valor do homem ou da natureza já não tinha importância, os seres humanos tornaram-se supérfluos, podendo ser eliminados de acordo com os interesses dos regimes totalitários. As inversões no pensamento moderno já

sinalizavam a ruptura, o surgimento de algumas ideologias como elucida Arendt, facilitaram o estabelecimento do totalitarismo.

O totalitarismo é a ruptura materializada da perspectiva de Arendt. O totalitarismo organiza a sociedade em um isolamento das massas, prejudicando o pensamento e a ação coletiva. No próximo capítulo será apresentada a crítica de Hannah Arendt aos direitos humanos, diante da crise humanitária gerada pelo advento totalitário.

CAPÍTULO 3

CRÍTICA AOS DIREITOS HUMANOS E A POSSIBILIDADE DA CIDADANIA

Os direitos humanos, como um dos principais frutos da modernidade, foi fortemente atingido quando todas as teorias modernas de progresso, técnica e ciência, romperam-se com a realidade imposta pelo totalitarismo. Houve uma enorme dificuldade de ressignificar os direitos humanos no mundo pós-segunda guerra e Hannah Arendt se propõe a tal tarefa de um modo a reconectar os significados políticos clássicos e contemporâneos.

Arendt buscou compreender como o totalitarismo tornou-se possível sob diversos aspectos, e relata historicamente as peculiaridades de seu desenvolvimento. A autora consegue demonstrar a lógica absurda utilizada por Hitler, e o convencimento das massas de que eles faziam parte de um momento grandioso, histórico, onde certas decisões, mesmo que desumanas, precisavam ser tomadas.

Primeiramente Arendt apresenta as origens do anti-semitismo, e como ele foi utilizado pelo nazismo já que estava bastante disseminado na Europa. Os judeus foram tornados bodes expiatórios, e a propaganda com discurso de ódio os transformou em uma espécie de inimigo objetivo. Uma das características dos governos totalitários era a criação de um “inimigo objetivo”. Na Alemanha de Hitler foram os judeus, e na Rússia de Stálin foram os antigos aristocratas.

A autora consegue demonstrar todo o processo utilizado pelos nazistas, por meio da propaganda, da burocracia, a desnaturalização e expatriação dos povos. No ápice do pensamento moderno surge uma maneira de extermínio em massa e de modo burocrático. A era moderna deve ser repensada, tantas teorias iluminadas, e mesmo assim o planeta terra presencia o horror e a possibilidade de um genocídio legalizado.

Em seu capítulo, “O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem”, na obra “Origens do Totalitarismo”, Arendt aborda a problemática dos Estados-Nação e sua homogeneidade, a crise pela qual a Europa passava após a Primeira Guerra Mundial, e toda a falácia em torno dos Direitos do Homem tão anunciados após a Revolução Francesa. A autora demonstra o quanto o Estado moderno falhou. Atingiu a maioria, apropriou-se da técnica, e ainda sim gerou um precedente, aterrorizante: o holocausto, que é um grande peso sobre a humanidade.

Além de suas reflexões sobre a falência do Estado-Nação que é o modelo do Estado-moderno. Arendt também reflete sobre os direitos humanos, os motivos de seu fracasso quando mais se precisava deles. E é sob esta perspectiva que este trabalho procura se

aprofundar. O repensar de Arendt sobre os direitos humanos apresenta um entendimento crítico das teorias dos direitos humanos, e também uma interpretação apurada da autora da possibilidade de uma conduta adequada diante da problemática dos direitos humanos. Ao final deste capítulo será apresentada, a perspectiva de Arendt sobre as possibilidades de os direitos humanos serem efetivos dentro e fora das comunidades e dos Estados.

3.1 A CRISE E A INSTABILIDADE POLÍTICA

A primeira Guerra Mundial dilacerou irremediavelmente a comunidade europeia, como nenhuma outra guerra havia feito antes. A crise econômica gerou inflação, o que prejudicou muito os pequenos proprietários, sendo que inúmeros faliram. E apesar da Europa já ter passado por outras crises, essa abalou radicalmente as estruturas econômicas de seus países.

Devido ao desgaste econômico houve a migração de grupos de pessoas, que pelo mesmo motivo da sua migração, a crise econômica, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. (ARENDR, 1989, p. 300). Um fenômeno talvez inédito, e que serviu de combustível ao estabelecimento do totalitarismo, foi o ódio que repercutia entre os cidadãos da Europa. Algo que agravava a situação de migrantes com dificuldades econômicas.

O ódio, que certamente não faltara ao mundo, antes da guerra começou a desempenhar um papel central nos negócios públicos de todos os países, de modo que o cenário político, nos anos enganadoramente calmos da década de 20, assumiu uma atmosfera sórdida e estranha de briga em família à Strindberg. Nada talvez ilustre melhor a desintegração geral da vida política do que esse ódio universal vago e difuso de todos e de tudo, sem um foco que lhe atraísse a atenção apaixonada, sem ninguém que pudesse ser responsabilizado pelo estado de coisas – nem governo, nem burguesia, nem potência estrangeira. Partia, conseqüentemente, em todas as direções, cega e imprevisivelmente, incapaz de assumir um ar de indiferença sã em relação a coisa alguma sob o sol. (ARENDR, 1989, p. 301).

A Europa passava por momentos difíceis, mas como ressalta Arendt, os países que perderam a guerra estavam em uma situação pior, além dos embargos sofridos haviam ainda os Estados recém-estabelecidos com o fim da monarquia Dual, estes Estados tinham uma instabilidade maior para administrar.

Os últimos restos de solidariedade entre as nacionalidades não emancipadas do “cinturão de populações mistas” evaporaram-se com o desaparecimento de uma despótica burocracia central, que também havia servido para centralizar e desviar uns dos outros os ódios difusos e as reivindicações nacionais em conflito. Agora todos estavam contra todos, e, mais ainda, contra os seus vizinhos mais próximos – os eslovacos contra os tchecos, os croatas contra os sérvios, os ucranianos contra os formadores de Estados, ou entre minorias e majorias: os eslovacos não apenas sabotavam constantemente o governo democrático de Praga como, ao mesmo tempo,

perseguiam a minoria húngara em seu próprio solo, enquanto semelhante hostilidade contra o “povo estatal”, por um lado, e entre si mesmas, por outro, animava as minorias insatisfeitas da Polônia. (ARENDR, 1989, p. 301).

A Rússia e a Áustria-Hungria estavam em situação crítica, mais vulneráveis que os outros países, foram mais prejudicadas no intervalo do entre guerras. Tais Estados estavam em pior situação, e como suscita Arendt: “havia perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem.” (ARENDR, 1989, p. 301).

A instabilidade política e a crise econômica facilitaram a propagação das ideologias de terror entre as massas, ideias absurdas foram facilmente propagadas entre a população. Algumas etnias como os judeus eram frequentemente alvos de ataque, isso muito antes do holocausto fazer qualquer sentido.

3.2 OS INDESEJÁVEIS

Com a crise se alastrando pela Europa, sentimentos nacionais vieram à tona junto ao ódio de todos contra tudo. Se a situação estava difícil para os nacionais, para os migrantes estava insustentável, eles eram considerados os indesejáveis da Europa. Arendt mostra como os migrantes “chamados de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa.” (ARENDR, 1989, p. 302). Para se livrarem do problema, dos indesejáveis, surgiu na Europa um meio muito eficaz, a desnacionalização, meio burocrático de descartar pessoas, e tirá-las do âmbito de proteção dos direitos, até mesmo aqueles, uma vez ditos inalienáveis.

A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. (ARENDR, 1989, p. 302).

Os direitos humanos em sua origem, eram no fundo uma concepção para toda a humanidade, tão sofrida por séculos de opressões, mas em certa medida o discurso dos direitos humanos não atingiu os que mais precisaram, e sob esta perspectiva é que compreende-se a necessidade de repensar o modo como os direitos humanos são aplicados. A época do entre-guerras foi um período de total descaso com os ditos direitos humanos. “A própria expressão “direitos humanos” tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.” (ARENDR, 1989, p. 302).

Os indesejáveis não tinham acesso aos direitos humanos de modo que a promessa dos direitos humanos não era levada a sério. A inexecutabilidade é decorrente da crise do pensamento, mas também consequência da ruptura, que não permitia o sentido das conexões morais feitas com o passado.

3.3 OS POVOS SEM ESTADO

Após os indesejáveis passarem pelo processo de expatriação, eles tornavam-se refugiados e apátridas, que não possuíam proteção legal de qualquer Estado, mesmo os em que residiam, ou de origem.

