

Os Direitos Humanos na perspectiva de Hannah Arendt *

Renata Romolo Brito **

Resumo: Este artigo objetiva analisar a fundamentação dos direitos humanos de acordo com a filosofia de Hannah Arendt, tomando como referência a perspectiva histórica da filósofa em *As Origens do Totalitarismo*. Buscamos, porém, iluminar essa perspectiva com base em uma de suas obras mais filosóficas, *A Condição Humana*, para aprofundarmos a compreensão dos conceitos de condição humana, ação, liberdade e igualdade e sua relação com a idéia de dignidade – fonte dos direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos, condição humana, dignidade.

Abstract: This article aims to analyze the basis of the human rights according to Hannah Arendt's philosophy. Although this article is based on Arendt's book *Origins of Totalitarianism*, which has a historical perspective, we aim to enlighten this perspective with one of her most philosophical works – her book *The Human Condition* – in order to better comprehend the concepts of human condition, action, liberty and equality; all concepts connected with the idea of dignity – the basis of human rights.

Keywords: Human rights, human condition, dignity.

Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt analisa as experiências e as condições que possibilitaram o surgimento de uma forma de opressão política que, em sua essência, difere de todas as outras: o totalitarismo¹.

Para compreender do fenômeno totalitário, segundo Arendt, não podemos mais confiar inteiramente na forma tradicional de conceber o passado, posto que uma ruptura na tradição tornou impossível explicar o conseqüente em razão do antecedente. Essa ruptura, trazida a termo pela experiência inédita de campos de concentração e fábricas de morte², faz com que não possamos mais nos aproveitar do passado de forma completa. Ainda assim, pela sua filosofia, é fundamental que nos voltemos para o passado para compreendermos o presente – para o *passado* e não para a *tradição* –, em um processo de reapropriação seletiva de fatos que podem esclarecer o presente depois de recuperados do esquecimento e re-iluminados pela nova visão retrospectiva³. Dentre os fatos analisados por Arendt nessa obra, analisados com uma nova perspectiva afastada da perspectiva tradicional, nos concentraremos primeiramente na questão dos direitos humanos, para melhor desenvolvermos os conceitos de condição humana, ação política, liberdade e igualdade dentro da filosofia arendtiana.

Hannah Arendt aponta que os direitos humanos, conforme declarados no século XVIII, trazem um problema já em sua fundamentação. Segundo Arendt, a Declaração dos Direitos do Homem significou o prenúncio da emancipação do homem, porque foi a partir daquele momento que ele se tornou a fonte de toda a lei. Em outras palavras, o homem não estava mais sujeito a regras provindas de uma entidade divina ou assegurada meramente pelos costumes da história, mas que havia se libertado de qualquer tutela e que era dotado de direitos simplesmente porque era Homem⁴. Dessa forma, esses direitos eram tidos ou mesmo definidos como inalienáveis, pois pertenciam ao ser humano onde quer este estivesse.

A definição de direitos humanos como direitos que emanam do Homem ou de uma idéia de homem – isto é, de um ser abstrato e indefinível –, entretanto, opõe-se à condição humana da pluralidade, essencial à ação e a dignidade humana. Nesse sentido, o indivíduo isolado⁵ continua sendo homem, porém ao separar-se do espaço público e da companhia de outras pessoas, ele não pode mais se revelar e confirmar sua identidade. De fato, na filosofia arendtiana, são as relações estabelecidas no espaço público com os diversos homens que representam a atividade dignificadora do ser humano. No espaço público, o homem iniciará relações únicas, marcadas por sua existência unívoca e iluminadas por suas particularidades. Nessa esfera, cada ação têm sua importância exatamente porque é fruto da atividade livre de cada indivíduo específico, revelando a identidade única e singular daquele que age. A ação política, advinda da liberdade e da

singularidade de cada um, revela o seu agente aos demais, e confirma para si mesmo quem de fato ele é.

