

Os direitos do homem e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt

Jete Jane Fiorati

A obra de Hannah Arendt se coloca como uma das grandes contribuições ao pensamento contemporâneo, quer pelo apurado conhecimento da Filosofia Clássica, quer pela originalidade da interpretação da Filosofia Moderna aliada a um profundo conhecimento da experiência do homem no mundo em que este vive.

Recebendo influências de pensadores da Escola de Weimar como Martin Heidegger e Karl Jaspers, Hannah Arendt voltou-se para o estudo do homem, da liberdade, da comunicação, do poder e de sua organização no mundo contemporâneo, procurando estabelecer os caminhos da evolução filosófica que nos trouxeram ao atual estágio de convivência em sociedade.

Seu pensamento divide-se basicamente em três fases: a primeira, que engloba o estudo dos fenômenos modernos do totalitarismo e do imperialismo, iniciada com a publicação de “As Origens do Totalitarismo”, em 1951, e completada com um estudo intitulado “Eichmann em Jerusalém: um Relato sobre a Banalidade do Mal”; a segunda, que enfatiza sua reflexão sobre o homem, da qual fazem parte “A Condição Humana”, publicada em 1958, e “The Life of the Mind”, publicada postumamente em 1978; e a terceira fase, que se inicia com a publicação de “Entre o Passado e o Futuro”, com edição completa em 1968, perpassa pelo estudo intitulado “Da Violência” e termina com a publicação de “Crises da República”,

Jete Jane Fiorati é Professora Livre Docente de Direito Internacional da UNESP e Mestre e Doutora em Direito.

em 1972, em que a autora faz um retrospecto e uma reflexão sobre o pensamento político.

O especial interesse para este estudo são as obras da segunda fase de cunho eminentemente filosófico: “A Condição Humana” e “The Life of the Mind”, que representam as duas faces do *modus vivendi* humano. Enquanto em “A Condição Humana” a autora ocupa-se, em suas próprias palavras, de “refletir sobre o que estamos fazendo”¹, na trilogia intitulada “The Life of The Mind”, Arendt privilegia o estudo da vida contemplativa.

Em sua reflexão sobre o que os homens fazem, Arendt definiu três atividades centrais que correspondem às condições básicas da vida humana, o labor, o trabalho e a ação, enquanto em seu estudo sobre a reflexão dos homens, a autora definiu a vontade, o pensamento e o julgamento como os três estados que demonstram a vida do intelecto.

Em “A Condição Humana”, Hannah Arendt define o labor como atividade inerente ao corpo humano no que tange à exigência de manter-se vivo². O labor é a condição de vida comum a homens e a animais sujeitos à necessidade de prover a própria subsistência. Daí a denominação de *animal laborans* para o homem enquanto ser que labora para prover a sua própria subsistência, comumente utilizada na Antiguidade Clássica para nomear a categoria dos escravos³.

Já o trabalho é a atividade correspondente à criação de coisas artificiais, diferentes do ambiente natural e que transcendem às vidas individuais. Ao construtor do mundo foi dado o nome de *homo faber*⁴.

Em “A Condição Humana”, ainda, é apresentada a definição de ação: “Atividade exercida entre homens, independentemente da produção de coisas ou da manutenção da vida, devido ao fato de que os homens e o homem vivem na terra e habitam o mundo”⁵. Existente é a ação porque é a pluralidade humana a condição de existência do homem sobre a terra: somos seres racionais igualmente humanos, mas cada qual apresenta

diferenças e variações em seus caracteres individuais e para que se reflitam essas diferenças necessitamos da constante presença e continuado diálogo com os outros⁶.

A expressão *vita activa* utilizada para designar “o que os homens fazem” é comum desde a Antigüidade. Aristóteles já definia duas esferas relacionadas com as atividades humanas: a *oikia* (casa), cujo centro era a vida familiar e privada com o domínio de uma só pessoa, e a *polis*, que dava ao indivíduo uma vida em comum e que era governada por muitos. Na *oikia*, o homem realizava as atividades ligadas às necessidades de seu corpo para manter-se vivo e nela estavam as mulheres responsáveis pela procriação e os escravos responsáveis pela supressão das necessidades da vida.

Em contraposição, na *polis*, os homens se relacionavam com os seus iguais por meio de palavras e do discurso, exercitando-se continuamente na arte do acordo e da persuasão, e não da violência: somente por meio da constante criação de novas relações os homens se autogovernam sem se dominarem uns aos outros ou se deixarem dominar uns pelos outros⁷.

