

O elogio das aparências: Hannah Arendt e a crítica aos Direitos Humanos

Helena Guimarães*

Introdução

Este trabalho propõe-se esboçar uma linha de argumentação que permita compreender a crítica arendtiana aos Direitos Humanos. Tão complexo quanto multifacetado, abordar o pensamento de Hannah Arendt – como se fará – sob um ângulo específico é sempre, de algum modo, arriscar a distorção. E isto, por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, porque nos coloca o mesmo problema que o Aleph a J. L. Borges, condenados que estamos, pela discursividade, à enumeração *sucessiva* de uma série de categorias e distinções – entre outras, acção, mundo comum, esfera pública, diálogo, aparecer, pluralidade, política, por um lado; natureza, esfera privada, labor, necessidade, pensamento e filosofia, por outro – que só apreendidas *simultaneamente* se revelariam em toda a sua luminosidade. Em segundo lugar, porque uma abordagem mais acentuadamente teórica de uma qualquer temática – no caso, a crítica dos Direitos Humanos –, não honraria o que de fundamentalmente *seu* Hannah Arendt tem para nos oferecer: um pensamento que *acontece* sob o signo do compromisso com os outros, com a humanidade mais humana que *aparece*, um pensamento, enfim, comprometido com o *mundo*, porquanto é o próprio mundo que o convoca e o legitima.

* Licenciada em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Portugal) e Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela mesma Universidade, com a tese *O Mal – Pensar com Hannah Arendt (Rei dos Livros, Lisboa, 2003)*. É doutoranda em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa e bolsreira da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia). E-mail: helenac1971@hotmail.com

Para obviar a estas dificuldades, tentar-se-á, por um lado, não sendo possível sobrepô-las, articular aquelas categorias – algumas, as que mais evidentemente permitem compreender o tema em análise –, em proximidade; por outro, far-se-á um esforço no sentido de não perder de vista o contexto *mundano* em que elas, verdadeiramente, adquirem o seu sentido, estabelecendo a ponte entre o universo filosófico em que Arendt se move e os acontecimentos que suscitaram as suas críticas e engendraram a sua própria fenomenologia.

Assim, a primeira parte deste estudo dedicar-se-á à análise arendtiana da tradição filosófica inaugurada por Platão, dando destaque ao papel que, segundo Arendt, ela terá tido na irrupção do *sem-precedentes* que traumáticamente marcou o século XX – o totalitarismo –, e perante o qual a Declaração dos Direitos do Homem viria a revelar-se uma fórmula vazia. É que, rejeitando Arendt a noção de um qualquer tipo de explicação causal para o fenómeno totalitário, não deixa de ser possível vislumbrar uma relação entre a tradição ocidental da filosofia política e o espírito da idade Moderna, como se este levasse a cabo uma radicalização dos fundamentos da primeira: o apagamento da pluralidade, o controlo da espontaneidade, a fusão de juízo e episteme, de legitimidade e obediência.

Para Arendt, repita-se, o fenómeno totalitário é radicalmente novo, contudo

o fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido o seu poder sobre o espírito dos homens. Ao contrário, parece, às vezes, que este poder das velhas noções e categorias se torna tão mais tirânico quanto a tradição perde a sua vitalidade e a lembrança do seu começo se afasta¹.

Ainda na primeira parte, far-se-á também uma primeira prospecção do fundo em que assentam os alicerces do pensamento arendtiano – um fundo que, como indica o título do ponto 1., está, surpreendentemente, à superfície.

Depois, entrar-se-á no debate que é razão de ser maior deste trabalho, convocando a concreta História que o animou, sem por isso, sempre que se afigurou oportuno, se deixar de se evocar alguns conceitos arendtianos – que não são, afinal, senão outro rosto do *dado*.

1 ARENDT, 1972, p. 39.

Parte I - Metafísica e Pluralidade: O deserto do Ser

As aparências iludem. [?] Quem vê caras, não vê corações. [?]

1. O valor da superfície

É conhecido o desprezo da tradição metafísica pelas aparências. Conhecida, também, é a sua dinâmica de desvalorização da pluralidade das opiniões em favor de um Ser uno que é Verdade, e a sua obstinação de ordenação, pela Ideia cega ao dado, do que pluralmente aparece (esse caos que é espontaneidade da acção). De que modo a distorção que ocorre com radicalização destes fundamentos viria a desenhar esse rosto novo e jamais visto do fenómeno totalitário é o que se trata, agora, de compreender.

À mais antiga das questões colocadas, tanto pela filosofia, como pela ciência, a saber, «o que é que faz com que qualquer coisa ou qualquer pessoa, eu incluída, apareça, e o que é que a faz aparecer com esta forma e este comportamento e não outro?», a tradição filosófica respondeu com a noção de *causa*, de grau ontologicamente mais alto do que aquele que reconhecia à aparência, ou seja, qualquer coisa *distinta do mundo* que continha o *fundamento da ordem do mundo*, delineando uma dicotomia entre o Ser verdadeiro (o *fundo*) e as simples aparências (a *superfície* em que aquele se manifesta). Instituiu-se, portanto, uma hierarquia do Ser que não podia nascer da experiência do mundo. Nascia, na verdade, da experiência do eu pensante, que um sofisma, de certo modo, distorceu: na consciência que tenho de mim mesmo no simples pensamento, sou o próprio Ser; o Ser Um e Uno da metafísica, por oposição às aparências plurais. E era assim, de resto, que a metafísica viria a desenvolver-se como uma «teoria dos mundos duais», que opõe sensível e inteligível.

Ora, para Arendt, ao invés, o mundo das aparências é anterior a qualquer região que o filósofo possa escolher como lugar onde se sente em casa, uma vez que,

quando o filósofo se despede do mundo oferecido aos nossos sentidos e faz meia-volta (*periagōgōē*, em Platão) em direcção à vida do espírito, é ainda àquele que pede um fio condutor que lhe revelará a verdade subjacente. Esta verdade – a *lōtheia*, o que é desvelado (Heidegger) – não se concebe senão como uma aparência mais, um outro fenómeno escondido na origem mas

sentido como de ordem superior, e atesta, por isso, a predominância persistente da aparência².

É aqui, afinal, que radica a crítica ao que Arendt designa por «filósofo profissional» – aquele que, para pensar, se retira para as «nuvens», preferindo a generalidade abstracta à particularidade concreta das aparências, e que, quando volta a «descer das nuvens», pretendendo esclarecer os *acontecimentos*, se serve de ideias que forjou *fora deles*, razão pela qual a sua intervenção pode redundar no pior dos erros, porque é *cega ao dado*. É que, nesse regresso à esfera dos assuntos humanos – à caverna, como já descrevia a alegoria platónica –, onde o “filósofo” não encontra conforto, experimentando todas as dificuldades em comunicar o que viu, transforma a Ideia em norma, segundo o modelo de fabricação, único modo de pôr ordem e dominar a caótica imprevisibilidade da acção.

Ora, a interpretação da verdade como norma e modelo da esfera dos assuntos humanos redonda na concepção de um *domínio* sobre a política, submetendo-a à atmosfera transcendente da razão contemplativa, ao olhar contemplativo do artesão. É nesse sentido que

A importância paradigmática de Platão reside na sua influência sobre uma tradição de pensamento político que é profundamente desconfiada da ideia de que a liberdade humana se manifestasse através de uma acção espontânea e não impositiva na esfera pública. Do ponto de vista da tradição, a liberdade da acção política (a capacidade humana de começar – *mas não controlar* – sequências de acontecimentos radicalmente novos) era apenas um fantasma; a possibilidade de que a liberdade e a não-soberania coincidissem um absurdo patente³.

Para Arendt, ao contrário, a possibilidade de transcendência concretiza-se através da entrada na esfera pública, que, enquanto «espaço de aparências», fornece o lugar para a acção e o discurso verdadeiramente desveladores: «A significação de uma tal acção e de um tal discurso nada tem a ver com a utilidade e o sucesso; na verdade, a capacidade iluminadora ou reveladora da acção jorra da sua capacidade de transcender esses critérios»⁴.