Não eram tempos tranquilos para os povos que não tinham nacionalidade dos Estados já constituídos, e essas pessoas eram tratadas como uma espécie de sub-cidadãos, para que os Estados-nação tomassem providências mais drásticas na tentativa de tornar a população dos Estados mais homogênea, não faltava muito. “A expressão ‘povos sem Estado’ pelo menos reconhecia o fato de que essas pessoas haviam perdido a proteção do seu governo e tinham necessidade de acordos internacionais que salvaguardassem a sua condição legal.” (ARENDETT, 1989, p. 313).

Os povos sem Estado tinham dificuldades em recorrer a qualquer legislação que pudesse protegê-los, e desta forma tornaram-se o refúgio da terra. Se a situação se complicava em toda a Europa, nos Estados já consolidados era muito pior para os povos que se constituíam apenas através de Tratados. Arendt explica o quanto os Tratados de Paz agravaram a situação dos povos sem Estado, algo que já era sensível pelas questões dos Estados-nações em formação.

As modernas condições do poder, que, exceto para os Estados gigantes, transformam a soberania nacional em pilhéria, junto com o advento do imperialismo e dos movimentos de unificação étnica, foram fatores externos que solaparam a estabilidade do sistema europeu de Estados-nações. Nenhum deles adviera diretamente da tradição e das instituições dos próprios Estados-nações. Sua desintegração interna só começou após a Primeira Guerra Mundial, em consequência do surgimento das minorias criadas pelos Tratados de Paz, e do movimento crescente de refugiados, resultados de revoluções. (ARENDETT, 1989, p. 303).

A lógica dos Tratados não funcionava, o que era bastante óbvio sob o aspecto de que haviam muitas etnias na Europa oriental, o que impossibilitava as restrições exigidas para a formação de um Estado-nação uninacional. Os tratados aglutinaram vários povos num só Estado, gerando diversas tensões. O que os Tratados previam e o que era a realidade dos povos não coincidia, gerando angústia e revolta entre as comunidades.

[...]regulamentos especiais, impostos de fora, para uma parte de sua população. Como resultado, os povos não agraciados com Estados, fossem “minorias nacionais” ou “nacionalidades”, consideraram os Tratados um jogo arbitrário que dava poder a uns, colocando em servidão os outros. Os Estados recém-criados, por sua vez, que haviam recebido a independência com a promessa de plena soberania nacional, acatada em igualdade de condições com as nações ocidentais, olhavam os Tratados de minorias como óbvia quebra de promessa, e como prova de discriminação, uma vez que somente os novos Estados, e nem mesmo a Alemanha derrotada [com exceção do território da Silésia oriental, dividida em 1920 com a Polônia em decorrência de plebiscito], ficavam subordinados a eles. (ARENDR, 1989, p. 304).

Após a dissolução da Monarquia Dual, havia a necessidade de algum tipo de organização daqueles povos, porém a Europa já tinha problemas demais, e acabou não dando conta de assimilar os Estados recentes, escolheu ignorar os diversos povos sem Estado, ao invés de permitir a autodeterminação dos povos e o fortalecimento das comunidades.

O desconcertante vácuo de poder deixado pela dissolução da Monarquia Dual... continuar ignorando mais de 100 milhões de europeus que nunca haviam atingido o estágio de liberdade nacional... “povos sem história”... Como o objetivo de todos era preservar o *status quo* europeu, a concessão do direito à autodeterminação nacional e à soberania a todos os povos europeus parecia realmente inevitável: a alternativa seria condená-los impiedosamente à posição de povos coloniais (coisa que os movimentos de unificação étnica sempre propuseram), introduzindo assim métodos coloniais na convivência europeia. (ARENDR, 1989, p. 304).

Mas a intensão de manter a Europa caminhando sem mais problemas, não funcionou. O status quo europeu não podia ser mantido. “Só após a queda dos últimos remanescentes da autocracia europeia ficou claro que a Europa havia sido governada por um sistema que nunca levou em conta as necessidades de pelo menos 25% da sua população.” E a dissolução das monarquias, e os Estados sucessores não conseguiram superar este problema, “cerca de 30% dos seus quase 100 milhões de habitantes eram oficialmente minorias.” Os povos nacionalmente frustrados constituíam 50% da população total. (ARENDR, 1989, p. 305).

Tal situação fazia com que fosse natural às nacionalidades não respeitarem e serem desleais com o governo que lhes fora imposto, afinal suas nacionalidades eram reprimidas do modo mais eficiente possível. O que Arendt alerta é que a população nacionalmente frustrada acreditava que as coisas só mudariam, e que a única saída seria a emancipação nacional, e que apenas deste modo atingiriam a verdadeira liberdade. Era visto como normal que povos sem um Estado-nacional fossem privados dos direitos humanos.

A ideia de Estado ainda é muito forte nos dias de hoje, e causa ainda muitas injustiças pelo mundo e a concepção de Direito ainda é vinculada ao Estado, e a manutenção de direitos fora de um Estado sempre é algo difícil. Em seu livro *Origens do Totalitarismo* Arendt faz uma crítica a este modo de se pensar os direitos humanos. E a respeito da criação do Estado de Israel, Arendt afirma que a criação do Estado de Israel segue essa lógica de que

para se ter direitos, há a necessidade de ter cidadania, e de que a emancipação nacional só se dá através da criação de um Estado-nacional. Mas tal lógica só gera mais violência, sempre haverá grupos sem Estado, a autodeterminação dos povos é fundamental, existem muitos Estados que são plurinacionais e a ideia de criar Estados com um só povo, uma só nação, acaba por gerar a repressão da pluralidade cultural presente em algumas comunidades.

A convicção de que apenas a criação de um Estado daria um jeito no sofrimento de cada povo, surgiu na Revolução Francesa, onde os Direitos do Homem eram ligados a soberania nacional.

Essa convicção, baseada no conceito da Revolução Francesa que conjugou os Direitos do Homem com a soberania nacional, era reforçada pelos próprios Tratados de Minorias, os quais não confiavam aos respectivos governos a proteção das diferentes nacionalidades do país, mas entregavam à Liga das Nações a salvaguarda dos direitos daqueles que, por motivos de negociações territoriais, haviam ficado sem Estados nacionais próprios, ou deles separados, quando existiam. (ARENDR, 1989, p. 305).

Os Tratados foram a opção dos povos sem Estado, supostamente um método de assimilação, mas que não tinha eficácia. E os representantes das grandes nações sabiam muito bem que as minorias que existem num Estado-nação deviam mais cedo ou mais tarde, serem assimiladas ou liquidadas. (ARENDR, 1989, p. 306). A constante tensão entre os Estados e as minorias não previam uma saída pacífica. De certa forma os métodos utilizados pelos regimes totalitários, tanto os expurgos quanto a expulsão dos judeus e até mesmo os campos de concentração, eram uma saída provável dentro da lógica totalitária e dentro da lógica do Estado-nação.

Para discutir a situação dos 30% da população da Europa eram realizados os Congressos de minorias, onde preferia-se discutir os interesses nacionais de cada minoria, do que o interesse comum de todas elas. Arendt demonstra a desunião das minorias que faziam parte desses congressos. Assim que os judeus começaram a perder direitos no regime nazista, e tentaram ajuda no Congresso, não tiveram êxito. Os demais grupos considerados minoritários preferiram apoiar anti-semitismo.

A harmoniosa relação entre os judeus e os alemães – até o advento de Hitler – mantinha o congresso coeso. Mas, quando em 1933 a delegação judaica exigiu um protesto contra o tratamento dos judeus no Terceiro Reich (moção que, a rigor, não tinha o direito de fazer, pois os judeus alemães não eram considerados e não constituíam uma minoria), os alemães nacionalmente minoritários anunciaram sua solidariedade com a Alemanha, já nazista, e conseguiram o apoio da maioria das delegações dos grupos minoritários, que abraçaram o anti-semitismo, florescente em todos os Estados sucessórios. O Congresso, abandonado para sempre pela delegação judaica, mergulhou desde então em completa insignificância. (ARENDR, 1989, p. 308).

As minorias sempre existiram, mas o que os Tratados e os Estados fizeram foi transformar tais minorias em instituição permanente e fazer com que algumas pessoas ficassem fora da gama de direitos, começaram a tratar direitos como privilégios somente dos nacionais, sem dar qualquer chance de empoderamento para estas outras comunidades.

A cidadania introduziu um novo tipo de privilégio que era protegido por alguns ao excluir outros. Após as revoluções, os Estados-nações são definidos por fronteiras territoriais, que os separam de outros Estados e excluem outros povos e nações. A cidadania passou a exclusão de classe para exclusão de nação, que se tornou uma barreira de classe disfarçada. (DOUZINAS, 2009, p. 116).