Sem essa revelação, o homem não mais faz parte da história, e após a sua morte, nada existe que possa recuperar sua existência ou sua memória. Sem a companhia dos iguais, a relação do eu com o mundo se parte pela falta de ratificação do senso comum. Por isso, é apenas quando o indivíduo está em companhia de outros homens diferentes de si, em um espaço público, é que ele realmente age, confirmando sua singularidade e sua identidade com o advento de relações inéditas que refletem a si mesmo, como agente unívoco na totalidade da comunidade humana. E é somente nesse momento que ele atualiza sua dignidade.

O indivíduo sozinho, excluído da teia de relações humanas, fica despido da própria dignidade humana, justamente porque nada do que ele faça ou deixe de fazer terá importância. Seus atos não atingirão o resto da comunidade humana e passarão como se não tivessem existido. Essa situação de isolamento e separação da comunidade, em realidade, afeta as características particulares da vida humana consideradas essenciais, segundo Hannah Arendt, desde Aristóteles: o homem fica despido da relevância da fala (e comandar o pensamento e a fala sempre foram marcas de separação do ser humano dos demais animais); e fica despido do relacionamento com outras pessoas (afetando-se a idéia do homem como "animal político").⁶

Sob esse ponto de vista, a fundamentação dos direitos humanos em uma idéia de homem, abstrata e universal, que exclui qualquer particularidade e singularidade dos homens que existem no mundo real, vai de encontro à própria atividade dignificadora do ser humano: a ação. A ação é política em sua natureza, pois é a interação peculiar do ser humano concreto e singular com outros homens tão concretos e diversos quanto existem em uma comunidade real. E é precisamente por essa característica que cada indivíduo, concreto e singular, emana dignidade; porque é único, e não uma cópia homogênea e substituível de uma natureza genérica. Na perspectiva arendtiana, os direitos humanos, que deveriam ser reflexo da dignidade do homem, pensados de forma a independem da pluralidade humana, perdem o próprio sentido de dignidade.

Essa contradição entre os direitos humanos conforme pensados desde o século XVIII e a condição humana da pluralidade – e conseqüentemente, contradição com a dignidade humana –, fica aparente no caso de pessoas excluídas de comunidades, como é o caso dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação de uma etnia diferente. Os Direitos do Homem, que deveriam iluminar a dignidade do indivíduo e afirmar seu valor onde quer que estivesse, não chegavam a esses grupos. Eles sofreram uma privação total de direitos porque foram excluídos da teia de relações humanas que afirma e deveria assegurar tais direitos. Justamente por estarem sozinhos, isolados, os direitos humanos não lhes atingia. Eram homens – mas apenas homens; e essa generalidade de se pertencer a uma espécie (a espécie humana) não lhes foi suficiente para garantir que mantivessem seus direitos.

Por perderem a possibilidade de agir, esses grupos encontravam-se à mercê da sorte ou do infortúnio. Eles não podiam ser responsabilizados pelo que lhes acontecia, porque não haviam sido eles que haviam posto em movimento o que estava acontecendo, nem havia nada que pudessem fazer para evitá-lo. Essa irresponsabilidade marca precisamente a falta de dignidade dessa situação. Por serem impedidos de agir, eles se tornaram meros objetos, vítimas de acontecimentos dos quais não conseguiam fazer parte como sujeitos, como agentes. Ao lhes ser tirado o papel de sujeito, também foi tirado o papel de homem. Assim, eles deixaram de ter relevância. Suas ações ou suas opiniões, embora eles ainda as tivessem, não importavam mais, e era como se não existissem. A ação, a atividade dignificadora do homem, traz consigo responsabilidade daquele que age, responsabilidade pela ação particular. Sem essa responsabilidade, a ação é inexistente, porque perde seu significado de revelação.

