

Pluralidade de vozes: a garantia da dignidade humana

RESUMO

O objetivo da presente investigação consiste em compreender quais aspectos da condição humana são fundamentais para garantir dignidade ao ser humano. Tais reflexões serão balizadas teoricamente pela obra da filósofa contemporânea Hannah Arendt. Inicialmente discutir-se-á a dignidade humana a partir de um viés negativo, isso é, de sua ausência. Para tanto, apresentar-se-á a espontaneidade humana e o aniquilamento da mesma em governos autoritários, que impedem a existência dos espaços de aparecimento humano, isso é, de espaços autenticamente públicos em que a ação e o discurso se apresentam. A seguir, analisar-se-á a usurpação dos direitos humanos de uma parcela da população expulsa da condição de pertença a uma comunidade política. Alerta-se que a discussão acerca dos governos autoritários tem caráter de exemplo, não se pretende aprofundar ou reconstruir historicamente os mesmos. Assim, a partir da reflexão acerca da ausência de dignidade, analisar-se-ão alguns elementos que se mostram peculiares à garantia da dignidade dos homens e mulheres que compõem a comunidade humana, a saber: a singularização, ou seja, a individuação alcançada pelo discurso no espaço humano de aparecimento, espaço em que se privilegia a pluralidade de opiniões e a ação; e, a amizade cultivada pelo diálogo e garantidora da qualidade do que é humano.

Palavras-Chave: Condição humana; Hannah Arendt; Dignidade Humana; Amizade.

ABSTRACT

The objective of this investigation is to understand which aspects of the human condition are fundamental to ensure dignity to the human being. Such reflections will be theoretically based on the work of contemporary philosopher Hannah Arendt. Initially we discuss human dignity from a negative bias, that is, its absence. Therefore, we present human spontaneity and its annihilation in authoritarian governments, which hinder the existence of spaces of human appearance, that is, spaces authentically public in which action and speech are present. Then, we will analyze the usurpation of human rights of a part of the population expelled from the condition of belonging to a political community. The discussion about authoritarian governments, however, is only meant as an example, without the intent to deepen or rebuild these historically. Thus, from the reflection about the absence of dignity, we will analyze the elements that are peculiar to ensuring the dignity of men and women who make up the human community, namely: singularization, i.e., individuation accomplished by speech in human space of appearance, space in which one favors the plurality of views and action, and friendship cultivated by dialog and guarantor of the quality of what is human.

Key words: Human condition; Hannah Arendt; Human dignity; Friendship.

* Doutora em Filosofia. Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina – UEL/Paraná. Contato: mcrismuller@hotmail.com.

Aniquilamento da espontaneidade humana

A espontaneidade é a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo, isto é, de agir. A espontaneidade está relacionada ao aparecimento dos homens e mulheres – seres singulares – no domínio público do mundo. Exatamente o que não existiu em governos autoritários, tais como os governos totalitários da Europa durante o século XX. Esses governos sabiam que, aniquilada a espontaneidade, destruiriam a pessoa humana e o domínio total seria inevitável.

Hannah Arendt (1997, p. 488), na obra *Origens do totalitarismo*, aponta a doutrinação ideológica e o terror absoluto como os meios que o totalitarismo utilizou para atingir o domínio total. O domínio cobiça eliminar a singularidade dos indivíduos e, conseqüentemente, a pluralidade do mundo público através da criação de um único corpo, uma única identidade, que abarque a humanidade inteira. Para que isso seja possível, é necessário reduzir cada indivíduo a uma mesma identidade. As reações a uma dada circunstância devem ser as mesmas em cada. Para tal, o que se deve eliminar é a espontaneidade. O terror visava à supressão da espontaneidade, abolindo conseqüentemente a ação. Para Arendt (1997, p. 489), a degradação da espontaneidade transforma o indivíduo em fantoche, facilmente manipulável, que concorda passivamente com tudo que lhe for ordenado. A espontaneidade é produto da individualidade; aniquilada a individualidade, aniquila-se a espontaneidade. A espontaneidade nada mais é do que a capacidade humana de ação, ação essa para construir o mundo comum a todos; se a ação é possível, isso significa que cada um pode mostrar-se ao mundo como distinto, singular, único. Portanto, destruída a individualidade, destrói-se a pessoa humana; o que resta é algo como outro espécime de animal humano. Infelizmente, os campos de concentração e extermínio demonstraram ser possível criar esse ser incapaz de espontaneidade, portanto, de individualidade.

[...] A experiência dos campos de concentração demonstra [...] que a natureza do homem só é humana na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem. (ARENDR, 1997, p. 506).