Enfatiza Aristóteles que a finalidade da *polis* era garantir “uma boa vida aos cidadãos”, sendo inquestionável que a “boa vida” somente seria possível se ele vencesse a necessidade, condição essencial para o exercício da liberdade. Como todos estão sujeitos à necessidade, somente a violência consubstanciada no ato de subjugar outros homens tornando-os escravos poderia livrar o homem da necessidade. Assim o Filósofo, em célebre panegírico, defende a escravidão como condição necessária à “boa vida” na *polis*, pois sem recursos técnicos o homem da Antigüidade somente estaria livre de prover sua subsistência, podendo ocupar-se dos negócios públicos, se conseguisse subjugar escravos que com o seu labor lhe satisfizesse essas necessidades⁸.

Apesar do desprezo pela atividade do labor, que igualava homens e animais, os gregos tinham dentro da esfera privada uma

outra atividade, a qual se dedicavam freqüentemente os estrangeiros: eram os negócios privados, exercidos por aqueles que estavam excluídos da esfera pública, mas que também não eram escravos, e dedicados à construção do mundo. Era o trabalho ou fabricação que, embora tornasse ricos os que a ela se dedicavam, não lhes dava o direito de participação política.

Com o advento do Cristianismo, o “estar na companhia de outros”, característica da vida política e da ação, perdeu lugar para a prática da fé e da bondade, que, por sua vez, destroem a esfera pública: o discurso e a ação requerem testemunhas e coadjuvantes, enquanto a verdadeira bondade jamais pode requerer testemunhas ou memória do ato. Talvez seja por esse motivo que Maquiavel, que, a exemplo dos gregos, utilizava-se do critério da glória para julgar a política, tenha afirmado que os homens não deviam ser bons⁹.

Na civilização cristã, a *vita activa* cedeu lugar à contemplação, uma vez que os gregos, quando praticavam a arte do discurso, queriam permanecer na memória de seus companheiros, queriam a imortalidade na terra, enquanto aos cristãos somente era relevante a vida eterna, extraterrena, imemorial e atemporal, e seu caminho era a fé, a esperança e a caridade, virtudes estritamente antipolíticas¹⁰.

Se o Cristianismo trouxe a prevalência da contemplação sobre a *vita activa*, a Modernidade do final dos séculos XVIII e XIX aboliu as distinções entre as atividades da *vita activa* ligadas à manutenção da vida (labor) e da construção do mundo (trabalho). É de Locke a frase que Arendt utiliza como mote para iniciar o estudo sobre o labor: “O Labor de nosso Corpo e o Trabalho de nossas Mãos”¹¹. Locke, juntamente com Adam Smith, na “*Riqueza das Nações*”, enfatiza que é a riqueza que implica a acumulação de mais riqueza, e não a propriedade, a base do progresso das nações¹². Como a apropriação para a acumulação depende da repetição infinita de atos, é o labor, e não o trabalho, a atividade humana apta para

prover essa acumulação, porque das três atividades é a única que se esgota somente com o final da vida e tem conseqüências previsíveis. Daí o surgimento da “força de trabalho” ou “*labor power*”, que pode ser vendida com o objetivo de acumulação de riqueza¹³.

Por outro lado, a Era Moderna, da produção em série de artefatos para uso e consumo e da acumulação de riqueza, necessita de coisas que possam ser trocadas, uma vez que a propriedade das coisas e a possibilidade de sua transformação em riqueza é um dos fundamentos do sistema capitalista que começou sua consolidação na modernidade. Essas coisas, cujo destino é a troca, constituem parcela do mundo humano, que necessita de uma certa objetividade e estabilidade para perdurar. Portanto, existem duas categorias de bens produzidos pelo homem: aqueles destinados ao consumo imediato e aqueles que visam dar durabilidade ao mundo humano, que são passíveis de infinitas trocas necessárias à acumulação de riqueza, uma vez que não desaparecem de imediato, como os bens destinados ao consumo, mas apenas se desgastam com o uso.

Essas coisas produzidas pelo homem para a troca derivam da violência exercida por ele contra a natureza mediante a transformação desta em artificios que depois serão trocados no mercado, visando a acumulação de riqueza. A esse ser que transforma a natureza chamamos *homo faber*, observando que esse fabricante do mundo utiliza-se das categorias de meios e fins: ele imagina o objeto, destrói a natureza para construí-lo e depois o leva ao mercado para trocá-lo, adquirindo riqueza que o levará a produzir novos objetos. Esse fabricante, que exerce o trabalho de construir um mundo, é um ser pragmático que instrumentaliza as coisas para por meio delas conseguir outras coisas, relacionando-se com seus semelhantes apenas no mercado de trocas, que é, para ele, a única parte do mundo que tem um significado.