2 ARENDT, 1981, p. 38.

3 VILLA, 1999, p. 194. (Sublinhado meu.)

4 VILLA, 1996, p. 138.

O esforço de Arendt, portanto, é feito no sentido de, a partir de uma desconstrução do conceito de acção, se chegar a um modelo que a trate como *fim em si mesmo* e que definitivamente ultrapasse o modelo teleológico que faz dela um meio para outra coisa – seja o poder, a verdade, ou até a justiça. Com efeito, ao contaminar de necessidade o «processo de se tornar» com a ideia de uma causa final, o modelo teleológico aniquila a contingência e a autonomia da acção, que se consubstanciam naquilo que é o seu poder iniciador. O argumento é claro: qualquer abordagem teleológica condena irremediavelmente o carácter aberto da acção e é inconciliável com a liberdade que só na pluralidade humana e na esfera pública encontra condições para germinar, porque «O agir, diferentemente do fazer, não determina o seu fim e não se subordina a este, nem se mede pelos seus efeitos. O agir introduz o imprevisível na necessidade, transcende a ordem dos possíveis. Contudo, o agir humano é um agir de actor, e não de autor. Faz *acontecimento* num dado que não criou e de que não é senhor. E o actor apoia-se no Outro, na pluralidade humana na qual ele aparece e intervem»⁵.

Por isso que, segundo Arendt, o que no pensamento metafísico tradicional se joga é, na verdade, uma forma de o filósofo *se livrar* da política:

Escapar da fragilidade dos assuntos humanos para penetrar na solidez da quietude e da ordem foi tão recomendado, que a maior parte da filosofia política desde Platão poderia facilmente interpretar-se como as diversas tentativas para encontrar bases teóricas e práticas que permitissem escapar da política por completo. O signo característico de tais fugas é o conceito de governo, ou seja, o conceito de que os homens só podem viver juntos, jurídica e politicamente, quando alguns têm o direito de mandar e os demais se vêm obrigados a obedecer (...) [o que se] fundamenta na desconfiança que inspira a acção (...)⁶.

Da reinterpretação da acção como uma espécie de fazer – que a reduz à execução das operações necessárias para alcançar determinado fim – decorre, pois, a neutralização da liberdade e da pluralidade humanas, agora substituídas pela ideia de uma hierarquia “natural” entre governantes

5 COLLIN, 1992, p. 27.

6 ARENDT, 1993, p. 242.

e governados, entre quem sabe e quem executa. Trata-se, sem dúvida, de uma questão de postura:

a postura do filósofo que, como já indicava Kojève em *Tyrannie et Sagesse*, sai, por vezes, do seu isolamento (a estadia do pensamento) com vista a agir sobre o governo pela pedagogia filosófica. Mas, não podendo consagrar todo o seu tempo, simultaneamente, à filosofia e ao governo, o “conselheiro filósofo” precipita-se na tarefa de reformar os assuntos humanos para “regressar à mais nobre das ocupações”. A atracção do filósofo pelo tirano não é, feitas as contas, facto do acaso, mas da impaciência. Longe de ser fortuita, a sua proximidade – paradoxal e não menos “escandalosa” – revela que o tirano realiza o que o filósofo talvez se limite a sonhar. O fantasma do domínio (como se a filosofia tivesse “o mundo aos seus pés”, na bela expressão de Merleau-Ponty) abriga-se atrás da indignidade conferida ao político⁷.

É nesta medida que Arendt dirá que o discurso de Heidegger não foi (como se compreenderá adiante) um *erro*, tal como não foi acaso Platão ter-se juntado ao tirano de Siracusa: se este pretendia que era o convívio com as ideias que habilitava o filósofo a dirigir as cidades (o Filósofo-Rei), ou a aconselhar os tiranos, na base do princípio de que a pluralidade é des-razoável e que «só ao único pertence a rectidão», Heidegger dirá que «O próprio Führer e só ele é o presente e o futuro da realidade alemã e sua lei». Esta conjunção provém, afinal, de uma mesma atitude, que consiste em acreditar que uma só pessoa pode deter a verdade de todos e sobre todos, sem ter de se confrontar com eles, fazendo a economia da pluralidade das vozes num discurso Uno, falando por elas e em seu lugar.

O modo, pois, como a tradição resolve o conflito entre filosofia e política passa, afinal, por uma *deformação*: ali, das actividades invisíveis do homem; aqui, das suas actividades visíveis, falhando a essência mesma de umas e outras. Como brevemente se viu, a consideração do pensamento como contemplação solitária e não discursiva, que desemboca num conhecimento mudo e autoritário da verdade, não pode senão redundar na voracidade da onipotência que anula a pluralidade e a liberdade humanas, degenerando em dominação a alegria do poder, que só pode surgir do agir conjunto: nunca plenamente possível, condenado que está a esvanecer-se

7 D'ALLONNES, 1996, p. 61.

quando os homens se dispersam, só a coesão plural o torna possível e o actualiza. Nas palavras de Paul Ricoeur:

Eis o alvo: antes da tentação da violência, há um erro sobre a própria natureza do político definido em termos de dominação, isto é, de subordinação de uma vontade a uma outra; (...). A dominação é, para Arendt, uma interpretação falsificada e falsificadora do poder, entendido como poder de constringer, como poder do homem sobre o homem⁸.

Assim, pois, a começar por Platão, a tradição metafísica sempre «desconfiou» e depreciou a Acção e os seus traços constitutivos:

Para Platão, o metafísico contemplativo por excelência, o eterno (Ser) era uma presença constante enquanto “corporizado” nas formas. Dois mil anos mais tarde, depois de todas as “transformações monstruosas” desencadeadas pela interpretação platónica do Ser terem tido lugar, o filósofo (Heidegger) permanece inamovível no seu compromisso não-mundano com o Eterno. Contudo, no fim da metafísica, “o eterno” pode apenas significar uma coisa: um duradouro Nada⁹.

Por outro lado, numa variação da velha dicotomia entre Ser e aparência, a biologia, a sociologia e a psicologia apresentam as aparências, já não como «qualidades secundárias», mas como condições necessárias aos processos essenciais que se desenrolam nos organismos vivos, interpretando todos os fenómenos como *funções* do processo vital. Se há nisto um erro, não é erro puramente arbitrário: uma vez que as aparências não só não revelam de si mesmas o que está por trás, como, além disso, o dissimulam, não é linear considerar ilegítima a suposição de que seja essa sua função de protecção a mais importante.

Mas para Arendt, *há*, de facto, um erro. Em *A Vida do Espírito*, escreve:

O mundo onde nascem os homens engloba um grande número de coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, provisórias e eternas, que têm todas em comum aparecer e, por aí mesmo, serem feitas para se ver, ouvir, tocar, para serem sentidas e saboreadas por criaturas sensíveis dotadas de sentidos apropriados¹⁰.

8 RICOEUR, 1996, p. 160

9 VILLA, 1996, p. 240.

10 ARENDT, 1981, p. 33.

Estar vivo, portanto, significa ocupar um mundo em que aparecemos uns aos outros, ser movido pela necessidade de se *mostrar*. Neste sentido,

será possível que as aparências existam, não para as necessidades da vida, mas, ao contrário, que a vida esteja aí para o melhor bem das aparências? Uma vez que vivemos num mundo que agarramos enquanto aparece, não seria mais plausível que o que ele tem em si de significativo e de pertinente se situe, precisamente à superfície?¹¹

Os trabalhos de Adolf Portmann lançam, a este respeito, alguma luz: em poucas palavras, aventam a hipótese de que seja o *não-aparente* a ter o papel de sustentar, engendrar e manter as aparências.

Segundo a interpretação biológica e zoológica dominante, por exemplo, «a forma exterior do animal serve para preservar o essencial, o equipamento interno, através do movimento, da absorção de alimento, do cuidado com que se evita o inimigo e da descoberta de parceiros sexuais»¹².

Ora, para o biólogo e zoólogo suíço,

a plumagem dos pássaros, que, numa primeira abordagem, consideramos como uma cobertura quente e protectora, é, além disso, constituída de tal forma, que as suas partes visíveis – e só elas – formam um manto colorido cujo valor intrínseco reside unicamente na sua aparência visível¹³.