Essa situação era também complicada pelo fato de que, juntamente aos demais Direitos do Homem, havia a exigência de soberania nacional, que se colocava do mesmo modo como um direito supremo. Essa exigência causou um paradoxo no próprio fundamento não só dos direitos humanos como também no do Estado-nação. Segundo Hannah Arendt:

De uma só vez, os mesmos direitos essenciais eram reivindicados como herança inalienável de todos os seres humanos e como herança específica de nações específicas; a mesma nação era declarada, de uma só vez, sujeita a leis que emanariam supostamente dos Direitos do Homem, e soberana, isto é, independente de qualquer lei universal, nada reconhecendo como superior a si própria.⁷

Ao idealizarmos os direitos humanos como fundamentados no homem, ainda que em sua

forma geral e abstrata, temos de pensar no homem como superior ao Estado-nação. Contudo, com a afirmação de que as nações devem ser soberanas, idealizamos, ao mesmo tempo, um Estado-nação superior ao homem, cujos direitos passam a ser apenas os direitos assegurados pelo governo aos seus nacionais.

Essa contradição reforça os embaraços já apontadas por Arendt de se fundamentar os direitos humanos no homem isoladamente. As organizações políticas ficam obscurecidas em segundo plano, ignorando-se a pluralidade essencial da condição humana. Essa ignorância acaba trazendo, na prática, a inaplicabilidade dos direitos. Os direitos tornam-se formais e impossíveis de serem exercidos, porque não passam de uma teoria vazia. A condição de um ser humano isolado é igual à situação de alguém sozinho em um ilha, em que suas palavras só podem ser proferidas ao vento e depois esquecidas. Seus direitos são, portanto, apenas teóricos. Um ser humano isolado continua vivo, livre, com opiniões e com atos, mas não há nenhuma garantia para isso ou alguma importância nisso, já que não se atinge nenhuma organização política.

Por outro lado, a contradição entre soberania e direitos humanos também traz implicações para o Estado. A nação, tornando-se uma entidade capaz de herdar, juntamente com seus nacionais, os direitos humanos, transforma o Estado em instrumento para a execução de seus interesses, retirando-o do âmbito estritamente legal. De instituição máxima da lei e de protetor de todos os habitantes de seu território, o Estado se torna instrumento da nação⁸ e tem de priorizar o interesse nacional acima da legalidade, visto que o Direito passa a ser o que é bom para a nação⁹. Os Estados-nações, no entanto, sempre haviam sido concebidos dentro da lei, e a ilegalidade a que a tomada pela nação lhes atira acaba por destruir-lhes as instituições e o próprio sentido de soberania. Suas instituições deixam de funcionar para todos os seus habitantes, deixando na marginalidade os não-nacionais; e a soberania deixa de significar liberdade para representar arbitrariedade e hostilidade contra outras nações.

Na prática, o resultado da identificação dos direitos humanos com a nação foi que os direitos humanos passaram a existir apenas como direitos nacionais, e só podiam ser exercidos quando o indivíduo se imbuía da qualidade de nacional de um Estado, isto é, de cidadão. Assim, tais direitos ficavam circunscritos à esfera de poder de um determinado governo, e sob a tutela deste. Essa situação esvazia o caráter universal dos Direitos do Homem, atingindo frontalmente sua suposta inalienabilidade e tornando-os contingentes. Numa época em que os direitos deixaram de ser assegurados pelos valores sociais, espirituais e religiosos, apenas as ordens políticas poderiam e precisavam, de fato, afirmá-los. Entretanto, alguém – como os apátridas e das minorias étnicas – que se encontrasse fora dessa ordem política ficava, em realidade, à margem de qualquer lei ou direito.

Observamos, dessa forma, que a expulsão de uma comunidade política importava realmente a perda de todos direitos humanos, porque “não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los”¹⁰. Nessa situação, a perda da comunidade equivale à própria perda da dignidade. Nesse contexto, Hannah Arendt enfatiza que o direito fundamental de cada indivíduo, antes de qualquer dos direitos enumerados em declarações, é o direito a ter direitos, isto é, o direito de pertencer a um comunidade disposta e capaz de garantir-lhe qualquer direito¹¹.