E essas minorias não condiziam com seu nome, tornavam-se em milhões de pessoas vivendo fora da proteção legal e sem perspectiva de mudança.

Inédito para a história era que os Tratados formalizassem o descaso com que eram tratadas as minorias, “os tratados das Minorias diziam em linguagem clara aquilo que até então era apenas implícito no sistema operante dos Estados-nações”. (ARENDDT, 1989, p. 308). Na lógica dos Estados-nações, apenas os nacionais são sujeitos de direito e podem exercer sua cidadania, apenas pessoas da mesma origem nacional poderiam gozar de proteção legal por parte do Estado. Para os indivíduos de nacionalidade diferente era necessária alguma lei de exceção “até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem.” (ARENDDT, 1989, p. 308). Para a demais populações era tido como normal que tais pessoas não tivessem os mesmos direitos, afinal elas “insistiam” em uma nacionalidade diferente. Tal equívoco legitimava cada vez mais arbitrariedades realizadas por parte do Estado contra tal população.

Tais ocorrências relacionadas aos Tratados e aos povos sem Estado eram previstas, a estrutura do Estado-nação é sem dúvida excludente. Arendt aponta que como o surgimento dos Estados-nação coincidia muitas vezes com governos constitucionais, desta forma acabavam por ter o monopólio da representação legal, mas ao mesmo tempo contavam com um frágil equilíbrio que acabara levando a sua desintegração.

De modo que, ao se romper o precário equilíbrio entre a nação e o Estado, entre o interesse nacional e as instituições legais, ocorreu com espantosa rapidez a desintegração dessa forma de governo e de organização espontânea de povos. E a desintegração, por mais curioso que pareça, começou precisamente no momento em que o direito à autodeterminação era reconhecido em toda a Europa, e quando a convicção fundamental da supremacia da nação sobre todas as instituições legais e “abstratas” do Estado tornava-se universalmente aceita. (ARENDDT, 1989, p. 309).

A autodeterminação dos povos seria uma alternativa para os povos sem Estado. Os Estados não podem levar até as últimas consequências o ideal de homogeneidade, como já visto, isto vai totalmente contra a condição humana da pluralidade, e também contra os direitos humanos.

3.4 OS APÁTRIDAS

Em favor dos Tratados de minoria se dizia que os Estados mais antigos e mais fortes como a França (*nation par excellence*), não precisavam de leis complementares, posto que sua própria constituição era fundamentada nos Direitos do Homem, portanto as diferentes populações que ali vivessem não precisariam de leis específicas. Já os Estados sucessórios precisavam da excepcional invocação temporária dos direitos humanos. Mas tal discurso se demonstrou falso, quando surgiram os povos sem Estado que não tinham a quem recorrer por direitos humanos.

Anteriormente as deportações em massa, as minorias eram povos sem Estado parcialmente, precisavam sim de proteção adicional, através dos Tratados, mas pertenciam de certo modo a algum corpo político. Tinham seus direitos de preservação da própria cultura ameaçados, mas tinham alguns direitos preservados, como Arendt comenta: viver, residir, trabalhar. O problema maior surge quando iniciaram as transferências maciças de população, onde as pessoas tornavam-se indeportáveis, e nenhum país as queria recebê-las.

Para Arendt muito mais catastróficas as consequências eram para os apátridas, “que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial.” (ARENDR, 1989, p. 310). Os apátridas não possuíam qualquer nacionalidade reconhecida, não podendo assim contar com a proteção de algum Estado. Mas após a Primeira Guerra Mundial, na contramão disso, algumas pessoas se refugiavam na situação de apátrida para que não fossem deportadas, devido a sua nacionalidade.

Desprovido de importância, aparentemente apenas uma anomalia legal, o *apatride* recebeu atenção e consideração tardias quando, após a Segunda guerra Mundial, sua posição legal foi aplicada também aos refugiados que, expulsos de seus países pela revolução social, eram desnacionalizados pelos governos vitoriosos. (ARENDR, 1989, p. 311).

Arendt conta que tais condutas por parte dos Estados podem parecer normais diante de uma guerra, mas o que realmente ocorreu é que na época, as desnacionalizações eram realizadas com naturalidade, demonstrando toda a intolerância presente na Europa, os governos mesmo não sendo totalitários, já executavam tais medidas, adotando características de regimes totalitários.

O pior é que o número de pessoas que são apátridas em potencial continua a aumentar. Antes da última guerra, somente os países totalitários ou as ditaduras

semitotalitárias recorriam à arma da desnaturalização contra pessoas que eram cidadãos por nascimento; mas chegou-se ao ponto em que até as democracias livres, como, por exemplo, os Estados Unidos, pensaram seriamente em privar da cidadania os americanos natos que fossem comunistas. (ARENDR, 1989, p. 313).

Transformar um cidadão em apátrida é privá-lo do mundo comum, restringindo ele a vida privada. É afastá-lo da possibilidade da ação e do discurso, retirando-lhe a sensação de pertencimento de qualquer comunidade. A expatriação foi uma importante arma utilizada pelos regimes totalitários, mas sua gravidade aumenta quando até países democráticos pensam em utilizar este procedimento para punir cidadãos. Tal precedente vai totalmente contra a proposta de Arendt para os direitos humanos.

3.5 OS DIREITOS DO HOMEM

A Revolução Francesa foi um marco importante na construção dos ideais políticos ocidentais, e embora tenha avançado no rumo a concretização de direitos, deve-se analisar os acontecimentos de modo cético e não apaixonado para fazer uma reflexão que repense os não acertos da Revolução e seus desdobramentos também da política atual.

Hannah Arendt debruçou-se sobre os teóricos da Revolução Francesa e realizou um de seus trabalhos mais brilhantes, *“On Revolution”*. Em *“Sobre a Revolução”* Arendt demonstra as influências da Revolução Francesa nas Revoluções decorrentes, e a interferência do social nas questões políticas, essa é uma de suas principais críticas. Mas também menciona o fato de a Declaração de direitos do Homem não ser algo direcionado a todos, na verdade naquele momento na França era claro que aqueles direitos eram apenas para alguns homens, portanto até mesmo uma das raízes dos direitos humanos tem na sua origem problemas de construção conceitual.

Mesmo que a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão tenha sido elaborada com intensões puras, não era o que bastava, para que, os direitos básicos de toda a humanidade fossem respeitados. E mesmo que muitas pessoas continuassem lutando para que direitos fossem verdadeiramente inalienáveis, a realidade as contradizia, existiam em todos os lugares pessoas sem direito algum.

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre esforços idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar *“inalienáveis”* os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento – que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas – tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos *“deslocados de guerra”*. (ARENDR, 1989, p. 312).

Devido ao grande número de migrações forçadas, algo que era um marco para os Direitos do Homem, como a concessão de asilo, teve abolição tácita pelos Estados-nações. Arendt explica a importância que o asilo tinha não só para os refugiados, mas para as relações internacionais.

Sua longa e sagrada história data do começo da vida política organizada. Desde os tempos antigos, com esse direito protegeu-se o refugiado – e a área que o acolhia – contra situações que o forçassem a colocar-se fora da lei por circunstâncias alheias ao seu controle. Assim, o asilo era o único remanescente moderno do princípio de que *quid est in território est de território*, pois em todos os outros casos o Estado moderno tendia a proteger os seus cidadãos além de suas fronteiras para que, graças a tratados recíprocos, permanecessem sujeitos às leis do seu país, mesmo morando fora dele. Mas, embora o direito de asilo continuasse a funcionar num modo organizado em estados-nações e em certos casos, tenha até sobrevivido às duas guerras mundiais, tornou-se paulatinamente anacrônico, entrando até em conflito com os direitos internacionais do Estado. Assim, não se encontra esse direito na lei escrita, em nenhuma constituição ou acordo internacional, e o Pacto da Liga das Nações nem ao menos o menciona. A esse respeito, tem o mesmo destino a Declaração dos Direitos do Homem, que também nunca em lugar nenhum foi transformada em lei, levando uma existência mais ou menos irreal, como recurso em certos casos excepcionais em que as instituições legais normais não eram suficientes. (ARENDR, 1989, p. 314).

A nacionalidade era vista como algo muito importante para todos e os povos sem Estado mantinham firme o apego às suas origens, algo que dificultava a assimilação por qualquer outra comunidade nacional. A surpreendente teimosia em reter sua nacionalidade; evitavam a sua assimilação, pois eles nem sequer se agrupavam a outras comunidades, como as minorias haviam feito temporariamente, para defender interesses comuns. (ARENDR, 1989, p. 316).