É com o apogeu da fabricação, nos séculos XVII-XIX, que surge o conceito de valor e a idéia de relatividade. Em sua obra “Entre o Passado e o Futuro”, Arendt esboça claramente o pensamento dominante nesses séculos:

“Valores são bens sociais que não têm significado autônomo, mas, como outras mercadorias, existem somente na sempre fluida relatividade das relações sociais e do comércio. Através desta relatividade, tanto as coisas que o homem produz para seu uso como os padrões conforme os quais ele vive sofrem uma mudança decisiva: tornam-se entidades de troca e o portador de seu *valor* é a sociedade e não o homem que produz, usa e julga”¹⁴.

O bem perde seu caráter de idéia, padrão pelo qual o bem e o mal podem ser medidos e reconhecidos: torna-se um valor que pode ser trocado por outros valores, tais como a eficiência e o poder. O detentor de valores pode recusar-se a essa troca e tornar-se um idealista que estima o valor do bem acima do valor da eficiência, por exemplo; isso, porém, em nada torna o *valor* do homem menos relativo¹⁵.

Os instrumentos e as coisas fabricadas criam para o fabricante um mundo comum com os outros: os objetos de seu trabalho são expostos no mercado de trocas e esse mercado reflete uma esfera pública distorcida pela relatividade dos valores. Já para o ser que labora, o *animal laborans*, é impossível compreender a relatividade dos valores porque, para ele, somente existe o absoluto valor da necessidade, e, como somente o consumo é capaz de satisfazê-la, o *animal laborans* trata todas as coisas como objeto de consumo, gerando a desvalorização de todos os valores¹⁶.

A ação e o agente surgem num mundo que já existia, mas ao qual ele, ao surgir, acrescenta algo com as suas palavras, feitos e potencialidades que são demonstradas a seus semelhantes. Em suma: o agente se revela no ato e mostra sua dignidade de

homem no ato de conviver com seus semelhantes na esfera pública¹⁷. Esses atos produzem História que depois torna imortais os seus autores, cabendo à *polis* preservar à memória posterior os atos originários do discurso, da ação, da experiência e do julgamento do que torna útil aos homens conviverem juntos¹⁸. Sendo a *polis* o espaço em que os homens aparecem para revelarem as suas potencialidades, ela configura-se no espaço de poder, organizado por meio do acordo com os semelhantes em torno da realização dos negócios públicos.

A Era Moderna substituiu a ação pela fabricação, uma vez que a imprevisibilidade dos resultados e a irreversibilidade dos feitos característicos da ação a fazem inútil a um mundo preocupado com produtos e lucros. Para o fabricante do século XIX, a função do Estado é a defesa dos que têm alguma propriedade contra os que não têm nenhuma, e não a pluralidade humana¹⁹. Mais a mais, a inversão cristã entre ação e contemplação foi útil a esses fabricantes: é necessário primeiro a idéia do objeto para depois se construí-lo. Por isso, a fabricação prescinde da ação, mas não da contemplação. Para que os lucros soassem, era necessária a estabilidade política, algo frontalmente contrário à ação, que é, por sua natureza, irreversível e instável.

Desde os tempos antigos que a irreversibilidade da ação é combatida com o perdão: o perdão liberta o agente das consequências prejudiciais de seu ato que poderiam prorrogar indefinidamente o processo com a reação do ofendido. Contemporâneo ao perdão é a faculdade de fazer promessas para combater a imprevisibilidade: a promessa cria um espaço de certeza entre os homens por meio do acordo firmado com fundamento na *pacta sunt servanda*. Em última análise, as normas representam acordos que fundam a paz na comunidade dos agentes.

Apesar disso, a Era Moderna, que primeiro transformou a ação em fabricação e depois aboliu a diferença entre o trabalho e o labor-consumo, perdeu por inteiro a fé nas

potencialidades da ação, que, por sua vez, sempre fundou a existência da comunidade política dando-lhe um significado: o estar com os outros. O *homo faber*, com sua insistência na relação entre meios e fins e na prática de apropriação contínua de riqueza para a acumulação dessa mesma riqueza, deixou-se levar pelos valores criados pelo mercado, passando a duvidar da existência de valores absolutos e universais ou de valia intrínseca das coisas e objetos. Se não há mais padrões universais, somente resta ao fabricante isolado de seus semelhantes voltar-se para si mesmo: é o fenômeno da introspecção, que vota imensa desconfiança ao mundo comum tal qual aparece aos nossos sentidos. Não temos mais a concepção de um mundo comum e perdemos aquela forma de vermos o mundo tão típica da Antigüidade, o senso comum, próxima dos *topoi* gregos ou das *máximas* romanas.

O mundo instrumentalizado do *homo faber*, já despido de significado, perdeu lugar, em nossos tempos, para o mero existir, para a satisfação das necessidades corpóreas, que deu origem ao hedonismo universalizado em matéria política. Hodiernamente deve procurar-se a felicidade do maior número de pessoas em detrimento da conservação do mundo comum. Neste século, com a perda da fé na vida eterna e em si mesmo, o homem reduziu a felicidade ao interesse único e exclusivo da manutenção de sua vida.