Muito significativamente, aquelas que designará por *aparências autênticas* (estruturas visuais como a plumagem de um pássaro), são de uma *variedade quase infinita e altamente diferenciada* e têm por finalidade única produzir um certo efeito no olho do amigo ou do inimigo; já as *aparências inautênticas*, por seu turno (os órgãos internos, todo o equipamento funcional do processo de vida), chamam a atenção pela sua *flagrante semelhança*, o que justifica que seja tão difícil distinguir entre as espécies animais apenas examinando as suas vísceras.

Assim, para Arendt, estas descobertas sugerem que é como se

11 ARENDT, 1981, p. 42.

12 PORTMANN, Adolf – *Das Tier als soziales Wesen*, p. 232, in ARENDT, 1991, p. 43.

13 Portmann, Adolf - *La forme animale*, p. 17, in ARENDT, 1991, p. 43.

toda a coisa viva – sobretudo pelo facto de a sua superfície ser feita para aparecer, digna de ser vista e destinada a aparecer aos outros – fosse movida pelo desejo de *parecer*, de se integrar no mundo das aparências, desvelando, não o seu “eu interior”, mas o *indivíduo* que constitui¹⁴.

Na verdade, nada existe que não suponha um espectador, e, por isso, nada do que existe existe no singular. «Não é o homem, mas os homens que povoam o nosso planeta. *A pluralidade é a lei da terra*. [...] Os seres vivos são tão “feitos de mundo” que não há sujeito que não seja, simultaneamente, objecto, que assim aparece ao outro»¹⁵, e é esse Outro – mais que a consciência – que lhe garante a realidade «objectiva».

Ser e aparência, portanto, coincidem: *espectador olhado, soberano submetido* – na feliz expressão de Paul Ricoeur –, os homens não estão apenas *no* mundo, são *do* mundo, e, nessa medida, «engendrados» *na e de* aparências.

Assim se opera o deslocamento que, para Arendt, exige toda a verdadeira filosofia política, traduzido na recuperação da condição fenomenal do pensamento, assim interditado de se subtrair às condições da vida. Não se trata de negar que as exigências do pensamento não casam com as da vida política – estamos, de facto, perante duas actividades diferentes –, mas apenas de fazer o filósofo reentrar na cidade, redimindo-o, a ele, de uma condição de *pária* e, à filosofia, de uma condição de *verdade de exílio*, para que, finalmente, possa pensar-se o político fora de toda e qualquer *ficção*.

Ora, a convicção de que é possível combinar o necessário «reco» do eu pensante com o afrontamento da pluralidade, a metáfora do «vento do pensamento» como a sempre inconcluída confrontação de opiniões, como «”viagem através das palavras” de uma linguagem de que nenhuma língua e nenhum falante pode ser o depositário»¹⁶, não são originalidade arendtiana. Na verdade, remetem-nos, ironicamente, para aquele cuja condenação consubstanciou o *acontecimento* que levaria Platão a uma filosofia tão marcadamente hostil à política. Falamos, obviamente, da figura de Sócrates.

14 ARENDT, 1981, p. 45. (Sublinhado meu.)

15 ARENDT, 1981, p. 34.

16 COLLIN, 1996, p. 134.

2. Um oásis antes do deserto: o «dois-em-um» socrático

O que Sócrates descobre na experiência do pensamento é uma estrutura dialógica da mesma ordem da que anima a nossa relação com os outros. Descoberta de suma importância, porquanto, se estarmos de acordo conosco mesmos desvela o interlocutor que constituímos para nós mesmos como um amigo, esta relação a si no «dois-em-um» é formalmente idêntica à pluralidade mundana, quando esta assume a figura do aparecer comum verdadeiramente político, a *philia*.

No caminho que leva a esta conclusão, a análise arendtiana de duas proposições de Sócrates – «Cometer uma injustiça é pior que sofrê-la» e «Mais valeria servir-me de uma lira dissonante e desafinada, dirigir um coro mal estruturado ou estar em desacordo e oposição com toda a gente do que está-lo comigo, totalmente só, e contradizer-me» – revela-se fundamental.

Relativamente à primeira, Arendt começa por esclarecer que, enquanto *cidadãos*, a nossa preocupação é a de evitar que o mal aconteça, porquanto é o *mundo* em que vivemos todos – autor do crime, vítima e espectador – que está em causa. Neste sentido, portanto, «não é o cidadão que fala aqui na boca de Sócrates, porque, presumivelmente, o cidadão preocupar-se-ia primeiramente com o mundo, mais do que consigo mesmo; é o homem que se consagra, antes de mais, ao pensamento»¹⁷. Não é, pois, a moral, mas a própria experiência do pensamento enquanto tal; não é o mundo, mas a necessidade de tudo submeter ao exame crítico, o amor da sabedoria e da filosofia, que parece implicar – na realidade é condição *sine qua non* – que «por pouco que o mundo seja como tu [Cálicles] o descreves, dividido entre fortes e fracos (...), de tal modo que não há outra possibilidade senão fazer o mal ou sofrê-lo, saberias, então, que mais vale sofrer do que fazer»¹⁸.

Já no que à segunda proposição diz respeito, é o seu carácter altamente paradoxal que obriga a um exame mais profundo. Com efeito,

Sócrates diz ser um, e, conseqüentemente, incapaz de correr o risco de não estar em harmonia ou em desacordo consigo mesmo; [ora], é preciso sempre pelo menos dois tons para produzir um som harmonioso. (...) O ser “um” de Sócrates não é tão evidente como parecia; não sou somente para os outros, mas

17 ARENDT, 1981, p. 207.

18 ARENDT, 1981, p. 207.

para mim, e, neste caso, não sou manifestamente um. *Insinua-se uma diferença na minha unicidade*¹⁹.

A diferença – quer dizer, a pluralidade – não é, pois, do exterior que se apresenta, mas uma dualidade inerente a qualquer entidade, pelo que o pensamento, actividade solitária embora, não é, ainda assim, isolado. A consciência que o homem tem de si mesmo introduz a dimensão plural, dá origem ao diálogo interior em que, simultaneamente, sou eu quem coloca as questões e lhes responde. Assim, portanto, «não é a actividade de pensar que instaura a unidade, que unifica o dois-em-um; bem ao contrário, o dois-em-um torna-se Um quando o mundo exterior se impõe ao pensamento e interrompe o processo de pensamento»²⁰.

É nesta medida, afinal, que ao «vento do pensamento» estamos interditados de pedir resultados definitivos, pois ele possui, a cada instante, um efeito de destruição a respeito de todos os critérios estabelecidos de que tratam os princípios da moralidade e a ética:

Estes pensamentos entorpecidos, parece dizer Sócrates, são de tal modo práticos para o uso que podemos servir-nos deles a dormir; mas se o vento do pensamento, que agora vou levantar em vós, vos arrancar ao vosso sono, vos acordar e vos encher de vida, vereis que não tendes senão incertezas e que o melhor que há a fazer é partilhá-las com os outros²¹.

Opôr *doxa* e verdade foi, portanto, como Arendt não se cansa de dizer, a conclusão mais anti-socrática que Platão tirou do julgamento de Sócrates. Porque a dialéctica socrática não pretende destruir a *doxa* deste ou daquele; a dialéctica é, aqui, uma actividade política que não se conclui numa verdade geral. Com efeito, também o «Conhece-te a ti mesmo» não significa senão que uma verdade absoluta, que seria idêntica para todos e independente da existência concreta e do *dokei moi* (parece-me) de cada um, não existe para os mortais. E o «Só sei que nada sei» é, precisamente, a expressão desta ideia: significa que há verdade para todos; não se pode conhecer a verdade do outro senão interrogando-o e compreendendo a sua

19 ARENDT, 1981, p. 208. (Sublinhados meus.)

20 ARENDT, 1981, p. 210.

21 ARENDT, 1981, p. 200.

doxa, o que lhe foi revelado a ele de forma diferente da de todos os outros. Em cada concidadão há, assim, que descobrir um amigo, pois amizade é falar do que é comum, do «entre-nós», de modo que esse «entre-nós» acaba por constituir um *mundo*.