Conclui-se que a Declaração dos Direitos do Homem mesmo apresentando um tom universalista, era uma falácia. Douzinas também aponta para a fragilidade de tal documento:

Podemos concluir que o “homem” das declarações é uma abstração, universal, mas irreal, uma entidade “desencarregada” despojada de suas características. Como representante da Razão, ele não tem tempo nem lugar. O cidadão, por outro lado, é sempre um “homem inglês” burkeano. Tem direitos e deveres conferidos a ele por leis do Estado e pela tradição nacional; deve ficar subordinado à lei para tornar-se sujeito da lei. Conforme sugere Jay Bernstein, “a cidadania situa-se entre e medeia a particularidade abstrata da identidade pessoal e a universalidade abstrata dos direitos humanos. Os indivíduos somente têm direitos na comunidade”. Para os que não têm representação, sobra muito pouco. Os sem-Estado, os refugiados, as minorias de vários tipos não têm quaisquer direitos humanos. (DOUZINAS, 2009, p. 119).

O homem abstrato da Declaração não auxiliava na proteção de homens que escapassem o padrão europeu, não proporcionando a universalidade prescrita na carta da Revolução Francesa.

3.6 OS APÁTRIDAS E A POLÍCIA

Os “povos sem Estado” facilmente se transformaram em refugiados e apátridas e estavam infiltrados nos países da Europa ocidental. O jeito mais fácil que esses Estados encontraram para livrarem-se destas pessoas *indésirables*, era deixá-los à mercê da polícia que tinha total poder para agir como bem quisessem.

A possibilidade de naturalização era restrita a casos excepcionais, de modo que não funcionava para o caso dos refugiados e apátridas. Mesmo olhando apenas pelo viés administrativo, nenhum país da Europa estava preparado para realizar naturalização em massa tornou-se um grande problema a ser resolvido, pois milhares de pessoas estavam nessa situação. Os governos europeus nunca haviam lidado com um problema de tamanha magnitude, sentiram-se simplesmente impotentes, e a condição de apátrida transformou-se em um perigo para suas instituições legais e políticas.

Os apátridas não contavam com direitos básicos, como os de moradia e trabalho, o que muitas vezes os levavam a transgredir as leis. Arendt retrata que a ilegalidade dos apátridas só cessava quando estes cometiam crimes comuns, porque dessa maneira eles se enquadravam às leis vigentes, o que fazia com que fossem tratados como os cidadãos. Algo que demonstra a triste realidade dessas pessoas, que apenas como transgressores da lei, poderiam ser protegido por elas.

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. Pois o crime passa a ser então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. (ARENDR, 1989, p. 320).

A questão dos apátridas não demorou muito para que se tornasse um caso de polícia. As polícias foram incumbidas de resolverem qualquer problema relacionado aos povos sem Estado, o que os estados não puderam resolver era resolvido pela polícia, que recorria ao uso da força. Não se podia prever o quanto isso influenciaria no decorrer dos acontecimentos, como comenta Arendt, a partir desta ocorrência que a polícia ganhou projeção em sua importância dentro dos assuntos públicos.

O Estado-nação, incapaz de prover uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, transferiu o problema para a polícia. Foi essa a primeira vez em que a polícia da Europa ocidental recebeu autoridade para agir por conta própria, para governar diretamente as pessoas; nessa esfera da vida pública, já não era um instrumento para executar e fazer cumprir a lei, mas se havia tornado autoridade governante independente de governos e de ministérios. (ARENDR, 1989, p. 321).

A reflexão aqui necessária é de o quanto a polícia foi utilizada para resolver uma questão que não lhe competia, ou que pelo menos seus meios não eram os mais adequados, já que os refugiados e apátridas não se tratavam de criminosos, na verdade seu problema era muito maior, e estavam sim em embate com a própria ideologia do Estado-nação e sua unidade intrínseca.

Desta forma a polícia foi galgando um certo status até se tornar o que poderia ser chamado de braço da burocracia. Mas antes disso, ela já estava adquirindo poder, mesmo fora do âmbito da lei. Arendt conta como se deu a consolidação do poder da polícia, que estava sendo adquirido através do domínio de grandes grupos de pessoas, um exemplo é o da Alemanha nazista, onde a polícia podia expedir decretos onde decidiam quem era cidadão e quem não era, as pessoas perdiam suas nacionalidades através da própria polícia.

Na Alemanha nazista, as leis de Nuremberg, com a sua distinção entre os cidadãos do Reich (*Reichsbürger* – cidadãos completos) e nacionais (*Völsbürger* – cidadãos de segunda classe sem direitos políticos), haviam aberto o caminho para um estágio final no qual os “nacionais” de “sangue estrangeiro” podiam perder a nacionalidade por decretos; só a deflagração da guerra evitou a promulgação de uma legislação nesse sentido, que havia sido detalhadamente preparada.

[...]

O fato de que os alemães encontraram tão pouca resistência por parte das polícias dos países que haviam ocupado, e de que os alemães puderam organizar o terror com a ajuda dos policiais locais, foi em parte devido à poderosa posição que a polícia havia conquistado no decorrer dos anos em seu irrestrito e arbitrário domínio sobre os apátridas e os refugiados. (ARENDR, 1989, p. 321/322).

Tais decretos segregavam a população, como se aqueles que o Estado decidiu não mais tratar como cidadão, tivesse algum tipo de vírus mortal o qual deveria ser exterminado. Aos poucos todos os seus direitos foram retirados, e quando só lhe restou a vida, o Estado também encontrou uma solução.

Os apátridas “não constituíam maioria em país algum e portanto, podiam ser considerados a *minorité par excellence*”. (ARENDR, 1989, p. 322). Diversos países percebiam que os povos sem Estado eram um problema, e a maioria deles não soube lidar com esta questão, mas foi na Alemanha de Hitler, que aparentemente surgiu uma solução para a questão dos apátridas, principalmente os judeus foi encontrada, uma das piores soluções já inventadas por qualquer Estado. O extermínio em massa.

Mas, nos anos que se seguiram à bem-sucedida perseguição de Hitler aos judeus, todos os países com minorias começaram a pensar em se desfazer de algum modo de seus grupos minoritários, e era natural que comesçassem a realizar essas ideias a partir da *minorité par excellence*, a única nacionalidade que realmente não tinha qualquer outra proteção além de um sistema de minorias que, a essa altura, não era mais que zombaria. [...]

Nenhum dos estadistas se apercebia de que a solução de Hitler para o problema judaico – primeiro, reduzir os judeus alemães a uma minoria não reconhecida na Alemanha; depois, expulsá-los como apátridas; e, finalmente, reagrupa-los em todos

os lugares em que passassem a residir para enviá-los aos campos de extermínio – era uma eloquente demonstração para o resto do mundo de como realmente “liquidar” todos os problemas relativos às minorias e apátridas. (ARENDR, 1989, p. 323).

As pessoas despojadas de seus direitos, não encontrando qualquer tipo de proteção internacional, acabaram mortas em campos de concentração, contrariando qualquer ideal de direitos humanos.

3.7 OS DIREITOS HUMANOS

Diante do quadro de desnacionalizações, deportações em massa, pessoas sem qualquer proteção legal, é inevitável que se recorra aos direitos humanos que surgiram justamente com o propósito de fornecer a proteção para humanos, independente da estrutura do Estado. Direitos mínimos que protegeriam a dignidade de cada ser humano. Mas toda a construção teórica em torno dos direitos humanos foi irrelevante no caso dos refugiados e apátridas, neste período. E Arendt se depara com uma luta inglória, a argumentação dos direitos humanos diante da super-estrutura dos Estados-nação e da soberania dos Estados.

A questão dos apátridas deixou muito clara, que os indivíduos não nascem iguais, a população apátrida era enfeitada e explicitamente exposta como “sem direitos”, “até que uma investigação de suas características raciais pudesse ser feita”. De modo a inverter, “o princípio de que todo indivíduo nasce com direitos inalienáveis garantidos por sua nacionalidade, agora todo indivíduo nasce sem direitos, a não ser que mais tarde se possa determinar o contrário.” (ARENDR, 1989, p. 221).