No livro *A Condição Humana*, de 1958, Arendt desenvolve claramente a ideia de que o ser humano aparece e confirma sua humanidade através da atividade da ação e do discurso em interação com outros seres humanos capazes de ação e discurso. Ao interagir no mundo, fa-

zendo uso do discurso, o ser humano aparece como indivíduo único e distinto, como singular. Isso significa que o ser humano constrói sua humanidade, sua dignidade humana, na atividade da ação, que só é possível em consonância com outros seres humanos. A importância do domínio público é apresentada, pois ele é o espaço mundano do aparecimento dos homens, é onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante. Desse modo, não é o ato do “raciocínio” que concede ao homem sua distinção relativamente a outros animais, mas o fato de agir e discursar – iniciar algo e dizer quem é – em efetiva relação com os outros. Ao exercer a atividade da ação, o ser humano cria um espaço *atemporal* e *aespacial*, isto é, o espaço da política. A política é, assim, o espaço *entre-os-homens*, construído se houver a ação e discurso. Deste modo, política e liberdade se identificam, pois, sem espontaneidade para iniciar algo novo no mundo feito de outros seres humanos igualmente aptos para agir, a ação não se efetiva.

A dignidade humana transcende tudo o que o homem possa fazer ou produzir e concentra-se na construção da singularidade humana, na identidade própria de cada um, que é dada na relação com outros seres humanos igualmente capazes de ação e discurso. Segundo Arendt (1989, p. 217), a ação e o discurso servem de elementos fundamentais para distinguir a vida humana da vida de outros espécimes animais. A dignidade humana depende da espontaneidade, isto é, da capacidade para a ação.

Para Arendt (1989, p. 259), sem a ação e o discurso, os seres humanos seriam reduzidos a processos vitais. A atividade da ação interfere no ciclo da vida biológica de nascimento, metabolismo e morte; no entanto, os seres humanos nascem para começar, para iniciar algo novo no mundo, para apresentar ao mundo o inédito. Esse é o milagre que salva o domínio humano da sua ruína natural – vinculada aos processos metabólicos de nascimento, crescimento e morte. A fé e a esperança são características fundamentais da existência humana, pois são trazidas com o nascimento; o nascimento apresenta e permite a esperança no novo; neste sentido, a cada ação dos seres humanos se experimenta a espontaneidade, o inédito, a liberdade. A espontaneidade vem acompanhada da imprevisibilidade, isto é, não há uma garantia absoluta do que cada indivíduo possa ou não realizar; todos os atos são inesperados, a cada momento o indivíduo poderá mudar de opinião, repensar suas decisões e modificar seu modo de agir. A imprevisibilidade gera o tipo de comportamento inaceitável por um regime que pretende o domínio total.

Nos estados totalitários, a individualidade ou qualquer outra forma de distinção entre os seres humanos é inadmissível. Isso porque ao se

permitir a individualidade – singularidade – permitir-se-ia a ação e com ela o poder político. Em outras formas de governo autoritárias, como as tiranias e as ditaduras, a ênfase recai no aniquilamento da ação política; no entanto, a dimensão da vida privada e dos negócios é preservada. Contudo, em ambos os casos, a espontaneidade, a vida política – ação – devem ser aniquiladas. Como alcançar o domínio total se há ação e poder político? Era isso que os movimentos totalitários e os governos autoritários queriam evitar.

A liberdade proveniente da ação espontânea dos seres humanos seria obstáculo para que as ideias totalitárias e de outras formas de governo autoritárias se concretizassem; portanto, liquidar a liberdade é o único caminho a perseguir. É por isso que o terror necessita destruir a dimensão da pluralidade dos seres humanos – aquela dimensão em que cada um pode mostrar-se ao outro e apresentar a sua singularidade própria – e destruir o espaço da aparência – espaço público do mundo, em que a política pode se concretizar e de onde o poder político advém –, o que transforma todos numa massa amorfa.

O perigo está na eliminação de qualquer possibilidade da vida pública. A eliminação daquela dimensão em que se estabelece o espaço *entre-os-homens* quando esses agem e constituem um mundo comum é um pré-requisito para se estabelecer governos totalitários, tirânicos ou ditatoriais – nesse aspecto eles são idênticos. Indivíduos apartados do mundo comum são impotentes, pois não conservam a disposição para a ação. A força para resistir a qualquer tipo de tirania advém da capacidade humana de agir em conjunto e de estabelecer contatos no domínio público. Eliminado o mundo comum, elimina-se a capacidade humana para ação e, conseqüentemente, para a resistência a qualquer possibilidade de dominação.