Se há, pois, papel específico reservado ao filósofo, ele será, não já o de arauto da voz unânime e anónima da (pretensão da) Verdade, mas o de contribuir para a construção de um mundo comum, assente na compreensão da amizade; e se há papel específico para o político, ele será, não já o de dominar, mas o de cultivar essa compreensão e de a enriquecer do maior número de pontos de vista e perspectivas diferentes.

É assim que

Sócrates oferece o modelo de uma actividade de pensar no mundo, oferece o exemplo de um pensamento que visa, na incerteza mas com perseverança, o sentido de cada coisa e da totalidade, um pensamento inquieto, sempre desperto, porque se recusa a confundir-se com a actividade de conhecer que fornece as respostas, define as verdades e interrompe a busca. O espanto sócrático (...) dirige-se, não ao Ser, mas ao *dokei moi*²².

3. Falhar Kant: Eichmann e Heidegger

Resta, para que possamos concluir o breve esboço que se vem fazendo da distinção e da revisão que Arendt faz das categorias de pensamento/argumentação filosófica e de pensamento/juízo políticos, resgatar, com ela, a distinção estabelecida por Kant entre *Vernunft* (razão) e *Verstand* (entendimento), um nova variação sobre o tema da solidão e da pluralidade que assim se afigura crucial, como veremos, para o nosso percurso.

O que faz a demarcação entre as duas faculdades de razão e entendimento – escreve, em *A Vida do Espírito* – «coincide com uma diferenciação entre duas actividades mentais absolutamente outras, *pensamento* e *saber*, e dois tipos de preocupação totalmente distintos, a *significação*, para a primeira categoria, o *conhecimento*, para a segunda»²³. Será, pois, a distinção kantiana de *sentido* e *verdade* que Arendt levará às últimas consequências, ampliando o alcance da razão, que considera exercer-se sobre tudo o que

22 TASSIN, 1996, p. 78.

23 ARENDT, 1981, p. 29. (Sublinhados meus.)

acontece, e interpretando a significação segundo um modelo outro que não o da verdade.

Ora,

o maior obstáculo que a razão (*Vernunft*) coloca no seu próprio caminho surge do lado do entendimento (*Verstand*) e dos critérios perfeitamente fundados que ele estabeleceu para o seu próprio uso, quer dizer, para estancar a nossa sede e satisfazer a nossa necessidade de saber e conhecimento. A razão pela qual Kant e os seus sucessores nunca prestaram grande atenção ao pensamento enquanto actividade, e, menos ainda, às experiências do eu pensante, é que, a despeito de todas as distinções, eles exigiam o mesmo género de resultados e aplicavam o tipo de critérios de certeza e de evidência que são os resultados e os critérios do conhecimento²⁴.

Mas pensamento e razão transcendem os limites do conhecimento e do entendimento: o pensamento não antecipa o conhecimento, revela, antes *a busca de significado que não atinge nunca resultados tangíveis*. Assim, do mesmo modo, o desejo de saber, ou a preocupação pelo conhecimento, não correspondem a uma necessidade urgente de pensar, preocupação pelo incognoscível, pelo que «a manifestação do vento do pensamento não é saber; é a aptidão para distinguir o bem do mal, o belo do disforme. Aptidão que, nos raros momentos em que a parada é conhecida, pode muito bem desviar as catástrofes, pelo menos para o eu»²⁵.

Colocar – como Arendt pretende – a questão do sentido, corresponde, deste modo, a constantemente recomeçar do zero, num movimento em que a universalidade indeterminada do sentido e a particularidade concreta da experiência se alimentam e definem reciprocamente. Pensamento e política relacionam-se entre si, portanto, na medida em que um pensamento do político não pode ser encarado senão do ponto de vista de uma política do pensamento. Um pensamento é político quando não determina a verdade de uma ideia, mas reflecte a justeza da acção, e a sua eficácia – que não é eficácia pragmática – mede-se pelo que o próprio pensamento dá a pensar. Por outras palavras, pensamento político é o que me permite viver comigo e com os outros e consolida a capacidade de julgar – a aptidão de *distinguir*.

24 ARENDT, 1981, p. 30.

25 ARENDT, 1981. p. 219.

Contudo, sendo o pensamento uma busca de significação, ele não constitui necessariamente, por esse motivo, um lugar moral. Dir-se-ia, antes, que a consciência é um subproduto que a experiência do pensar, pela sensibilidade ao bem e ao mal a que convida, de si mesma implica e solicita. Neste sentido, a questão maior que a renúncia ao pensamento coloca

não é uma questão de bondade ou de maldade, do mesmo modo que não se trata de inteligência ou estupidez. Aquele que não sabe o que é a relação silenciosa (na qual se submete ao exame crítico o que diz se ou o que faz) não teme contradizer-se, o que significa que não terá nunca, nem a possibilidade, nem o desejo, de justificar o que diz ou faz (...) ²⁶.

O pensamento, em suma, enquanto actualização da diferença presente na consciência de si, constitui-se como faculdade constantemente presente em *qualquer indivíduo*, mas da qual *qualquer indivíduo*, em determinadas circunstâncias (e circunstâncias às quais a inteligência ou a estupidez são alheias), pode fugir. Esta fuga da relação de si a si mesmo, a permanência no «Ich bleibe mir aus» (falto-me, não compareço a mim próprio) de Jaspers, é a ameaça que paira, sem descanso, sobre *qualquer ser humano*.

Tragicamente, é assim que, por caminhos diversos, Eichmann e Heidegger tem algo em comum: se o que Eichmann tem de invulgar, e que lhe permitiu integrar-se num mundo organizado em torno de um eixo de assassinio, é a ausência, nele, do humano questionar do significado de si – ausência de pensamento, portanto, traduzido numa conduta que é função da aplicação impensada de clichés e “regras de linguagem” a *toda e qualquer situação nova* –, Heidegger é quem fornece o exemplo mais recente e chocante do argumento falacioso por excelência, «que consiste, como em *Ser e Tempo*, em interpretar a significação (a questão do sentido do Ser) segundo o modelo da verdade (“a essência do Ser... isto é, a sua verdade”)» ²⁷, traduzindo, pois, a actividade do pensamento enquanto purificada das “cores” do mundo das aparências. Heidegger e Eichmann, pensamento *cego* e ausência de pensamento, são assim, surpreendentemente, dois rostos do mesmo fenómeno: a incapacidade de julgar ²⁸.

26 ARENDT, 1981, p. 216.

27 VILLA, 1996, p. 39.

28 Cfr. VILLA, 1999, p. 85.

4. Breve apontamento

É verdade que, em muito do que Arendt tem a dizer sobre estes assuntos, é possível estabelecer linhas de continuidade com a analítica existencial heideggeriana – concretamente na apropriação que faz da distinção entre existência autêntica e inautêntica e na denúncia da tendência distintamente humana para preferir a «necessidade» ou «tranquilidade» do quotidiano à contingência da liberdade. Com efeito, é essa apropriação que lhe permitirá contrapor a luminosidade da esfera pública à «obscuridade» do privado, e assim também proceder à articulação do sub-mundo anti-político do labor, do mundo a-político do trabalho e do mundo propriamente político da acção. Ainda assim, um fosso cava-se quando analisamos o ênfase e as preocupações últimas de ambos os pensadores, que aparecem radicalmente opostas enquanto «significado do Ser» e «política e esfera pública»: a esfera pública, que para Heidegger significara a quotidianidade inautêntica do Dasein, torna-se, em Arendt, na arena da transcendência humana e na liberdade da existência autêntica; a esfera da opinião, que em Heidegger se identificava com o *Gerede* (falatório), é resgatada por Arendt como espaço de desvelamento por excelência. Nas palavras de Anne Amiel:

Certamente, a insistência sobre a condição humana, e não a natureza humana, sobre o “quem”, inscreve-se numa tendência heideggeriana. Mas este “quem”, esta existência, esta liberdade, revelam-se “autenticamente”, se ousamos dizê-lo, no agir e no falar públicos, em comum, como a retoma do facto da natalidade, e não na solidão diante da morte que me revela as minhas possibilidades mais próprias, ou “pelo chamamento da consciência”²⁹.

Parte – II Crítica dos Direitos Humanos: O direito ao Mundo que a Declaração não previu

Quem não aparece, esquece. Longe da vista, longe do coração.