A esse homem que perdeu a fé, o mundo comum, a capacidade de pensar e de agir e até o controle sobre os objetos que fabrica (vide a questão nuclear) somente resultou a preocupação com a própria sobrevivência. Estamos na sociedade automatizada, da qual se espera dos homens um comportamento uniforme, um comportamento de seres que laboram para a satisfação de suas necessidades. A sociedade dos homens que laboram é a sociedade dos consumidores, daqueles que consomem para continuarem laborando: todas as atividades humanas

voltaram-se à categoria da manutenção da vida em abundância²⁰. O único valor é o consumo, pois somente ele pode satisfazer as nossas necessidades: o que não serve para consumir e ser consumido não tem significado nem valor. Nesta sociedade de “detentores de empregos”, a necessidade de consumir uniformiza a todos para depois desvalorizá-los²¹.

Comentando “A Condição Humana” e inspirado em “Entre o Passado e o Futuro”, Tércio Ferraz Júnior, ao transmutar o pensamento de Hannah Arendt para o Direito, assim descreve o homem e o Direito contemporâneos:

“O último estágio de uma sociedade de operários, que é uma sociedade de detentores de empregos, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse, por assim dizer, se deixar levar, abandonar a sua individualidade, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e tranquilizante. Para o mundo jurídico o advento da sociedade do *animal laborans* significa, assim, a contingência de todo e qualquer direito, que não apenas é posto por decisão, mas vale em virtude de decisões, não importa quais, isto é, na concepção do *animal laborans*, criou-se a possibilidade de manipulação das estruturas contraditórias, sem que a contradição afetasse a função normativa... A filosofia do *animal laborans* deste modo assegura ao direito, enquanto objeto de consumo, uma enorme disponibilidade de conteúdos. Tudo é possível de ser normado e para uma enorme disponibilidade de endereçados, pois o direito não depende mais do *status*, do saber, do sentir de cada um, das diferenças de cada um, da personalidade de cada um”.

Continuando, Ferraz Júnior afirma:

“Ao mesmo tempo continua sendo aceito por todos e por cada um, em termos de uma terrível uniformidade. Em suma, com o advento da sociedade do *animal laborans* ocorre uma radical reestruturação do Direito, pois sua congruência interna deixa de assentar-se sobre a natureza, sobre o costume, sobre a razão ou a moral e passa reconhecidamente a basear-se na própria vida social, da vida social moderna, com sua imensa capacidade para a indiferença. Indiferença quanto ao que valia e passa a valer, isto é, aceita-se tranqüilamente qualquer mudança. Indiferença quanto à incompatibilidade de conteúdos, isto é, aceita-se tranqüilamente a inconsistência e convive-se com ela. Indiferença quanto à divergência de opiniões, isto é, aceita-se uma falsa idéia de tolerância, como a maior de todas as virtudes. Este é afinal o mundo jurídico do homem que labora, para o qual o direito é apenas e tão-somente um bem de consumo”²².

Se na “Condição Humana” Arendt se preocupa com o que é genérico e com o que é específico na condição humana, enfatizando que

“através de sua singularidade o homem retém a sua individualidade e, através de sua participação no gênero humano, ele pode comunicar aos demais esta singularidade”²³,

em “The Life of the Mind”, a autora se dispõe a analisar os processos mentais que implica essa singularidade: o pensar, o querer e o julgar. Por questões metodológicas e temáticas, apenas será objeto de análise a obra de Arendt sobre o juízo, uma vez que, ao tratarmos “do que fazem os homens”, mister a ênfase de “como eles julgam o que fazem”, especialmente aqueles atos que terminam por se dirigir contra outros homens, enquanto membros da espécie humana. Mais a mais, o pensamento da autora fornece elementos valiosos sobre o ato de julgar dos

tribunais relativamente à conduta humana num mundo em que os homens perderam o senso comum.

Segundo Arendt, o homem se revela aos seus semelhantes por meio da palavra: portanto, essa revelação se dá no espaço público e mostra nossas diferenças em relação a outras pessoas. Por meio das palavras, os homens aparecem aos outros: daí, para Arendt, aparência e ser se confundem, uma vez que as coisas são na mesma medida em que aparecem, não existindo isoladamente, e sua realidade é percebida num contexto em que existem outros. Isso é o que chamamos de sexto sentido, que “na realidade unifica os outros sentidos, publicizando-os num mundo compartilhado”²⁴. A função do senso comum, portanto, é integrar o indivíduo no mundo intersubjetivo e visível das aparências, que é o mundo dado pelos cinco sentidos no qual existimos como espécies²⁵.