Para haver mundo comum, vida pública e poder político, deve haver ação e discurso. A atividade da ação corresponde à condição humana da pluralidade, pois é a atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da natureza, como nas atividades da fabricação e do trabalho. Corresponde ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDETT, 1989, p. 15). A ação tem por característica a imprevisibilidade e essa traz consigo a permanente possibilidade de se estabelecer novos e infinitos começos que impulsionam a contínua ação. O nascimento é o primeiro começo; por isso, a natalidade é a categoria central da ação. A ação e o discurso, ou os atos e as palavras, inserem o homem no mundo, distinguindo-o de todos os outros de sua espécie. Já que os homens se manifestam uns aos outros, não permanecem apenas diferentes, como

meros objetos físicos, mas se permitem aparecer como homens distintos e singulares. A inserção do homem no mundo é um novo nascimento, depende da iniciativa de cada homem. A ação e o discurso estão condicionados apenas pela relação com os outros homens, necessitam das palavras e dos atos dos demais, não podem acontecer no isolamento. A ação, para fim ilustrativo, está dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, que recebe a adesão de muitos para sua concretização.

Para haver mundo comum é imprescindível que haja pluralidade humana. A pluralidade humana é garantida pela interação e troca de opiniões dos indivíduos singulares; a pluralidade é a interação da diversidade de perspectivas e percepções de todos os indivíduos. A pluralidade humana é a condição básica para a ação e para o discurso e a própria razão de ser da atividade da ação. A pluralidade humana apresenta o duplo aspecto de igualdade e diferença e justamente isso concede ao homem uma singularidade especial (ARENDETT, 1989, p. 188). A igualdade permite a compreensão entre os homens e as gerações; já a diferença torna possível o discurso e a ação, ou seja, impulsiona os homens para o entendimento. No entanto, o termo *diferença* não é suficiente para se compreender a pluralidade, o termo *distinção* é mais adequado, isto é, os seres humanos são distintos uns dos outros mais do que apenas diferentes, uma vez que cada um, a seu modo, se apresenta como único, como singular; se cada ser humano é singular, o mundo é composto de seres plurais.

Pode-se dizer que a capacidade humana da pluralidade faz com que os indivíduos sintam-se pertencentes à humanidade, coadjuvantes no mundo do qual também fazem parte. A pluralidade não permite que a solidão domine e destrua a capacidade humana de sentir-se pertencente a um mundo que agrega singularidade e pluralidade. Talvez seja isso que concede a cada indivíduo responsabilidade para com o outro e para com o mundo.

Desta maneira, é importante para os governos autoritários destruir o espaço político – que é o espaço construído entre os seres humanos – em favor da esterilidade, da solidão. Nos sistemas autoritários, o ser humano não pode exercer a dimensão criativa da espontaneidade – liberdade – e permanece desligado do mundo por não conseguir conectar-se ao que o rodeia; não percebe que esse mesmo mundo também o constitui e o dignifica enquanto ser humano.

Usurpação dos Direitos Humanos¹

Para Arendt, o século XVIII pretendia trazer, com a *Declaração dos Direitos do Homem*, a emancipação de todos os Homens. Havia o entendimento de que a fonte da Lei não era mais Deus, tampouco os costumes ou a formação histórica, mas o próprio Homem. Nenhuma autoridade seria invocada para estabelecer a Lei, pois o próprio homem era origem e objetivo último da Lei. Entendia-se que a *Declaração dos Direitos do Homem* era a prova da libertação do homem de qualquer forma de sujeição.

Durante o século XIX, a *Declaração dos Direitos do Homem* foi vista como fonte de garantia dos direitos dos subprivilegiados, sendo invocada sempre que o indivíduo necessitasse de amparo. Uma vez que os Direitos do Homem eram tidos como inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, acreditava-se que nenhuma lei especial seria necessária para proteger os direitos que constavam da Declaração, supondo-se que todas as leis a tomassem por base.

No entanto, o que se percebeu no século XX, com as atrocidades cometidas contra a dignidade da pessoa humana principalmente durante a Segunda Grande Guerra Mundial, foi que a *Declaração dos Direitos do Homem* não tinha por referência o Homem enquanto ser individual e único, mas o homem apenas enquanto pertencente a uma soberania nacional. Isso demonstrava que toda a discussão acerca dos direitos humanos estava indissolivelmente associada à questão da emancipação nacional.

Como a humanidade, desde a Revolução Francesa, era concebida à margem de uma família de nações, tornou-se gradualmente evidente que o povo, e não o indivíduo, representava a imagem do homem. (ARENDR, 1997, p. 325).

Essa identificação e suas implicações só vieram à tona quando uma avalanche de pessoas e povos sem proteção – proteção de um Estado-nação que lhes garantisse o mínimo de direitos – surgiu no cenário mundial.