Arendt aborda sobre o fracasso da ajuda humanitária dada aos apátridas e refugiados, que foram basicamente nenhuma, como as perplexidades dos direitos do homem. A Declaração dos Direitos do Homem, marco histórico, no fim do século XVIII, se apresentou como uma esperança aos mais desfavorecidos como se a partir daquele momento qualquer homem pudesse reclamar seus direitos ao Estado. Principalmente significava que o próprio homem seria a fonte da Lei, e não Deus ou os costumes da história. Que ele estaria livre de qualquer espécie de tutela, e renunciava que ele havia atingido a maioria. (ARENDR, 1989, p. 324).

Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelece-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protege-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. (ARENDR, 1989, p. 324).

A Declaração dos Direitos do Homem destinava-se também a ser uma proteção muito necessária tendo em vista que os indivíduos já não estavam a salvo nem nos Estados em que haviam nascido. Os Direitos do Homem haviam sido definidos como “inalienáveis” justamente porque se supunha serem independentes de todos os governos, mas o que sucedia é que no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los. (ARENDR, 1989, p. 325). Ou seja, só existiam direitos para os indivíduos que eram cidadãos de algum Estado.

Arendt ainda ressalta o fato de que os protetores dos Direitos do Homem, não possuíam a força necessária para enfrentar os Estados, nem para ressignificar os direitos humanos, suas tentativas sempre eram vistas como vãs, não tinham credibilidade nem com as pessoas que precisavam de ajuda.

O pior é que as sociedades formadas para a proteção dos Direitos do Homem e as tentativas de chegar a uma nova definição dos direitos humanos eram patrocinadas por figuras marginais – por alguns poucos juristas internacionais sem experiência política, ou por filantropos apoiados pelos incertos sentimentos de idealistas profissionais. Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais. Nenhum estadista, nenhuma figura de certa importância podia leva-los a sério; e nenhum dos partidos liberais ou radicais da Europa achava necessário incorporar aos seus programas uma nova declaração dos direitos humanos. Nem sequer as próprias vítimas, em suas numerosas tentativas de escapar do labirinto de arame farpado no qual haviam sido atiradas pelos acontecimentos, invocaram – nem antes nem depois da Segunda Guerra Mundial – esses direitos fundamentais, que tão evidentemente lhes eram negados. Pelo contrário, as vítimas compartilhavam o desdém e a indiferença das autoridades constituídas em relação a qualquer tentativa das sociedades marginais de impor os direitos humanos em qualquer sentido elementar ou geral. (ARENDR, 1989, p. 326).

Arendt explica o porquê de tal fragilidade em se tratando de defensores dos direitos humanos, e pode-se dizer que ela ainda ocorre nos dias atuais. Os Direitos do Homem foram proclamados para proteger alguns indivíduos do poder do Estado e não todos, comumente ouvimos de que a Declaração de Direitos do Homem proclamada na revolução francesa teve efetividade apenas para homens, brancos, e proprietários de terras.

Os Direitos do Homem, solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana como novo fundamento para as sociedades civilizadas, jamais haviam constituído questão prática em política. Durante o século XIX esses direitos haviam sido invocados de modo bastante negligente, para defender certos indivíduos contra o poder crescente do Estado e para atenuar a insegurança social causada pela Revolução industrial. Nessa época, o significado dos direitos humanos adquiriu a conotação de *slogans* usados pelos protetores dos subprivilegiados, um direito de exceção para quem não dispunha de direitos usuais. (ARENDR, 1989, p. 326).

É triste, mas na atualidade ainda pode-se observar os direitos humanos sendo utilizados apenas em lindos discursos, e não sendo exequíveis. O professor Marcelo Neves

(NEVES, 2005, p. 20), em sua pesquisa realizou uma desconstrução de como os direitos humanos se apresentam na sociedade e uma de suas facetas é sem dúvida o discurso simbólico. A perda de significado não só nos discursos tornou-se evidente. Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostravam-se inexecutáveis.

3.8 OCUPAR UM LUGAR NO MUNDO

Arendt relata que os apátridas e refugiados antes de perderem seus direitos, perderam seus lares. E o que era sem precedentes, não era a perda de seus lares, mas sim a impossibilidade de encontrar um novo lar.

De súbito revelou-se não existir lugar algum na terra aonde os emigrantes pudessem se dirigir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados, nenhum território em que pudessem fundar uma nova comunidade própria. Além do mais, isso quase nada tinha a ver com qualquer problema material de superpopulação, pois não era um problema de espaço ou de demografia. Era um problema de organização política. (ARENDR, 1989, p. 327).

E esquematicamente tais pessoas foram sendo destituídas de seus direitos. A segunda perda foi a perda de proteção de seus governos, deste modo durante a última guerra, “os apátridas estavam em posição invariavelmente pior que os estrangeiros inimigos, que ainda eram de certo modo protegidos por seus governos através de acordos internacionais.” (ARENDR, 1989, p. 327).

Toda essa situação é um exemplo das muitas perplexidades inerentes a concepção dos direitos humanos. Arendt demonstra como a construção teórica dos direitos humanos, ou pelo menos o que se tinha até ali, figurava como um conceito abstrato, e não filosoficamente constituído. Com uma reflexão simples Arendt desconstrói a ideia comumente apresentada de direitos humanos, e demonstra que os principais direitos, os quais são comumente lembrados, quando se pensa em direitos humanos, esses mesmos direitos podem ser retirados em diversas situações, mas não é exatamente isso que despoja os seres humanos dos seus direitos.

Não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses); não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. O soldado durante a guerra é privado do seu direito à vida; o criminoso, do seu direito à liberdade; todos os cidadãos, numa emergência, do direito de buscarem a felicidade; mas ninguém dirá jamais que em qualquer desse caos houve uma perda de direitos humanos. Por outro lado, esses direitos podem ser concedidos (se não usufruídos) mesmo sob condições de fundamental privação de direitos. (ARENDR, 1989, p. 329).

Para Arendt não é a privação de direitos em si que fez da situação dos apátridas e dos refugiados tão grave, mas o pior e mais cruel foi o fato de que essas pessoas foram privadas de viver em comunidade. Elas não mais pertenciam a qualquer comunidade, e nenhuma lei foi feita para elas.

A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei, ou da liberdade de opinião – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades - mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles.... Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal... (ARENDDT, 1989, p. 329).

Sem qualquer lei destinada a estas pessoas, era como se não houvesse qualquer direito. Não havia um lugar no mundo em que elas pudessem existir em plenitude humana. O prolongamento de suas vidas era devido à caridade e não ao direito, pois não existia nenhuma lei que poderia forçar as nações a alimentá-las. Tornava-se cada dia mais lógico exterminar tais pessoas. A impossibilidade de um lugar, onde tais pessoas pudessem agir, e um espaço em que suas vozes fossem ouvidas, fez a maior diferença no fracasso dos direitos humanos. Arendt é categórica em afirmar que a privação dos direitos humanos está principalmente, na privação da condição humana por excelência.

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença a 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 seu 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), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer. (ARENDDT, 1989, p. 330).

A ação, é vista por Arendt como a condição humana por excelência, o que mais nos diferencia dos animais. E é por esse motivo que a privação da ação é algo extremamente grave. Para Arendt retirar a possibilidade de ação de qualquer ser humano é atingir em cheio a sua humanidade intrínseca, é restringi-lo de sua própria humanidade, e condená-lo a mera vida biológica.

[...] aquilo que hoje devemos chamar de “direito humano” teria sido concebido como característica geral da condição humana que nenhuma tirania poderia subtrair. Sua perda envolve a perda da relevância da fala (e o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a perda

de todo relacionamento humano (e o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o “animal político”, isto é, que por definição vive em comunidade), isto é, a perda, em outras palavras, das mais essenciais características da vida humana. (ARENDR, 1989, p. 330).

Portanto o que se torna mais preocupante é que tal calamidade vem abatendo um número cada vez maior de pessoas. E não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos, que viabiliza os direitos humanos. “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade.” (ARENDR, 1989, p. 331).

A humanidade e seus novos feitos inverteram muitos valores, como aponta Arendt:

Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito de ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível. Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por melhor intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa idéia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. (ARENDR, 1989, p. 332).

E é neste ponto que se encontra o dilema dos direitos humanos, algo mais precisa acontecer para que eles tenham efetividade. A reflexão de Arendt aponta para que há a necessidade de um compromisso de toda a humanidade, para que os indivíduos estivessem protegidos em qualquer lugar do planeta, por enquanto o que se tem são só alguns tratados internacionais e acordos feitos pelos Estados. Infelizmente se está longe deste reconhecimento de que todo e qualquer ser humano precisa ser respeitado como tal.