1. A *polis* como metáfora

Os espaços de aparência são, pois, caracterizados pela acção humana através da qual os seres humanos se apresentam se representam e se submetem a si próprios ao olhar do Outro, e são por isso, também, o lugar «daque-

29 AMIEL, 1997, p. 68, nota 23.

las actividades através das quais os seres humanos constroem relações cívicas que transcendem o tempo particular que cada ser humano passa na terra»³⁰.

Como se viu, a fenomenologia arendtiana não se limita a inverter a hierarquia tradicional, atribuindo agora à acção o que antes se reservava para o pensamento. Não se trata, com efeito, de qualquer menosprezo pela outrora considerada a mais nobre faculdade humana, mas apenas da recusa de que a actividade de pensar seja unificadora do ser pensante, uma redução da pluralidade constitutiva da fenomenalidade a uma unicidade egológica, uma síntese da dispersão mundana pela qual o sujeito confere um sentido às experiências mundanas. Ao invés, estamos apenas perante a reivindicação de que essa actividade se reconcilie com o mundo, porque não é o Ser, mas o próprio mundo, que suscita o pensamento.

É neste sentido que uma vida sem pensamento não é viva, tal como um pensamento sem vida não é pensamento. É preciso abordar a actividade de pensar a partir da vida, para discernir a sua condição política e tornar, não a cidade digna do pensamento, mas o pensamento digno da cidade.

«Para onde quer que vás, serás uma *polis*», entenda-se, espaço que se estende entre as pessoas que vivem juntas com o propósito de agir e falar, para além do espaço e tempo concretos, «palco» de alteridade, com vista a que os indivíduos possam atrever-se ao extraordinário – *chegarem a ser quem são*: «A *polis* multiplicava as ocasiões de ganhar “fama imortal”, quer dizer, de multiplicar as oportunidades para que o indivíduo se distinga, para que mostre com acções e palavras *quem é na sua única distinção*.»³¹

É nesta medida que o político como espaço de aparecer não é nada de substancial: constitui-se onde quer que haja um debate sobre o mundo como aquilo que é de *inter-est*, e é nesta medida, também, que toda a acção política requer a específica virtude da coragem, porquanto se trata de abandonar a segurança protectora do nosso domínio privado e entrar na esfera pública, onde a preocupação pela liberdade do mundo se substitui à preocupação pela vida. Em política, *não é a vida, mas o mundo, que está em jogo*.

Assim sendo, a aparência plural não pode ser pensada senão a partir dela mesma: o que aparece é o que aparece. O pensamento só adquire sentido em função da aparência num mundo fenomenal. O que é primeiro não

30 GORHAM, 2000, p. 29.

31 ARENDT, 1993, p. 219. (Sublinhado meu.)

é o Ser, é o ser-em-comum e este ser-em-comum não é uma modalidade do Ser, mas o comum aparecer dos seres.

Para Arendt, o verdadeiro mundo é, pois, mundo comum, porque lugar que nos acolhe a todos quando nascemos e que todos deixaremos para trás ao morrer, porque lugar único de cada um que simultaneamente nos aproxima e nos separa dos demais, porque um mundo que, sendo o mesmo, se oferece e transfigura pela perspectiva única que cada indivíduo constitui. Este mundo é ainda comum

porque é partilha de acções e de palavras, isto é, o resultado de uma actividade fundada sobre a concertação de todos: dos que morreram, porque o mundo tem uma história, dos que agora o habitam, mas também dos que virão, uma vez que o mundo é também projecto, promessa de bem-viver-em-conjunto³².

2. Estado-Nação e acosmismo

Reconhecendo Arendt que, antes da sua proclamação em finais do século XVIII, nunca os Direitos do Homem teriam sido tratados como um tema político prático, e que haviam constituído, por isso, um momento de viragem, certo é, contudo, que lhes adivinha, nos fundamentos mesmos, perplexidades difíceis de ignorar, sobretudo depois de os campos de concentração, enquanto clímax do movimento totalitário, terem tragicamente demonstrado que *um homem que nada mais é que um homem perdeu, precisamente, as qualidades que permitem aos outros tratá-lo como seu semelhante*.

A razão para a rispidez com que Arendt aborda a questão dos Direitos Humanos e das sociedades que se constituíram para a sua defesa – que padecem, na sua perspectiva, de uma «inquietante semelhança, em linguagem e composição, com as sociedades para a prevenção da crueldade com os animais»³³ – é, pois, o que se trata, agora, de compreender.

Com a Revolução Francesa, declarava-se que o Homem, e não mais Deus ou os costumes da história, seria a fonte da Lei, erigindo-se em senhor de direitos alheios aos privilégios de certas classes ou nações, e assim emancipando-se de toda e qualquer tutela que não ele próprio. Por outro lado, se os indivíduos deixavam de se sentir seguros relativamente aos di-

32 MOLOMB'EBEBE, 1997, p.52.

33 ARENDT, 2000, p. 41.

reitos sociais e humanos até então garantidos por forças sociais, espirituais e religiosas, ao serem esses direitos declarados «inalienáveis», irredutíveis e não deduzíveis de qualquer outro direito ou lei, a sua invocação – sempre que se verificasse a necessidade de protecção relativamente à nova soberania do Estado e de atenuar a insegurança social provocada pela revolução industrial – não dependia senão do próprio Homem, sua fonte e finalidade suprema. O homem aparecia, pois, como

soberano único em matéria de lei, tal como o povo era proclamado como soberano único em matéria de governação [...], e parecia que os direitos “inalienáveis” do homem encontrariam naturalmente a sua garantia e se tornariam uma parte inalienável do direito soberano do povo a auto-governar-se. Por outras palavras, o homem acabava de aparecer como um ser completamente emancipado e autónomo [...], para logo desaparecer e se tornar membro de um povo³⁴.

Mais, a questão dos direitos humanos está ainda ligada à questão da emancipação nacional: a queda da monarquia absoluta arrastava consigo o símbolo da comunidade essencial, pelo que o único laço entre os cidadãos do Estado-Nação sem monarca parecia ser de carácter nacional, a origem comum. Contudo, as implicações profundas desta identificação dos direitos humanos com os direitos dos povos far-se-iam sentir no momento em que pessoas e povos sem governo próprio, apátridas, se viam subitamente privados de uma autoridade ou instituições que lhes pudessem garantir:

o problema mais óbvio de um sistema de Estados-Nação na Europa que se seguiu à Primeira Grande Guerra foi que, com todas as minorias que não podiam ser acomodadas pelo princípio do Estado-Nação, havia um vasto número de “povos nacionalmente frustrados”. E uma vez que o modelo de Estado-nação fornecido pela Revolução Francesa promulgara a noção da inseparabilidade de direitos humanos e soberania nacional, as dezenas de milhões de pessoas sem nação na Europa eram também, em princípio, sem-direitos, porque o princípio do Estado-Nação os deixara sem um garante político efectivo dos seus direitos³⁵.

34 ARENDT, 2002, p. 592.

35 BEINER, 2000, p. 52.

Segundo factor importante que incidiu sobre esta nova categoria de pessoas foi o desaparecimento do direito de asilo e, simultaneamente, o soçobrar de toda e qualquer possibilidade de uma assimilação bem sucedida. Porque os Estados, que outrora protegiam o indivíduo que, por um qualquer motivo, fugisse de um regime político, passam a proteger, ao contrário, os seus nacionais no estrangeiro. Esse fenómeno foi, segundo Arendt, essencialmente determinado pela questão do número; na verdade, enquanto se tratava de uma quantidade relativamente reduzida de indivíduos, o problema não chegara, sequer, a colocar-se. Com a chegada em massa de emigrantes, contudo, não só estes se tornavam inassimiláveis, como, nos emigrantes de longa data e quasi-assimilados, a consciência nacional voltava a acirrar-se, em parte em virtude do apelo, feito pelos Estados por razões financeiras, ao sentimento de solidariedade em relação aos recém-chegados compatriotas. Enfim, para além de certo número – como bem e tristemente sabemos –, o afluxo de estrangeiros provoca reacções de hostilidade e de xenofobia, de modo que, paulatinamente, foram criadas, primeiro, categorias especiais de cidadãos – cidadãos de segunda – que não usufruíam dos mesmos direitos que os outros, acabando-se, depois, por se proceder à desnaturalização em massa.