O princípio subjacente aos direitos humanos, isto é, de que eram inalienáveis porque não dependiam de governo algum, foi estremecido, uma vez que se tornou evidente que a perda dos direitos nacionais, ou-

¹ A discussão acerca dos direitos humanos pode ser mais bem compreendida no texto MÜLLER, Maria Cristina. La ciudadanía como participación política. In: RIUTORT, Bernat. (Org.). *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*. Barcelona: Icaria, 2007. p. 323-366.

torgados pelo Estado-nação, significava a perda dos direitos humanos – evidência que se tornou incontestável entre os apátridas e as minorias antes mesmo da eclosão da Segunda Grande Guerra Mundial. Criou-se uma situação em que a atuação dos apátridas acabou por reforçar sua condição: quanto menos observados seus direitos, mais essas pessoas se fechavam em suas comunidades próprias, exigindo direitos apenas na qualidade de pertencentes a uma comunidade determinada, sem reivindicá-los na qualidade de indivíduos portadores de direitos fundamentais. Só há uma resposta para essa situação desastrosa:

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. (ARENDR, 1997, p. 326).

Os direitos humanos, segundo Arendt, sempre foram tratados de forma marginal, pois nunca foram tornados lei efetiva em nenhum país, tendo sido considerados no máximo como pressuposto derivado da ideia de pertença a uma soberania estatal. No século XX, os direitos civis – os vários direitos que o cidadão desfruta em seu país, como direito à vida, à propriedade, ao trabalho etc. – tinham a intenção de representar os Direitos do Homem, que deveriam ser independentes de nacionalidade. Se as leis do país não pressupunham ou não atendiam as prerrogativas dos Direitos do Homem, esperavam-se mudanças nas legislações – no caso dos Estados democráticos – ou que as revoluções tomassem ações nesse sentido – no caso dos Estados despóticos. Os Direitos inalienáveis do Homem, desse modo, continuavam irrealizáveis, principalmente quando apareciam pessoas que não eram nacionais de algum Estado soberano, evidenciando, mais uma vez, que somente o fato de pertencer a um Estado, na condição de nacional daquele Estado, garantia o respeito aos Direitos do Homem.

Em determinado momento da história do século XX, a obrigatoriedade de se pertencer a uma nação era tão grande que os indivíduos apátridas, expulsos de algum Estado-nação, ficavam totalmente desamparados, pois nenhuma nação lhes oferecia qualquer proteção. O problema não era a perda do lar, mas a impossibilidade de se encontrar um novo lar (ARENDR, 1997, p. 327). As pessoas sem Estado sofriam a perda da proteção do governo – da condição legal – não apenas em seu país de origem, mas em todos os países. Como os Estados-nações criaram uma malha de proteção para seu nacional, através de acordos internacionais e tratados de reciprocidade que garantiam a posição legal do seu cida-

dão em qualquer local do mundo, quem estivesse fora do Estado não estava protegido e, portanto, estava na ilegalidade em qualquer local em que se encontrasse. Para Arendt, esse tipo de privação da legalidade, ou de privação de qualquer direito, não estava relacionado com o cometimento de nenhum crime, mas com o fato de simplesmente serem quem eram. Segue-se a isso a surpreendente conclusão de Arendt de que a desgraça dos que não tinham direitos não estava relacionada à privação daqueles direitos que a Declaração Americana e a Francesa listaram como direitos humanos², mas ao absurdo de privar o indivíduo do direito de pertencer a uma comunidade política. Nem mesmo o direito à liberdade os apátridas e as minorias possuem, pois estão na condição de total privação de direitos. A situação penosa dos apátridas e das minorias, nas palavras de Arendt:

[...] 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, nem que seja para oprimi-los. [...] O prolongamento de suas vidas é devido à caridade e não ao direito, pois não existe lei que possa forçar as nações a alimentá-los; a sua liberdade de movimento, se a têm, não lhes dá nenhum direito de residência, do qual até o criminoso encarcerado desfruta naturalmente; e a sua liberdade de opinião é uma liberdade fútil, pois nada do que pensam tem qualquer importância. [...] 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. (ARENDR, 1997, p. 329 - 330).

Como exposto, para Arendt, os Direitos do Homem têm por princípio a participação na comunidade política enquanto cidadão,³ ainda que desprovido de nacionalidade. Os Direitos do Homem, enquanto aquilo

² A declaração americana (Declaração de Virgínia, de 1776) previa como direitos do homem o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade. A declaração francesa (de 1789) previa o direito à igualdade perante a lei, à liberdade, à proteção da propriedade privada e à soberania nacional. Essas fórmulas, para Arendt, destinavam-se a resolver determinados problemas dentro de certas comunidades. (ARENDR, 1997, p. 329).