3.9 A PLURALIDADE E A IGUALDADE

Arendt afirma que uma concepção da lei que identifica o direito com a noção do que é bom, é necessária, quando outras formas e medidas perdem a sua autoridade. E as leis tem a importância de serem feitas e realizadas pelos próprios homens. Arendt diz que “quanto mais à vontade os homens se sentem dentro do artificio humano – mais ressentem tudo aquilo que não produziram, tudo o que lhes é dado simples e misteriosamente” (ARENDR, 1989, p. 334).

De acordo com Burke, os direitos de que desfrutamos emanam “de dentro da nação”, de modo que nem a lei natural, nem o mandamento divino, nem qualquer conceito de humanidade como o de “raça humana” de Robespierre, “a soberania da terra”, são necessários como fonte de lei. (ARENDR, 1989, p. 333).

A questão da igualdade é algo importante no caminho para a efetivação dos direitos humanos, isso porque enquanto os homens não se proporem a ver o “outro” com igualdade, não haverá justiça que o force a respeitar e aceitar qualquer pessoa. Arendt aborda a interferência da esfera privada na esfera pública, afinal os gostos e preferências, a hierarquia e a desigualdade, são aspectos da vida privada, algo que não deveria pertencer a esfera pública, a qual deveria ser destinada ao tratamento dos assuntos públicos com a igualdade de importância de cada indivíduo e sua singularidade.

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 de igualdade como a esfera da vida 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 de justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. (ARENDR, 1989, p. 335).

“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 juntamente com os seus iguais, e somente com os seus iguais.” (ARENDR, 1989, p. 335). A questão da igualdade é ressaltada por Arendt como algo fundamental na organização política, mas deve ser interpretada corretamente. A igualdade, a qual Arendt fala, é parte do artifício humano, existe uma escolha em tratar-se como iguais, a igualdade material jamais será atingida, segundo Arendt os seres humanos são seres plurais, mas que podem sim optarem em se tratar com a mesma dignidade e respeito.

Em diversos momentos da história da humanidade observaram-se Estados e nações tentando homogeneizar suas populações, o caso da Alemanha nazista é limítrofe, mas tais ideias são comuns.

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 silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. (ARENDR, 1989, p. 335).

É preciso compreender que as diferenças existem e devem ser respeitadas, e elas só o são quando se atinge maturidade política para o tratamento igualitário. Em diferentes comunidades pode-se observar a luta diária que é ser negro, mulher, idoso, LGBT, deficientes físicos, diferente. A política hoje não é concebida como igualitária, em grande medida continua sendo exercida por homens, brancos e proprietários, como o modelo político

“recentemente” criado na Revolução Francesa. Os efeitos disso são sempre catastróficos, pois a pluralidade junto a igualdade é essencial na política.

Se um negro numa comunidade branca é considerado nada mais do que um negro, perde, juntamente com o seu direito de igualdade, aquela liberdade de ação especificamente humana: todas as suas ações são agora explicadas como consequências “necessárias” de certas qualidades de “negro”; ele passa a ser determinado exemplar de uma espécie animal, chamada homem. (ARENDR, 1989, p. 335).

A igualdade no pensamento de Arendt seria uma escolha realizada dentro do artifício humano. É imprescindível que cada indivíduo exerça sua pluralidade no mundo, só assim coisas novas podem acontecer, só assim a ação faz sentido. A disposição em tratar-se como iguais é uma forma de organização política. Que possibilita a ação o discurso e a pluralidade, em um espaço público constituído com igualdade e liberdade. Arendt identifica a perda dos direitos humanos com a perda dessas características únicas que cada indivíduo possui, a perda da fala e da possibilidade da ação anula o indivíduo na sociedade.

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. (ARENDR, 1989, p. 336).

O afastamento dos apátridas e dos refugiados da vida pública é a privação da comunidade e da política, desta forma apenas lhes resta a vida privada e o processo vital. Portanto para Arendt não adiantaria a criação de novas declarações e tratados, sem o estabelecimento de um espaço público, ou algo que garantisse o acesso de todos os seres humanos a um espaço público, com liberdade política, onde apesar de diferentes, os seres humanos optassem por tratarem-se como iguais.

3.10 DIREITO A TER DIREITOS

O totalitarismo concebido por Arendt como a ruptura da modernidade com a tradição, a drástica transformação do Estado moderno e suas novas possibilidades de destruição em massa, devem servir para que a humanidade se organize politicamente para um novo rumo. A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi uma tentativa de proteção universal, porém é muito próxima da Declaração Francesa, trazendo consigo a mesma descrença.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, seguiu de perto a Declaração Francesa, tanto em essência quanto em forma. Conforme observou um comentarista contemporâneo, “os

idealizadores da Declaração das Nações Unidas de 1948 seguiram o modelo estabelecido pela Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, embora substituíssem o ‘homem’ pelo mais ambíguo ‘humano’ ao longo de todo o texto”. (DOUZINAS, 2009, p. 99).

Após a Segunda Guerra mundial, existem reflexões necessárias a serem feitas a respeito dos direitos humanos. Arendt critica os direitos humanos e como eles foram concebidos até hoje. Sua ideia sobre os direitos humanos se apresenta como uma análise do que se observou em um momento extremo, a perda dos mesmos recaem em implicações perigosas para a humanidade como um todo. “O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, despeito de todas as aparências, são as condições da selvageria.” (ARENDR, 1989, p. 336).

A construção teórica em torno dos direitos humanos, aborda uma concepção de direitos que pudessem ser direcionados a todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças sociais, físicas e políticas. Foi uma concepção do pensamento jusnaturalista moderno e foi um pensamento revolucionário principalmente contra os abusos dos Estados absolutistas. Estes direitos destinados a todos eram tidos como naturais, atribuídos aos homens por leis naturais e tidos como universais. Portanto não eram os homens que criavam tais leis, eles apenas as reconheciam. “As cartas de direitos que vão surgir a partir do final do século XVIII serão denominadas, significativamente, Declarações de Direitos. ” (RIBAS, 2013, p.170). Ou seja, declaram algo preexistente.

Em seu livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt consegue demonstrar como a Europa lidou com os problemas das minorias que surgiram devido a configuração dos Estados-nação, tal evento fez com que as pessoas só tivessem acesso a direitos na medida em que fossem cidadãos. “A ideia de nacionalidade que se evocava aí transpirava uma ideologia racial. Os não nacionais num território “estranho” eram vistos como anomalias, “exceções” num mundo de resto estável.” (ARENDR, 1989, p. 301).

Num processo que Arendt chamou de “matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDR, 1989, p.498), procedimento necessário para que os regimes totalitários alcançassem o “domínio total”, tal processo se inicia com a expulsão de certos indivíduos da proteção legal dada aos cidadãos. Quando algumas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei, pode-se observar que não existia qualquer lei natural que as pudesse proteger e que convenientemente apenas os Estados podiam oferecer proteção legal.

Houve também um “silencioso constrangimento” dos países não totalitários, que de certo modo tornaram possível o holocausto e também fizeram parte de alguma maneira do

período de desintegração política, que conseqüentemente gerou milhares de “apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos.” (ARENDDT, 1989, p. 498).

Os campos de internamento tornaram-se “solução de rotina”, era “o único território que o mundo tinha a oferecer aos apátridas” (ARENDDT, 1989, p. 318) que eram postos em campos de concentração pelos inimigos e em campos de internamento pelos amigos. Para Arendt o que aconteceu aos apátridas e refugiados especificamente foi que “Não foram privados especificamente de algum direito humano, mas de uma comunidade que lhes garantisse direitos”, e deste modo “encontravam-se numa situação de completa anomia.” (RIBAS, 2013, p. 173).

A partir destas reflexões Arendt passa a crer que o ser humano para ter seus direitos humanos resguardados deveria se assegurar em apenas um direito “o direito de nunca ser excluído dos direitos garantidos por sua comunidade [...] e nunca ser privado de sua cidadania.” (ARENDDT, 1949, p. 36). Para que isso acontecesse de maneira adequada seria necessário, que como os outros direitos, o direito à cidadania fosse acordado pelos próprios seres humanos, com garantias recíprocas, e que os seres humanos se dispusessem a estabelecê-lo. Seria uma tarefa difícil, mas não impossível.

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. A igualdade não é um *dado* – ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. 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 de seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autoderminar-se, construindo convencionalmente a igualdade. (LAFER, 1988, p. 150).

Arendt não ficou muito satisfeita com as tentativas após o término da Segunda guerra, as quais se propuseram a rever os direitos humanos, afinal a proposta foi constituir uma nova Declaração de Direitos, para ela a nova Declaração não conseguiu estabelecer os direitos necessários com precisão, continuando a confundir os direitos humanos com os direitos dos cidadãos.