Duas perdas assombam, pois, estes novos sem-direitos³⁶: a perda da pátria – «toda a trama social na qual tinham nascido e onde conseguido o seu lugar distinto no mundo» – e a perda da protecção de um governo, «que não implicava apenas a perda do seu estatuto jurídico no seu próprio país, mas em todos», ficando, em absoluto, fora-da-lei. Por este motivo, de resto, «durante a última guerra, os apátridas estavam invariavelmente numa situação pior que a dos estrangeiros inimigos, que continuavam indirectamente protegidos pelos seus governos, graças aos acordos internacionais».

No limite, como sublinha Hannah Arendt, e paradoxalmente, o criminoso é mais bem tratado que o apátrida, porque, infringindo a lei, faz com que ela se lhe torne aplicável, cai sob a sua alçada e reentra no direito comum:

Privado do direito de residência e do direito ao trabalho, o apátrida tinha, evidentemente, que infringir continuamente a lei. Era susceptível de se ver preso sem ter cometido qualquer crime. Mais que isso, toda a escala dos valores que são próprios dos países civilizados estava, no seu caso, completamente

36 Cfr. ARENDT, 2002, p. 595-597.

invertida. *Uma vez que representava uma anomalia para a qual a lei geral nada previra, mais valia, para ele, que se tornasse uma anomalia para a qual a lei previa alguma coisa – um criminoso*³⁷.

Depois, é a espiral: os Estados-Nação, que abriram a porta a que se perpetrassem este tipo de actos ilegais, transformam a polícia, supostamente protectora das leis, numa instituição que não vê qualquer inconveniente em cometer, ela própria, ilegalidades, de modo a aliviar o país do peso do fardo dos «indesejáveis» – bizarro estatuto, cuja consequência mais visível e mais chocante viria a consubstanciar-se na criação dos campos – de refugiados, de concentração, de extermínio.

Nestas condições, assiste-se a uma lenta degradação do ser humano, progressivamente reduzido *a funções puramente animais* e a quem foi negado até o direito de exprimir uma opinião. Ora, este homem, em definitivo arredado do mundo, perde, precisamente o que lhe garante a sua humanidade. Para que possamos compreender, contudo, como o sinistro advento dos campos de concentração foi precedido por um longo processo de desumanização de que eles se limitaram a ser o mais trágico culminar, teremos de revisitar, ainda que muito brevemente, mais uma temática cara a Hannah Arendt.

3. Público e Privado: Labor, Trabalho, Acção

Em *A Condição Humana*, escreve Arendt:

Nada afasta alguém do mundo de maneira mais radical do que a exclusiva concentração na vida do corpo, concentração obrigada na escravidão ou na dor insuportável. [...] A única actividade que corresponde estritamente à experiência de não-mundaneidade, ou melhor, à perda de mundo tal como ocorre na dor, é o labor³⁸.

Com efeito, os processos biológicos do corpo fazem-nos partilhar com os restantes organismos vivos o afã de produzir o vitalmente necessário, inscritos numa natureza que é indiferente à sorte da individualidade. De facto,

37 ARENDT, 2002, p. 585. (Sublinhado meu.)

38 ARENDT, 1993, p. 123.

Arendt não se cansa de salientar que, enquanto integrante da *Zoe*, o homem não aparece senão enquanto membro da espécie, pelo que não é, ainda, indivíduo. Como se de um estágio primitivo e infra-humano do existir se tratasse, confrontamo-nos com o sem-limite da indiferenciação, a circularidade natural de que o homem não se distingue e a que pertence totalmente.

O labor é, pois, a mais natural e menos mundana das actividades do homem, uma actividade ligada à vida por excelência. Ora, é à necessidade vital que o homem deve ser capaz de se *arrancar*: «a “natureza” do homem não é “humana” senão na medida em que abre ao homem a possibilidade de se tornar qualquer coisa não-natural, a saber, um homem»³⁹. O mundo, portanto, não é, de modo algum, a natureza, mas o que se emancipou dela e da voracidade dos seus ciclos: o mundo é um artefacto humano, as coisas que fabrica, o palco de durabilidade e de permanência construído para que o humano mais humano, as acções e palavras através das quais nos diferenciamos, possa acontecer.

Se o labor, neste sentido, é pré-desvelador, o mesmo não pode ser dito do trabalho. De acordo com Arendt, é precisamente a actividade do trabalho que nos dá um mundo, um «lar» artificial e durável que, de algum modo, nos remove da imediatidade do natural e do ciclo destrutivo da produção e do consumo. Durável, portanto, é o que introduz objectividade no movimento eterno da Natureza, é reificação, configurando um quadro humanizado em que os objectos simultaneamente unem e separam os indivíduos e onde «alguém» pode aparecer, porquanto rompeu o aspecto cíclico da espécie e pôde afirmar-se como biografia.

Ora, este mundo de objectos, que dura para além dos bens de consumo e da vida individual é, com toda a propriedade, um *mundo*, e não apenas um monte de artigos não relacionados entre si, uma vez que é inteiramente moldado em termos da categoria da *utilidade*, que fornece o horizonte de visão ao homem que produz: as coisas fazem sentido enquanto meios e fins. A instrumentalização do mundo define, assim, os padrões últimos para a vida e para o mundo do homem, mas condena, do mesmo passo, todas as coisas à perda de qualquer valor intrínseco e independente que alguma vez pudessem ter tido.

O trabalho é, nesta medida, a única actividade que conhece um início e um fim (contrariamente ao ciclo do labor e ao processo da acção), e o

39 ARENDT, 2002, p. 194.

homo faber é o homem do domínio, que impõe, soberano, a sua vontade, o seu projecto ao que é dado. O preço da soberania, contudo, é o *isolamento*, e se, por relação ao *homo laborans*, o *homo faber* se arrancou à eterna circularidade natural e anti-política e construiu um domínio público, a relação que aí estabelece com os seus semelhantes é, ainda, a-política: o homem que produz e se relaciona através de objectos não vê homens, vê produtos.

Em suma, se, enquanto laborantes, estamos submetidos às necessidades da vida e imersos nos seus ritmos, e se, como produtores, o imperativo da utilidade nos absorve, há-de dar-se, ainda, um passo mais, em ordem à conquista de um espaço de desvelamento onde nos afastamos daquelas preocupações e nos tornamos verdadeiramente livres para o mundo. Assim, tal como o trabalho e a pertença ao mundo que ele instaura redimira a vida, uma nova actividade, de que depende a atribuição de *sentido* ao mundo, virá, agora, redimir a fabricação. Essa actividade é a acção.

Arendt segue, aqui, a convicção aristotélica segundo a qual aquele a quem o mundo/*polis* falta «ou é demasiado mau, demasiado bom, sub-humano ou sobre-humano», e é a diferença e a hierarquia entre aquelas duas esferas que pretende acentuar.

Com efeito, a lição a aprender com os Gregos é que a diferença entre privado e público corresponde à diferença entre necessidade e liberdade: se os seres humanos são levados para a esfera privado do seu lar, por força das necessidades e carências que a vida mesma lhes impõe, a *polis*, ao invés, é a esfera da liberdade de que o prévio domínio das necessidades é a condição.

Uma vida inteiramente privada significaria, nesta medida, estar privado do que essencialmente define a vida como vida humana: a realidade que provém de ser visto e ouvido pelos demais, a relação ‘objectiva’ com os outros, mediada pelo mundo comum de coisas, a realização para além da necessidade vital que, na sua voracidade, é antítese de permanência. «A privação do privado – diz-nos – radica na ausência dos outros; no que diz respeito aos outros, o homem privado não aparece e, portanto, é como se não existisse.»⁴⁰

40 ARENDT, 1993, pp. 37-83. (Sublinhados meus.) Note-se, contudo, que se nenhum tipo de vida humana, *nem sequer a do eremita na agreste natureza*, é possível sem a mediação de um mundo que, directa ou indirectamente, dê testemunho da presença do Outro, nem por isso a teoria arendtiana da acção política pretende denegrir a esfera privada. Ao contrário, atribui-lhe a fundamental importância: «O carácter sagrado desta privacidade era como o sagrado do escondido, quer dizer, do nascimento e da morte, começo e fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgiam e regressavam à escuridão de um submundo. O traço não-privativo da esfera do lar baseava-se originalmente no facto de ser a esfera do nascimento e da

Ora, é para essa privação absoluta do privado que o pária é reenviado, submetido que fica, nos campos, a “condições de vida de selvagem” que o constituem como um verdadeiro *a mais* humano de que os governos não sabem o que fazer, a menos que escolham, como o governo nazi, a solução expedita da exterminação final.