De fato, os direitos antes tidos como imanentes ao homem e, justamente por isso, inalienáveis, tornam-se inaplicáveis (porque fora de um contexto político), ou alienáveis e contingentes (porque dependentes da comunidade). Em outras palavras, perdem o sentido de direitos humanos.

Essas reflexões demonstram a necessidade de buscarmos uma idéia reguladora que embase os Direitos do Homem de forma diferente da fundamentação tradicional. Em realidade, Hannah Arendt argumenta que, não podendo mais confiar na história (costumes de cada comunidade como fonte de direitos) ou na natureza (natureza humana como fonte de direitos), o homem tem de voltar-se para a própria idéia de humanidade como garantidora de seus direitos. Por pertencer à humanidade, o ser humano tem direitos. E é a humanidade composta por cada homem singular que tem o papel de fonte e garantidora dos Direitos do Homem¹².

No entanto, a utilização da idéia de humanidade para o fim prático de fundamentar os direitos humanos encontra alguns óbices. Em primeiro lugar, o conceito de humanidade como conjunto que engloba todos as pessoas é, tradicionalmente, tão abstrato quanto o de Homem, e assim, a inaplicabilidade com que nos defrontamos quando pensamos os direitos humanos como emanados da natureza humana continua. Em segundo lugar, entrelaçando-se com a questão anterior, temos que, desde Hobbes, a filosofia política deixou de conceber a humanidade de forma a abranger uma convivência supranacional solidária entre as diversas comunidades humanas, e estabeleceu-se em seu lugar um estado de guerra entre os países¹³.

Desse modo, a humanidade, como conjunto de seres humanos, deixa de existir de forma prática; em seu lugar, fica a desassociação de nações soberanas e hostis, sem nenhum vínculo ou direito que as una.

Essa desassociação, inclusive, é a causa da expulsão de uma comunidade implicar a perda de todos os direitos humanos. Ao sair de uma comunidade específica, uma nação, o indivíduo não pertencia a mais nenhum grupo, e assim ficava excluído de qualquer relação com os demais seres humanos. A comunidade era sua última ligação com os demais seres humanos, e estar fora de uma comunidade significava, então, estar fora da própria humanidade.

Devido a essas questões, a idéia de humanidade na filosofia arendtiana – que tem a possibilidade de embasar os Direitos dos Homens – se constitui como um objetivo de construção coletiva entre os homens¹⁴. Nesse sentido, ela é a finalidade concreta de estabelecimento de uma humanidade comum, que deve englobar todos os seres humanos e se caracterizar precisamente por ser um conjunto de elementos diversos.

Tal forma de conceber a humanidade é um caminho para superar os problemas levantados pela forma tradicional de se lidar com os direitos humanos. Esses deixam de se embasar em uma idéia abstrata e contrária à condição do ser humano, adquirindo uma abrangência que visa envolver cada homem particularmente. Esse envolvimento, por sua vez, impõe o compromisso de se fazer parte dessa comunidade abrangente. Cada homem é responsável por pertencer à humanidade, pois todas as suas ações atingirão à totalidade de pessoas de que faz parte, e serão reflexos de si mesmo. Cada homem é, por isso, solidário na responsabilidade comum e recíproca. A dignidade de se pertencer a comunidade traz consigo, categoricamente, responsabilidade, porque dignidade e responsabilidade são correlatas¹⁵, conforme apontado acima.

A responsabilidade de construir tal humanidade, de agir junto a homens dessa comunidade, de se revelar homem – em outras palavras, de ser digno –, remete à primeira idéia da ação como atividade dignificadora do homem. A ação não pode se desassociar de uma comunidade política, assim como o agente não pode se desassociar de sua responsabilidade.

Dessa forma, a dignidade humana, do mesmo modo que os direitos humanos, torna-se uma questão de política prática; isto é, torna-se a construção de uma comunidade que engloba a totalidade dos seres humanos e permite, com isso, a possibilidade de ação de cada um de seus componentes.