³ Arendt não concorda com o princípio subjacente aos direitos humanos da Declaração de 1948 de que seria a natureza individual do homem que rege os direitos humanos. Celso Lafer observa que as Convenções Internacionais sobre Direitos Humanos, posteriores à Segunda Guerra Mundial, pretenderam criar garantias coletivas que fossem além dos interesses dos Estados, tutelando garantias dos indivíduos enquanto seres humanos e não enquanto nacionais de algum Estado. Também a ordem internacional buscou coibir o crescimento dos apátridas, como pode ser visto no Artigo XV da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que estabelece que todo homem tem direito a uma nacionalidade, não podendo ser privado arbitrariamente da mesma ou do direito de mudá-la. (LAFER, 2003, p. 154-155). Pode-se observar que a nacionalidade, aí, é tida como um *a priori* – ideia que, como visto, é altamente contestável.

que garante a convivência coletiva, exigem o espaço público e a esse espaço só se tem acesso pleno por meio da cidadania. O primeiro direito é o direito a ter direitos, isso é, o acesso à ordem jurídica, que por sua vez somente é acessível através da cidadania.

Pode-se afirmar que os Direitos do Homem são verdadeiramente descumpridos quando se priva o homem do espaço no mundo em que possa ser visto e ouvido, em que possa se mostrar genuinamente e exercer a atividade da ação e do discurso. É no momento em que se priva o ser humano do espaço público que os direitos humanos são usurpados e vão à bancarrota. Nesse sentido, a diferença entre direitos humanos e direitos civis é importante, pois apenas a observância de direitos civis não significa que os direitos humanos sejam automaticamente respeitados. Arendt adverte que os seres humanos privados dos direitos fundamentais – especificamente, o de pertencerem a uma comunidade política – perdem muito mais do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, pois perdem o direito à ação; perdem mais do que a liberdade de pensamento, pois perdem o direito à opinião. Disso tudo, Arendt chega a uma importante conclusão, decisiva para a política e para o direito internacional contemporâneos: somente no momento em que milhares de pessoas perderam o direito de pertencer a uma comunidade política, sem perspectiva de recuperação desse direito, foi possível perceber a existência de um direito a ter direitos e de um direito a pertencer a uma comunidade organizada (ARENDR, 1997, p. 330). Sem esses dois princípios (direito a ter direitos e direito a pertencer a uma comunidade política) o homem é expulso da humanidade, pois a relevância da fala – opinião – e o relacionamento humano político – ação – lhe são negados. Para Arendt (1997, p. 331), a perda de todos os direitos listados na Declaração dos Direitos do Homem ainda não priva o homem de sua dignidade; o flagelo reside no fato de retirar do ser humano a condição de opinião e ação.

Singularidade e espaço da aparência

No texto *A vida do espírito*, Arendt analisa o que ela denomina de espaço da aparência. A filósofa (ARENDR, 1995, p. 28 e 29) explica que os seres humanos se “apresentam” ao mundo por meio de feitos e palavras, elegendo como querem se apresentar, isto é, aquilo que deve ou não ser visto pelos demais. Somente os seres humanos são capazes de falar sobre si mesmos, dizer quem são, comunicar não apenas sensações como sede, fome, dor, hostilidade, mas exprimir suas preferências e pontos de vistas. Cada ser humano, ao exprimir suas escolhas, se distingue dos demais e

confirma sua singularidade. Essa individuação e distinção ocorrem pelo discurso. A reflexão inerente às atividades da interioridade leva o indivíduo a escolher como ele quer se “apresentar” ao mundo. A autoapresentação (ARENDT, 1995, p. 28 e 29) refere-se ao uso que o indivíduo faz da capacidade reflexiva inerente às atividades espirituais – pensar, querer, julgar. Essa apresentação do indivíduo – autoapresentação – necessita do discurso como forma de exteriorizar aquilo que se gestou na interioridade. O discurso, por sua vez, exige espectadores para os quais a comunicação é dirigida; os espectadores, muito além de meros receptores, atestam a realidade daquilo que foi gestado na interioridade.

O dizer de Sócrates, “Seja como quer aparecer.” (SÓCRATES, apud ARENDT, 1995, p. 30) assume importância ímpar para Arendt, pois significa que cada um deve ser, para si mesmo, na sua individualidade, como quer aparecer para os demais. Ao agir desta maneira o indivíduo realiza um ato de escolha deliberada – liberdade da vontade –, pois escolhe entre outras tantas potencialidades de conduta como quer ser e como quer aparecer.