4. Os campos

O que os campos de concentração vêm mostrar é, pois, que é possível fabricar uma espécie de *abstracção*, o não-humano, destruindo aquilo que em cada indivíduo excede a espécie humana. É o próprio indivíduo que está a mais, é o próprio indivíduo que se torna supérfluo: reduzido a um feixe de reacções, destruído o poder de começar algo novo a partir dos seus próprios recursos, o indivíduo produzido pelos campos é, verdadeiramente, o não-humano, o «animal pervertido» que resta quando o «quem» se desintegrou:

Em comparação com a demência do resultado final – a solução concentraionária –, o processo pelo qual os homens são preparados para este fim, os métodos usados para adaptar os indivíduos a este estado de coisas, são limpidos e lógicos. A fabricação massiva e demencial de cadáveres é precedida pela preparação historicamente e politicamente inteligível de cadáveres vivos⁴¹.

É nesse sentido – e só nesse – que o pior dos males não consiste no assassínio em massa e a morte não é senão um mal menor. Antes de vermos o direito à vida ameaçado, há todo um longo e razoavelmente lento caminho a percorrer, e o que importa salientar, antes de tudo mais, é que é o *homicídio da pessoa jurídica* que dá origem ao movimento de que a destruição da capacidade para a acção e a palavra é o sinistro culminar. Uma vez mais, o ponto de Arendt é este: se a pessoa moral e a identidade única de cada um

morte, que ocultar-se da esfera pública porque acolhe as coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano. É oculto porque o homem não sabe de onde vem quando nasce, ou para onde vai quando morre.», in *La Condición Humana*, pp. 70-71).

Sem privacidade, portanto, o lado «obscuro e escondido da esfera pública», nem a acção nem a liberdade são possíveis. Como *aletheia*, a acção desveladora pressupõe o recolhimento e a preservação ocultadora do «mistério» – o lugar de onde vimos e onde desaparecemos.

41 ARENDT, 2002, p. 185. (Sublinhado meu.)

se afiguram como as dimensões que mais profundamente definem o homem enquanto homem, *a verdade é que não existem nem se bastam a si mesmas*, não constituem uma *natureza*, encontrando, ao invés, a sua garantia, antes de mais, no *reconhecimento do indivíduo enquanto ser-de-direitos*, habitante do mundo comum cujo *aparecer* condiciona, em absoluto, a sua capacidade de se transcender a si mesmo enquanto mero membro da espécie.

Ora, a concepção dos direitos do homem, fundada sobre a existência reconhecida de um ser humano enquanto tal, desmoronou-se, precisamente,

a partir do momento em que aqueles que a reclamavam foram pela primeira vez confrontados com pessoas que tinham perdido absolutamente todas as suas outras qualidades ou relações específicas – a não ser continuarem a ser homens. O mundo não viu nada de sagrado na nudez abstracta de um ser humano⁴².

Por isso que, segundo Arendt, privar os indivíduos da sua personalidade jurídica, que representa a principal barreira institucional contra todos os atentados aos direitos do homem, promover a destruição das leis que asseguram a igualdade e a experiência da liberdade política, redundam na demissão da identidade humana e da sua plena realização no contexto humanizado. E assim, muito antes dos campos, a abolição dos direitos civis e políticos, a colocação de categorias inteiras de pessoas fora da protecção da lei, a produção de apátridas, dava início ao processo de *desaparecimento* de que a morte física não será senão um misericordioso ponto final, e um ponto final sem consequências, uma vez que o assassino mata alguém cuja existência não é reconhecida por nenhuma lei – juridicamente, o homicídio não aconteceu – e que, por isso, nenhum país virá reclamar.

O sistema concentracionário limita-se, pois, a completar essa exclusão do espaço de direito, visto que, a partir de certa altura, os campos recebem principalmente indivíduos que não cometeram crime algum; constitui um universo separado do sistema penal normal, condição de possibilidade da afirmação da arbitrariedade pura e simples, característica do poder absoluto. Mais do que um qualquer direito em particular, aquele que foi excluído do mundo foi privado do seu próprio ser-de-direito, compreendido como

42 ARENDT, 2002, p. 603-604.

ser daquele que se pode e deve julgar por aquilo que pode e deve responder, é o direito a ser o autor responsável tanto da sua culpa como da sua inocência, o direito a ser julgado por aquilo que ele parece ser, isto é, por aquilo que ele decide livremente dar a ver de si próprio por meio dos seus actos e das suas palavras, e não por aquilo que ele “é”. O único crime dos sem-direitos consiste, portanto, nessa inocência absoluta, que é a perda da faculdade de ser verdadeiramente julgado⁴³.

À perda da cidadania não equivale, em suma, a perda de um acidente, mas de uma dimensão essencial da vida humana cuja riqueza e articulação residem na organização de um mundo comum que permite que se construa a pluralidade verdadeira – que não é a identidade social nem a diferença irreductível do dom natural.

É neste sentido que

ser privado dos direitos humanos significa, em primeiro lugar, e antes de mais, ser privado de um lugar no mundo que confira sentido às opiniões e eficácia às acções. Algo de mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são direitos do cidadão, está em causa, quando pertencer à comunidade na qual se nasceu deixa de ser algo de natural, e deixar de pertencer a ela já não é uma questão de opção, ou quando o indivíduo se vê numa situação em que, a menos que cometa um crime, a forma como é tratado por outrem já não depende daquilo que faz ou deixa de fazer. Esta situação extrema, nem mais nem menos, é a situação das pessoas que são privadas dos direitos do homem. Não é a liberdade que perdem, é o direito de agir, não é o direito de pensar livremente, mas o direito de ter uma opinião⁴⁴.

5. O direito a ter direitos

Não é a vida, portanto, nem sequer a liberdade, que constitui o direito fundamental; quaisquer que sejam as categorias de direitos em que pensemos, privados, políticos, civis, antes de todos eles impõe-se o direito a um lugar no mundo que torne significativas as acções e as palavras, ou seja, o

43 ROVIELLO, 1997, pp. 171.

44 ARENDT, 2002, p. 599.

reconhecimento institucional que se consubstancia no direito fundamental a ter direitos – o direito de viver enquadrado numa moldura/comunidade em que somos julgados pelos nossos actos e opiniões –, e é neste sentido que «os espíritos pragmáticos, demasiado zelosos, que acreditavam que se salvavam primeiro os homens e que só a seguir se determinava o seu estatuto político e jurídico, se mostraram irrealistas e desprovidos de sentido prático»⁴⁵.

Mais que inúteis, contudo, as versões não-institucionais da política vêm a revelar-se perigosas. Sem as barreiras que Arendt considera configurarem uma espécie denexo de relação-e-separação – as leis e instituições –, não há limites que se imponham à acção, cuja liberdade sempre implica o risco de desintegração do mundo comum. É por essa razão, afinal, que o objectivo das regras

não é que eu me submeto a elas voluntariamente, ou que reconheça teoricamente a sua validade, mas que na prática eu não possa entrar no jogo a não ser que me conforme; o meu motivo para a aceitação é o meu desejo de jogar, e uma vez que os homens só existem no plural, o meu desejo de jogar é idêntico ao meu desejo de viver. Todo o homem nasce numa comunidade com leis que lhe preexistem e às quais ele “obedece”, antes de mais *porque não há outra maneira que lhe permita entrar no grande jogo do mundo*. Posso querer mudar as regras do jogo, como faz o revolucionário, ou abrir uma excepção para mim próprio, como faz o criminoso; mas negá-las por princípio significa, não a mera “desobediência”, mas a recusa de entrar na comunidade humana⁴⁶.