A tentativa da Declaração de direitos para Arendt funciona como que para reatar com a tradição, iniciada na Declaração da Revolução Francesa. Os direitos humanos não foram realmente repensados, é quase que como se o totalitarismo não tivesse existido, algo muito grave, que foi apenas deixado de lado, havendo tal precedente é extremamente necessário que se reflita em como reagir. A proposta de Arendt de um “direito a ter direitos” não chegou a se

constituir, mas apresenta-se como uma possibilidade interessante. Arendt imaginou um outro tipo de cidadania, que gera o direito a ter direitos. Assim como os gregos na antiguidade constituíram a *pólis*, a humanidade constituiria um espaço público onde ninguém ficasse de fora. Quando Arendt aborda sua concepção de cidadania, ela não concebe do ponto de vista formal, como o direito a pertencer a uma nacionalidade, ou algo que o valha.

O primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*. Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade. A experiência totalitária é, portanto, comprobatória, no plano empírico, da relevância da cidadania e da liberdade pública enquanto condição de possibilidade, no plano jusfilosófico de asserção da igualdade, uma vez que a sua carência fez com que surgissem milhões de pessoas que haviam perdido seus direitos e que não puderam recuperá-los devido à situação política do mundo, que tornou supérfluos os expulsou da trindade Estado-Povo-Território. (LAFER, 1988, p.154).

A cidadania é a base para o direito a ter direitos e não pode ser como anteriormente foi algo dado ou declarado, deve ser construído em um acordo internacional mútuo com garantias mútuas, para que todos possam usufruir mesmo estando fora da proteção de seus Estados. Há a necessidade de uma comunidade internacional disposta a garantir o direito a ter direitos, após o segundo pós-guerra algumas leis foram realizadas em favor dos apátridas, isto não decorre apenas do medo de outro fenômeno totalitário, e sim também porque está havendo uma universalização da questão dos refugiados, que antes predominava na Europa.

A existência de seres humanos sem um lugar no mundo aumentou desde o pós-guerra, contribuindo com a situação, que vê tais homens como supérfluos. Celso Lafer explica, a complexidade de se resolver o tema no âmbito internacional, tendo em vista as dificuldades de encontrar um novo lar, para os que perderam o seu.

De fato, expressivo número de refugiados permanece deslocado no mundo, pois: (I) existem sérios obstáculos em muitas partes à sua repatriação voluntária; (II) o país de primeiro asilo – o do asilo temporário - , muito frequentemente, como foi visto acima, é subdesenvolvido e tem limitada capacidade econômica para transformar refugiados em imigrantes; e (III) é difícil encontrar países que absorvam refugiados em virtude dos problemas de toda natureza que têm hoje em dia os Estados para receberem novas e significativas correntes migratórias. (LAFER, 1988, p. 160).

Mesmo diante de tantos empecilhos, a busca por uma reconstrução dos direitos humanos é fundamental. Entende-se que o pensamento de Arendt de um modo original, busca no passado distante elementos para uma reconexão com a realidade, ela mesma diz que tal possibilidade é remota, mas suas reflexões apresentam uma nova possibilidade para a concretização dos direitos humanos.

O totalitarismo inverteu a concepção tradicional das leis, Arendt retoma a importância da ideia de uma legislação que proteja a humanidade e sua existência. Mas não só

a legislação resolveria a situação dos direitos humanos. As leis delimitam o espaço das relações humanas, enquanto que o ter um direito de fato é a ação.

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta. (ARENDRT, 1989, p. 517).

A construção legislativa é interessante na proteção dos indivíduos, mas sozinha não resolve a questão dos direitos humanos. É necessária uma ação reiterada de cada geração para organizar-se politicamente e constituir o espaço propício para a cidadania. Apenas o avanço na positivação de leis internacionais, não resolvem o problema, afinal as pessoas que estão fora do âmbito da lei, não tem acesso a legalidade.

Como possibilidade de reconstrução dos direitos humanos Arendt apresenta a ideia da constituição de uma cidadania, como um artifício humano. Tal cidadania, diferente da que necessita de um Estado nacional, essa cidadania seria estabelecida no âmbito internacional, de um modo que cada indivíduo teria como premissa o direito a ter direito, evitando assim que os refugiados e apátridas por não ter um Estado a quem evocar fiquem a margem da sociedade. A garantia de cidadania que Arendt fala prevê o não despojamento da humanidade do indivíduo, a não redução deste indivíduo a mera vida biológica, ela pretende garantindo a cidadania, que este indivíduo não se torne solitário a ponto de não poder agir junto aos seus pares, e não se isole a ponto de não mais identificar a Terra como seu lar.

Para melhor compreender em que termos Arendt concebe a cidadania, apresenta-se o voto dos ministros Pollak e Warren, contra a expatriação de nacionais nos Estados Unidos. Ambos utilizaram a argumentação de Arendt:

A cidadania é o direito básico do homem, uma vez que é nada menos do que o direito a ter direitos. Tire este bem inestimável e restará um apátrida, humilhado e degradado aos olhos de seus compatriotas. Ele não tem direito a proteção jurídica de nenhuma nação, e nenhuma nação asseverará direitos em seu nome. Sua própria existência está na dependência do Estado em cujas fronteiras ele estiver. Nesse país o expatriado irá presumivelmente gozar, quando muito, apenas direitos limitados e privilégios de estrangeiros, e, como o estrangeiro, estará inclusive sujeito à deportação e, desse modo, privado do direito de afirmar qualquer direitos.
[...]

A reflexão de Hannah Arendt sobre a cidadania como o direito a ter direitos, provocada pelos problemas concretos gerados pelo “estado de natureza totalitário”, tem como nota, no meu entender, a especificidade da ruptura. Com efeito, não se

trata nem da injustiça social, nem da opressão econômica, nem da privação da liberdade, nem de repressão política, que constituem violações dos direitos humanos frequentes na interação entre governantes e governados em regimes tirânicos, autoritários e ditatoriais. De fato, estas violações não são uma novidade. Elas ocorrem *dentro* de comunidades políticas, exigindo a sua mudança – uma mudança que postula uma adequada distinção entre o público e o privado, como se verá – mas que pode seguir os caminhos do processo de asserção histórica dos direitos humanos como uma “invenção” rastreada acima no capítulo IV.

O que Hannah Arendt estabelece é que o processo de asserção dos direitos humanos, enquanto invenção para convivência coletiva, exige um espaço público. Este é kantianamente uma dimensão transcendental, que fixa as bases e traça os limites da interação política. A este espaço só se tem acesso pleno por meio da cidadania. É por essa razão que, para ela, o primeiro direito humano, do qual derivam todos os demais, é o direito a ter direitos, direitos que a experiência totalitária mostrou que só podem ser exigidos através do acesso pleno à ordem jurídica que apenas a cidadania oferece. (LAFER, 1988, p. 162/165).

Os migrantes saem de suas casas, deixam seus países muitas vezes por estarem sofrendo tipos de violência, o caminho que percorrem também é permeado por riscos e violências, quando chegam em países, onde pensam em se estabelecer são violentados por meio de preconceito e exclusão da vida pública, ou seja, os deslocados vivem uma vida de violência.

O período compreendido da primeira grande guerra e a Segunda Guerra Mundial, gerou ao mundo uma categoria de pessoas reconhecidas como apátridas. Essas pessoas perdiam sua nacionalidade, e eram obrigadas a sair de seus países sem a proteção de qualquer Estado. Este fenômeno onde milhares de pessoas ficaram sem qualquer proteção legal, podendo contar apenas com a solidariedade de poucos despertou o interesse pela reflexão da filósofa Hannah Arendt, contemporânea da segunda guerra mundial, que passou também pela situação de apátrida, chegando a vivenciar um campo de internamento. Seu pensamento sobre a situação dos apátridas, é de enorme importância e pertinência, ela vivenciou o terror. Tema este, trabalhado em seu livro *Origens do Totalitarismo* que é abordado com seriedade e sensibilidade, sendo que o capítulo “O Declínio do Estado-nação e O fim dos direitos humanos” trata-se de uma das mais importantes críticas ao paradigma dos direitos humanos. Ao desenvolver uma reflexão histórica de como os direitos das minorias étnicas foram suprimidos até chegar ao fenômeno principal que é a perda da nacionalidade e eventualmente a expulsão do próprio país, Hannah Arendt consegue demonstrar uma das maiores fissuras na efetivação dos direitos humanos. A filósofa demonstra o quão importante é o pertencimento do indivíduo a qualquer comunidade, para ela, sem a premissa de pertencimento o mesmo perde a voz dentro da comunidade e não consegue exercer suas características humanas por excelência, que para Arendt são a ação e o discurso. Tal situação acaba por subtrair a humanidade e o pertencimento do indivíduo que fica à mercê da “boa vontade dos outros”,

não tendo de fato o reconhecimento de seus direitos nem garantias legais extremamente necessárias para a proteção dos direitos humanos. Mas além da legalidade, é necessário o reconhecimento do outro, como ser humano, dotado de direito a ter direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A percepção de que o pensamento filosófico enfrenta uma crise de paradigmas na modernidade é melhor compreendida após a ideia de ruptura presente no pensamento de Hannah Arendt. Suas reflexões sobre o fenômeno totalitário e sobre as alterações na condição humana, apresentam a crise humanitária de uma outra perspectiva. Perspectiva essa que procurou-se demonstrar com esta pesquisa.