É possível entender, a partir de Arendt, que o indivíduo é autor de sua identidade – singularidade – porque escolhe deliberadamente como quer ser e, portanto, aparecer. Nesse sentido, Ser e Aparecer coincidem. Como ser singular o indivíduo aparece; aparece porque pode comunicar, pode mostrar-se aos demais – condição para a pluralidade. Sem o mundo das aparências, em que as interações acontecem, não seria possível ao ser humano ser. Observa-se que o sentido da singularidade humana só é percebido no mundo comum feito de outros seres humanos, isso é, em meio a pluralidade humana. Arendt apoia-se em Karl Jaspers para discorrer acerca da unidade do gênero humano. Para Jaspers, essa unidade é a comunicação ilimitada. A filósofa explica que esse termo – comunicabilidade ilimitada – teria sido usado por Jaspers em quase todas as suas obras e significaria “[...] a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a disposição para revelar e para ouvir como condição primeira de toda e qualquer relação humana [...]” (ARENDT 1991, p. 104. Grifos no original). Os seres humanos têm uma disposição para falar e ouvir; essa disposição permite o entendimento entre as pessoas. Nesse sentido o termo comunicação não é apenas “expressão” dos pensamentos. A comunicação seria uma prática que acontece *entre* os seres humanos e nunca no estar só a que o ser humano se retira voluntariamente. Nesse sentido Arendt pode asseverar que os seres humanos são do mundo e não apenas estão no mundo. Os seres humanos encontram sentido para suas próprias vidas no mundo comum, no mundo das aparências, que é constituído de outros seres humanos ao qual o discurso

singular pode ser dirigido. Pode-se dizer que os homens se singularizam por amor ao mundo, por amor à humanidade.

Amizade e dignidade humana⁴

A ideia de amor à humanidade pode ser resgatada no discurso que Arendt proferiu por ocasião do recebimento do *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo/Alemanha* em 1959. Inspirando-se no poeta, dramaturgo, crítico de arte e filósofo alemão do século XVIII, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Arendt (1991, p. 11) discute a qualidade do que é humano – humanidade – e apresenta a ideia de amor à humanidade e àquilo que a constitui, isso é, a amizade – construída e cultivada pelo diálogo. Para explicar a amizade cultivada pelo diálogo, Arendt utiliza uma parábola de Lessing que apresenta a preferência deste pela *doxa* (opinião) e não pela *alethei* (verdade):

[...] Agradava-lhe [...] que o anel verdadeiro, se alguma vez existia, se tivesse perdido; agradava-lhe que assim fosse pelo valor que dava à infinidade de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o anel verdadeiro existisse, a sua existência representaria o fim do diálogo, e por conseguinte o fim da amizade, e por conseguinte o fim da humanidade [...] (ARENDR, 1991, p. 37).

Lessing sacrificaria a verdade – caso esta existisse – em nome da amizade e do diálogo entre os homens. Aquilo que sempre angustiou os filósofos, desde os gregos, para Lessing era motivo de alegria e satisfação, isto é, não existe a tão pretendida verdade absoluta; isso porque sempre que a verdade é enunciada, ela se transforma numa opinião entre outras tantas existentes, isto é, num objeto de discussão que pode ser rejeitado ou reformulado (ARENDR, 1991, p. 39). Se não existe uma verdade absoluta, o diálogo entre os seres humanos continuará incessantemente enquanto houver seres humanos. “Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, representaria a morte de todas as discussões [...] E isso significaria o fim da humanidade.” (ARENDR, 1991, p. 39). Disso se infere que a qualidade do que é humano é estabelecida pelo diálogo entre seres capazes de apresentarem cada um sua opinião distinta e diversa. E essa seria a base na qual se funda a amizade.

⁴ A discussão acerca da amizade foi apresentada no trabalho *Comunicação ilimitada: vínculo do cidadão nas comunidades políticas* durante o VI Encontro Hannah Arendt promovido pela UFPel em maio de 2012 e será publicado na forma de capítulo de livro.

A peça de Lessing, de 1779, chamada *Natã, o Sábio* é mencionada por Arendt como exemplar para o conceito de amizade cultivada pelo diálogo. *Natã, o Sábio* preconiza a convivência harmoniosa entre as três religiões de raiz abraâmica. Os protagonistas são um judeu, um cristão (cruzado) e um muçulmano (o sultão Saladino), pessoas íntegras e virtuosas. A peça mostra o valor de cada uma das tradições de fundo abraâmico em um formato que pode ser qualificado como um drama não trágico. Para Arendt (1991, p. 21), o tema da peça pode ser resumido na assertiva “Basta ser um homem” e “Sê meu amigo” como o apelo que a percorre do início ao fim. Para exemplificar e aproximar do século XX a questão posta por Lessing, Arendt faz a seguinte pergunta:

[...] Suponhamos que era realmente possível provar, com dados científicos incontestáveis, a inferioridade de uma determinada raça; esse facto justificaria o seu extermínio? [...] a questão teria de ser colocada do seguinte modo: *Valeria uma tal doutrina, por muito convincentemente que fosse demonstrada, o sacrifício de uma única amizade entre dois homens?* [...] Lessing não teria a menor dificuldade em responder à pergunta que acabo de fazer. Nenhuma concepção sobre a natureza do Islã, do Judaísmo ou do Cristianismo, o teria impedido de estabelecer amizade e entabular o diálogo da amizade com um muçulmano convicto, um devoto judeu ou um cristão piedoso. A sua consciência livre e imperturbável teria rejeitado qualquer doutrina que negasse por princípio a possibilidade da amizade entre dois seres humanos. Lessing teria imediatamente tomado o partido dos homens e não perderia tempo com a discussão, mais ou menos erudita, fosse qual fosse o campo em que esta se processasse. (ARENDR, 1991, p. 40 e 41. Grifos no original).

A crítica de Arendt está fortemente atrelada à valorização do diálogo, uma vez que a filósofa compreendeu, como Lessing já havia compreendido há mais de 250 anos, que uma “verdade” só pode existir quando mediada pelo diálogo. A parte final do texto ilustra esta ideia, como segue:

[...] Como Lessing era um homem absolutamente político, insistiu sempre em que a verdade só pode existir quando humanizada pelo diálogo [...] Toda a verdade exterior a esse espaço [...] é inumana no sentido literal da palavra; mas não por virar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário: é porque poderia levar a que todos os homens se unissem repentinamente numa só opinião, como se a terra fosse povoada não pela infinita pluralidade dos homens mas pelo homem no singular, uma espécie com os respectivos exemplares. Se tal acontecesse, o mundo, que só se pode formar nos espaços entre os ho-

mens em toda a sua diversidade, desapareceria por completo. É por esse motivo que encontramos numa frase de Lessing aquilo que de mais profundo se disse acerca da relação entre verdade e humanidade [...]: *Que cada homem diga o que considera verdade, e deixe ao cuidado de Deus a verdade em si.* (ARENDETT, 1991, p. 42 a 43).

Para Arendt (1991, p. 35), a amizade apresenta uma importância política inigualável. Se a essência da amizade consiste no diálogo, o intercâmbio das opiniões e pontos de vistas acerca do mundo pode unir os cidadãos na esfera da política, pois haverá vontade de partilhar o mundo com os outros seres humanos – conceito de *philanthropia* (amor ao homem) dos gregos – e a isso se denomina “amor à humanidade”, isso é, apreço à qualidade do que é humano. Deste modo, o próprio mundo só se pode formar nos espaços de diálogo entre os seres humanos em toda sua diversidade, da mesma forma que a própria humanidade do homem aparece no espaço do *entre-os-homens* – política – preservado pelo diálogo.

[...] o mundo não é humano só por ser feito por seres humanos, e não se torna humano só por nele se fazer ouvir a voz humana, mas sim, e só, quando se torna objecto de diálogo [...] as coisas do mundo [...] só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com os nossos semelhantes [...] Só falando daquilo que se passa no mundo e em nós próprios é que o humanizamos, e ao falarmos disso aprendemos a ser humanos. (ARENDETT, 1991, p. 36).

Considerações finais

Karl Jaspers considerou a comunicação a nova unidade do gênero humano. Jaspers percebeu que as diferentes origens e identidades das civilizações humanas que apareceram na Terra, cada uma num lugar diferente, com seus distintos costumes, línguas, religiões, ciências, artes, histórias, etc., e que juntas formam o que se chama de humanidade, precisaram de um sistema de comunicação que lhes proporcionasse condições de se revelar uma às outras. Sem comunicação essas novas identidades não poderiam se revelar, aparecer, se mostrar como distintas. Nesse sentido o que concede unidade é a comunicabilidade, que, por sua vez, possibilita a cada um mostrar-se como único e singular.

Trasposta para o mundo contemporâneo, essa unidade histórica da humanidade requer que os Estados permaneçam tão somente aquilo que são, preservando cada um sua identidade. Nesse sentido, a ideia de

um Estado mundial⁵, isto é, um império mundial uniformizado, seria monstruoso e sua criação não garantiria a solidariedade entre os povos. O respeito à diversidade de identidades – uma vez que identidade não significa uniformidade entre todos mas distinção – poderia fundamentar a solidariedade. Assim, o que une o gênero humano é a “vontade de comunicação ilimitada” que, por sua vez, leva à compreensão entre todos e à solidariedade.