Ora, segundo Arendt, uma comunidade bem ordenada é constituída por uma troca de opiniões entre iguais, o que envolve vários tipos de organizações estruturais. A primeira delas é a que aparece frequentemente designada por *isonomia* – a capacidade das leis positivas de tornarem as pessoas iguais na esfera política, mesmo que, noutros aspectos, elas sejam diferentes e desiguais.

Como se viu, por natureza somos – conforme o ponto de vista em que nos coloquemos –, ou iguais na nossa animalidade ou radicalmente diferentes em *background* e carácter; mas por convenção política *consideramo-nos* iguais. Em reconhecimento do nosso empenhamento no

45 ARENDT, 1991a, p. 79.

46 ARENDT, 1970, p. 97

empreendimento conjunto da política, a lei cria, para todos e cada um, uma *persona* que pode ocupar o seu lugar na cena pública, apresentando-nos, não exactamente como os seres que somos *naturalmente*, mas como iguais para propósitos políticos. Igualdade não é, definitivamente, igualdade que decorra da natureza ou do nascimento – tal como a Declaração Universal dos direitos do Homem a definiu –, mas atributo – *artificial* – directamente dependente da cidadania. Porque a lei não pode anular as *diferenças* naturais e chega a haver qualquer coisa totalmente absurda em negá-las; mas, precisamente porque não vivemos num Estado de Natureza, a lei foi concebida para apagar as *desigualdades* que essas diferenças poderiam engendrar. Por isso põe em vigor uma igualdade artificial, isto é, tenta estabelecer um equilíbrio entre os indivíduos. A igualdade na esfera pública é, portanto, forçosamente, uma igualdade de desiguais que precisam de ser «igualados» *em certos aspectos e para fins específicos*. Esse factor igualador não surge da natureza humana, mas de fora; a igualdade política está nos antípodas da nossa igualdade perante a morte. É assim que os Direitos Humanos não podem ser aplicados a não ser que se transformem

no fundamento pré-político de uma nova política, a base pré-legal de uma nova estrutura legal, o fundamento pré-histórico, por assim dizer, donde a história da humanidade extrairá a sua significação essencial, à semelhança dos mitos de origem fundamentais de que a civilização ocidental tirava a sua própria significação (...). Porque os que foram expulsos da humanidade e da história humana e que, por isso, foram privados da sua condição humana, precisam da solidariedade de todos os homens para assegurarem o seu legítimo lugar na “paciente crónica do homem”. Possamos gritar a cada um daqueles que, a justo título, desesperam: “Não te preocupes; porque estamos todos aqui” (Actos dos Apóstolos, XVI, 28)⁴⁷.

6. Breve nota final

Em suma, todas as actividades humanas são condicionadas pelo facto de os homens viverem juntos; o artefacto humano distingue a existência humana da circunstância meramente natural; e a existência de uma esfera pública,

47 ARENDT, 2002, p. 873.

simultânea presença de inumeráveis perspectivas que conferem ao mundo a sua realidade, configura-se como transcendência, como potencial imortalidade terrena. A questão está, pois, em saber «qual é a quantidade de realidade que é preciso manter, num mundo tornado inumano, para que a humanidade não fique reduzida a uma palavra vã ou a um fantasma [...]»⁴⁸.

Se existe uma natureza humana, essa instância nuclear, ela nada tem de natural. Desconstruída por Arendt enquanto essência profunda que depois se revestiria pelas produções humanas secundárias, reside, ao invés, no mais *manifesto*, enquanto direito ao aparecer, enquanto liberdade de revelação, de abertura-e-relação-com-o-mundo, movimento por meio do qual o indivíduo ilumina, com o seu contributo, uma parte – a que lhe cabe – do mundo comum. Tecida de contingência, e passível, por isso, de destruição, reclama uma reapropriação jurídico-política, cuja condição é, por sua vez, a apropriação institucional:

H. Arendt não opõe o direito de cidadania aos direitos do homem. Procura mostrar que os direitos do homem só podem ser garantidos e tornar-se reais para um indivíduo a quem foi primeiro reconhecido o ser-de-direito enquanto tal, o que, no mundo moderno, equivale a reconhecer a cidadania do indivíduo, a sua pertença a uma comunidade humana, ainda que seja a comunidade internacional⁴⁹.

É nesta medida, afinal, que a reflexão arendtiana sobre os direitos humanos não se esgota numa crítica aos regimes totalitários, perscrutando, também, as falhas internas dos próprios regimes democráticos.

Como Arendt salienta em *A Condição Humana*, «vivemos numa sociedade de consumidores, e, posto que (...) labor e consumo não são mais que duas etapas do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, trata-se somente de outra maneira de dizer que vivemos numa sociedade de laborantes»⁵⁰.

O mundo tecnológico, portanto, também esconde os seus perigos – o perigo da automatização consiste, precisamente, em que o processo da vida se intensifique enormemente, desta vez «sem dor, nem esforço», tornando mais

48 ARENDT, 1991b, p. 32.

49 ROVIELLO, 1997, pp. 164. (Sublinhado meu.)

50 ARENDT, 1993, pp. 136-136.

mortal o desgaste da durabilidade que assegura o mundo –, que podem redundar na perda da realidade da esfera pública. E não é disso a nossa actual economia, em que a voracidade do consumo faz desaparecer as coisas tão rapidamente quanto elas aparecem no mundo, a mais preocupante expressão?

É, pois, do restabelecimento da esfera política enquanto tal, do seu carácter revelador, inerente, ele mesmo, à sua capacidade de produzir histórias; é, enfim, da sua libertação da esfera sócio-económica, que parecem depender as frágeis esperanças da reabilitação do mundo contemporâneo.

Regressemos, portanto, ao início: com um esgar trágico, a epígrafe que abre o capítulo I de *A Vida do Espírito* reaparece agora para nos assombrar: «Julga-nos Deus pelas aparências? Tenho bem a impressão que sim.» (W. H. Auden).

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *La Crise de la Culture*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *La Vie de l'Esprit, Vol. I – La pensée*, PUF, 1981.
- _____. *La Condición Humana*, Ediciones Paidós, 1993.
- _____. «The Perplexities of the Rights of Man», in *The Portable Hannah Arendt*, Edited with an introduction by Peter Baher. Middlesex: Penguin, 2000.
- _____. *Les Origines du Totalitarisme/ Eichmann à Jérusalem*, Quarto. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. *Auschwitz and Jerusalem*, Deuxtemps Tierce, 1991a.
- _____. *On Violence*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1970.
- _____. *Homens em Tempos Sombrios*, Relógio d'Água, 1991b.
- AMIEL, Anne – *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*, Instituto Piaget, 1997.
- BERNSTEIN, Richard J. – *Hannah Arendt and the jewish question*, Polity Press, 1996.
- BOWEN-MOORE, Patricia – *Hannah Arendt's philosophy of natality*, St. Martin's Press, 1989.
- COURTINE-DÉNAMY, Sylvie – *Hannah Arendt*, Instituto Piaget, 1999.
- EVEN-GRANBOULAN, Geneviève – *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, pref. Paul Ricoeur, Anthropos, 1990.

- GORHAM, Eric B. – *The theater of politics, Hannah Arendt, political science, and higher education*, Lexington Books, 2000.
- MOLOMB'EBEBE, Munsya – *Le Paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*, De Boeck, 1997.
- PEREIRA, Helena de Faria Guimarães S. – *O Mal – Pensar com Hannah Arendt*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 2003.
- ROVIELLO, Anne-Marie – *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*, Instituto Piaget, 1997.
- VILLA, Dana. *Politics, Philosophy and Terror*, Princeton University Press, 1999.
- _____. *Arendt and Heidegger – The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.
- _____. *Hannah Arendt et la Modernité*, coord. Anne-Marie Roviello e Maurice Weyembergh, Vrin, 1992.
- _____. *Politique et Pensée– Colloque Hannah Arendt*, Petite Bibliothèque Payot, 1996. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge University Press, 2000.

Recebido em dezembro de 2013

Aprovado em fevereiro de 2014