Comentando a atividade de pensar, Lafer afirma que “o querer e o julgar compartilham com o pensar o processo prévio de provisório desligamento do mundo”²⁶. Ocorre que o pensar não fundamenta o querer e o julgar, próprios para a apreciação de situações particulares e específicas. Destarte, tanto a vontade como o juízo são autônomos ao pensamento porque referem-se especificamente a particulares. O querer visa ao futuro, porque a vontade torna-se intenção para a decisão do que virá a ser. Já o julgar é uma atividade ligada à construção mental da subsunção entre um geral dado e um particular já ocorrido, referindo-se a situações passadas²⁷.

Ao discutir a vontade, a autora menciona, no segundo volume de “The Life of the Mind”, o posicionamento de Duns Scotus, que foi mestre de Guilherme de Ockan. Duns Scotus foi um dos primeiros autores a tratar da vontade como faculdade que permite ao homem mostrar sua individualidade de ser singular, ao permitir à mente ultrapassar seus próprios limites²⁸. Segundo Lafer, “a quintessência do pensamento de Scotus é a de postular a contin-

gência como um modo positivo do ser”²⁹, apontando para a singularidade que não se subsume no geral como livre arbítrio ou liberdade na escolha de atos. Tanto Scotus como Ockan privilegiaram a singularidade e a intersubjetividade como fatores fundamentais do relacionamento entre os homens. E foi esse privilégio que contribuiu para o surgimento, já na Idade Moderna, da categoria dos Direitos Humanos.

Seguindo esse caminho, Arendt elaborou um apêndice ao segundo volume de “The Life of the Mind”, referindo-se à atividade de julgar, tomando como ponto de partida a “Crítica ao Juízo” do filósofo alemão Emmanuel Kant. Para Kant, o juízo é a atividade de subsumir o particular no geral: é o que conhecemos por juízo determinante e que hodiernamente se sujeita à Hermenêutica, à idéia de razoabilidade e à Tópica. A razoabilidade implica a adequação entre os fatos, as circunstâncias em que se produziram, as circunstâncias em que se encontra o agente e as normas interpretadas segundo a sua finalidade, objetivando a busca do senso comum. Já a Tópica representa a busca do comum no Direito e na Política, procurando encontrar os princípios que os transcendem por intermédio da prudência. A Tópica constitui-se de um juízo retórico fundado na prudência e não na demonstração, sofrendo influências do juízo reflexivo.

Inobstante, existem situações que nem mesmo a razoabilidade constitui critério para propiciar um julgamento justo. No mundo em que vivemos, o mundo do *animal laborans*, essas situações são muito comuns, uma vez que se perderam o senso comum e o mundo comum responsável pela noção de razoabilidade. Apesar disso, sabemos que o *animal laborans* precisa de regras que aparecem por intermédio de leis, costumes e convenções expressas em palavras. Como o consenso expresso do *animal laborans* diz respeito às necessidades ligadas à manutenção da vida, que não surgem num mundo construído e compartilhado pelos homens, esse consenso expressa-se em termos vagos, ambíguos, sobre pontos específicos tan-

gentes a uma realidade que se demonstra desconectada e fragmentada.

Essas leis, acordos, costumes e convenções expressam padrões universais vagos. Em consequência, torna-se impossível o ato de julgar, uma vez que não existe uma regra geral determinada e clara a qual se deva subsumir o caso. É necessário um novo juízo, o juízo reflexivo, que permite ao julgador julgar o particular sem subsumi-lo diretamente no geral. Arendt toma emprestado a Kant a afirmação de que “o juízo reflexivo se opera através de pensar no lugar do outro”³⁰, possibilitando o alargamento do raciocínio ligado ao pensamento do que o outro pensa. Para Arendt, o julgamento reflexivo que se preocupa com os particulares não se baseia em critérios gerais e universais, mas sim em opiniões. Disso resulta o fato de que é o juízo reflexivo, comumente utilizado na vida política, o mais democrático: todos podem ter opiniões. Algo semelhante ocorre com a Tópica, que é um pensamento problemático que tem como ponto de partida o caso concreto sobre o qual se emitem opiniões.

Se o juízo é a faculdade de pensar um particular buscando um geral que a ele corresponda, problemático se torna a inexistência de um geral. Portanto, é necessário criar um critério que permita uma comparação de particulares, que funcionaria como um critério geral. Esse critério terminaria por conduzir a generalização dos juízos reflexivos.