O laço que une os homens entre si é, subjetivamente, a “vontade de comunicação ilimitada” e, objetivamente, o facto da compreensibilidade universal. A unidade do gênero humano e a sua solidariedade não podem consistir num acordo universal em torno de uma religião, ou de uma filosofia, ou de uma forma de governo, mas sim na fé em que o múltiplo aponta para uma Unidade que a diversidade ao mesmo tempo oculta e revela. (ARENDETT, 1991, p. 109).

Pode-se dizer que o vínculo que une os cidadãos nas comunidades políticas é a amizade, essa entendida enquanto *philantropia* – amor ao homem – embasada na comunicação ilimitada entre os distintos homens e mulheres que constituem, pelo diálogo, o mundo, isso é, o mundo comum. O amor ao homem – *philanthropia* – se manifesta na vontade de partilhar o mundo com outros seres humanos, constituindo, assim, um mundo comum. Como se partilha o mundo? Pela ação e pelo diálogo. Pode-se dizer que, se há diálogo, garante-se a possibilidade de amizade; se há amizade, há humanidade. Isso tudo pode até ser considerado uma utopia por muitos; no entanto, seria utopia as palavras de Lessing: “ Se humano, é meu amigo”?

Tudo isso parece sinalizar para o seguinte termo: a garantia do domínio público do mundo, em que a ação e o discurso prevalecem e em que a pluralidade floresce, bem como a garantia do domínio da interioridade – do espírito –, em que as atividades do pensar, do querer e do julgar igualmente prevalecem, impossibilitam que a solidão domine os indivíduos, o que evita, por sua vez, a possibilidade de dominação, seja tirânica, ditatorial ou totalitária. As sociedades deixam de ser livres

⁵ É necessário ressaltar que Arendt não concorda com a ideia de constituição de um governo mundial ou a pretensão da existência de um “cidadão do mundo”, um súdito de um “estado mundial”, pois, para ela, “um cidadão é, por definição, um cidadão entre outros cidadãos de um país entre outros países”. Com palavras contundentes, Arendt afirma que: “[...] uma força soberana que governasse a terra inteira, detendo o monopólio de todos os meios de coerção, nem limitada nem controlada por outras potências soberanas, não só é um pesadelo medonho de tirania, como representaria o fim de toda a vida política tal como a conhecemos.” (ARENDETT, 1991, p. 99).

quando esquecem que a diversidade de opiniões e de pontos de vista representa uma das garantias da existência do próprio domínio político do mundo; qualquer tentativa de uniformização e de eliminação da dimensão da pluralidade pode levar à fatal perda de liberdade e à consequente dominação.

Arendt enfatiza que as liberdades democráticas, embasadas na igualdade de todos perante a lei, somente atingem seu significado se existirem agremiações que comportem ou representem os cidadãos, o que propiciaria a participação e não a apatia dos cidadãos. Foi esse sistema, que vinha permitindo algum tipo de participação no domínio público, que entrou em colapso nos Estados-nações europeus antes da ascensão dos governos autoritários. Esse colapso, segundo Arendt (1997, p. 364), trouxe à tona o caráter apolítico das populações dos Estados-nações. A partir disso é possível asseverar que a inexistência de espaços verdadeiramente públicos, de participação ativa dos homens e mulheres, foi o que os movimentos autoritários conseguiram perceber e do qual fizeram uso, reforçando-os. Parece possível dizer que esse caráter apolítico é o que se constitui perigoso e fatal. Incentivar e privilegiar os espaços da pluralidade humana, em que a diversidade de opiniões e pontos de vista impera, é condição *sine qua non* de existência do próprio domínio público do mundo. Para que haja discussão entre os pares, é necessário que cada um esteja apto a expor suas opiniões, é necessário que as atividades da interioridade – pensar, querer, julgar – se façam ativas, isso é, que cada um seja tão somente quem é, um ser humano distinto, único, singular. A partir disso, será possível o poder político e a construção de um mundo comum. Portanto, a dignidade humana é garantida quando os seres humanos se apresentam espontaneamente ao mundo e preservam a pluralidade de vozes.

Referências Bibliográficas

ARENDRT, H. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo; Revisão e Apresentação de Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Eichmann Em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia Das Letras, 1997.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3. ed. Tradução Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. *A condição humana*. 4. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

_____. *Totalitarianism: part three of the origins of totalitarianism*. San Diego/Londres: Harvest/Hbj Book, 1985.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Ensaio de interpretação filosófica. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução Leônidas Hegen-derb; Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Tradução Valério Rohden; Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MÜLLER, Maria Cristina. La ciudadanía como participación política. In: RIU-TORT, Bernat. (Org.). *Indagaciones sobre la ciudadanía: transformaciones en la era global*. Barcelona: Icaria, 2007. p. 323-366.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.