Porém, resta ainda uma questão a respeito da construção de um conjunto cujos elementos são bastante díspares. A construção de uma comunidade baseia-se sempre em alguma espécie de ligação entre os seus componentes. Os seres humanos, entretanto, encontram-se divididos em grupos diferentes, e não podemos negar-lhes suas desigualdades de origem natural, de organização e de destino na história se quisermos respeitar sua singularidade.

A ligação dos homens que compõe a humanidade proposta por Arendt não pode significar um nivelamento, por qualquer critério que seja. Por isso, não pode se basear em uma suposta igualdade inata que pode ser comprovada e testada diariamente. A busca de tal igualdade apenas impede de aprendermos a lidar com as diferenças, o que resulta na tentativa de eliminar a pluralidade e estabelecer um padrão – objetivo impossível¹⁶.

A ligação que podemos estabelecer entre todos os seres humanos, além da conexão vã de pertencerem todos a mesma espécie, também tem de ser construída. É uma igualdade política, e não uma igualdade natural. É a igualdade de objetivo humano, que só pode ser atingida com uma igual distribuição de direitos¹⁷.

Apenas com esse objetivo comum de estabelecer uma igualdade política é que se pode construir de fato uma humanidade em que o homem não é posto como um ser atomizado, em cujo isolamento jaz a sua indignidade; nem, ao mesmo tempo, posto como sujeito às regras históricas e contingentes de sua sociedade. Trata-se de uma humanidade de homens iguais, solidários e dignos.

Notas

* Esta comunicação está vinculada ao nosso projeto de mestrado (Unicamp/IFCH), cuja pesquisa vem sendo financiada pela CAPES.

** Mestranda em Filosofia pelo IFCH/Unicamp.

- 1- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 3, Cap 4, p. 512
- 2- Hannah ARENDT. *The origins of totalitarianism*. Parte 2, Cap 5, P 123. (Na tradução, Parte 2, Cap 1)
- 3- Maurizio P. D' ENTRÈVES. *The political philosophy of Hannah Arendt*. Cap 1, Seção 1, P. 31
- 4- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 5, Seção 2, p. 324.
- 5- Sobre a diferença entre isolamento e solidão, ver Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*: "O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado." Parte 3, Cap 4, p. 527
- 6- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 5, Seção 2, p. 330.
- 7- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 4, Seção 1, P. 262
- 8- A tomada do Estado pela nação inicia-se, em parte, com a crescente consciência nacional causada pela ampliação geográfica que as nações européias experimentaram com o imperialismo. Essa ampliação fez com que os europeus se defrontassem com homens de culturas radicalmente diferentes, que, de certa forma, não cabiam em seu conceito de humanidade. Quanto ao tribalismo e os Estados-nações, ver Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*, segunda parte. Especificamente: "A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções [de proteção de todos os habitantes de seu território e de instituição legal suprema]. Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os "nacionais", a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação." Parte 2, Cap 4, Seção 1, P. 261.
- 9- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 5, Seção 1, p. 308-9.
- 10- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 5, Seção 2, p. 325.
- 11- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 5, Seção 2, p. 331.
- 12- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 5, Seção 2, p. 332.
- 13- Hannah ARENDT. *The origins of totalitarianism*. Parte 2, Cap 5, Seção 3, P 157. (Na tradução, Parte 2, Cap 1).
- 14- Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 4, Seção 1, P. 266.
- 15- Sobre humanidade, dignidade e responsabilidade, ver Hannah ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 4, Seção 1, P. 266-7
- 16- A esse respeito, ver Hannah ARENDT. *The origins of totalitarianism*.: "Equality of condition, though it is certainly a basic requirement for justice, is nevertheless among the greatest and most uncertain ventures of modern mankind. The more equal conditions are, the less explanations there is for differences that actually exists between people; and thus all the more unequal do individuals and groups become. Parte 1, Cap 3, P 54.
- 17- ARENDT. *Origens do Totalitarismo*. Parte 2, Cap 4, Seção 1, P. 266.