Analisando Kant, Arendt afirma ser o gosto e/ou senso estético um dos critérios para o juízo reflexivo porque emitido acerca de um mundo comum e comunicável por palavras. O gosto e a opinião vindos a público pela comunicação e pela persuasão mostram não somente a concordância com o próprio eu, mas principalmente uma concordância potencial com os outros. Para Kant, a capacidade de julgar é a

“faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes: o juízo pode ser uma das faculdades funda-

mentais do homem enquanto ser na medida em que permite a sua orientação no mundo comum”³¹.

Enfatiza a autora que:

“A eficácia do juízo reflexivo repousa em uma concordância potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. Isto por um lado significa que esses juízos devem se libertar das condições subjetivas pessoais, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na intimidade e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda a validade no domínio público... Como lógica para ser correta depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença de outros. Por isso o juízo é dotado de uma certa validade específica, mas não é nunca universalmente válido. Suas pretensões à validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para as suas considerações. O juízo, diz Kant, é válido para toda pessoa individual que julga, mas a ênfase na sentença recai sobre o que julga não sobre o outro que julga”³².

Outro critério seria o da validade exemplar: estabelecer a analogia entre o particular e o exemplo por conta de uma regra geral: Hércules é o exemplo da força e Rui Barbosa da inteligência e cultura. Arendt não enfatiza a importância epistemológica de outro critério kantiano: o apelo à

razão reguladora da humanidade, ligado ao juízo determinante, uma vez que, para ela, a comunidade do *animal laborans* está perdendo o seu senso de humanidade e de valores gerais definidos. Nesse ponto, cabe uma crítica ao pensamento da autora.

Apesar do esgarçamento do mundo comum, é necessário que se tenha algum padrão mínimo a orientar a conduta individual, mesmo que seja na sociedade dos “homens que laboram”, uma vez que, se assim não for, partiremos para o isolamento. Modernamente com a perda desse mundo comum, somente as leis terminam por descrever uma conduta mínima, conduta essa que muitas vezes se antepõe aos desejos mais íntimos de cada um de nós. Ocorre que, como as leis não representam mais os desvalorizados valores da comunidade, mas sim prescrições derivadas do poder que podem mudar a qualquer hora, podemos opinar sobre sua validade a qualquer momento. Portanto, ainda temos que procurar algum critério para fundar as condutas em sociedade para evitar que elas se transformem em condutas próprias da vida na selva. Entre eles, critérios de respeito ao homem, mesmo sendo ele o *animal laborans* que deve ter seu direito à vida, à liberdade, à saúde, ao labor do qual provê a sua subsistência e alimento expressos em regras escritas ou costumeiras, regras essas que se inserem na categoria dos *Direitos do Homem*, que podem preencher a função de definir uma condição humana mínima ao homem como forma de um patrimônio simbólico fundante de um mundo esgarçado.

No mesmo sentido, Umberto Eco, em entrevista concedida ao “Le Monde”, no ano de 1994, e reproduzida pela “Folha de São Paulo”, deixa claro que a única ética possível no mundo moderno é a ética de respeito aos corpos no que tange ao relacionamento entre o homem e o mundo. *Ipsis Litteris*:

“É possível constituir uma ética sobre o respeito pelas atividades do corpo: comer, beber, urinar, dormir, fazer amor, falar, ouvir, etc. Impedir alguém de se deitar à noite ou obrigá-

lo a viver de cabeça abaixada é uma forma intolerável de tortura. Impedir outras pessoas de se movimentarem ou falarem é igualmente intolerável. O estupro é crime porque não respeita o corpo do outro. Todas as formas de racismo e exclusão constituem em última análise, maneiras de negar o corpo do outro. Poderíamos fazer uma releitura, a única, de toda a história da ética moderna sob o ângulo dos direitos dos corpos, e das relações de nosso corpo com o mundo”³³.

O jurista Celso Lafer, considerado um dos grandes estudiosos da obra de Arendt entre nós, teceu importantes analogias entre o pensamento de Arendt e o estudo do Direito, especialmente no que tange aos Direitos Humanos. Em “A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com Hannah Arendt”, o autor parte do pressuposto de que a preocupação fundamental de todo o pensamento de Arendt é o homem, que, na sociedade de massas, moderna e consumista, corre sério risco de perder sua condição, não sentindo o mundo como sua casa e estando prestes a tornar-se um ser descartável³⁴.

Procurando traçar a origem do desconforto e da descartabilidade do homem, Lafer, seguindo os passos de Arendt, localizou-os no totalitarismo, fenômeno exclusivo do nosso século XX, que retira do homem a sua condição humana, tratando-o como um ser descartável que pode ser trocado por outro, substituído ou igualado a uma coisa. Partindo da situação extrema de violência constituída pelo totalitarismo, Lafer procura elaborar uma análise da legalidade e da legitimidade de um poder e de um Estado que reduzem os homens a instrumentos geradores de novas violências contra outros homens. Representa o totalitarismo uma ruptura na evolução histórica da tradição ocidental, vinculando-se ao fenômeno da descontinuidade e da fragmentação do mundo moderno³⁵.