A crise da fundamentação dos direitos humanos decorre não de sua heterogeneidade, nem de sua transformação ao longo da história, mas da ruptura imposta pelo violento fenômeno moderno do totalitarismo. No primeiro capítulo foi apresentado o debate entre Bobbio e Comparato a respeito da fundamentação dos direitos humanos. Enquanto Bobbio acredita que a fundamentação dos direitos humanos é algo já superado, Comparato afirma, que a fundamentação sempre será algo necessário.

A discussão de ideias de Bobbio e Comparato demonstram a dificuldade em encontrar fundamento ou justificativa para os direitos humanos. A verdade é que os direitos humanos, como fruto do pensamento moderno, acompanham a crise do fundamento, gerada pela ruptura da modernidade com a tradição filosófica.

O que deve-se guardar da fala de Bobbio e de Comparato é sobre a impossibilidade de um fundamento absoluto, pois a verdade é que em diferentes épocas encontram-se fundamentos diversos. Mas cada época discorre sobre os direitos humanos conforme suas necessidades. Os direitos humanos são um objeto em constante construção e reconstrução.

Melhor compreende-se a crise do fundamento quando no segundo capítulo é apresentada a ruptura do pensamento moderno com a tradição. Arendt explica como a filosofia de Kierkegaard, Marx e Nietzsche, rebelaram-se contra os pilares do pensamento filosófico tradicional. Tais pensadores observaram a falta de conexões da teoria com a realidade, e tentaram de um modo desesperado explicar o que visualizavam.

Para explicar as alterações modernas, que levaram a ruptura, Arendt explica as mudanças através da inversão de prioridades na *vita activa*. O trabalho a condição humana de prover a manutenção a vida biológica, torna-se a principal das atividades humanas. Porém na modernidade o trabalho já não é mais apenas a manutenção da vida biológica, está ligado diretamente ao consumo e a produtividade, o que incide na concepção de meio e fim. O homem muitas vezes acaba perdendo sua dignidade intrínseca e transformando-se em um meio.

A vitória do *animal laborans* que é a faceta humana do homem trabalhador e consumidor, acabou contaminando a esfera pública que era a esfera das relações humanas por meio da política, que exigiam a liberdade e a igualdade. Na modernidade surge o advento do social segundo Arendt, que significa que a esfera pública foi alterada pela esfera privada, que era a esfera genuína das questões privadas relacionadas a manutenção da vida. Deste modo as atividades humanas perdem seu espaço adequado, assim como as atividades privadas ocorrem com publicidade, a ação que necessita de um espaço livre de desigualdade, perde seu espaço original.

Além da modernidade glorificar a produtividade e não propiciar um espaço destinado as questões estritamente de cunho público, o pensamento moderno ao chegar em seu limite era altamente científico, só fazendo sentido caso fosse lógico. Tais ideais proporcionaram um terreno adequado ao fenômeno do totalitarismo, que na concepção de Arendt é o rompimento total no campo fenomenológico.

A modernidade e suas representações fracassaram, seu ideal de Estado-nação e o direito ligado tão somente a este vínculo, mostrou-se insuficiente com o surgimento dos Estados totalitários que seguindo sua lógica, utilizaram-se de seres humanos como meios para atingirem seus fins, de acordo com as ideologias de leis naturais e históricas. O surgimento de deslocados como os apátridas e os refugiados, demonstram problemas enfrentados até hoje.

O terceiro e último capítulo, apresenta a crítica de Arendt aos direitos humanos, justamente por que ainda estão vinculados a ideia de cidadania formal. Arendt critica o fato de que apenas as legislações declarando direitos não dão conta de inserir os indivíduos nas comunidades, a verdade é que isso já foi realizado, exemplo disso é a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão. Além de uma legislação, que é apresentado como algo necessário para delimitar o campo de relações humanas, é necessário algo mais.

Este algo mais, que é concebido por esta pesquisa como uma possibilidade ao futuro dos direitos humanos, é a constituição da cidadania em Hannah Arendt, que parte de uma escolha consciente dos homens a enxergarem-se como iguais. Seria a constituição de um espaço público, como realizado pelos gregos na fundação da *pólis*, que estabelecesse um espaço de liberdade e igualdade, mas não a igualdade material, que é impossível, mas uma igualdade que é fruto de uma ação deliberada humana, um modo de organizar-se politicamente, constituindo assim uma cidadania, que seria o direito a ter direitos. A possibilidade política em Hannah Arendt, para além da obra, que correspondem as leis humanas, a ação, a realização dos direitos de cada indivíduo.

A constituição da cidadania pensada por Arendt como o direito a ter direitos implica em inúmeras dificuldades, mas principalmente uma organização política no âmbito internacional, que muitas vezes se apresenta como algo impossível. Mas recordando José Saramago, “existindo mundo, tudo é possível!” E o pensamento de Arendt é coerente, se os direitos declarados não fazem sentido para quem os recebe, é necessário que as pessoas se envolvam na sua construção e constituição, para que reconheçam os mesmos.

Apesar de tempos sombrios sempre existiram homens, que em suas singularidades iluminam o espaço público, com sua forma única de pensar e agir. Mesmo diante de rupturas e a aparência de um vácuo teórico, que explique os acontecimentos, ainda existiram os milagres humanos, que surgem imprevisivelmente rompendo com a lógica estatística.

Pode-se estar diante de uma nova concepção de direitos humanos, uma que conceba os direitos humanos como uma realização política que procure estabelecer um espaço público de reconhecimento da humanidade, que parta de uma escolha de respeitar-se como igual, mesmo compreendendo que nenhum ser humano é igual, que a pluralidade é uma condição humana, e que decorrente disso cada ser humano pode inovar e participar na construção do mundo comum de modo único e inédito.

A lição retirada do pensamento de Arendt é que o novo ocorre espontaneamente todos os dias, em forma de milagres, rompendo com a cadeia automática de acontecimentos, deste modo há que ter fé na humanidade, pois tais milagres são realizados por homens, que pensam por si mesmos, e modificam a sua realidade, por meio do amor pelo mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Eichmann em Jerusalém** / Hannah Arendt; tradução José Rubens Siqueira. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro w. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

AGUIAR, Odilio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p.7-20. 2004.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

COMPARATO, Fábio Konder. Fundamento dos Direitos Humanos. **Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo**, São Paulo, 1997. Texto disponível em http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/a_pdf/comparato_fundamentos_dh.pdf. Acesso em: 06 de Agosto de 2017.

CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos. **Revista de Filosofia Política**, Porto Alegre, nº 2, pp. 9-28, 1985.

CORREIA, A. A vitória da vida sobre a política. **Revista Brasileira de Cultura-CULT**, São Paulo: Editora Bregantini, n. 129, p.61-63, outubro. 2008.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FARIA, José Eduardo. A política após a globalização. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 20., 1999, Florianópolis. História: fronteiras. Anais do XX Simpósio da Associação Nacional de História. São Paulo: Humanitas-FFLCH-USP/ANPUH, 1999, p. 585-587.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MIRANDA, João Irineu de Resende. **O Tribunal Penal Internacional frente ao princípio da soberania**. Londrina: Eduel, 2011.

NEVES, Marcelo. A Força Simbólica dos Direitos Humanos. **Revista Eletrônica de Direito do Estado.**, Salvador, número 4, out/nov/dez. 2005.

RIBAS, C. M. Apontamentos em torno da ideia de liberdade em Hannah Arendt. **O cinquentenário da Declaração Universal de Direitos do Homem**. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. Os Direitos Humanos no mundo do animal laborans. **Revista de Filosofia Argumentos.**, Ano 5, nº9, Fortaleza, jan/jun. 2013.