O totalitarismo tem seu correspondente jurídico no amorfismo³⁶ e na sistemática ignorância da lei pelos governantes, que

fundamentam suas ações no partido, na polícia ou no poder da mídia, considerados instituições acima da lei e que seguem regras próprias desconhecidas do público. Não há hierarquias e competências definidas para tais órgãos e instituições nos governos totalitários, o que torna isolados e inseguros os indivíduos. A lei máxima dos regimes totalitários não é fruto da convivência humana, mas de pretensas leis da natureza e da história para medir as ações dos homens, cabendo ao líder enunciar o seu conteúdo, a interpretação e a aplicação de tais leis. Destarte, o totalitarismo é imprevisível: não se trata de um governo despótico que quer perpetuar-se no poder, como os regimes autoritários latino-americanos da segunda metade deste século, mas sim de um governo que despreza a si próprio e à sua utilidade, mantendo uma insana burocracia por intermédio do terror aos súditos, especialmente aqueles ligados a determinadas categorias da população, como os judeus na Alemanha nazista, os nobres e os tártaros sob o governo de Stálin. A sobrevivência do governo e sua perpetuação no poder se dá por meio da constante subjugação dessas categorias e da constante ameaça a todos os outros indivíduos de serem subjugados.

O terror é o fundamento da “legalidade totalitária”, pois somente ele poderá manter segregados determinados setores da população, escolhidos pelo líder como adversários, independentemente de quaisquer atos que tenham praticado, porque a guerra incessante contra esses inimigos objetivos (expressão de Arendt) é que legitima a permanência no poder do líder totalitário. Quando se examina a descrição de Arendt do totalitarismo, é possível que se pense que nazismo, stalinismo, perseguições religiosas fazem parte do passado e que essa experiência esteja ausente em nossos dias. Não é verdade: Bósnia e a antiga Iugoslávia, Ruanda, Zaire, Afeganistão ou Haiti nos mostraram e mostram que as perseguições raciais e/ou políticas, com o radical isolamento de determinadas categorias da população, são possíveis e que, ainda hoje, não encon-

tramos soluções adequadas para garantir os mínimos direitos aos habitantes da Terra.

Arendt talvez nos mostre a chave para a compreensão de experiências totalitárias, negadoras dos mínimos direitos da população, ao mencionar que, no início dos movimentos nazistas e stalinistas, existiam pessoas, como os desempregados, refugiados, apátridas, homossexuais e marginais; que eram percebidas pelas outras pessoas como seres supérfluos, seres despidos de qualquer utilidade. O totalitarismo nasce, então, em virtude da própria condição de *animal laborans* do homem moderno: um homem que apenas sobrevive, cujos valores se encontram em descrédito, que tem dificuldade para pensar e formular um conceito de mundo e, por isso, pode ser manipulado, não possuindo sua opinião, se isolada, maior importância num mundo em que ele não compartilha com os outros, onde ele representa o acréscimo de mais um na massa de outros seres igualmente anônimos.

O totalitarismo representou o ápice da violação ao homem de sua condição, uma vez que o reduziu a uma condição de não homem, que pode ser descartada: daí o surgimento do genocídio como forma extrema de eliminação dos seres supérfluos ou indesejáveis. Desse fato decorreu, no que tange à proteção dos direitos do homem enquanto homem, a qualificação técnico-jurídica de genocídio como crime contra a humanidade, conforme se deflui do art. 2º da Convenção para a Prevenção e Repressão ao Crime de Genocídio.

Modernamente, grande importância assume o direito ao governo justo, o que tem inspirado aos filósofos modernos o estudo da desobediência civil. De Thoreau, o individualista que se recusa a violar a sua ética para dar cumprimento a uma lei injusta, a Ghandi, que busca a convergência de pessoas para sustentar a verdade frente à injustiça, a desobediência civil tem caracterizado-se como forma de contestação da legitimidade fundamentada na estrita legalidade, uma forma de resistir à opressão

dos governantes que vedam o acesso público e a palavra a seus súditos.

Por outro lado, Lafer, ao comentar Arendt, enfatiza a importância ao direito de estar só, ao direito à intimidade, e à importância dada a seu contraponto, o direito à informação. Modernamente, o direito à intimidade se liga não só à vedação de ingerência do poder público, como também da possibilidade de terceiros se imiscuírem, principalmente por meio de recursos tecnológicos, na vida privada das pessoas. Já o direito à informação se liga ao princípio da publicidade e da transparência do poder público, coibindo-se a mentira e a manipulação ideológica. Enfatiza Lafer:

“A desolação derivada do totalitarismo tem como uma de suas características não a politização da sociedade, mas a destruição da esfera pública e a eliminação da esfera privada”³⁷.

Essencial para a preservação da esfera privada é o direito à intimidade. A esfera privada, que se tornou pública por ser o cerne do único mundo comum que todos compartilham por meio da atividade do labor, somente poderá proteger o “diálogo do homem consigo mesmo” mediante a proteção de seu direito de alhear-se deste mundo privado compartilhado pelos homens que laboram por meio da proteção à intimidade.

Conclui Lafer que, a partir da obra de Arendt, é possível inferir que a reconstrução dos Direitos Humanos no mundo do *animal laborans*, passível de ser dominado a qualquer tempo pelas várias espécies de totalitarismo, perpassa pelas seguintes proposições:

“ I) ver na cidadania o direito a ter direitos, uma vez que a igualdade não é um dado mas uma consciência coletiva construída que requer por isso espaço público; II) qualificar o genocídio como crime contra a humanidade, a ser punido por recusar a pluralidade e a diversidade; III) sublinhar a importância do direito de associação na geração do poder, inclusive como resistência à opressão,

que – na situação limite da desobediência civil enquanto agir conjunto voltado para a preservação do interesse público – pode resgatar a obrigação político-jurídica de destrutividade da violência, seja ela exercida *ex parte principis*, ou *ex parte populi*; IV) insistir na clássica importância da distinção entre público e privado para tutelar o direito à intimidade, evitando a desolação, e de realçar a relevância da coincidência do público com o comum e o visível, para limitar o efeito da mentira através do direito à informação”³⁸.

Destarte, podemos concluir que somente com a valorização do homem enquanto ser que sobrevive, trabalha, cria um espaço comum no qual interage com outros, e a compreensão em sua totalidade desse ser pelo direito é que conseguiremos construir um mundo onde todos os homens se sintam à vontade.

Notas

¹ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. São Paulo. Universitária. 1987. Pág. 14.

² ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 15. Nota 1.

³ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 31. Nota 1.

⁴ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 15. Nota 1.

⁵ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 31. Nota 1.

⁶ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 31. Nota 1.

⁷ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 41. Nota 1.

⁸ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 94. Nota 1.

⁹ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 182. Nota 1.

¹⁰ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 83. Nota 1.

¹¹ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 90. Nota 1.

¹² LOCKE, John – *Second Treatise of Civil Government*. Seção 26.

¹³ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 116-117. Nota 1.

¹⁴ ARENDT, Hannah – *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo. Perspectiva Universitária. 1972. Pág. 87.

¹⁵ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 60. Nota 1.

¹⁶ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 62. Nota 1.

¹⁷ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 193. Nota 1.

¹⁸ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 197 e 209. Nota 1.

¹⁹ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 232. Nota 1.

²⁰ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 139. Nota 1.

²¹ ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Pág. 337. Nota 1.

²² FERRAZ JR., Tércio – *Introdução ao Estudo do Direito*. São Paulo. Atlas. 1987. pág. 30-31.

²³ LAFER, Celso – *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo. Paz e Terra. 1979. Pág. 28.

²⁴ ARENDT, Hannah – *The Life of the Mind*. vol. 1 New York. Brace Jovanovich Ed. 1978. Pág. 19. Tradução da Autora.

²⁵ LAFER, Celso – *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. Pág. 85. Nota 23.

²⁶ LAFER, Celso – *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. Pág. 101. Nota 23.

²⁷ ARENDT, Hannah – *The Life of the Mind*. Pág. 76-77. Nota 24.

²⁸ ARENDT, Hannah – *The Life of the Mind*. Pág. 121 e 126. Nota 24.

²⁹ LAFER, Celso – *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. Pág. 113. Nota 23.

³⁰ ARENDT, Hannah – *The Life of The Mind*. Pág. 257. Nota 24.

³¹ ARENDT, Hannah – *The Life of the Mind*. Pág. 275. Nota 24.

³² ARENDT, Hannah – *The Life of the Mind*. Pág. 274-275. Nota 24.

³³ ECCO, Umberto – Entrevista publicada na Folha de São Paulo em 3 de abril de 1994. Edição de Domingo. Caderno 6, pág. 7.

³⁴ LAFER, Celso – *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com H. Arendt*. São Paulo. Cia. Das Letras. 1991. Pág. 8.

³⁵ LAFER, Celso – *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Pág. 81. Nota 34.

³⁶ LAFER, Celso – *Hannah Arendt, Pensamento, Persuasão e Poder*. Pág. 95. Nota 23.

³⁷ LAFER, Celso – *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Pág. 302. Nota 34.

³⁸ LAFER, Celso – *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Pág. 308. Nota 34.

